

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 26, NÚMERO 74, ENERO-ABRIL, 2019



Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Adriana Konzevik
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Julieta Valle Esquivel
Dirección

Alejandro González Villarruel
Secretaría Académica

Luis Adrián Alvarado Viñas
Subdirección de Extensión Académica

Mariano Muñoz-Rivero
*Subdirección de Servicios
y Apoyos Académicos*

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

REVISTA CUICUILCO

Francisco de la Peña Martínez
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Edith Vera Vallés
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas, año 26, No. 74 enero-abril 2019, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com. Editor responsable: Francisco de la Peña Martínez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203, ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030, Alcaldía de Tlalpan, Ciudad de México. Fecha de última modificación: 12 de julio de 2019

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Guillermo Schulz, "Sin Título",

Óleo sobre tela

100x125cm

Año 2010

Consejo Editorial 2018

Elizabeth Araiza Hernández, El Colegio de Michoacán

Sergio Bogard, El Colegio de México

Gabriela Cano, El Colegio de México

Eliana Cárdenas, Universidad de Quintana Roo

Stephen Castillo, Museo Nacional de Antropología

Rosario Esteinou Madrid, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Lourdes Márquez, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Alfonso Muñoz Güemes, Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Françoise Neff, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Lina Odena, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Patricia Pensado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

Maricruz Romero Ugalde, Universidad de Guanajuato

Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia

José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Consejo Honorario

Larissa Adler Lomnitz, Universidad Nacional Autónoma de México †

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México

Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia

Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México

Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares

Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales

Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana

Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia

Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México

Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton

Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia

Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y

Estudios Superiores en Antropología Social

Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica

Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille

Rebecca Storey, Universidad de Houston

ISSN : 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 26, NÚMERO 74, ENERO-ABRIL, 2019

Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Francisco de la Peña Martínez
- Cambiando el tema:
sobre el matrimonio entre primos y otras cosas 9
Adam Kuper
- Obreros artesanos. Una nueva división del trabajo
en Santa Clara del Cobre 43
Angélica Navidad Morales Figueroa
- Prácticas discursivas en la construcción de la identidad:
remembranzas de vida de una mujer yaqui 67
Zarina Estrada Fernández y María Rebeca Gutiérrez Estrada
- Intersexualidad e intertextualidad. Sentido común y políticas
corporales como desafío cultural 87
Alberto Torrentera
- La creencia (religiosa) en perspectiva pragmatista:
un diálogo entre James y Peirce 105
Philippe Schaffhauser
- Los muros callejeros hechos altares.
La Virgen de Guadalupe pintada en muros en colonias populares
en la ciudad de San Luis Potosí, México 137
José Guadalupe Rivera González
- Desaparición, esclavitud y trata de personas: situación
de las mujeres en México 163
Scherezada López Marroquín

- El paisaje cultural de los pai pai, kiliwa y cucapá.
Sitios ceremoniales yumanos 183
Alejandro González Villarruel y Natalia Gabayet González

RESEÑAS

- Dimensión emocional y política
de las desapariciones en contextos de violencia 211
María José Lucero
- Etnografía simétrica. Una propuesta para entender los intercambios,
conflictos y resistencias desde la perspectiva del otro 217
Juan Manuel Rivera Acosta
- Para pensar la historia:
Éric Taladoire y la apología de la etnohistoria 225
José Rafael Romero Barrón
- Aportes recientes a la investigación de las
prácticas musicales de México 231
Roberto Campos Velázquez

Comentario editorial

El presente ejemplar de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, el número 74, es el primero de 2019. Como cada año, las portadas de los tres ejemplares de la revista que publicaremos son ilustradas por la obra de un artista plástico mexicano. En esta ocasión contaremos con la colaboración de Guillermo Schulz, un reconocido pintor que combina en su obra lo abstracto con lo figurativo de una manera muy lograda.

Este número tiene un carácter misceláneo y comprende un conjunto de textos que abarcan un amplio espectro de temas, todos ellos dignos de gran interés e inscritos en el arco de las ciencias antropológicas: parentesco, antropología económica, historia de vida, diversidad sexual, filosofía de las creencias, antropología de la religión, desaparición y trata de personas, y antropología del paisaje.

El primer trabajo que abre este número es un texto del antropólogo británico Adam Kuper, quien hace un tiempo visitó la ENAH, donde impartió un memorable seminario en el que habló del tema del incesto y la endogamia. El artículo aquí publicado, traducido del inglés por Blanca Cárdenas, toca dichos temas, en una reflexión muy erudita sobre la historia de los estudios de parentesco, y en particular sobre el matrimonio entre primos cruzados y la endogamia, ampliamente practicada en la época victoriana por las élites inglesas, pero también por muchos grupos migrantes en la actualidad, como una estrategia para asegurar la transmisión de bienes y estatus.

En el segundo trabajo, Angélica Navidad Morales nos ofrece un análisis de los cambios económicos y laborales que ha sufrido el trabajo artesanal en Santa Clara del Cobre, Michoacán, que ha pasado de realizarse en pequeños talleres familiares a grandes empresas comerciales. La autora da cuenta de cómo la producción en serie y a gran escala para el mercado internacional, con un régimen fabril y salarial basado en una compleja división del trabajo, está acabando con la producción artesanal independiente y singular.

El tercer texto es de Zarina Estrada y María Rebeca Gutiérrez, quienes nos presentan la historia de vida de Jeka Ania, una mujer yaqui, recurriendo para ello al análisis de las prácticas discursivas y retóricas del sujeto entrevistado, quien es una persona con un gran ascendiente sobre las generaciones más jóvenes y dotada de una gran habilidad narrativa gracias a la cual recrea la memoria, la cultura y el imaginario de su pueblo.

En el cuarto trabajo de este número, Alberto Torrentera aborda el tema de la intersexualidad y su lugar en los debates en torno al género y la sexualidad. Más allá del imaginario asociado al hermafroditismo y entendida la intersexualidad como una forma específica de ser-en-el-mundo, el autor intenta demostrar cómo el movimiento intersexual, que tiene como objetivo evitar la intervención sobre sujetos que parecen de sexo ambiguo, cuestiona la simbólica social asociada a la diferencia sexual y la noción misma de persona.

El trabajo de Philippe Shaffhauser es un brillante ensayo filosófico-antropológico en torno al problema de la creencia religiosa en clave pragmatista, a partir de las ideas de James y Peirce. Con base en las propuestas de estos filósofos, se busca dilucidar la relación entre creencias propias y creencias ajenas, una cuestión que está en el centro de toda interrogación antropológica y que nos ofrece herramientas metodológicas para abordarla.

El sexto artículo que se incluye en este número es de José Guadalupe Rivera y aborda el fenómeno de las imágenes de la Virgen de Guadalupe que son pintadas en los muros de las colonias populares de San Luis Potosí, y cuya función no es ajena a la transformación de espacios urbanos habitados por pandillas y grupos de esquina en lugares de devoción e integración comunitaria.

Scherezada López Marroquín nos brinda en su trabajo un análisis y una reflexión estremecedora sobre la desaparición forzada y la trata de personas en nuestro país, un fenómeno que ha aumentado escandalosamente en las últimas décadas. Centrado en particular en la desaparición y el trato de mujeres que son condenadas a la esclavitud sexual o la prostitución, la autora enmarca el fenómeno en el proceso de globalización, en el que la delincuencia transnacional organizada cuenta con la complicidad de autoridades y funcionarios de los Estados nacionales.

El último artículo de este número, escrito por Alejandro González y Natalia Gabayet, es una aproximación al tema del paisaje cultural entre los pueblos yumanos del norte de México (Pai-pai, Kiliwa y Cuapá), en el cual se reflexiona sobre el carácter construido y significado, pero también patrimonial, de dicho paisaje, así como la necesidad de abordarlo más allá de las dicotomías naturaleza-cultura o material-simbólico, buscando la convergencia entre ciencias humanas y ciencias naturales.

En la sección de reseñas se incluyen cuatro textos. El primero es una reseña escrita por María José Lucero sobre el libro publicado por el Colegio de México en 2017 titulado *Drama social y política del duelo. Las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*, de Carolina Robledo. La reseñista destaca el principal mérito de la obra, subrayar el tema de la emocionalidad en las memorias y experiencias compartidas por las comunidades que se movilizan en torno a las desapariciones de personas en contextos de violencia.

La segunda reseña corre a cargo de Juan Manuel Rivera Acosta y da cuenta del libro del antropólogo norteamericano José Antonio Kelly titulado *State Healthcare and Yanomami Transformations: a Symmetrical Ethnography*, publicado en 2011. En ella se describen la interacción, los encuentros y los desencuentros entre los proyectos políticos indígenas y estatales en el ámbito de las políticas de salud pública en la Amazonia venezolana, inspirándose para su análisis en la corriente del perspectivismo amerindio.

El tercer texto es una reseña del libro del historiador francés Éric Taladoire titulado *De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892)*, publicado por el FCE en 2017. Su autor, José Rafael Romero Barrón, analiza el objeto de este trabajo, las experiencias de las innumerables personas de origen amerindio que viajaron al Viejo mundo desde la época colonial hasta el siglo XIX, desempeñando diversas actividades (esclavos, aprendices, cocineros, sirvientes, evangelizadores, curiosidades, etcétera) y asimilándose e impactando en muchos casos a la cultura europea, en un proceso de mutua aculturación del mayor interés y poco atendido por los investigadores.

Finalmente, la última reseña, escrita por Roberto Campos Velázquez, se refiere al libro coordinado por Luis Díaz Santana Garza titulado *La investigación musical en las regiones de México*, publicado en 2018. Ahí se describen los distintos trabajos contenidos en el libro, que está dividido en tres secciones: estudios musicológicos de corte histórico (Colonia y siglo XIX), estudios etnomusicológicos y música y tecnología.

Con este número de la revista de la ENAH se reafirma una vez más el compromiso con la multidisciplinariedad que caracteriza a nuestro proyecto editorial. La diversidad temática y la originalidad y actualidad de los trabajos publicados así lo demuestra, por lo que pensamos que será de interés y utilidad para todos aquellos que involucrados en las humanidades y las ciencias sociales.

Francisco de la Peña Martínez
Editor de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

Cambiando el tema: sobre el matrimonio entre primos y otras cosas¹

Adam Kuper*

Universidad Brunel, Inglaterra.

RESUMEN: *El pecado original de la antropología fue dividir al mundo en civilizados y salvajes. Los sistemas sociales de todos aquellos Otros, supuestamente descansaban sobre la base de las relaciones consanguíneas y, por ello, los antropólogos se convirtieron de inmediato en expertos en estudios relacionados con grupos primitivos y en torno al tema del parentesco. Sin embargo, en la década de 1970, los sistemas occidentales de parentesco comenzaron a sufrir un cambio radical. Simultáneamente, las antiguas ortodoxias sobre el parentesco se derrumbaron en el campo de la antropología y los jóvenes etnógrafos en general perdieron interés en el tema. Pese a esto, los sistemas de parentesco no desaparecieron en el mundo y para entenderlos tendríamos primero que abandonar la postura sustentada en la oposición entre lo moderno y lo tradicional, el Occidente y el Resto.*

PALABRAS CLAVE: *Parentesco, matrimonio entre primos, primos cruzados, Charles Darwin.*

CHANGING THE SUBJECT: ABOUT COUSIN MARRIAGE, AMONG OTHER THINGS

ABSTRACT: *The original sin of anthropology was to divide the world into civilized and savage. The social systems of all those other peoples supposedly rested upon a foundation of blood relationships. Anthropologists therefore became at once the experts on the primitive and on kinship. In the 1970s Western kinship systems began to undergo radical change. Simultaneously, the old orthodoxies about kinship crumbled in anthropology. Young ethnographers generally lost interest in the topic. Kinship systems have nevertheless not gone away, out there in the world. But to understand them we must first abandon the opposition between the modern and the traditional, the West and the Rest.*

¹ La traducción de este artículo estuvo a cargo de Blanca Cárdenas Carrión (Posgrado en Filosofía de la Ciencia, UNAM).

* adam.kuper@gmail.com

KEYWORDS: *Kinship, cousin marriage, cross-cousins, Charles Darwin.*

I

La primera Conferencia Huxley² a la que asistí fue en 1965. Claude Lévi-Strauss era el orador y su tema fue “El futuro de los estudios de parentesco” [Lévi-Strauss 1965]. Como joven profesor en Londres, asistí a varias Conferencias Huxley, siendo una de las más memorables la que recuerdo con aquel llamado de Daryll Forde a los antropólogos sociales, en 1970, a prestar más atención a la teoría de la evolución, y el discurso de G.P. Murdock en 1971, cuando le expresó a su audiencia que después de toda una vida en la antropología había llegado a la conclusión de que la teoría era transitoria, pero la etnografía, permanente [Forde 1970; Murdock 1971]. Eran figuras notables las que ahí se reunían y la exposición de grandes temas, y para mi asombro, esto se confirmó cuando revisé la lista de conferencistas anteriores, desde el inicio, con la participación de Lord Avebury, en 1900, cuya charla fue adecuadamente titulada “Huxley, el hombre y su trabajo”. Por supuesto que me sentí halagado de aparecer en esa lista de oradores tan distinguidos, pero también me sentía intimidado. ¿Qué podría yo decir que fuese digno para la ocasión?

Entonces descubrí el historial de los conferencistas, que resultó ser bastante peculiar. Supuestamente, Sir Edward Tylor dictaría una conferencia en 1907, pero para ese momento ya estaba demasiado enfermo. Posteriormente, la conferencia de Sidney Harland en 1923 tuvo que ser cancelada por la misma razón. En 1926, Sir William Ridgeway falleció antes de poder impartir su conferencia, y lo mismo ocurrió con James Hornell, en 1949; Sir Peter Buck, en 1952, el profesor Ralph Linton en 1954 y el profesor Wood-Jones, en 1955. Bueno, al menos, con esos antecedentes, yo logré presentarme. Y observando los títulos de las 98 conferencias que de hecho se han realizado desde el año de 1900, me di cuenta de que algo debía decirse sobre el desarrollo de nuestra disciplina, prestando especial atención a dos

² N. del T. El Real Instituto Antropológico (*Royal Anthropological Institute* – RAI) en Inglaterra, organiza, desde el año de 1900, una conferencia anual dedicada a conmemorar la obra del profesor y naturalista Thomas Henry Huxley (1825-1895). Dicha conferencia se presenta durante una reunión celebrada en el Instituto e incluye la entrega de una medalla a investigadores destacados y eméritos. En el año de 2007, Adam Kuper fue galardonado con la Medalla Huxley, en memoria de este pensador, y estuvo a cargo de la conferencia [RAI 2009].

temas que son recurrentes en los títulos de las Conferencias Huxley y que fueron el tema también de las dos primeras conferencias a las que asistí: la evolución humana y el estudio del parentesco.

Comenzaré como solamente Huxley hubiera pensado hacerlo de forma correcta: con Darwin.

II

En una carta a su hermana Caroline, escrita en marzo de 1833, Charles Darwin describió la visita que había hecho en el buque HMS *Beagle* a Tierra del Fuego unas semanas antes:

Vimos aquí a los nativos fueguinos; un salvaje que no ha sido domesticado es uno de los mayores espectáculos del mundo —la diferencia entre un animal domesticado y uno salvaje se ve mucho más marcada en el hombre— en un bárbaro desnudo, con su cuerpo cubierto de pintura, cuyos gestos mismos, ya sean hostiles o pacíficos, son ininteligibles, con dificultad vemos en él a una criatura humana.³

Darwin registró observaciones más detalladas en su diario: las casas de los fueguinos salvajes eran rudimentarias; dormían “en el suelo mojado, enroscados como animales”; su comida era miserable y escasa; comenzaban la guerra con sus vecinos por los medios de subsistencia. “El capitán FitzRoy nunca estuvo seguro si los fueguinos tenían creencias específicas sobre una vida futura”. Sus habilidades, “como el instinto de los animales”, no “mejoraban con la experiencia” [Barlow 1933: 212-213]. “Aunque en esencia es la misma criatura, qué poco se parece la mente de uno de estos seres a la de un hombre educado.” Y aun así mantenían una forma de vida viable.

No existe una razón para suponer que la raza de los fueguinos está decreciendo; debemos, en cambio, estar seguros de que ésta disfruta de una cantidad suficiente de alegría (cualquiera que sea su tipo) para hacer que la vida valga la pena. La naturaleza, al hacer el hábito omnipotente, ha adaptado al fueguino al clima y las producciones de su país [Keynes 1988: 222-224].

³ Proyecto de investigación sobre la correspondencia de Darwin, Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Carta 203: Darwin Charles a Darwin Caroline., del 30 de marzo al 12 de abril de 1833. N. del T. Se utilizó una traducción disponible en Darwin [2014].

Antes de este encuentro con los “irascibles” fueguinos en aquella “costa salvaje y escarpada”, Darwin ya se había familiarizado con otros fueguinos.⁴ El capitán del *Beagle*, Robert FitzRoy, había visitado Tierra del Fuego en un viaje previo en 1830, en el que secuestró a tres hombres jóvenes y a una niña de aproximadamente 12 años, y los llevó con él de regreso a Inglaterra. FitzRoy decidió que debían ser educados “en inglés y en las verdades básicas del Cristianismo, como primer objetivo; y en el uso de herramientas comunes, un leve acercamiento a la ganadería, jardinería y mecánica, como el segundo” [FitzRoy 1839: 12]. Éstos eran los elementos de la civilización: lenguaje, religión y tecnología. Uno de los miembros de este grupo (el favorito de FitzRoy) falleció por una vacuna que le fue aplicada contra la viruela. El resto fue puntualmente instruido en la civilización por el rector de Walthamstow⁵ y, tres años después, regresaron a casa en el *Beagle*. FitzRoy pretendía que sirvieran como intermediarios para un misionero que iba también a bordo.

En el transcurso de este viaje interminable, Darwin estaba asombrado por la inteligencia de York Minster, el mayor de los dos jóvenes, y de la niña, Fuegia Basket. Se dio cuenta de que habían aprendido un poco de español durante las escalas del barco. Su amigo Jemmy Button, el favorito de los marineros, tal vez era menos listo, pero muy bondadoso. Cuando Darwin sufría de mareos, Jemmy “venía conmigo y decía con una voz sollozante: ‘¡Pobre, pobre amigo!’”, aunque le causaba sorpresa la idea de que el mar pudiera afectar tanto a un hombre adulto [Darwin 1839: 260].

El *Beagle* dejó a los fueguinos cerca de su viejo campamento. Su reingreso no fue sencillo. Jemmy, en particular, sufrió mucho, pues aparentemente había olvidado la lengua yamana. Por lo que Darwin anotó: “Era cómico, pero casi lamentable, escucharlo hablar en inglés con su hermano salvaje y luego preguntarle en español (“¿no sabe?”) si lo entendía o no” [1839: 220]. Y garabateó al margen de la página de su diario: “Hombre llorando violentamente a un lado”. Más tarde escribió en sus reflexiones:

Fue bastante melancólico dejar a nuestros fueguinos entre sus bárbaros compatriotas; pero había un consuelo: no parecían tener miedos personales —pero, en contradicción con lo que frecuentemente se ha dicho, tres años han sido

⁴ Nick Hazelwood [2000] ofrece una buena explicación sobre el encuentro entre Darwin y los fueguinos. Para un análisis sugerente sobre la imaginación que Darwin plasmó en sus descripciones de los fueguinos [véase Beer 1996].

⁵ N. del T. Walthamstow es un distrito principal que se encuentra ubicado al noreste de Londres.

suficientes para cambiar salvajes, al menos en lo que se refiere a los hábitos, en europeos completos y libres— York, quien era un hombre adulto y con una mente fuerte y violenta, estoy seguro de que, en todos los aspectos, vivirá como un hombre inglés hasta donde sus medios se lo permitan.

Sin embargo, Darwin estaba preocupado. “Temo que cualquiera que sea el resultado de su excursión a Inglaterra, éste no los conducirá a la felicidad. Tienen una gran inteligencia como para no ver la vasta superioridad de los hábitos civilizados sobre los incivilizados; y de todos modos temo que a estos últimos deban volver” [Keynes 1988:141-142].

Seis semanas después, el *Beagle* regresó a Tierra del Fuego. Jemmy pronto apareció “pero ¡qué alterado!”, notó FitzRoy.

Difícilmente pude limitar mis sentimientos y no era, de ninguna manera, el único tan conmovido por su apariencia miserable y escuálida. Estaba desnudo, como sus acompañantes, excepto por un poco de piel en su lomo, su cabello estaba largo y enmarañado, igual que los de ellos; estaba terriblemente delgado y sus ojos estaban dañados por el humo. Nos apresuramos a traerlo, lo vestimos inmediatamente y en media hora estaba ya sentado conmigo para la cena en mi cabina, utilizando su cuchillo y tenedor apropiadamente y, en todos los sentidos, comportándose tan correcto como si nunca nos hubiera dejado. Habló inglés como siempre y, para nuestra sorpresa, sus acompañantes, su esposa, hermanos y las esposas de sus hermanos, mezclaban palabras en un mal inglés al hablar con él [1839: 324].

No obstante, Jemmy le aseguró al capitán que se sentía “vigoroso, señor, nunca mejor”. Estaba contento, dijo, y no tenía deseos de alterar su estilo de vida presente. Darwin aceptó esto. “Espero y no tengo dudas de que [Jemmy] será tan feliz como si nunca hubiera dejado su país”, escribió en su diario, “lo que es mucho más en comparación con lo que antes pensaba” [Keynes 1988: 221]. Por su parte, FitzRoy tenía confianza en que la civilización habría dejado su huella; describió la señal de fuego de despedida que Jemmy había encendido mientras el *Beagle* se alejaba y comentó que la familia de Jemmy “se había humanizado considerablemente más que cualquier otro salvaje que hayamos visto en Tierra del Fuego”. Algún día un marinero que haya naufragado podría ser rescatado por los hijos de Jemmy, “motivados, como difícilmente dejarían de estarlo, por las tradiciones que habrán escuchado de hombres de otras tierras; y por una idea, por débil que ésta sea, de su deber con Dios y el prójimo” [FitzRoy 1839: 327].

Jemmy Button y sus amigos fueron, en efecto, materia de un experimento, pasando del salvajismo a la civilización en tres años y, viceversa, en cuestión de semanas. Al observar con sorpresa el desarrollo del experimento, Darwin se mostraba muy motivado para preguntar por qué los fueguinos no se volvían más civilizados por iniciativa propia. Y se aventuró a ofrecer una explicación sociológica, en la que afirmaba que los fueguinos compartían todo y tenían intercambios libres: “incluso un pedazo de tela, obsequio para uno, se rompe en pedazos y se distribuye; y ningún individuo se vuelve más rico que los demás” [Darwin 1839: 261]. Darwin reconoció que esta insistencia en el intercambio estaba fundamentada en un supuesto de igualdad y era precisamente esta insistencia en la igualdad lo que, para él, mantenía a los fueguinos en el atraso.

III

Cuando Darwin especulaba sobre la relación entre igualdad y atraso —y sobre las implicaciones de la conexión necesaria entre civilización y jerarquía— en realidad proponía una explicación en particular. El primitivo es la imagen en el espejo de lo que se ha pensado como civilizado por excelencia. Es bueno pensar con los salvajes. Edward Said [1978] identificó un discurso en el Orientalismo que formó un estereotipo de un Otro feminizado, sexualmente tentador, quizás profano, que legitimaba la dominación. La tesis de Said tiene demasiadas generalizaciones y es terriblemente imprecisa, pero ha probado ser infinitamente sugerente, pues es claro que el colonialismo requirió de estereotipos sobre sus sujetos. Sin embargo, me preocupa algo más y es la forma en que la idea de lo primitivo se utiliza para reflexionar sobre nosotros mismos.

Edward Tylor señaló, en el primer libro de texto de antropología, *Cultura Primitiva*, publicado en 1871, que “el mundo educado de Europa y América prácticamente establece un estándar sólo al colocar a sus naciones en un extremo de la serie social y a las tribus salvajes en el otro, acomodando al resto de la humanidad entre estos límites de acuerdo como corresponda, más cerca de la vida salvaje o culta” [1871: 26]. Es imposible decir si Tylor trataba o no de ser irónico, pero, de cualquier modo, los antropólogos aseguraban que eran los expertos en “salvajismo” y, por consiguiente, en la civilización misma. Es irrelevante expresar que no hay sociedades primitivas, que no hay personas primitivas. La condición civilizada es definida en oposición a un estado primitivo imaginario, y, por lo tanto, es igualmente imaginaria. Comparar civilizados y salvajes es comparar dos condiciones imaginarias [véase Kuper 2005].

Darwin mantuvo una atención puntillosa en los debates entre antropólogos, refiriendo con frecuencia su experiencia con los fueguinos. El tema evidente de la antropología eran los primitivos, pero su pregunta central era cómo la civilización había triunfado sobre el salvajismo, cómo la ciencia y la moral habían emergido de las épocas oscuras llenas de superstición y promiscuidad. Darwin había estudiado teología en Cambridge y originalmente planeaba volverse clérigo, pero para la década de 1860 tenía muy poco interés en la religión. Por su lado, estaba fascinado por aquello que los antropólogos tuvieran que decir sobre la regulación del comportamiento sexual. La reproducción era, por supuesto, el asunto central de la teoría de la evolución, pero Darwin tenía además razones muy personales para querer entender con quién debería casarse y con quién no.

IV

A bordo del *Beagle* y, con más urgencia, al regresar a Inglaterra después de cinco años de viaje, Darwin pensaba en el matrimonio —pero no con alguien en particular. En julio de 1838 tomó una hoja de papel y escribió “Ésta es la cuestión” y dividió la página en dos columnas. “Casarse”, escribió en la parte superior de una, “No casarse” como encabezado de la otra.⁶ A continuación, elaboró un balance de argumentos en favor y en contra del matrimonio: “Compañía constante (y una amiga en la vejez) que estará interesada en uno —objeto para amar y jugar— mejor que un perro en cualquier forma. —Hogar y alguien que cuide la casa— Encantos musicales y pláticas femeninas. —Estas cosas son buenas para la salud de uno —pero una terrible pérdida de tiempo”.⁷ La compañía era el factor decisivo. “Uno no puede vivir esta vida solitaria, con una vejez inestable, sin amigos y con frío, y sin hijos, viéndose uno a sí mismo ya con arrugas. —No importa, confía en el azar— mantente atento —Hay muchos esclavos felices—”. Y concluyó: “Casarse —Casarse— Casarse. QED” [Burkhardt y Smith 1986: 444-445].⁸

La pregunta quedó entonces resuelta. Ahora debía enfrentarse a otra cuestión también muy importante. ¿Con quién debía casarse? Viviendo en Londres con su hermano soltero Erasmus, Charles había tenido algunos coqueteos tímidos y decorosos. Su padre estaba perturbado por el rumor que

⁶ N. del T. Aquí Darwin hace alusión a la célebre frase de William Shakespeare en la obra *Hamlet*: “Ser o no ser, ésa es la cuestión”.

⁷ N. del T. Cursivas del autor.

⁸ N. del T. QED es un acrónimo que significa “queda entonces demostrado” o “como se quería demostrar”.

corría de que Darwin estaba interesado en la feminista Harriet Martineau. Sin embargo, pronto decidió casarse con una de las hijas de su tío favorito, el hermano de su madre, Jos Wedgwood. Solamente una de las hijas de Jos era soltera y tenía casi la edad correcta; se trataba de la hija menor de la familia Wedgwood, Emma, quien tenía un año más que Charles.

Emma no solamente era su prima hermana; era además su cuñada. Su hermano mayor se había casado con Caroline, la hermana de Charles, en 1837. Otros romances se habían rumorado entre los jóvenes Wedgwood y los Darwin. El hermano mayor de Charles, Erasmus, había mostrado interés en la misma Emma y tal vez también en sus otras dos hermanas mayores; y tres hermanos de Emma habían estado muy atentos de Susan, hermana de Darwin [Browne 1995: 392].

Cuando Darwin le escribió a Charles Lyell para anunciarle su compromiso, no dudó en enfatizar sus vínculos familiares.

La dama es mi prima, la Señorita Emma Wedgwood, hermana de Hensleigh Wedgwood [el amigo especial de Darwin en Cambridge, bien conocido de Lyell] y [hermana también] del hermano mayor que se casó con mi hermana, por lo que estamos conectados por múltiples lazos, además, de mi parte, del más sincero amor y sincera gratitud hacia ella por aceptar a alguien como yo [Litchfield 1915: 1].

El compromiso no tomó por sorpresa a ninguna de las familias. El padre de Emma —el tío de Charles— lloró de alegría cuando Charles pidió su autorización para el matrimonio. El padre de Charles estaba igualmente encantado; estaba tan feliz como cuando el joven Jos se casó con Caroline, según le escribió al tío Jos. Fue una coincidencia, señaló Emma, “que cada alma nos ha preparado, por lo que no podíamos evitar gustarnos” [Browne 1995: 392]. De hecho, los Wedgwood tenían una larga trayectoria de preferencias por los matrimonios entre primos hermanos, lo que era común en la clase media alta educada en Inglaterra.

Estos matrimonios familiares de élite no unían, por supuesto, a toda la sociedad, pero contribuían a la formación de un nuevo estrato social en Inglaterra que Noel Annan [1955] denominó como “aristocracia intelectual”. El estudio de Annan sobre la endogamia en esta nueva clase social fue sugerente y anecdótico, más que sistemático, pero estaba orientado hacia algo más. Los “clanes” que emergieron durante el siglo XIX en la aristocracia intelectual inglesa, cada uno con una especialidad ocupacional característica y preferencias políticas y religiosas específicas, tendían a estar localizados y, en un grado notable, a ser endogámicos. Fuertes alianzas

entre pocas familias en el mismo nicho ecológico, trajeron a los miembros de estos clanes una ventaja competitiva poderosa.

V

Mientras que las clases altas inglesas afianzaban lazos matrimoniales libremente entre los primos y, como resultado, prosperaban al menos en términos sociales, la investigación científica comenzaba a sugerir que el matrimonio entre familiares muy cercanos traía consecuencias negativas para la salud de los hijos. Charles Darwin estaba obsesivamente preocupado por su mala salud. Cada vez que uno de sus hijos caía enfermo, Darwin se inclinaba a ver los mismos síntomas en él mismo y a suponer con preocupación que se trataba de las consecuencias de la herencia o, tal vez, del precio que debía pagar por haberse casado con su prima [Browne 2002: 277, 279].⁹

De forma insistente, sus investigaciones incluían preguntas sobre el cruzamiento y la fertilidad. Entre 1868 y 1876, Darwin publicó dos extensas monografías sobre fertilización cruzada en animales y plantas [Darwin 1868; 1876] y señaló, que “la existencia de una gran ley natural ha quedado casi probada; es decir, que el cruzamiento de animales y plantas que no tienen una relación cercana entre ellas es altamente benéfico o incluso necesario, y el cruzamiento prolongado durante muchas generaciones es altamente perjudicial” [Darwin 1868:144].¹⁰ Darwin pensó que esto probablemente era cierto para los seres humanos y era importante confirmarlo.

Su vecino y aliado, el antropólogo John Lubbock, era miembro del Parlamento. En el verano de 1870, Darwin le propuso que el censo incluyera una pregunta sobre el matrimonio entre primos.¹¹ Incluso, Darwin redactó un argumento para que Lubbock lo presentara en la Cámara.¹²

⁹ N. del T. Tras la muerte de su padre en 1848, la salud de Darwin comenzó un proceso de deterioro notable, con ansiedad, vómitos, flatulencias, mareos y manchas en los globos oculares [Desmond, Moore y Browne 2008: 66]. “Hubo quizá a lo largo de la vida de Darwin una fascinación por la endogamia y la exogamia más complicada de lo que a simple vista podía parecer. Casado con una prima hermana, y descendientes ambos de una línea con una cuota evidente de anomalías físicas o mentales, temía ser portador de una fragilidad, tan evidente en su mala salud crónica” [Desmond, Moore y Browne 2008: 112].

¹⁰ En la versión revisada, publicada en 1875, Darwin desechó el calificativo “altamente” antes de “perjudicial” [C. Darwin 1875: 126].

¹¹ N. del T. Tras la muerte de su hija Anne en 1851, Darwin se convenció de que era urgente estudiar las implicaciones socioevolutivas del matrimonio entre primos. El censo nacional de 1871 era una gran oportunidad [Desmond, Moore y Browne 2008: 112].

¹² N. del T. Las oficinas del Parlamento británico en Inglaterra se encuentran distribuidas en varios edificios conocidos como Casas o Cámaras de los Comunes y de los Lores.

En Inglaterra y en muchas partes de Europa, los matrimonios entre primos se han rebatido por las supuestas consecuencias perjudiciales; pero esta creencia no tiene evidencia directa. Por lo tanto, es manifiestamente deseable que la creencia sea probada como falsa o sea confirmada, para que en el último caso, los matrimonios entre primos puedan rechazarse [F. Darwin 1887: 129].

George, el hijo de Darwin, reportó que la propuesta de Lubbock fue rechazada “en medio de una desdeñosa risa en la Cámara, sobre la base de que la curiosidad ociosa de los filósofos no debía satisfacerse” [G.H. Darwin 1875a: 153]. Darwin le pidió entonces a su hijo George que comparara la incidencia de los matrimonios entre parientes cercanos en la población general con la de los padres de pacientes en asilos mentales. Si resultaba que los matrimonios entre parientes cercanos producían un número desproporcionado de niños “enfermos”, esto podría “resolver la pregunta sobre los peligros de estos matrimonios” [G.H. Darwin 1875a: 153].

El primer paso era identificar qué tan común era que los primos hermanos se casaran en Inglaterra. Aparentemente nadie conocía la respuesta. George Darwin consiguió estimaciones que iban de 10% a uno entre mil y concluyó: “Cada observador está sesgado por la frecuencia o rareza de esos matrimonios en su entorno inmediato” [G.H. Darwin 1875a: 178]. Claramente, tendría que descubrir los hechos por él mismo. Conocedor de las nuevas técnicas estadísticas desarrolladas por su primo Francis Galton, George decidió aplicar una encuesta científica. Fue uno de los primeros estudios estadísticos relacionados con un problema social. Después de una ingeniosa y compleja investigación, concluyó que 4.5% de los matrimonios en la aristocracia eran entre primos hermanos; 3.5% en la alta burguesía y la clase media alta; 2.25% entre la población rural; y 1.15% entre todas las clases en Londres. En suma, George le dijo a su padre “que el matrimonio entre primos es al menos ¡tres veces tan frecuente en nuestro nivel social como en el bajo!”.¹³

El siguiente paso era reunir estadísticas de los asilos mentales. Su padre escribió por él a los jefes de las instituciones más importantes y varios dieron respuestas detalladas que no mostraron una diferencia significativa entre la cantidad de matrimonios entre primos en la población general y entre los padres de los pacientes de los asilos mentales.

Otros estudios sugirieron que los descendientes de los matrimonios entre primos eran también más susceptibles a sufrir ceguera, sordera e

¹³ Proyecto de investigación sobre la correspondencia de George. Darwin a Francis Darwin, 6 de febrero de 1874.

infertilidad, pero George Darwin pensó que la evidencia era poco convincente. De hecho, los matrimonios entre primos hermanos eran más fértiles que otros. Señaló que era más probable que un hombre decidiera casarse con una de sus primas si tuviera que elegir entre muchas mujeres. El matrimonio entre primos hermanos, según él, era más común entre personas que venían de familias grandes y, por lo tanto, fértiles. Solamente una pequeña evidencia hizo que George se detuviera, pues notó que entre los hombres que habían practicado remo en Oxford o en Cambridge (hombres que obviamente estaban en forma y eran aptos), los hijos hombres de padres que eran primos hermanos, eran menos frecuentes de lo que se hubiera esperado (2.4% en relación con 3 a 3.5% de sus pares) [G.H. Darwin 1875b].

Charles Darwin avaló las conclusiones de su hijo que resultaban alentadoras, no sólo para él, sino para la población inglesa cuyos árboles familiares incluían matrimonios entre primos. Los habitantes de Inglaterra podrían además estar tranquilos al conocer que la Reina Victoria estaba casada con su primo hermano y que muchos de sus descendientes estaban también casados con primos (los terratenientes en la Cámara de los Lores no requerían de estas tranquilizadoras noticias: ellos sabían que la endogamia era una buena política).

VI

La pregunta sobre el matrimonio entre primos condujo hacia un debate más amplio sobre el incesto. No existía el calificativo de crimen por incesto en Inglaterra en el siglo XIX, y aunque un número considerable de personas pensaba que debía existir una ley, los ingleses dudaban sobre lo que era el incesto y lo que eso implicaba. El incesto era definido como relaciones sexuales entre personas que tenían prohibido el matrimonio por la Iglesia, pero las doctrinas de la Iglesia, envueltas en siglos de jurisprudencia y argumentos teológicos, eran a menudo confusas para la gente ordinaria. No resultaba siempre claro por qué un matrimonio en particular estaba permitido o prohibido, y las reglas relacionadas con los parientes políticos eran especialmente desconcertantes. Cada año, desde 1841 y durante más de 60 años, llegaban al Parlamento solicitudes que pedían permitir el matrimonio con la hermana de la esposa difunta, pero mientras éstas eran aceptadas en la Cámara de los Comunes, la Cámara de los Lores las vetaba. Cuando el Parlamento rechazó la propuesta de Lubbock para realizar una investigación sobre el matrimonio entre primos, uno de los miembros subrayó que la Cámara estaba ya demasiado ocupada cada año debatiendo el tema de la hermana de la esposa difunta, y objetó que “si debe también

haber una legislación sobre el matrimonio entre primos hermanos, entonces todo el tiempo de la Cámara se iría en decidir a quién se le permite casarse con quién”.¹⁴

En la década de 1880, el concepto de incesto cambió radicalmente. La Asociación de Vigilancia Nacional (*The National Vigilance Association*) y la Sociedad Nacional para la Prevención de la Crueldad hacia los Niños (*The National Society for the Prevention of Cruelty to Children*), ambas fundadas en esa misma década, se mostraban preocupadas acerca de la situación relacionada con el control del trabajo infantil. Pronto, comenzaron a tratar asuntos como la prostitución infantil y a publicitar el peligro de las relaciones sexuales entre padres e hijas o hermanos y hermanas. El incesto se convirtió en la escenificación de una ofensa en la que aparecía una víctima —una niña pequeña— y una ubicación específica, imaginada como una habitación paupérrima llena de gente en un barrio bajo. Pero la ley no podía cambiar hasta que una definición nueva y secular sobre el incesto pudiera ser acordada. Al final, en 1907, el vínculo matrimonial con la hermana de la esposa difunta fue legalizado. Luego, en 1908, el Parlamento aprobó una ley para calificar al incesto como un crimen en Inglaterra; pero el estatuto sólo criminalizó las relaciones sexuales entre miembros de la familia inmediata. Al año siguiente, James George Frazer señaló que “entre muchos salvajes, las prohibiciones sexuales son mucho más numerosas, el horror por su incumplimiento es mucho más profundo, y los castigos infligidos a los infractores son más severos que entre nosotros” [Frazer 1909: 47]. De acuerdo con esto, el Parlamento había hecho lo propio en el mundo civilizado.

VII

Como concedores de las sociedades primitivas, los antropólogos victorianos eran necesariamente expertos en parentesco y alianzas porque daban por sentado que las primeras sociedades eran en esencia grupos consanguíneos. Henry Maine estableció una ley general: “La historia de las ideas políticas comienza, de hecho, con el supuesto de que el parentesco consanguíneo es la única base posible para una comunidad con funciones políticas” [1861: 124]. Para Maine, la sociedad primitiva original debió ser simplemente una gran familia; tenía en mente algo así como la familia del patriarca Abraham, incluyendo varias esposas, hijos y sus esposas e hijos, sirvientes y

¹⁴ Debates parlamentarios de Hansard (*Hansard's Parliamentary Debates*) 33/34 (1870), 1009.

parásitos. Otros antropólogos se imaginaban una horda de parientes promiscua, sin familias, sin matrimonio e, incluso, sin un tabú sobre el incesto. McLennan especulaba que las bandas más exitosas se conformaron con guerreros nómadas que mataban a sus hijas para moverse con mayor libertad y capturaban mujeres de otras bandas para convertirlas en sus esposas [McLennan 1865]. Pero si practicaban el infanticidio y la rapiña, al menos evitaban el incesto. Edward Burnett Tylor, un cuáquero, se rebeló ante este escenario tan violento y dijo que todo el propósito de la exogamia era prevenir la guerra a través del establecimiento de alianzas diplomáticas entre grupos [Tylor 1889]. Henry Maine (quien estaba casado con la hija del hermano de su padre) pensaba que la prohibición del incesto era una medida de higiene pública. Las personas que habían tenido la suficiente inteligencia para hacer fuego y domesticar animales, podrían, eventualmente, reconocer que “los infantes con una constitución defectuosa habían nacido de padres casi relacionados” [Maine 1883: 228]. El fastidioso James George Frazer se preguntaba si los sentimientos más finos no habrían simplemente prevalecido [1918: 245-246].

Darwin desechó estas especulaciones. “El libertinaje de muchos salvajes es sin duda sorprendente”, concedió. Pero incluso los más atrasados salvajes no eran genuinamente promiscuos [Darwin 1874: 896]. Entre los simios, los machos adultos tienden a ser celosos. Probablemente los hombres primitivos son igual de reacios a compartir a sus mujeres; el incesto era aborrecido incluso entre “los salvajes tales como aquellos de Australia y Sudamérica”, sin “sentimientos de fina moral y sin ser capaces de reflexionar sobre maldiciones distantes para su progenie”. Darwin pensaba que los hombres primitivos simplemente encontraban a las mujeres extranjeras seductoras, “de la misma manera que... los perros de caza machos¹⁵ tienen inclinación por las hembras externas, mientras que las hembras prefieren perros con los que ya se han asociado antes” [Darwin 1868: 104-105]. Pero sea cual fuera la razón original para el tabú del incesto, Darwin estaba seguro de que los grupos con reproducción externa serían más exitosos que sus rivales. Concluyó que la evitación del incesto se extendió por selección natural [Darwin 1868: 124].

Había, no obstante, una dificultad con el argumento de la selección natural. E.B. Tylor señaló que la gente primitiva no prohibía todos los matrimonios entre parientes cercanos. Con mucha frecuencia, algunos,

¹⁵ N. del T. Darwin ejemplifica esto, específicamente con *deerhounds* o lebreles escoceses que son perros de raza grande, tradicionalmente empleados para la caza colectiva en Escocia.

entre primos hermanos, estaban prohibidos, mientras que otros eran de hecho parejas preferenciales para el matrimonio. Los primos casaderos eran los hijos de un hermano o una hermana: “primos cruzados”, como los llamó Tylor. La sociedad original era imaginada como una única banda indiferenciada donde reinaba la promiscuidad; luego, la banda se dividió en dos: los hombres en una sección tenían que casarse con las mujeres de la otra. Los hijos de dos hermanos pertenecían a la misma sección, al igual que los hijos de dos hermanas. Sin embargo, los hijos de una hermana y un hermano —primos cruzados— pertenecían a secciones diferentes y, por lo tanto, podrían casarse entre ellos. Tylor notó que este acomodo se diluyó tan pronto como la sociedad se volvió más compleja e incluyó a más de dos secciones. Sin embargo, Tylor sugirió que la gente ya había adquirido el hábito de casarse con sus primos cruzados y la costumbre sobreviviría a la forma dual de la exogamia [Tylor 1889].

James George Frazer demostró en su usual tono enciclopédico, que el matrimonio con la hija del hermano de la madre está ampliamente extendido. Se encontró con esto en el sur de la India y en otras partes de Asia, entre los chin y kachin de Birmania y con los gilyaks de Siberia. Había también indicios de la costumbre en América, África, Indonesia, Nueva Guinea y Australia [Frazer 1918: ii, cap. 4]. Pero Frazer tenía sus propias ideas sobre cómo había surgido el matrimonio entre primos. En Australia —que representaba para los victorianos el grado cero de la evolución social— un hombre aborigen tendría que entregar a una hermana o hija a cambio de una esposa porque no tendría nada más que ofrecer. Si dos hombres estaban satisfechos con el intercambio de sus hermanas, entonces sus hijos podrían intercambiar hermanas también. Sus esposas serían sus primas cruzadas dobles —hijas del hermano de su madre que eran al mismo tiempo hijas de la hermana de su padre. Y así, la primera forma de matrimonio, el intercambio de hermanas, condujo al matrimonio entre primos cruzados [Frazer 1918: 198].

VIII

No había muchas opciones para elegir entre los escenarios soñados de Tylor y Frazer, pero si cualquiera de los dos era el correcto, entonces la institución del incesto como tabú casi inmediatamente conducía al matrimonio entre primos cruzados y éste era aún frecuente entre las sociedades primitivas. ¿Acaso esto significaba que el matrimonio entre primos era primitivo y su persistencia en la sociedad victoriana era un retroceso? La Iglesia católica prohibió el matrimonio entre primos hasta de tercer grado; no

obstante, los protestantes permitían el matrimonio entre primos hermanos. ¿Cuál regla era más civilizada?

Se trataba de un tema espinoso para los victorianos. El antropólogo americano Lewis Henry Morgan se convirtió en el teórico más importante en el tema del matrimonio entre parientes; escribió, con entusiasmo, acerca de varios tipos imaginarios de matrimonios grupales, pero nunca abordó al matrimonio entre primos a pesar del hecho de que varios de sus correspondientes le enviaron reportes de matrimonios de este tipo en Australia, Norteamérica y el sur de la India.¹⁶ Su más reciente biógrafo, Thomas Trautmann, sugiere que Morgan falló al discutir los temas sobre el matrimonio entre primos por una razón muy personal: él estaba casado con la hija del hermano de su madre. En consecuencia, Morgan se negaba a etiquetar dicha práctica como primitiva [Trautmann 1987: 243-245].

¡Si tan sólo Morgan hubiera sido un caballero inglés! La Reina misma estaba casada con el hijo del hermano de su madre. Darwin, el más grande naturalista de la época, estaba casado con la hija del hermano de su madre. Los darwinistas habían declarado oficialmente que el matrimonio entre primos era seguro; sin embargo, la opinión pública se opuso al matrimonio entre primos en los Estados Unidos desde la década de 1860. Antes de la Guerra Civil no había leyes en contra del matrimonio entre primos hermanos en ningún estado de la Unión, mas al término del siglo XIX, los matrimonios entre primos estaban prohibidos en cuatro estados a los que pronto se unieron más [Ottenthaler 1996: 37, 52-57].

Una postura crítica pionera sobre el matrimonio entre primos fue la del amigo y mentor de Morgan, el reverendo McIlvaine (a quien Morgan le dedicó su obra maestra *La Sociedad Primitiva*). En 1866, durante un discurso en el Pundit Club, una sociedad de intelectuales en Rochester, Nueva York, McIlvaine anunció que la práctica del matrimonio entre primos era la responsable de la “degradación e inferioridad” de los tamil¹⁷ y de los indios americanos. Esto se debía a que “la sangre, en lugar de dispersarse de manera más y más amplia, regresaba constantemente sobre sí misma” [Trautmann 1987: 244]. Morgan debió sentirse mortificado y no es de extrañarse que prefiriera no abundar sobre el matrimonio entre primos.

¹⁶ El informante de Morgan sobre los tamil, el reverendo Ezekiel Scudder, señaló que se empleaba el mismo término para referir al tío y al padre del esposo, y sugirió que esto era apropiado porque se espera que una persona “se case con la hija o el hijo de su tío y, así las dos relaciones se combinan en una” [Trautmann 1987: 242-243].

¹⁷ N. del T. Grupo étnico localizado en Sri Lanka.

En Gran Bretaña, la reacción en contra del matrimonio entre primos llegó mucho después. En la década de 1870, cuando George Darwin hizo su investigación, aproximadamente, un matrimonio entre 25 se llevaba a cabo entre primos hermanos en la clase media alta. La incidencia era mucho mayor entre clanes intelectuales como la unión Darwin-Wedgwood. En la década de 1920, empero, el matrimonio entre primos comenzaba a ser condenado de forma permanente por parte de los eugenistas, entre ellos otro hijo de Charles Darwin, Leonard —quien también se casó con su prima hermana una vez separado del Parlamento— y para la década de 1930, en Inglaterra, solamente un matrimonio entre 6,000 era con un primo hermano.¹⁸

IX

No obstante que el matrimonio entre primos se convirtió en algo poco común en Inglaterra, los antropólogos estaban cada vez más obsesionados con este tema. El matrimonio entre primos cruzados se volvió un rasgo determinante de las sociedades primitivas. Inmediatamente antes de la Primera Guerra Mundial, A.R. Radcliffe-Brown se dispuso a demostrar que entre los aborígenes australianos las personas tenían que casarse con sus primos cruzados. Había dos sistemas australianos: en uno, el hombre se casaba con su prima cruzada primera y, en el otro, él se casaba con su prima cruzada segunda. Cada tipo de matrimonio generaba una clasificación particular de parientes en dos grupos, en términos coloquiales: los parientes políticos y los demás.¹⁹ Radcliffe-Brown especulaba que el sistema australiano encajaba en “un único tipo general de organización de parentesco (el tipo dravidiano-australiano) localizado en una gran área del sur de la India y Ceilán... y tal vez por toda Australia y en ciertas partes de Melanesia... posiblemente remontándose desde los primeros habitantes de Australia y Melanesia” [Radcliffe-Brown 1927: 345].

En una generación posterior, uno de los más grandes antropólogos del siglo xx, Claude Lévi-Strauss, publicó un enorme y ambicioso estudio, *Las Estructuras Elementales del Parentesco* [1968 (1949)], donde sostenía en efecto que todas las sociedades premodernas en el mundo estaban organizadas

¹⁸ Consejo de Investigación Médica (*Medical Research Council*), reporte (Londres, 1935/6) 139-140; (1936/7) 157-158; (1938/9) 81. Hacia la mitad del siglo xx, estas uniones conformaban sólo 0.004% de los matrimonios en una muestra tomada de la clase media en Londres [Firth, Hubert y Forge 1970: 191-193].

¹⁹ Radcliffe-Brown desarrolló el análisis en una serie de artículos, culminando con su obra *La organización social de las tribus australianas* [1931].

sobre la base del matrimonio entre primos cruzados; o mejor aún, como decía Marcel Mauss, que su regla fundamental era la reciprocidad y su institución fundamental, el intercambio. El intercambio más significativo era el de mujeres en el matrimonio y esto era, de hecho, la base de la sociedad misma. La forma “elemental” que adoptó el intercambio de mujeres fue el matrimonio entre primos cruzados.

Hay muchas cosas que decir sobre la teoría de Lévi-Strauss —muchísimas cosas se han dicho ya, por supuesto—, pero quiero llamar la atención sobre dos aspectos en particular. En primer lugar, como los victorianos y a pesar de sus repetidas negaciones y reservas, el modelo de Lévi-Strauss asume que las estructuras sociales progresan desde una forma primitiva hasta una civilizada. Las estructuras “elementales” están asociadas con sociedades primitivas donde gobierna la reciprocidad. Hay dos tipos de reciprocidad; la forma más simple restringida al intercambio es asociada con Australia que, como siempre, representa el acercamiento más próximo al salvajismo puro. El intercambio generalizado es más avanzado que el intercambio restringido y se le encuentra particularmente en Asia, tal como Frazer lo señaló (Asia estaba obviamente un paso más adelante que Australia). Todos los sistemas elementales eran contrastados con sistemas complejos —como nuestro propio sistema— donde la economía de intercambio de regalos es reemplazada con una economía de mercados. Como Marshall Sahlins lo afirmó, “el dinero es a Occidente lo que el parentesco es al Resto” [1976: 216]. Lo civilizado y lo primitivo son opuestos polarizados.

En segundo lugar, Lévi-Strauss en verdad sólo estaba interesado en las estructuras formales, ideales y (según él creía) estáticas. Éste es un rasgo característico del Estructuralismo. En el prefacio a la reimpresión de 1964 de *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Edmund Leach escribió, con bastante orgullo, que su análisis “depende de la evaluación cambiante de las categorías verbales y es, al final de todo, ilusorio” [1964: XII]. Los teóricos de la alianza ultraortodoxa eran incluso mucho más idealistas que su maestro. Para molestia de Lévi-Strauss, Rodney Needham sostenía que *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, en realidad, solamente trataba sobre categorías y reglas —y si no, entonces debía hacerlo. Needham y Louis Dumont terminaron declarando que los sistemas de alianza no necesariamente regulaban los matrimonios; simplemente establecían una clasificación particular de parientes. En palabras de Needham, un sistema de alianza prescriptivo es “definido por la terminología y la terminología está conformada por la regularidad de la constante relación que articula líneas y categorías” [1971: 32].

Para estar seguros, existen ejemplos de casos más realistas de matrimonios entre primos en la literatura antropológica clásica, comenzando con

las notas de Bronislaw Malinowski sobre el matrimonio entre primos cruzados en las Islas Trobriand. Casi todos los adultos trobriand eligen a su pareja para el matrimonio; los jefes, sin embargo, acuerdan con frecuencia los esponsales para sus hijos. Los trobriand eran matrilineales. El jefe era sucedido por el hijo de su hermana; su propio hijo no tenía lugar en la nueva organización a menos que estuviese casado con alguien de la familia del nuevo jefe. Por lo tanto, desde niño tendría que estar comprometido con la hija de la hermana de su padre, para convertirse en el cuñado del siguiente jefe [Malinowski 1929: 80-8].

Isaac Schapera, estudiante de Malinowski, aplicó una encuesta estadística para analizar el patrón del matrimonio y parentesco entre los tswana de Botswana. Los tswana favorecen el matrimonio con cualquier primo, pero sobre todo con la hija del hermano de la madre, de acuerdo con la ideología y varios proverbios y dichos que lo respaldan. De hecho, el matrimonio con la hija del hermano de la madre era muy común entre los tswana, ordinarios. Los nobles, sin embargo, preferían el matrimonio con una hija del hermano del padre. En ambos casos, la razón era muy similar. Los hombres trataban de reforzar las relaciones con un parentesco poderoso. Para un plebeyo, éstas eran con frecuencia las de los hermanos de las madres y para un noble, los parientes mejor colocados eran los hermanos de los padres.²⁰

El matrimonio con la hija del hermano del padre era también aprobado en el mundo árabe, pero la teoría de Lévi-Strauss no puede explicarlo porque él asumía que las alianzas matrimoniales debían unir a diferentes grupos y, en este caso, el hombre suele pertenecer al mismo linaje de la hija del hermano de su padre [Lévi-Strauss 1959: 13-14]. Pierre Bourdieu subrayó en su capítulo sobre el matrimonio bereber en *Outline of a theory of practice* que se trataba de un falso problema [1977 (1972): 30-71], pues los linajes no operan como entidades corporativas en el mercado de los matrimonios. Los análisis deben comenzar a partir de los individuos operando estratégicamente, jugando, con más o menos habilidad, con los recursos disponibles. En el caso bereber, el estatus y el género entran en juego. Los hombres pueden buscar que sus hijos e hijas tengan matrimonios dinásticos, pero de acuerdo con Bourdieu, estadísticamente, las mujeres tienen otras prioridades que generalmente dominan el panorama. En cualquier caso, las reglas formales no determinan cómo se juega el juego. La gente actúa de forma egoísta y por lo general encuentra alguna justificación socialmente aceptada para sus acciones. El matrimonio puede definirse de muchas maneras,

²⁰ Schapera publicó varios artículos sobre este tema, los cuales se reseñan y discuten en Kuper [1987].

las genealogías ofrecen diferentes opciones, y los términos del parentesco están abiertos a la manipulación.

X

El argumento se desvaneció al interior la antropología. Los debates sobre parentesco y matrimonio dominaron las revistas de antropología durante un siglo, pero entraron en crisis en un momento muy particular. Peter Laslett, el pionero en la historia de la familia en Gran Bretaña, lo describe como “la etapa del climaterio en la vida de las familias en las sociedades occidentales”, cuando “las uniones consensuadas comenzaron a esparcirse, los abortos se volvieron excesivamente comunes, la anticoncepción se volvió universal y los números de los nacimientos disminuyeron” [1989: 843]. Los conservadores lamentaron estos hechos que, a su vez, fueron bien recibidos por otros como Edmund Leach. Haciendo eco del título, aunque no del argumento, de la obra de Freud *La civilización y sus descontentos*, Leach comentó a la audiencia durante su Conferencia Reith²¹ que “lejos de ser la base de la buena sociedad, la familia, con su estrecha privacidad y sus secretos de mal gusto, es la fuente de todos nuestros descontentos” [Leach 1967: 44].

David Schneider hizo después un comentario todavía más audaz, pues, lejos de ser el rasgo característico de las sociedades primitivas, afirmó que el parentesco es algo únicamente civilizado. Los estadounidenses consideran que ciertas relaciones están dadas de manera biológica —un aspecto de suma importancia—, pero ésta es su ideología que es también compartida por muchos europeos. No existe una razón para creer que otras personas han desarrollado el mismo conjunto de ideas [Schneider 1968; 1984; Kuper 1999: 132-58] y, por implicación, no hay nada natural en el parentesco. Tal vez las nuevas tecnologías reproductivas logren dejar a la biología como algo redundante y anacrónico, y desgasten lo que queda de la mitología del parentesco en Occidente.

Los antropólogos abandonaron el estudio de los sistemas de parentesco porque imaginaron que éste había llegado a su fin y, que, tal vez, solamente haya sido una ilusión ideológica. Casi por las mismas razones, el campo de estudio fue ahora reclamado por los historiadores sociales. Si el parentesco se desvanece, si las relaciones de género están en proceso de transformación

²¹ N. del T. Desde 1948, la BBC de Londres transmite por radio una conferencia anual en memoria de Lord Reith.

y si la procreación ha migrado de la naturaleza a la cultura, entonces necesitamos de una reconstrucción y un reporte histórico.

XI

Al inicio de los años 70 había una gran cantidad de publicaciones sobre la historia de la familia. Michael Anderson [1980] rápidamente distinguió dos tendencias principales: un “enfoque desde los sentimientos” y el “enfoque de la economía doméstica”; ambos continúan caracterizando gran parte de los escritos en este campo. En términos coloquiales, el enfoque desde los sentimientos es una manera de pensar sobre los cambios culturales en los siglos XVIII y XIX, cuando se supone que la familia nuclear se volvió más emocional y aislada. La perspectiva de la economía doméstica, que enfatiza los hechos materiales, aborda las transformaciones simultáneas a la familia. Con la Revolución Industrial, la mayoría de las familias estaban unidas por el consumo, pero no por la producción. Sin embargo, los negocios familiares de gran escala emergieron y algunos evolucionaron en corporaciones duraderas; el matrimonio entre primos estaba frecuentemente asociado con los negocios familiares.

Por supuesto, los negocios familiares fueron el vehículo clásico del espíritu empresarial victoriano, reuniendo a varias generaciones de primos en complejas, y a veces tensas, combinaciones. Los Rothschild aparecen como un ejemplo destacado. Los cinco hermanos que establecieron las cinco ramas del gran Banco Rothschild enfrentaron el problema de la continuidad. Su solución fue instituir un sistema de matrimonio interno. Entre 1824 y 1877, se llevaron a cabo matrimonios entre 36 descendientes patrilineales del fundador de la Casa Rothschild; 30 de éstos, hombres y mujeres, se casaron con primos, de entre los cuales 28 eran primos hermanos o en segundo grado por línea paterna, solamente. En otras palabras, 78% de los matrimonios fueron con la hija del hermano del padre o con la hija del hijo del hermano del padre. Estos matrimonios estaban arreglados con la finalidad de mantener la asociación entre las cinco ramas de la familia que al final fracasaron abruptamente con el ascenso de Prusia y el surgimiento de las sociedades anónimas o mancomunadas que transformaron el panorama bancario [Kuper 2001].

Pero los Rothschild eran un caso especial. La cerámica Wedgwood fue un ejemplo típico de una gran empresa familiar victoriana y un acercamiento a sus matrimonios sugiere que la perspectiva materialista del matrimonio entre primos —que “mantiene la riqueza en la familia”— es simplista.

El patriarca Wedgwood, Josiah Wedgwood, se casó con una prima en 1764. El padre de su esposa era un ceramista particularmente exitoso que no quería que su hija se casara con Josiah, pues tenía algunos problemas para mantenerse económicamente. Así, Josiah tuvo que esperar años, hasta que —en palabras de su tío— pudo igualar la dote de su prima de 4,000 libras esterlinas, “guinea a guinea” [Wedgwood y Wedgwood 1980: 8].

Al haber comenzado a la edad de 14 años como aprendiz de su hermano Thomas, Josiah Wedgwood se convirtió en el ceramista más exitoso de Staffordshire. Josiah innovó, experimentó con nuevos procesos y materiales, organizó su producción en las líneas modernas, e introdujo diseños originales. Su fábrica en Etruria²² hizo que la cerámica Wedgwood se hiciera famosa en todo el mundo y se conformó como un negocio familiar. Sin embargo, los hijos de Josiah no se casaron con sus primos; sus hijos mayores, John y “Jos” se casaron con dos hermanas que eran hijas de un caballero rico y provinciano llamado Allen. En este caso no se lograba vislumbrar una ventaja financiera en particular para ninguna de las partes de estos matrimonios. Aunque una alianza con la alta burguesía del campo era un ascenso social para los Wedgwood, Josiah no estaba muy interesado en el prestigio social convencional; por lo que fue para él una grata noticia cuando su hija favorita, Susannah, contrajo matrimonio con Robert Darwin, el hijo de su mejor amigo, Erasmus Darwin, un médico, filósofo natural y poeta que no era particularmente un hombre rico, ni de negocios (ver figura 1).

Robert Darwin era el gran amigo de su cuñado Jos Wedgwood, un hombre prometedor entre los jóvenes Wedgwood. Existía la idea de que el hijo mayor de Jos, otro Josiah Wedgwood conocido como Joe, debería casarse con la hija de Robert Darwin, Caroline. Aunque Joe no tenía prisa por casarse, cumplió con los deseos de su padre y su matrimonio con Caroline Darwin se celebró en 1837; Joe tenía 42 años y Caroline, 37. Obviamente, no parecían haber caído en el embrujo de una pasión desbordada, pero tampoco habían sido simplemente empujados por sus padres. Aun así, su matrimonio tenía un excelente sentido financiero. El Dr. Robert Darwin no solamente era un próspero fisiólogo, como su padre Erasmus, sino que también operaba como banquero privado y había dejado mucho dinero a Jos. Los dos hombres estaban involucrados en negocios conjuntos de canales y, después, vías de ferrocarril, y Robert Darwin aconsejaba a Jos en casi todos sus arreglos financieros, incluidos aquellos al interior de la familia. Como Joe era un sucesor potencial de los trabajos de cerámica etrusca, su

²² N. del T. Etruria es una región que se encuentra ubicada al centro y occidente de Italia, también conocida como Tirrenia.

matrimonio con Caroline Darwin ayudó a asegurar que deudas y obligaciones importantes permanecieran dentro de la familia.

Jos estaba igualmente encantado cuando, dos años más tarde, su hija Emma reforzó la alianza con la familia de Robert Darwin al casarse con Charles Darwin. Charles había sido siempre el favorito de su tío. Cuando anunciaron el compromiso, Jos escribió maravillado a Robert Darwin: “No me habría separado de Emma por alguien más de quien pronto y enteramente me sentiré como su padre, y estoy feliz al creer que Charles se ocupa de los sentimientos más amables de su tío-padre”. Y ahora él y su amigo se retiraban. “Recientemente tú renunciaste a una hija —ahora es mi turno” [Litchfield 1915: 3].

No obstante, los intereses del negocio de ambos padres eran secundarios en este matrimonio. Charles no tenía intenciones de tomar las actividades bancarias de Robert Darwin y Emma no estaba involucrada en el negocio de la cerámica. Y el hecho de que Emma se casara con su primo no hacía ninguna diferencia para establecer el matrimonio. Jos dio provisiones similares para todos sus hijos casados, los que se casaron con primos y los que no.

Otros dos hijos de Jos, Henry y Hensleigh, también se casaron con primas hermanas (ver figura 2). Ambos matrimonios entre primos representaban riesgos financieros por lo que tuvieron que enfrentar la reticencia por parte de los prudentes padres. John Wedgwood había sido el socio de Jos en la cerámica, pero era un hombre de negocios desahuciado y Jos necesitaba deshacerse de él. John incursionó después en el mundo bancario, pero fracasó y tuvo que ser rescatado por Jos. En consecuencia, Jos no fue favorecido cuando Henry, el menos prometedor de sus hijos, se casó con la hija de John, Jessie Wedgwood. Otro de sus hijos, Hensleigh, se enamoró de la hija de la hermana de su madre, Fanny Mackintosh, cuyo padre pensaba —como de hecho ocurría— que la situación de Hensleigh era pobre y se opuso al matrimonio durante años, antes de que finalmente cediera y lo ayudara a conseguir un puesto en el servicio civil.

Figura 1

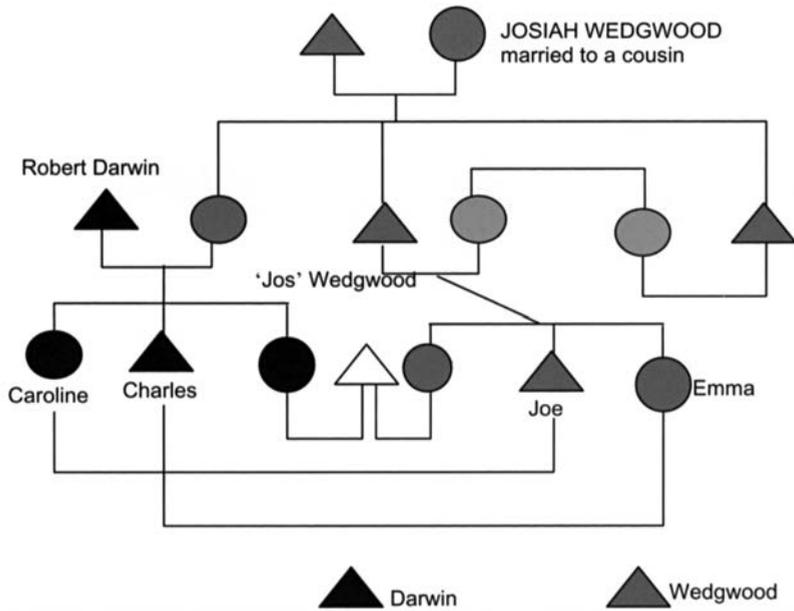
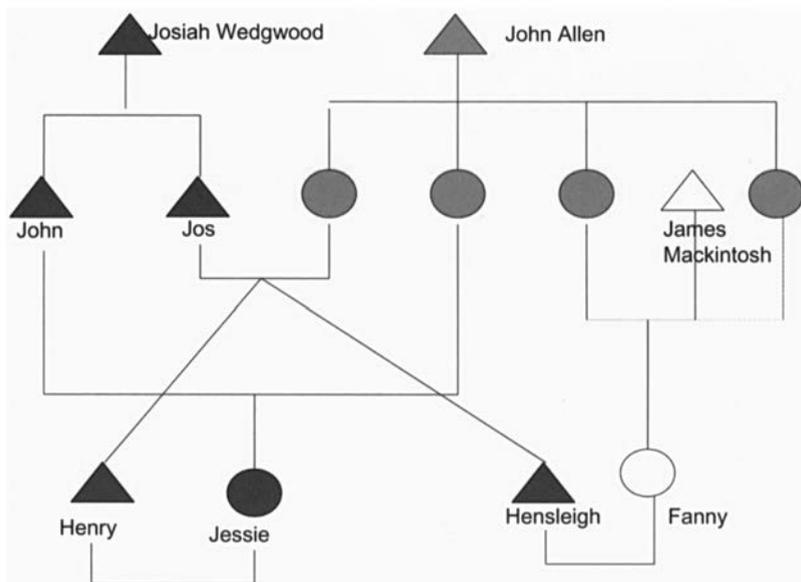


Figura 2



Los padres generalmente ponían una especial atención en las consideraciones financieras relacionadas con los matrimonios de sus hijos, pero esto no era una razón necesaria para promover el matrimonio entre primos tan evidente en el clan Darwin-Wedgwood. Tampoco era una razón suficiente. De cualquier forma, los padres no siempre tenían la última palabra en cuanto a los matrimonios. Las madres y las hermanas también estaban muy involucradas en las negociaciones de cortejo, pero no tan preocupadas por los negocios familiares. Jos Wedgwood y su hermano John se casaron con dos hermanas Allen. La relación entre los hermanos se enfrió por el fracaso de John en los negocios, pero las hermanas se mantuvieron unidas. Cuando el hijo de Jos, Henry, deseaba casarse con la hija de John, Jessie, Jos se resistió; sin embargo, las dos madres, que eran por supuesto hermanas, estuvieron a favor de la unión. El hijo más joven de Jos, Hensleigh, se casó con la hija de la tercera hermana Allen y su tía lo apoyó, pese a que su esposo se oponía.

Las causas de esta predilección por los matrimonios entre parientes son difíciles de desentrañar, pero entre los factores más relevantes está el ascenso de una nueva forma de familia de negocios y la estructura emocional de las nuevas familias burguesas. Las consecuencias estructurales de estos matrimonios son otro asunto. El matrimonio entre primos y el intercambio de hermanas reforzaba estas redes sociales, políticas y económicas que ocuparon el primer plano en la Inglaterra victoriana y que proveyeron al país de una nueva élite.

XII

A finales del siglo xx, la teoría del parentesco había pasado de moda dentro de la antropología y la mayoría de la gente inglesa había ya olvidado que sus abuelos o bisabuelos encontraban al matrimonio entre primos como una práctica perfectamente respetable. A pesar de ello, en ese momento, los debates de la década de 1870 adquirieron una nueva importancia. Médicos investigadores identificaron una gran cantidad de desórdenes en neonatos de familias inmigrantes de Pakistán a Gran Bretaña. ¿Esto supuestamente está conectado con la preferencia por el matrimonio entre primos?

La perspectiva general entre estos genetistas, actualmente, es que el riesgo de tener defectos de nacimiento o de presentar mortalidad infantil es casi el doble para los hijos de primos hermanos. Esto no significa un nivel alto de riesgo. Los genetistas Alan H. Bittles y E. Makov concluyeron que “los riesgos para la descendencia de uniones consanguíneas están generalmente dentro de los límites aceptados. Respecto a la progenie de primos

hermanos, debemos aceptar también que parecen estar muy cerca de los niveles calculados por [George] Darwin en 1875" [1988: 164]. Un estudio de los efectos del matrimonio entre primos de familias pakistaníes en Noruega, confirmó que los riesgos eran bastante bajos [Stoltenberg, Magnus, Lie, Daltviet e Irgens 1998]. Sin embargo, algunos estudios son menos alentadores. Los autores de una encuesta prospectiva reciente de las familias pakistaníes en Birmingham sugiere que si ellos "cesaran de casarse con parientes, la mortalidad y morbilidad entre sus hijos disminuiría un 60 por ciento" [Bundey y Alam 1993: 216].

George Darwin estaría interesado en descubrir que la evidencia médica no es, de ninguna forma, concluyente y que haríamos bien en sospechar que este debate no solamente se relaciona con los riesgos a la salud -aun cuando esta información sí ha ayudado a sostener un argumento mayor contra la inmigración. El matrimonio con la hija del hermano del padre es considerado como un rasgo característico de la cultura islámica y ha sido identificado como la principal causa, no sólo de la saturación del servicio médico, sino también de la resistencia a la integración y el estancamiento cultural. Se le asocia también con el patriarcado, el maltrato a las mujeres y los matrimonios forzados.

La etnografía realista es el mejor antídoto para librar este tipo de retórica. En Pakistán y en la diáspora pakistaní, comúnmente se expresa la preferencia por el matrimonio entre parientes de la familia extensa; también llamado *biradari*. Es bastante frecuente que los parientes cercanos se casen en casi todas las regiones de Pakistán y que cada quien lo haga por una variedad de razones coherentes y no sólo porque la ideología les dicta que deben hacerlo [Donnan 1988].

De forma un tanto inesperada, la tasa de matrimonio entre primos entre los inmigrantes pakistaníes a Gran Bretaña es más alta que en el ámbito rural de Pakistán y la tasa de matrimonio entre primos es particularmente alta entre los jóvenes pakistaníes británicos; alrededor de un tercio de los matrimonios de la generación inmigrante fueron entre primos hermanos, pero más de la mitad de los matrimonios en la generación nacida en Inglaterra tienen esta característica. Esto es una consecuencia de las regulaciones de inmigración británica [Ballard 1990; Charsley 2005; Shaw 2001]. Es muy difícil entrar a Gran Bretaña a menos que se contraiga matrimonio con un ciudadano británico. En la mayoría de los matrimonios entre primos, uno de ellos es inmigrante de Pakistán a Gran Bretaña. Alison Shaw encontró que 90% de los matrimonios entre primos hermanos, en su muestra de pakistaníes británicos en Oxford, involucraba a un cónyuge que venía directamente desde Pakistán [2001: 327]. Muchas veces hay deudas

pendientes con los miembros de la familia en casa, quienes ayudaron a financiar la migración, y como Roger Ballard señala, si una familia de base británica rechaza una oferta de matrimonio de parientes en Pakistán, “es probable que sea juzgada por haberse convertido en inglesa y haber olvidado sus deberes fundamentales con sus parientes” [1987: 27]. Pero los sentimientos también importan y, una vez más, particularmente entre las consideraciones femeninas. Como Shaw y Charsley señalan:

[Un] padre que organiza el matrimonio de su hijo o hija con los hijos de su hermano podría describir esto como parte de la reciprocidad del parentesco porque él ha enviado antes dinero para ayudar a su hermano en sus negocios. Por su parte, una madre enfatizaría que la unión podría fortalecer los vínculos emocionales, debilitados por dos décadas de estar separadas, con una querida hermana, la esposa del hermano de su marido [2006: 418-419].

En mi caso, yo siento una especial afinidad con estas personas. Mis antecedentes son judíos del Báltico y mis ancestros emigraron de Lituania a Sudáfrica a finales del siglo XIX. Los padres de mi padre eran primos hermanos. Mi bisabuelo llegó a Sudáfrica con cinco de sus hermanos y una hermana. Su hijo se casó con la hija de uno de esos hermanos. Los padres de mi madre eran también primos hermanos. Creo que una vez que mi abuelo se logró asentar, regresó a casa para buscar una esposa y fue entonces, probablemente, que se inclinó por su prima.

Hace mucho tiempo, los emigrantes británicos se comportaban de la misma manera. Durante la primera mitad del siglo XIX, 20 por ciento de los matrimonios de los migrantes protestantes irlandeses del norte al Oeste Medio, eran entre primos hermanos [Reid 1988]. Los escoceses de las tierras altas que migraban a Nueva Zelanda eran sorprendentemente también endogámicos. Lo que Maureen Molloy llama “endogamia del grupo de parentesco” alcanzó 70% en algunas regiones y, remarca, “es muy común encontrar tres hermanos casándose con dos primas hermanas y una tercera prima o prima del primo” [1986: 232].

Los escoceses en el extranjero, los aldeanos bereber, y los migrantes pakistaníes y judíos europeos del Este, los aristócratas tswana y las élites victorianas, se casan con sus primos por diferentes razones, pero hay, claramente, tendencias comunes en las estrategias de matrimonio para todos estos casos. No obstante, el análisis de las opciones de matrimonio no es suficiente. Las preferencias matrimoniales tienen consecuencias estructurales. No es lo más seguro, ni una buena idea, analizar estas preferencias en el nivel de una sociedad total porque los matrimonios están casi siempre

limitados por clase o estatus minoritarios y por fronteras políticas que casi nunca coinciden con las barreras que existen para conformar matrimonios internos. Las implicaciones estructurales del matrimonio entre primos se vuelven evidentes en una escala menor; esto es, al nivel de la red social. El matrimonio interno sistemático puede garantizar la confianza de la que dependen las complejas relaciones financieras o puede promover patrocinios. Pero no hay duda de que existen otras recompensas. Con regularidad, otro tipo de afinidad, una afinidad de valores, de situación social, apuntala al matrimonio interno. En cualquier caso, las familias que pueden contar con alianzas fuertes de este tipo, disfrutan de una ventaja competitiva poderosa.

XIII

Tres reflexiones finales aparecen en orden. La primera de todas es que debemos incluirnos a nosotros mismos en nuestras comparaciones y en el uso de los mismos términos. A veces Darwin se replegaba de esta responsabilidad. En 1862, le escribió a un simpatizante, Charles Kingsley:

Ésta es una pregunta grande y casi terrible sobre la genealogía del hombre... No es tan horrible ni difícil para mí... en parte porque estoy familiarizado y en parte porque, creo, he visto a varios buenos bárbaros. Declaro que la idea que tuve, cuando por primera vez pude ver en Tierra del Fuego a un salvaje desnudo, pintado, estremecedor y horrible, de que mis ancestros fueron de alguna forma seres similares, era en ese tiempo tan repugnante para mí como es repugnante mi creencia actual de que un ancestro incomparablemente más remoto era una bestia peluda. Los monos tienen, absolutamente, un buen corazón, al menos en ocasiones [Burkhardt, Harvey y Porter 1997: 71].

Y, de todos modos, el salvaje anónimo —“desnudo, pintado y estremecedor”— era a veces eclipsado en su pensamiento por su amigo Jemmy Button, a quien había visto pasar, tan fácilmente, de ida y vuelta, entre el estado civilizado al salvajismo. En *El Origen del Hombre*, Darwin escribió: “Estaba incesantemente atascado, mientras vivía con los fueguinos a bordo del ‘Beagle’, con los muchos y pequeños rasgos del carácter, demostrando cuán similares son sus mentes a las nuestras” [1871: 232].²³

²³ N. del T. La publicación de *El Origen del Hombre* en 1871, marcó el clímax del darwinismo, aunque otros autores ya habían presentado, una década antes, trabajos sobre la evolución de la especie y civilización: Huxley, Wallace, Karl Vogt, Haeckel, Galton,

La segunda reflexión es que deberíamos prestar más atención a los encuentros banales y a los hábitos de la existencia cotidiana que damos por hecho, donde podemos ver que todos somos parecidos. Fue cuando Darwin acudió a su experiencia personal que logró descubrir más similitudes que diferencias. Esto fue, por supuesto, el mantra de Malinowski en el que descansa la tradición etnográfica de la antropología social. Malinowski nunca impartió una Conferencia Huxley, pero le daré la última palabra en la mía. En una nota de un libro de texto que nunca completó, Malinowski subrayó que cuando incursionó en la antropología, había un énfasis por estudiar las diferencias entre las personas. “Reconocí su estudio como algo importante, pero pensé que las similitudes subyacentes, generalmente omitidas, eran de mayor importancia. Todavía creo que lo fundamental es más importante que lo monstruoso” [citado en Young 2004: 76].

Esto sugiere, en tercer lugar, que cuando hacemos comparaciones debemos prestar más atención a las prácticas que a las concepciones o símbolos. Malinowski [1913] señaló que, a pesar de su teoría de la paternidad espiritual, los australianos de hecho viven en residencias domésticas y los padres son figuras importantes en las familias. Si solamente nos concentramos en los símbolos, perderemos la mirada de la acción social y podremos dudar, por instantes, de que las familias crecen por todos lados, que los parientes se distinguen de los no parientes, que son tratados de maneras diferentes, y que las opciones de matrimonio son vistas, en muchas sociedades, como las decisiones más importantes en la vida; ciertamente, tan importantes que no pueden dejarse en manos de cualquier individuo solo.

Sería un desastre si los antropólogos encontraran que no tienen ya nada más que decir sobre temas que son esenciales para la mayoría de las personas entre las que vivimos, nada qué decir sobre nuestros recientes ancestros y, tal vez, sobre nosotros mismos.

Lubbock, Edward Tylor, W.R. Greg y Walter Bagehot. “Gran parte de la obra de estos autores —que reforzaba convencionales prejuicios raciales, nacionales y sexuales— fue incorporada a *El Origen del Hombre*. Darwin amplió también los temas de su cuaderno sobre el origen natural de la moralidad, la creencia religiosa y la sociedad a partir de los instintos animales y las supersticiones de los salvajes” [Desmond, Moore y Browne 2008: 102].

NOTA FINAL

El doctor Adam Kuper agradece a sus amigos los comentarios expresados sobre el borrador de esta conferencia: Stanley Cohen, Edouard Conte, Lester Hiatt, Jytte Klausen, Ruth McLoughlin y Alison Shaw.

Este artículo es la versión en español de: Changing the Subject - About Cousin Marriage, among Other Things, publicado originalmente en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 (4): 717-735.

REFERENCIAS

Anderson, Michael

1980 *Approaches to the history of the Western family 1500-1914*. University Press. Cambridge.

Annan, Noel

1955 The intellectual aristocracy, en *Studies in social history*, J.H. Plumb (ed.). Longmans. Londres: 242-287.

Ballard, Roger

1987 The political economy of migration: Pakistan, Britain, and the Middle East, en *Migrants, workers and the social order*, J. Eades (ed.). Tavistock. Londres: 19-41.

1990 Migration and kinship: the differential effect of marriage rules on the processes of Punjabi migration to Britain, en *South Asians Overseas*, C. Clarke, C. Peach y S. Vertovec (eds.). Cambridge, University Press: 219-249.

Barlow, Nora (ed.)

1933 *Charles Darwin's diary of the Voyage of HMS Beagle*. University Press. Cambridge.

Beer, Gillian

1996 Four bodies on the *Beagle*, en *Open fields: science in cultural encounter*, G. Beer. Clarendon Press. Oxford: 13-30.

Bittles, Alan y Udi Makov

1988 Inbreeding in human populations: An assessment of the costs, en *Human mating patterns*, C.G.N. Mascie-Taylor y A.J. Boyce (eds.). University Press. Cambridge: 153-168.

Bourdieu, Pierre

1977 [1972] *Outline of a theory of practice*. University Press. Cambridge.

Browne, Janet

1995 *Charles Darwin: voyaging*. Jonathan Cape. Londres.

2002 *Charles Darwin: the power of place*. Jonathan Cape. Londres.

Bundey, Sarah y Hammad Alam

1993 A five-year prospective study of the health of children in different ethnic groups, with particular reference to the effect of inbreeding, en *European Journal of Human Genetics* (1): 206-219.

Burkhardt Frederick y Sydney Smith (eds.)

1986 *Correspondence of Charles Darwin*, vol. 2. University Press. Cambridge.

Burkhardt Frederick, Joy Harvey y Duncan Porter (eds.)

1997 *Correspondence of Charles Darwin*, vol. 10. University Press. Cambridge.

Charsley, Katharine

2005 Unhappy husbands: masculinity and migration in transnacional Pakistani marriages, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (11): 85-105.

Darwin, Charles

1839 *Journal of researches into the geology and natural history of the various countries visited by H.M.S. "Beagle"*. Colburn. Londres.

1868 *The variation of animals and plants under domestication*, vol. 2. John Murray. Londres.

1871 *The descent of man*. John Murray. Londres.

1874 *The descent of man*. John Murray. Londres.

1875 *The variation of animals and plants under domestication*. John Murray. Londres.

1876 *The effects of cross and self-fertilization in the vegetable Kingdom*. John Murray. Londres.

2014 *Las cartas del Beagle*. Fondo de Cultura Económica. México.

Darwin, Francis.

1887 *The life and letters of Charles Darwin*, vol. 3. John Murray. Londres.

Darwin, George

1875a Marriages between first cousins in England and their effects, en *Journal of the Statistical Society* (38): 153-184.

1875b Note on the marriages of first cousins, en *Journal of the Statistical Society* (38): 44-348.

Desmond, Aadrian, James Moore y Janet Browne

2008 *Charles Darwin*. Herder. España.

Donnan, Hastings

1988 *Marriage among Muslims: preference and Choice in Northern Pakistan*. Hindustan Publishing Corporation. Nueva Delhi.

Firth, Raymond, Jane Hubert y Anthony Forge

1970 *Families and their relatives: kinship in a middle-class section of London*. Routledge. Londres.

FitzRoy, Robert

1839 *Narrative of the surveying voyages of His Majesty's Ship Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836*, vol. 2. Henry Colburn. Londres.

Forde, Daryll

1970 Ecology and social structure, en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*: 15-29.

Frazer, James George

1909 *Psyche's task*. Macmillan. Londres.

1918 *Folklore in the Old Testament*. Macmillan. Londres.

Hazelwood, Nick

2000 *Savage: the life and times of Jemmy Button*. Hodder & Stoughton. Londres.

Keynes, Randall (ed.)

1988 *Charles Darwin's Beagle diary*. University Press. Cambridge.

Kuper, Adam

1987 *South Africa and the anthropologist*. Routledge. Londres.

1999 *Culture: the anthropologists' account*. Harvard University Press. Cambridge.

2001 Fraternity and endogamy: the House of Rothschild, en *Social Anthropology* (9): 273-287.

2005 *The reinvention of primitive society*. Routledge. Londres.

2008 Changing the Subject - About Cousin Marriage, among Other Things, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 (4): 717-735.

Laslett, Peter

1989 Marriage's ups and downs, en *Times Literary Supplement*, 4 de agosto: 843.

Leach, Edmund

1964 *Political Systems of Highland Burma*. Athlone Press. Londres.

1967 *A runaway world*. BBC. Londres.

Lévi-Strauss, Claude

1959 Le problème des relations de parenté, en *Systèmes de parenté: Entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes*, EPHE, sección VI: 13-20.

1965 The future of kinship Studies, en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*: 13-22.

1968 [1949] *The elementary structures of kinship*. Beacon Press. Boston.

Litchfield, Henrietta (ed.)

1915 *Emma Darwin: a Century of family letters*, vol. 2. John Murray. Londres.

Maine, Henry

1861 *Ancient law*. John Murray. Londres.

1883 *Dissertations on early law and custom*. John Murray. Londres.

Malinowski, Bronislaw

1913 *The family among the Australian Aborigines: a sociological study*. University Press. Londres.

1929 *The sexual life of savages*. Routledge. Londres.

McLennan, John Ferguson

1865 *Primitive marriage*. Black. Edimburgo.

Molloy, Maureen

1986 No inclination to mix with strangers': marriage patterns among Highland Scots migrants to Cape Breton and New Zealand, 1800-1916, en *Journal of Family History* (11): 221-243.

Murdock, George Peter

1971 Anthropology's mythology, en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*: 17-24.

Needham, Rodney

1971 Remarks on the analysis of kinship and marriage, en *Rethinking kinship and marriage*, R. Needham (ed.). Tavistock, Londres: 1-34.

Ottenheimer, Martin

1996 *Forbidden relatives: the American myth of cousin marriage*. University of Illinois Press. EUA.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald

1927 The regulation of marriage in Ambryn, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (57): 343-348.

1931 *The social organization of the Australian tribes*. Oceania Monographs 1. Sydney.

Royal Anthropological Institute (RAI)

2009 Huxley Memorial Medal and Lecture. Disponible en: <<https://www.the-rai.org.uk/awards/honours/huxley-memorial-medal-and-lecture>>. Consultado el 15 de mayo de 2019.

Reid, Richard

1988 Church membership, consanguineous marriage, and migration in a Scotch-Irish frontier population, en *Journal of Family History* (13): 397-414.

Sahlins, Marshall

1976 *Culture and practical reason*. University Press. Chicago.

Said, Edward

1978 *Orientalism*. Pantheon. Nueva York.

Schneider, David

1968 *American kinship: a cultural account*. University Press. Chicago.

1984 *A critique of the study of kinship*. University of Michigan Press. Ann Arbor, Michigan.

Shaw, Alison

2001 Kinship, cultural preference and immigration: consanguineous marriage among British Pakistanis, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (7): 315-334.

Shaw, Alison y Katharine Charsley

2006 Rishtas: adding emotion to strategy in understanding British Pakistani transnational marriages, en *Global Networks* (6): 405-421.

Stoltenberg, Camilla, Per Magnus, Rolv Terje Lie, Anne Daltveit y Lorentz Irgens

1998 Influence of consanguinity and material education on risk of stillbirth and infant death in Norway, 1967-1993, en *American Journal of Epidemiology* (148): 452-459.

Trautmann, Thomas

1987 *Lewis Henry Morgan and the invention of kinship*. University of California Press. Berkeley.

Tylor, Edward Burnett

1871 *Primitive Culture*, vol. 1. John Murray. Londres.

1889 On a method of investigating the development of institutions, en *Journal of the Anthropological Institute* (18): 245-272.

Wedgwood, Barbara y Hensleigh Wedgwood

1980 *The Wedgwood Circle 1730-1897*. Studio Vista. Londres.

Young, Michael

2004 *Malinowski: odyssey of an anthropologist 1884-1920*. Yale University Press. New Heaven.

Obreros artesanos. Una nueva división del trabajo en Santa Clara del Cobre

Angélica Navidad Morales Figueroa*
Universidad Autónoma de Querétaro

RESUMEN: *El presente artículo alude a la presencia de los resultados obtenidos mediante la observación que se realizó en el año 2017 sobre los cambios que el trabajo artesanal en Santa Clara del Cobre, Michoacán ha registrado durante los últimos veinte años. Tiempo en el que los talleres artesanales y familiares que ocupaban parte de los patios de las casas, ahora se han convertido en grandes empresas. Actualmente, en estos talleres se fabrican piezas de cobre en gran escala, con la finalidad de cubrir el mercado internacional, principalmente estadounidense. Una transformación que trasciende a la definición del propio trabajador, que en otro tiempo era el artesano del cobre, y que ahora es ubicado en el estatus de trabajador especializado con una división del trabajo basada en el sistema fabril asalariado. Con ayuda de máquinas diversas tales como cortadoras, tornos, aplanadoras y sopletes, avanzan en la fabricación de cientos de piezas por mes, piezas que también se han transformado de ser artesanías, que en su elaboración manual tienen la característica de ser únicas e irrepetibles. Algunos de los talleres sobrepasan el número de 50 trabajadores, entre supervisores, torneros y soldadores que mantienen más viva que nunca la producción del cobre, aunque esto ha implicado la desaparición paulatina de artesanado independiente, de la creatividad individual y de la pieza única.*

PALABRAS CLAVE: *Obreros artesanos, cobre martillado, artesanos independientes, productos en serie, talleres de cobre.*

CRAFT WORKERS. A NEW DIVISION OF LABOR IN SANTA CLARA DEL COBRE

ABSTRACT: *This article refers to the results obtained through the observation that was carried out –in the year 2017– concerning the changes that the artisanal work in Santa Clara del Cobre, Michoacan., underwent throughout the previous twenty years. Throughout this period, in which*

* natymorales_24@hotmail.com

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2018 • Fecha de aprobación: 5 de abril de 2019

the craft workshops and the families that operated them initially occupied part of the courtyards of houses, was transformed to the present reality whereby these same people have become part of large companies. Currently, these workshops manufacture copper pieces on a large scale in order to serve the international market, above all, that of the USA. The said transformation has thus transcended the actual definition of the worker himself, who was previously a copper craftsman, but who is now given the status of a skilled worker within a workforce remunerated through the salaried factory system. Through the use of a variety of machinery, including cutters, lathes, planing machines and cutting torches, they manufacture hundreds of pieces per month; as a result, the said products have also been transformed from what were once traditional handicrafts, which —through their manual production— possessed the characteristic of being unique and unrepeatable. Nowadays, some of these workshops employ over 50 workers, including supervisors, turners and welders, and have actually increased copper production throughout the region, though this has meant the gradual disappearance of independent craftsmen, individual creativity and the disappearance of the 'unique' piece.

KEYWORDS: *Craft workers, hammered copper, independent artisans, mass production, copper workshops.*

1.- ANTECEDENTES: LA TRADICIÓN DEL COBRE EN SANTA CLARA

Santa Clara del Cobre es hoy en día una ciudad que como cabecera municipal de Pablo Escalante goza de una gran actividad comercial ligada a la producción artesanal de piezas de cobre en la zona lacustre de Michoacán. En 2010 recibió el nombramiento de pueblo mágico por lo que su turismo se elevó durante la última década y junto con Pátzcuaro y Tzinzuntzan, también nombrados pueblos mágicos en 2002 y 2012, respectivamente, han sido fundamentales en la promoción de la llamada Ruta Don Vasco que revalora la cultura y riqueza históricas, además de su artesanía.

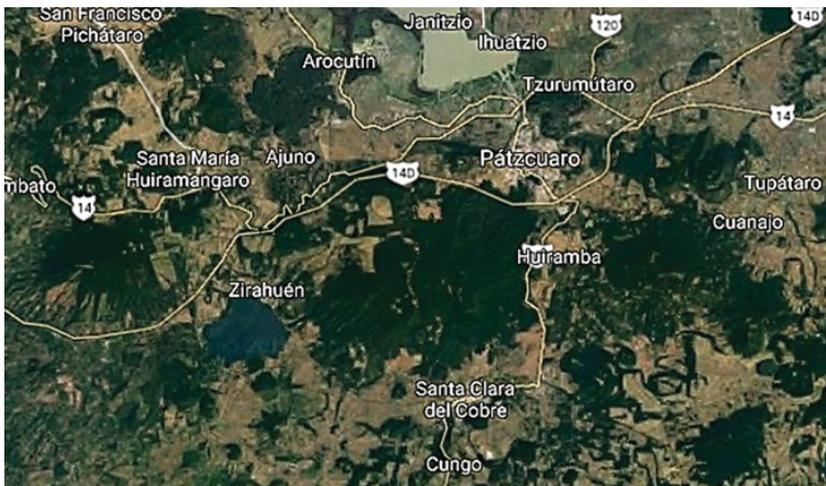
Este estudio de caso sobre el Cobre Martillado en Santa Clara del Cobre forma parte de una investigación mucho más amplia en torno a los procesos de patrimonialización y el registro de marcas colectivas artesanales que hemos realizado durante los últimos cuatro años (2015-2019) en la zona lacustre de Michoacán. Nuestro espacio temporal abarca los años 2005–2018, periodo en que se registraron el mayor número de marcas colectivas artesanales y se dieron los nombramientos de pueblos mágicos en la región ya mencionada. Con esta investigación pretendemos iniciar el análisis de dichos procesos y contribuir a las explicaciones sobre los dilemas que a partir de los mismos se han generado en este caso, en cuanto a la tradición artesanal del cobre.

Santa Clara tiene una población aproximada de 14, 359 habitantes, de los cuales, 6,931 son hombres y 7,428 mujeres [Censo de Población y Vivienda, INEGI 2010]. Junto con Pátzcuaro, Quiroga y Tzinzuntzan está vinculada a las

actividades de un creciente y variado comercio, sin embargo sus actividades laborales han girado en los últimos 10 años en torno a la producción de altas cantidades de piezas de cobre para la exportación. Por lo que es de fundamental importancia conocer las relaciones que se dan entre artesanos, talleres y dueños de los mismos, ya que más de 50 % de su población se encuentra ligada a la producción artesanal de los talleres y tiendas dentro del pueblo.

Santa Clara del Cobre fue un pueblo conquistado por los españoles alrededor de 1538. En 1553, se le dio el nombre de Santa Clara y se le quedó del Cobre por la actividad realacionada con la extracción de la industria principal a la que se dedicaban sus pobladores. Sin embargo, al pasar de los siglos xx y xxi, el trabajo artesanal del pueblo ha cambiado considerablemente. Esta percepción se tuvo al observar la elaboración de piezas de cobre de Santa Clara, puesto que lo primero que llama la atención es que ahora se realizan en una escala mucho mayor que hace veinte años, en dos sentidos: en la producción en serie y en el tamaño de las piezas. Esta transformación deviene de otras más complejas, que nos llevaron a observar la organización del trabajo, la distribución de actividades, “los talleres”, y el mercado. Para comprender esta transformación y considerar si aún se podrían llamar “artesanías” a estas piezas, haremos una sinopsis histórica de esta producción y atenderemos al origen de que hayan sido consideradas como parte de la producción de los Pueblos Mágicos.

Mapa satelital y carretero de Santa Clara del Cobre (2018)



La provincia de Michoacán o Mechoacan fue territorio del antiguo imperio tarasco o p'urhépecha, que se extendió por buena parte del Occidente de México y que hacia el siglo xiv se encontraba habitado por pequeños señoríos, mismos que fueron conquistados y cohesionados por el Canzonci Tariácuri. Antes de su muerte el reino fue dividido en tres partes: a su hijo Hiquingaje se le otorgó Pátzcuaro, y a sus sobrinos Hirepan y Tangaxoan I les dio Ihuatzio y Tzintzuntzan, respectivamente [Miranda 1980:13]. Como puede apreciarse en el Lienzo de Jucutacato,

Especialmente deseado era el cobre, que —en aleación con otros minerales— permitió elaborar una amplia diversidad de herramientas y de objetos suntuosos: hachas, palas (como la coa), puntas de lanza, ganchos para pescar, amuletos, cascabeles, brazaletes y pinzas, entre otros [Roskamp 2013: 43].

A finales del siglo xv y principios del xvi, la zona lacustre ya era centro político y religioso. Bajo el gobierno de Tangaxoan II tuvo como capital principal a Tzintzuntzan. Ésta fue sometida al poder de Nuño de Guzmán y su rey español. Tras la llegada de los españoles en 1522, los indígenas siguieron trabajando sus minas y fundiciones, pagando una parte de su producción como tributo a los encomenderos y corregidores [Roskamp 2013: 43].

Si bien, en el período virreinal se elaboraban piezas de cobre de uso cotidiano, esto permitió que tanto la extracción, como el martillado de cobre continuara en esta región de Michoacán y que técnicas muy antiguas persistieran en la elaboración de objetos de uso cotidiano durante el Virreinato.

En general, para el artesano, este período fue una suerte de estancamiento productivo que llevó a las antiguas organizaciones gremiales a su extinción tras un proceso que venía alimentando el liberalismo ilustrado desde el siglo xviii en España.

Esto es especialmente evidente respecto al pensamiento del influyente Pedro Rodríguez, conde de Campomanes. Este jurista escribió en 1774 un *Discurso sobre el fomento de la industria popular*, donde se ocupaba de los gremios en forma dura y condenatoria: Nada es más contrario a la industria popular que la erección de gremios y fueros privilegiados... El colmo del perjuicio está en las ordenanzas exclusivas y estancos que inducen, de manera que impiden la propagación de la industria popular... Para evitar tales perjuicios, conviene no establecer fuero, gremio ni cofradía particular de artesanos... Es este sistema conforme el extinguir y reformar con prudencia cuanto se halle establecido que sea contrario a los principios que quedan referidos [Castro 2017: 126].

A pesar de que, al año siguiente, cuando redactó el *Discurso sobre la educación popular de los artesanos* demostró una moderación, pues hacía un llamado a alistar en gremios a los maestros, lo que veía como una regla que debía seguirse [Castro 2017: 126]. No obstante, las ideas del liberalismo español permearon en la primera parte del México independiente, de manera que la organización gremial poco a poco fue extinguiéndose, este momento significó para los artesanos el abandono de sus talleres y de los grados que el gremio les otorgaba; en pocas palabras, fue el regreso a los patios de sus casas a trabajar bajo una organización que sólo seguía normas familiares.

La historia del artesanado en Michoacán es una muestra de sus expresiones pluriculturales. En sus pueblos podemos encontrar estilos artesanales que van desde técnicas prehispánicas que tienen su propia historicidad, que se funde en el pasado virreinal donde se formaron nuevas identidades a partir de la convivencia y mestizaje de tradiciones prehispánicas, españolas y africanas. En cuanto al trabajo del cobre la tradición señala a don Vasco como fundador y promotor de esta industria en el antiguo pueblo de Santa Clara de los Cobres fundado por el fraile Francisco de Villafuerte en 1533 [Romero 1996:139] y donde hasta hoy más de 50% de su población se encuentra ligada a la producción artesanal en talleres dispersos por todo el pueblo.

De acuerdo con la tradición, el pueblo p'urhépecha estaba formado por una gran variedad de trabajadores cuyos productos contribuyeron a expandir la grandeza y poder económico de su imperio. De acuerdo con la *Relación de Michoacán*, de fray Jerónimo de Alcalá (ca. 1540), podríamos encontrar entre ellos a los oficiales para hacer casas como los canteros, los cortadores de vigas y los pedreros. Pintores, ollereros, gente encargada de trabajar el algodón, pellejeros, recogedores de ají, caña de maíz o miel de abeja. Hacedores de jarros, platos o escudillas. Flecheros, barqueros, plumajeros, tejedores de petates, buscadores de oro, trabajadores encargados de las flores y las guirnaldas [De Alcalá (ca. 1540) *apud* Miranda 1980: 22].

Entre los antiguos p'urhépechas se contaban a los principales del rey y a los mayordomos de las mantas de algodón, sementeras, caña de maíz, mazorca y hongos. Además de los que hacían arcos y flechas para la guerra, carpinteros, tejedores de estera, tejedores de algodón, pintores de jícaras. Alférez, mercaderes de oro y piedras preciosas, o navajeros de obsidiana [Miranda 2001: 178-180].

La gente del agua, refiriéndose a los habitantes de la región lacustre, nos dice Eduard Williams, forman parte de comunidades vivas a partir de las cuales podemos conocer su cultura material. Pueblos como Tzintzuntzan, Ihuatzio, Pátzcuaro, muchos de sus recursos naturales comestibles y no comestibles como la chuspata o el tule. Estos últimos fueron aprovechados

para hacer objetos que con el paso del tiempo perfeccionaron hasta llegar a los habitantes actuales desde un pasado muy antiguo. Las técnicas y los conocimientos para recolectar o cazar fueron apoyados con redes hechas de hilo de algodón o ixtle y canoas de madera.

Lanzas, trampas, agujas de madera, mesas, puertas, petates, cunas para bebés son parte de la colección de instrumentos y conocimientos transmitidos de generación en generación. Aunque el maíz, el chile, el frijol y la calabaza han sido a través del tiempo la base de su alimentación, los p'urhépechas combinan alimentos del lago y de tierra firme, por lo que necesitaron una gran variedad de herramientas para cumplir con sus tareas y poder alimentar a todos sus habitantes [Williams 2014: 10-20].

En aquella época, poseer objetos de metal, adornos y atavíos era un privilegio del grupo dominante, religioso o político. También eran objetos que se ofrendaban a los dioses o a los muertos. Y en algunos casos, los objetos que se producían se utilizaban en el trabajo diario, elaborándose en serie y con moldes. Entre las piezas que se fabricaban destacan agujas, alambres, alfileres, anillos, anzuelos, argollas, azadas, barras con colgantes en los extremos, bezotes, brazaletes, cascabeles, casquillos, orejeras, pinzas, punzones, tubos y vasijas, tanto de oro como de cobre [Williams 2014: 10-20].

Entre las técnicas que dominaban los antiguos michoacanos están el martillado, el revestimiento metálico, el fundido (vaciado) con moldes abiertos y cerrados, teniendo como ejemplo la llamada “cera perdida”. Para el trabajo del metal, así como para otras técnicas artesanales, se requería de especialistas de tiempo completo. En la sociedad tarasca prehispánica, estaban organizados según sus especialidades.

Dentro de los grupos de artesanos prehispánicos, los dedicados a la metalurgia y al arte plumario eran considerados verdaderos artistas, ocupando el lugar principal. Se sabe de la alta calidad de objetos realizados con otras técnicas como los tejidos, la cerámica, y el tallado de piedras. Apparentemente, el valor de estos productos radicaba en la función que desempeñaban económica o religiosa como símbolo de estatus [Miranda 2001:180].

Santa Clara, así como los otros pueblos ligados a la zona lacustre de Michoacán, ha vivido una evolución histórica tanto a nivel de su naturaleza, como en su composición social y cultural. Lo que antes fue un territorio de hombres dedicados a la agricultura y al trabajo del cobre, ahora se ha diversificado en una gran cantidad de actividades y servicios locales enfocadas a sus visitantes. Al recorrerlo, podemos observar un pueblo ordenado y limpio en sus calles principales, aspecto que debe conservar, pues fue distinguido como Pueblo Mágico desde 2010. Los ciudadanos saben que buena parte de sus negocios tiene una relación importante con el número de turistas y

visitantes que reciben al año y cuidan de su atención y servicios turísticos sin alterar los elementos que lo componen para que le haya sido otorgada esa distinción. En el pueblo podemos encontrar una gran variedad de tiendas que van desde boutiques de ropa y joyería, hasta tiendas especializadas en desinfección de espacios, jarcerías, farmacias, restaurantes y, por supuesto, muchas tiendas de todo tipo de piezas de cobre. Su población es mayoritariamente mestiza, aunque todavía podemos ver algunos rasgos de los antiguos pobladores. Algo que es evidente en la mayoría de la población joven es el desapego a la conservación del P'urépecha como lengua originaria, pues no tiene el conocimiento ni el interés por aprenderla. Su población está más atenta al mundo contemporáneo, en general.

Campeños, albañiles, comerciantes, mecánicos, cargadores, madereros, carpinteros, taqueros, panaderos, carniceros, ayudantes generales y los llamados *obreros del cobre*, a quienes nos referimos principalmente en este artículo, son parte de la gran variedad de trabajadores que podemos encontrar en Santa Clara. Hombres y mujeres que inician sus labores y abren las puertas de sus negocios, sean éstos establecidos, puestos fijos y semifijos para esperar a los visitantes que no dejan de llegar al pueblo durante todo el año, y en un mayor número, en temporadas vacacionales.

Misceláneas y pequeños puestos de comida, son atendidos principalmente por mujeres desde tempranas horas, mientras que sus maridos o hijos van a la escuela o realizan otro tipo de trabajo. En Santa Clara da la impresión de que nadie descansa. Podemos observar movimiento en el pueblo en cualquier temporada que se le visite.

Mediante la investigación realizada en Santa Clara pudimos observar una comunidad muy trabajadora y fuertemente unida por una relación que va más allá de los lazos familiares. Nos pareció que su disposición al trabajo y su ocupación laboral era tanta, que las entrevistas las realizamos siempre mientras hombres y mujeres desempeñaban sus tareas. Incluso, el día domingo, que es el día de descanso para los obreros en los talleres de cobre, observamos, que varios de ellos, están unidos al tianguis artesanal y de comida que se pone ese día en la plaza, por lo que apoyan a las mujeres quienes atienden sus negocios mientras sus maridos e hijos toman un pequeño descanso o dan la vuelta por la plaza del mismo lugar.

Un pueblo que con anterioridad se dedicó específicamente a las labores agrícolas y al trabajo del cobre, y que aunque ahora son actividades que siguen siendo importantes, ya no son las únicas.

Los artesanos a quienes nos referiremos en este estudio de caso, han pasado de hacer esta labor en pequeños talleres familiares, a ser trabajadores de grandes talleres artesanales del cobre que elaboran piezas para el mercado

local, nacional y, en una mayor cantidad, para la exportación a los Estados Unidos de América.

Así tenemos que el artesanado se ha transformado, de la misma manera que su territorio y su gente. Hasta el siglo XIX, se contaba con una población no mayor a los 5,000, que ahora es de 14,000 habitantes.

En Santa Clara ha crecido su población, su mancha urbana, el número de comercios, su producción y el número de visitantes. Los talleres artesanales también han crecido, pasando de tres o cuatro artesanos, pertenecientes a una misma familia, y que ahora ocupan grandes espacios con aspecto industrial, como hemos señalado, que van de 200 hasta 800 metros cuadrados y con más de 50 trabajadores.

2.- OBREROS ARTESANOS: UNA NUEVA DIVISIÓN DEL TRABAJO EN SANTA CLARA DEL COBRE

El trabajo artesanal en Santa Clara ha cambiado con el paso del tiempo, sin lugar a dudas, y hoy podemos hablar de una industria del cobre establecida con normas de producción. Uno de los rasgos más distintivos de este cambio lo podemos encontrar en las características del producto, a pesar de que conserva el uso cotidiano, ya no se habla solamente de la manufactura de los cazos, tan tradicionales en la región, ahora se producen tinas de baño muy elaboradas, que se convierten en piezas verdaderamente innovadoras, y que no se distribuyen en la región, pues se producen de acuerdo con un diseño único y uso exterior.

Tradicionalmente, las labores artesanales las aprendieron con sus propias familias y el oficio se transmite de abuelos a nietos y de padres a hijos, y continúa en cada generación si los jóvenes deciden quedarse en la comunidad y muestran su gusto por el oficio. Otros prefieren emprender camino hacia el norte para terminar radicando en los Estados Unidos, como lo hicieron los hijos de don Odilón Martínez que en los años noventa comenzaron a irse, y ya no volvieron al pueblo. Hoy ayudan a sus padres enviando dinero dese el norte, para su manutención. Mientras que don Odilón conserva el gusto de seguir elaborando pequeñas piezas de cobre que consigue de segunda mano, y a base de martillo las perfecciona bajo un trabajo totalmente manual.

Don Odilón es una muestra de la resistencia que los artesanos han mostrado para que su saber no desaparezca por completo, pues el martillado del cobre ahora tiene nuevas dinámicas en las que se ha evolucionado de realizar esta labor en el patio familiar de la casa a su fabricación en los grandes talleres manufactureros. Y comenzaremos por los dueños o empresarios que se han posicionado en una decena de medianos y grandes talleres en la entidad.

Los dueños de los talleres son personajes que se muestran desconfiados ante la llegada de cualquier visitante que se atreva a preguntar sobre cualquier asunto que no tenga que ver con la compra de algún objeto de sus grandes tiendas. Esta desconfianza no es fortuita, ellos son conscientes de que su inserción en este lugar está transformando los usos y costumbres de un oficio; pero, además, es de todos sabido que la región ha vivido movilizaciones políticas intensas, así como incursiones del crimen organizado, que ha cobrado “derechos de piso” a algunos productores. Por ello tampoco es sencillo el proceso de inversión en este lugar, ni bajo el sistema que ellos lo están haciendo. De ahí sus reservas ante el interés que pueda tener cualquier extraño.

Al realizar el trabajo de campo en el pueblo de Santa Clara pudimos notar algunos fenómenos emergentes que son parte de esta transformación, y es aquí donde colocamos la mira para poder entender cómo trabajan estos productores. Aunque nuestro interés original estaba dirigido en observar el proceso de registro de Marcas Colectivas y la relación que los artesanos tienen con ellas, sin embargo, durante el proceso, me encontré con una nueva modalidad de artesano al que podríamos llamar obrero artesano. Se trata de este trabajador del cobre que se ha construido para responder a las demandas de una gran producción: horarios específicos con contratación, especialización laboral, trabajo en equipo, al grado tal, de una dinámica laboral tan puntual, que sería prácticamente imposible que uno solo pudiera realizar un producto.

Estos trabajadores son parte del proceso de organización laboral. Pero la desconfianza con la que se mostraron nos hizo difícil el camino para poder observar en qué momento se encuentran en cuanto a su organización de derechos como trabajadores asalariados.

A este obrero artesano lo definimos como un trabajador especializado en uno o varios procesos de los que se requiere al trabajar el cobre, como puede ser el recocado, pulido, martillado, lijado, lavado, quemado y terminado.

Los obreros artesanos son hombres del pueblo que en su mayoría ya están casados y sus edades corresponden a la edad productiva, oscilan entre los 18 y los 50 años de edad, y quienes trabajan por lo general en horarios fijos que comienzan a las 7 de la mañana y concluyen hasta las 3 de la tarde. Sin embargo, la mayoría prefiere trabajar el horario extendido que es hasta las 6 de la tarde, de lunes a viernes, con derecho a media hora de comida. Los sábados, de las 7 de la mañana a las 3 de la tarde y descanso el día domingo.

Foto 1. Trabajadores del cobre en Santa Clara del Cobre.



Fotografía de Angélica N. Morales.

Los trabajadores son ahora lo que podríamos llamar obreros artesanos, quienes a pesar de que utilizan actualmente grandes láminas de cobre, siguen dando forma a las piezas con el uso de sus martillos, como originalmente se hace cuando construyen todo tipo de artefactos de arte popular, de ahí que no sean considerados específicamente como obreros, pues conservan la parte elemental de la artesanía, con el uso prodigioso de sus manos. Y como obreros, aún carecen de una organización formal y normas de protección del trabajo en la planta.

Para estos trabajadores del cobre, el salario promedio es de 200 pesos por día por ocho horas de trabajo, y 100 pesos más por trabajo extra. Cabe mencionar que el trabajo es sumamente exigente lo que requiere de una buena condición física para realizar el mismo.

En general, aún falta organización del trabajador, pues ellos permanecen al margen del contexto de los derechos laborales que los obreros han ganado a lo largo de la lucha por sus demandas históricas. Estos trabajadores no cuentan con vacaciones, y en pocos talleres pagan aguinaldo, lo que ellos consideran un privilegio, si el patrón decide otorgarlo, y no, como un derecho laboral. La mayoría no cuenta con prestación de seguro social, a pesar de los riesgos a los que están expuestos en un taller donde el cobre puede alcanzar los 1000 grados centígrados y el fuelle, se encuentra al paso; además de los riesgos propios del trabajo con metal y herramientas; y el escaso uso de

equipo de protección que se detecta, como el uso de botas, cascos, guantes, protectores de oídos contra el ruido, etcétera. O en las instalaciones, el equipo de seguridad mínimo como extintores de incendios y extractores de calor.

Algunos de los trabajadores comentan que cuando ocurre algún accidente en su espacio laboral, el dueño los lleva con un médico particular, pues le resulta más económico que pagar el sistema de seguridad permanente (IMSS o ISSSTE). Sin embargo, en esta situación no se ha considerado que estos sistemas son mucho más que la atención contra accidentes, se trata de la cobertura de la salud de sus familias, atención fuera de espacios de trabajo y de sistemas de retiro. De esta manera, los trabajadores por su parte y la población en general, deben recurrir al Seguro Popular para poder tener acceso ellos y sus familias a los servicios de salud.

Cuadro 1. Obreros artesanos de Santa Clara del Cobre.

Nombre del obrero artesano:	Edad:	Tarea en que se especializa:
Jesús	34	Proceso completo de fundición a martillado.
Eduardo	30	Fundición y lavado
Fernando	31	Inventario del material y revisión de láminas.
Daniel	24	Martillado
José	29	Martillado
Francisco	30	Corte
Martín	25	Soldador
Sergio	35	Marcador (Impurezas y defectos en la pieza)
José	23	Forma y martillado de placa
Luis	51	Pulidor

En estas condiciones, una realidad en Santa Clara es la creación del obrero artesano de grandes talleres, en los que algunos sobrepasan los 100 empleados, entre supervisores, torneros o soldadores. Con ayuda de máquinas muy diversas como cortadoras, tornos, aplanadoras y sopletes, avanzan en la fabricación que más se parece al trabajo en serie, que al de un trabajo artesanal, ya que les solicitan piezas del mismo diseño como son las tinas para baño que se instalan en hoteles de lujo; que no por eso deja de tener la belleza propia del cobre, valorada en México como en los Estados Unidos, hacia donde cada 15 días son exportados los productos en grandes camiones.

Los trabajadores de los talleres ahora prefieren tener un trabajo seguro y mantener una relación obrero-patrón que les asegure un salario semanal; a elaborar piezas de cobre de forma independiente en un mayor tiempo y a un precio con el que ya no pueden competir, respecto del que ofrecen los talleres por las mismas piezas.

3.- LOS TALLERES Y TRABAJADORES DEL COBRE

Los talleres en Santa Clara ahora son espacios hasta de 800 metros cuadrados, aproximadamente. Ahí se guarda la materia prima como son las láminas de cobre, de aluminio o bronce, así como la herramienta que es de lo más variada: tornos, marros, aplanadoras, sopletes, y todo tipo de martillos componen el conjunto que acompaña a los trabajadores todos los días y le dan armonía al trabajo bajo un crepitante ruido ensordecedor. Con ese ruido ensordecedor, trabajan los hombres en un horario que va de 7 de la mañana a las 4 de la tarde, tomando un almuerzo de 10 a 10:45 am, y comida, de 2:30 a 3:00 p.m. Luego de la comida y el almuerzo los trabajadores regresan a trabajar y en el taller puede escucharse nuevamente el reinicio atronador de un promedio de 30 hombres que doblan, cortan, aplanan y martillan, y dan el terminado a fuego mediante grandes sopletes a las piezas, auxiliados por sus pequeños audífonos, que intentan amortiguar el daño, pues no son especializados para aplacar sus efectos.

Los llamados talleres artesanales en Santa Clara se han convertido en empresas donde se trabaja bajo el sistema fabril ayudados por diversas herramientas, ya sea que utilicen marros, tornos o sopletes, cada obrero tiene suficiente espacio para realizar un trabajo en el que se ha especializado por áreas, y en los que se adquiere la forma de líneas industriales. Por ejemplo, en el Taller Naranja e Hijos podemos encontrar los siguientes departamentos:

- Administración
- Diseño
- Torno
- Soldadura
- Martillado
- Aplanado
- Carpintería
- Pulido
- Acabado
- Calidad

Las piezas artesanales elaboradas en esta comunidad, mediante la técnica del martillado, tienen una gran diversidad de formas y diseños, podemos encontrar desde los tradicionales cazos, platones, ollas, macetas, piezas decorativas que son de tamaño gigante, hasta miniaturas, fruteros, vasos, joyería, candelabros, floreros y un sinnúmero de artículos decorativos con terminados en plata.

Las técnicas de trabajo que actualmente se practican en Santa Clara del Cobre, además del martillado, el esgrafiado, repujado, cincelado y el esmaltado. También se trabajan varios acabados, ya sea al natural o en blanco y en algunos casos se producen piezas con un baño de plata, además del perfilado en oro y el patinado.

Cada trabajador realiza dentro del taller un trabajo especializado que abarca desde el diseño, hasta el pulido de las piezas. El trabajo del cobre por lo general es un oficio que requiere de mucha fuerza física de parte de los hombres que lo realizan por lo que podemos encontrar que los trabajadores son hombres cuya edad oscila entre los 20 y los 50 años de edad, siendo muy pocos los que rebasan los 55 años. Así podemos encontrar una división del trabajo de acuerdo con la edad, condición física y conocimientos de cada trabajador al que además se le capacita para el desempeño de sus labores en relación con las necesidades del propio taller. Entre los oficios que podemos encontrar en el taller se encuentran: martillado, soldadura, herrería, carpintería, pulido, aplanado, entre otros.

Esta es otra importante diferencia con el artesanado, en donde también encontramos mujeres de diferentes edades, que son parte de la familia de artesanos y realizan piezas que requieren de trabajo fino.

Como nos comenta Victoria Novelo, el proceso del trabajo presenta los rasgos que los identifica con el artesanado por muy variados rasgos, ya sea por los conocimientos que tienen los propios artesanos y el dueño del taller, así como el uso de la herramienta de trabajo o incluso maquinaria que no

ha logrado sustituir la mano diestra de los artesanos [Novelo 2004: 7-15].

El funcionamiento del taller, actualmente recae en la administración del dueño y de los supervisores de área que pueden ser obreros capacitados o incluso maestros artesanos, estos últimos reconocidos como especialistas que pueden lograr la perfección de una pieza de principio a fin, y enseñarlo a los aprendices u obreros no especializados. La producción del taller ahora está inmersa en una economía de mercado basada en la competitividad y con formas de circulación de materias primas importadas, medios de producción y fuerza de trabajo, ajenas a las viejas costumbres y dependientes de una institucionalidad administrativa [Novelo 2004:10].

Foto 2. Talleres en Santa Clara del Cobre.



Fotografía de Angélica N. Morales.

En el caso de los talleres del cobre es contundente que la producción de piezas se enlaza a un mercado internacional basado en estándares de calidad, supervisados en la norma del acabado de las piezas por norteamericanos quienes visitan los talleres para constatar la calidad de las piezas y firmar contratos directos de compraventa. Además de las relaciones establecidas por el dueño con otras cadenas de venta en el país que también exportan. Pero no observan las normas del proceso de producción en donde los trabajadores laboran bajo peligros evidentes y con derechos muy limitados.

El Taller artesanal Copper Naranja es el nombre que para el extranjero ha tomado el taller Naranja e Hijos; es un ejemplo de las estrategias del desarrollo

capitalista y la producción de piezas en serie que llega a varias partes de la República como Guadalajara, y de ahí se transporta a los Estados Unidos. El nombre de la empresa está ligado a una empresa que lleva el mismo nombre en Phoenix, Arizona, bajo el nombre de Copper Art.

Según cifras oficiales, en Santa Clara del Cobre hay cerca de 800 artesanos y 86 talleres, de los cuales, sólo ocho elaboran piezas artesanales, como se corroboró durante un recorrido por esa comunidad. Pero más de 60% de lo que se produce a granel se va a Estados Unidos, lo que ha permitido considerablemente la recuperación económica del sector productivo del cobre, luego de varios años de crisis económica por la violencia que ahuyentó a turistas y consumidores potenciales de sus productos. Sin contar con la extorsión que los empresarios y hasta trabajadores de este preciado metal han sufrido por años, pero de la cual pocos se atreven hablar; incluyendo los trabajadores, por temor a represalias provenientes de grupos de delincuentes cercanos a la región.

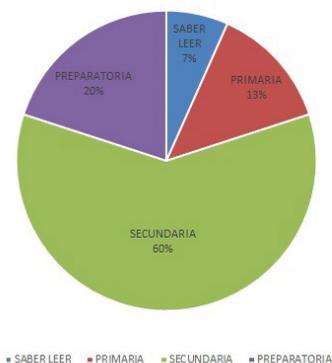
Cuadro 2. Escolaridad y especialidad de los obreros artesanos en Santa Clara del Cobre.

Obrero artesano	Edad	Escolaridad	Oficio	Estado Civil
José	30	Secundaria	Soldadura	Casado
Eduardo	27	Preparatoria	Diseño	Soltero
Noé	25	Secundaria	Producción de cubiertas	
Carlos	27	Secundaria	Soldadura	Casado
Daniel	22	Secundaria	Martillado	Casado
Luis	32	Secundaria	Martillado (tinas de baño)	Casado
Javier	38	Secundaria	Martillado (lavamanos)	Casado
Fernando	49	Primaria	Martillado (ollas)	Casado

Ignacio	28	Secundaria	Pulido	Casado
Oswaldo	46	Primaria	Herrería	Casado
Josio	26	Preparatoria	Carpintería	Casado
Juan	30	Preparatoria	Supervisor de personal	Casado
Fredy	38	Secundaria	Supervisor de personal	Casado
Sergio	39	Secundaria	Martillado (producción de tarjetas)	Casado
Salvador	62	Sabe leer	Martillado, en general	Casado

La escolaridad de los artesanos de Santa Clara alcanza el nivel de secundaria concluida, debido a que por ser cabecera municipal, este lugar ha contado con educación básica y escuelas suficientes para su población. No obstante, la preparatoria es un nivel que ya no se cubre; esto se debe a que muchos jóvenes se integran al trabajo; en promedio, entre los 15 y los 17 años, antes de los 20 ya están casados, y otros más deciden migrar hacia los Estados Unidos. Son las nuevas generaciones que están tratando de concluir con sus estudios de bachillerato.

Gráfica 1. Escolaridad de los obreros artesanos en Santa Clara.



La industrialización del cobre es una realidad en Santa Clara y algunas mujeres lamentan que sus esposos e hijos dependan prácticamente del trabajo que les ofrecen en los talleres, pues lo que antes se trabajaba en casa, siguiendo la tradición de enseñar a los hijos y los nietos, se va perdiendo muy rápidamente. Más aún cuando se conoce el duro trabajo que representa una jornada laborar, por lo general, de más de ocho horas con dos descansos intermedios de media hora para comer bajo la presión de elaborar más de 50 piezas al día, y en condiciones de un ruido ensordecedor que por más audífonos que se usan sigue siendo tormentoso y peligroso para los trabajadores.

Por ello los padres prefieren que sus hijos estudien y busquen otra forma de ganarse la vida, que en los talleres o aserraderos, donde el trabajo es duro y se ha vuelto muy complejo, ante la presiones de patronos y supervisores para que el trabajo salga en las cantidades y con las cualidades que siempre han distinguido al cobre martillado.

Algunos maestros artesanos como don Salvador Medina de 62 años, y con más de 50 de haber heredado la tradición de martillar el cobre, lamenta que ahora sea muy poco el trabajo que de forma independiente puede realizar, pues el tiempo que le queda libre es muy poco y ya sale cansado después de su jornada, por lo que entre sábado y domingo por las tardes, dedica unas cuantas horas al martillado de piezas pequeñas, que después su mujer vende en el tianguis artesanal que se pone en la plaza principal el día domingo.

Otros de los artesanos más que sobrepasan los 50 años de edad, y con más de 20 de trabajar el cobre, lamentan que la industrialización y el laminado les hayan ganado tanto terreno al martillado tradicional, elevando la producción de piezas en un menor tiempo, pero en perjuicio de las técnicas tradicionales. Los obreros artesanos en los talleres se han especializado y en ellos podemos encontrar:

- Fundidores
- Diseñadores
- Torneros
- Soldadores
- Martilleros
- Aplanadores
- Carpinteros
- Pulidores
- Supervisores de calidad
- Veladores

Los artesanos independientes señalan que la industrialización del laminado de cobre perjudicó a los que trabajan el cobre de forma tradicional o en greña, es decir, aquél que se tiene que fundir primero para poder trabajarlo. Mientras que con las láminas y tornos se trabaja a mayor velocidad, lo que les hizo perder clientes que gustaban de artesanías realizadas ciento por ciento a mano. “Nosotros duramos entre 15 días y un mes con una pieza que se podía vender hasta en 2 mil pesos, mientras que los que trabajan el laminado sacan centenares de ellas a más bajo costo, que es lo que prefiere la gente” [Arrieta 2016 s/p].

En las siguientes piezas podemos observar la estandarización de las tinas de baño que en tamaño y forma, busca cubrir los requerimientos del mercado internacional, especialmente de los Estados Unidos.

Foto 3. Productos de cobre para exportación en Santa Clara del Cobre.



Fotografía de Angélica N. Morales.

La semi-industrialización no es muy reciente, algunos señalan que comenzó hace más de 20 años cuando algunos talleres comenzaron a adquirir láminas de cobre. Fue en ese tiempo cuando un grupo de artesanos abandonó el proceso de extender la lámina para darle forma a martillazos y optó por comprarlas procesadas y moldearlas con máquinas. Si bien, algunos artesanos independientes, lamentan que haya sido desbancado el trabajo artesanal por la industrialización, reconocen que es la tendencia comercial y la demanda, las que les exigen otro tipo de piezas; con mayor rapidez, utilidad y cantidades.

Román García Pérez y sus hermanos fueron de las primeras familias que se arriesgaron por la semiindustrialización, cuando un grupo de comerciantes le requirieron piezas a granel para acomodarlas en diferentes mercados del país.

“Alguien tenía que hacerlo, porque ya nos compraban muy pocas artesanías y el mercado demandaba otro tipo de productos”, narran. Los hermanos García son dueños de uno de los cuatro talleres de laminado de cobre que hay en la comunidad, emplean a cerca de 150 personas en total y son de los que más comercializan sus piezas en México y Estados Unidos [Arrieta 2016 s/p].

Por otra parte, está el Instituto del Artesano Michoacano (IAM), que también compra y vende artesanías de cobre elaboradas en los talleres de Santa Clara, y, algunas otras piezas, de artesanos independientes que después se venden en centros comerciales y en el extranjero.

Entre los años 2009 y 2010 se exhibieron piezas en El Palacio de Hierro, lo cual dejó una venta de 6 millones de pesos en total. Representantes del Instituto precisaron que la venta de estas piezas únicas de cobre no ha sido directa del artesano a la tienda, sino a través del mismo Instituto, quien se lo compra al precio que fijan quienes las elaboran para después revenderlas. En 2016, El IAM obtuvo un monto total de venta de artesanías de cobre de un millón 224 mil 549.23, que cuenta ya con nuevos puntos de comercialización, como la venta en línea, el desarrollo de un modelo de franquicia con una muestra itinerante en diferentes puntos del país [Arrieta 2016 s/p].

Las expectativas de los obreros artesanos giran en torno a que el trabajo no les falte en los talleres, por lo menos la mayor parte del año. “No importa que no haya vacaciones”, como nos lo contó Agustín Ramírez, obrero de 32 años del Taller Flores: “mejor que no haya vacaciones, al fin y al cabo nadie nos las paga, si bien nos va, nos tocará algo de aguinaldo y con eso podremos cubrir los gastos de la Cena de Año Nuevo y Día de Reyes, y no comenzar el año con deudas”.¹

Otra expectativa es que ante la movilidad laboral que se da en los talleres durante el año, deben de poner todo su esfuerzo en que su trabajo sea reconocido por su calidad ante el patrón, y por supuesto, los supervisores que revisan todas las piezas antes de salir del taller. La recompensa puede ser horas extras de trabajo en temporadas que hacen más pedidos en los Estados Unidos.

Saben que el cansancio es mucho y exhaustivo, y no esperan que ése sea distinto o que algún día disminuya en ningún taller, más bien confían en tener durante la semana por lo menos tres días de trabajo en horas extras que les permita ahorrar un poco para poder cubrir sus gastos a inicios del año escolar y fin de año, pues un deseo general de los trabajadores, es que sus

¹ Entrevista realizada en Santa Clara del Cobre, 6 de julio del 2016.

hijos estudien “hasta donde se pueda” y, de ser posible, no tengan que ser obreros de los talleres.

En Santa Clara como pueblo minero ya no existe el recurso principal que se necesita para trabajo artesanal que es el cobre. Las minas que otrora le dieron renombre al lugar desde tiempos prehispánicos y la cual creció en la época colonial, terminaron por agotarse. Los artesanos hoy en día se valen del cobre, por lo general reciclado, que llega en greña al pueblo y que es transformado en las laminadoras para llegar en bloque y lámina a los talleres. Estos negocios ofrecen el cobre en distintas presentaciones como láminas, tubulares o en bloque, del tamaño y preferencia que el cliente lo solicite. Además, ofrecen también láminas de latón, bronce, zinc, cobre y aleación de cobre.²

Se puede trabajar el cobre en lámina, bloque, hoja, e incluso en piezas casi completas, que los grandes talleres desechan por algún error en su fabricación y que después los artesanos independientes reparan para su venta. Estos pueden ser cazos, a los que únicamente les falta el terminado o las asas, entre otras piezas pequeñas. Estas reparaciones en piezas de desecho son parte de los cambios importantes que se registra en el trabajo artesanal del cobre, pues el proceso se reduce en más de 50%. Mientras que anteriormente un artesano podía hacer un cazo en un tiempo de 3 a 4 semanas, ahora el tiempo se ha reducido a tan sólo tres horas. De igual forma los productos elaborados por 20 obreros especializados pueden fabricar más de 50 piezas por jornada. Es el caso del taller con 18 trabajadores especializados donde han llegado a fabricar hasta 100 piezas de lavabos para baño por día.

Los productos de cobre martillado y sus derivados son elaborados con las técnicas tradicionales y técnicas semi-industriales y que consisten en piezas artesanales de cobre de diferentes modelos, diseños y tamaños, usando como materia prima, cobre reciclado o cobre laminado y que podrán ser, entre otros: jarras, floreros, centros, ollas de aro, fruteros, platón, platones, cazos charolas, joyería, cobre con esmalte, miniaturas, candelabros, candiles, etcétera.

El acabado de las piezas puede ser variado, los más comunes son: repujado, ácido sulfúrico, polyester, pintado al óleo, cincelado, requemado y bajo proceso electrolítico. Otros acabados de las piezas pueden ser en diferentes materiales como el latón, el bronce y la plata, para dar una mayor vista al producto y ofrecerlo al mercado internacional. También existen los productos que van unidos a las piezas, de materiales distintos como las mesas de madera, vasos y jarras de vidrio, productos de piel, entre otros.

² Laminadora: El Artesano, con domicilio en Yogha No. 348. Santa Clara del Cobre, Michoacán, México.

4.- MUJERES ARTESANAS, UN OFICIO QUE SE NIEGA A DESPARAECER

El trabajo de las mujeres artesanas por lo general se realiza de forma doméstica, es decir, en sus casas y en pequeñas cantidades. Los pequeños talleres son de no más de tres personas en los que son ayudadas, ya sea por algún empleado, maridos o hijos, que pueden dar acabado a piezas especiales que les mandan de otros talleres. Las mujeres también elaboran piezas menos ostentosas, es decir, de menor tamaño como ollas, cazos pequeños y joyería, que no cuentan con las mismas dimensiones, comparadas con las piezas monumentales que se elaboran en algunos talleres.

Pero las mujeres siempre han desarrollado trabajos de varias actividades a la vez, pues además de tomarse parte de su tiempo para fabricar los objetos de cobre para su venta, comentan que esta actividad no es la más importante que hacen. Su formación y pertenencia a hogares tradicionales las llevan a externar que la actividad más importante que realizan es el cuidado de sus esposos e hijos. Por lo que a la actividad comercial sólo pueden dedicar de 4 a 5 horas, pues deben regresar a sus hogares a esperar "a sus hombres" que llegan cansados de los talleres y que merecen tener su comida caliente y su ropa limpia.

Foto 4. Artesana de pequeñas piezas de joyería.



Fotografía de Angélica N. Morales.

Las mujeres artesanas, algunas en edad avanzada, se dedican a la elaboración de pequeñas piezas de joyería y a la venta de piezas diversas que compran para revender en la plaza del pueblo los domingos, mientras sus maridos e hijos son ahora trabajadores de los grandes talleres.

Otra modalidad que en Santa Clara ha aparecido en los últimos cinco años, tiene que ver con el trabajo de algunas diseñadoras de joyas de cobre como es el caso de Grecia Gaytán Macías, joven de 27 años quien se ha especializado en la elaboración artesanal de joyería en cobre, a través de su pequeño negocio denominado Arte de Fuego. Esta pequeña empresa forma parte de otros negocios de joyería dirigidos por mujeres.

Grecia, en sociedad con su hermana, han iniciado un tipo de negocio específico y de nueva tendencia en la moda mexicana. Para ello trabajan desde el diseño, el fundido del metal, el martillado y hasta el tono de color del cobre de las piezas, este último se obtiene regulando la temperatura del fuego, para luego dar los toques finales en el grabado. Comenta que sus artesanías se venden en galerías de reconocidos hoteles y centros comerciales de la Ciudad de México y son esas mismas tiendas las que tienen la capacidad de exportarlas a los Estados Unidos [Arrieta 2016 s/p].

A MANERA DE CIERRE

La marcha hacia la industrialización del cobre ya no parece detener su carrera o que vaya a parar o derivar en otro sistema que no sea el fabril basado en la estandarización de las mercancías y el trabajo asalariado. Sin embargo, aún quedan ciertas resistencias al cambio, propuesto principalmente por mujeres que ahora se hacen llamar diseñadoras de joyería y piezas pequeñas del cobre. Estas alternativas son posibles gracias al empoderamiento y conciencia de género que en Santa Clara del Cobre puede observarse.

Las mujeres han apoyado con su trabajo artesanal de diversas maneras. Una de ellas reside en el grabado de las piezas monumentales, pues requiere de gran paciencia y tiempo para terminarlas. Ahora su trabajo está mayormente dirigido al acabado de piezas en pequeños talleres familiares y en el comercio de las mismas para los días de plaza. Algunas de las más jóvenes, se muestran como diseñadoras de joyería, independientes. Aunque aún forman parte de un pequeño gremio, son una muestra de las resistencias que la tradición busca a través de distintas vías para seguir subsistiendo.

Los hombres, por su parte, buscan emplearse como obreros artesanales del cobre, esperando mejores condiciones laborales para ellos y sus familias, aunque todavía no han alcanzado los derechos laborales mínimos. Mientras

que las mujeres siguen siendo imprescindibles para el trabajo al detalle o grabado, la elaboración de piezas en miniatura, y como vendedoras en apoyo a la economía familiar.

El Cobre Martillado de Santa Clara del Cobre ha dado lugar a una nueva división del trabajo artesanal. Ya no parece tradicional, sino que se ha adaptado a condiciones actuales que están aún en construcción, y los estándares de calidad están más apegados al sistema de fabricación industrial que a la artesanía. La fabricación de objetos es mayoritariamente en serie y se fabrican en gran escala, más que como objetos únicos. El material principal procede de laminadoras, los trabajadores cuentan con un horario establecido y se especializan en uno o más de los distintos procesos de producción.

Aunque dentro del sistema comercial se considere como venta y compra de artesanías, el trabajo ahora es completamente industrializado; por lo tanto, ya no estamos hablando de procesos artesanales, sino industriales, y esto se encadena con la forma de comercialización a mayor escala. El cambio en la organización del trabajo lo podemos observar en las labores diarias que realizan los trabajadores quienes son supervisados en todas las actividades que realizan desde que entran hasta que salen de los talleres, con la aparición de grandes empresas de cobre en tiendas anexas. Aunque siguen existiendo los pequeños grupos de 3 a 6 artesanos, quienes a fuerza de martillo y tornos rudimentarios siguen dando forma a las piezas más pequeñas. En contraste, los trabajadores de los grandes talleres emplean 20, 40 o más de 100 personas.

Los estándares de calidad en el mercado internacional son supervisados en los talleres. La mayoría de los obreros artesanos no cuentan con seguridad social, lo que ha dejado un sentimiento de incertidumbre en la nueva forma de organización laboral, razón por la cual prefieren confiar en que el trabajo no les falte para cubrir sus necesidades más apremiantes y no tener que emigrar al vecino país del norte, donde las condiciones para pasar las fronteras se han vuelto inaccesibles y muchos de ellos ya las han experimentado; son inciertas, por lo que hoy prefieren permanecer en su lugar de origen.

REFERENCIAS

Arrieta, Carlos

2016 Cobrerros, arte a golpe de fuego y martillo, en *El Universal*, 24 de diciembre de 2016. <<http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/12/24/cobrerros-arte-golpe-de-fuego-y-martillo#imagen-1>>. Consultado el 14 de octubre de 2017.

Castro Gutiérrez, Felipe

2017 La extinción de la artesanía gremial. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/extincion/artesania.htm>>. Consultado el 20 de abril de 2018.

Censo de Población y Vivienda INEGI

2010 Cuéntame. Censo de Población y Vivienda, 2010. <https://www.mexico.pueblosamerica.com/i/cuanajo/inegi_2010>. Consultado el 2 de marzo de 2016.

De la Peña, Guillermo

1987 *Antropología Social en la Región Purépecha*. Colegio de Michoacán. México

Dietz, Gunther

1999 *La Comunidad P'urhépecha es nuestra fuerza*. Abya – Yala. México.

Franco, Moisés

1998 Manos que producen, en *Manufacturas Michoacanas*, Verónica Oikión Solano (coord.). El Colegio de Michoacán. Zamora.

Mapa satelital de Santa Clara del Cobre

2018 <https://www.google.com.mx/maps/place/Santa+Clara+del+Cobre,+Mich./@19.3904078,101.8141836,44581m/data=!3m2!1e3!4b1!4m5!3m4!1sOx842d8c6081cba8d7:Ox,_,>>. Consultado el 2 de marzo de 2018.

Miranda, Francisco

1980 *La Relación de Michoacán, por Jerónimo de Alcalá*. El Colegio de Michoacán. Morelia.

2001 *Las Láminas de la Relación de Michoacán. Una descripción*. Morelia. Testimonio Compañía Editorial

Novelo, Victoria

2004 *La fuerza de trabajo artesanal en la industria mexicana*. CIESAS. México.

Oikión, Verónica

1997 *Manos michoacanas*. El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado. Zamora, Michoacán.

Romero, Carlos

1996 Metales. Abdón Punzo, en *Manos mexicanas. Maestros del arte popular*, (Primera edición). Empresas La Moderna. México.

Roskamp, Hans

2013 *El Lienzo de Jucutacato*. La historia sagrada de los nahuas de Jicalán, Michoacán. Arqueología Mexicana 123: 47-54.

Williams, Eduard

2014 *La gente del Agua. Etnoarqueología del modo de vida lacustre en Michoacán*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Prácticas discursivas en la construcción de la identidad: remembranzas de vida de una mujer yaqui

Zarina Estrada Fernández*

Universidad de Sonora (CERAFIA)

María Rebeca Gutiérrez Estrada**

Universidad de Sonora

RESUMEN: *Este artículo analiza la historia de vida de una mujer yaqui. El discurso se convierte en un espacio donde la narradora ofrece un testimonio mediante el cual nos manifiesta su valoración del mundo yaqui y su identificación con él. En el mismo se observa la aceptación del rol que asume a través de sus prácticas discursivas. Estas permiten su autoconstrucción como persona que influye positivamente sobre los miembros jóvenes de su comunidad. La narración de Anabela, o Jeka Ania, como la protagonista prefiere nombrarse, entreteje un recorrido de remembranzas en las que se resalta el aprecio hacia la cultura ancestral de su pueblo y al mundo imaginario de los yaquis. El análisis subraya las habilidades retóricas de la protagonista, las prácticas discursivas que reflejan el aprecio a su filiación étnica, su confrontación con el no-yaqui –el yori–, y de su identidad como mexicana. Sus habilidades narrativas destacan al atender a dos tipos de audiencias: a quienes la invitaron a narrar su historia de vida, y a la juventud yaqui.*

PALABRAS CLAVE: *Prácticas discursivas, identidad étnica, habilidades retóricas, mujer yaqui.*

Discursive practices in the construction of identity: the life remembrances of a Yaqui woman

* zarinaef@gmail.com

** rebeca.gutierrez@unison.mx

ABSTRACT: *This article analyzes the life history of a Yaqui woman. Speech becomes a space whereby the narrator offers a testimony through which she expresses her appreciation of the Yaqui world, along with her identification with it. In the discourse itself, one can observe her acceptance of the role she plays through her discursive practices. The discourse itself allows the woman to self-construct herself as a person that positively influences the younger members of her community. The narrative of Anabela –or Jeka Ania as the protagonist prefers to name herself– interweaves a journey of remembrances through which the appreciation of the ancestral culture of her people and the imaginary world of the Yaquis is highlighted. This analysis emphasizes the rhetorical skills of the protagonist, the discursive practices that reflect the appreciation of her ethnic affiliation, her confrontation with all that is non-yaqui –or the yori–, along with her identity as a Mexican. Jeka Ania’s narrative skills are most striking when she is attending two types of audiences: those who invited her to recite her life story, and the Yaqui youth in general.*

KEYWORDS: *Discursive practices, ethnic identity, rhetorical skills, Yaqui woman.*

INTRODUCCIÓN¹

En el contexto actual, en el que las lenguas han sido impuestas y divulgadas por Estados políticos hegemónicos —desde la antigua Roma hasta la influencia política, económica y cultural del inglés—, todo pueblo cuya lengua cuente con un número reducido de hablantes impone múltiples retos al conocimiento e investigación de temas relacionados con los aspectos culturales, históricos, identitarios, ideológicos y lingüísticos.²

Desde esta perspectiva, los lingüistas y antropólogos que consideran que el estudio de una lengua no puede distanciarse de las llamadas prácticas discursivas han impulsado la investigación de diferentes géneros discursivos utilizados por comunidades, en general, y por los individuos que forman parte de ellas, en particular. Mediante la aproximación a los discursos concretos —prácticas discursivas de naturaleza dialógica— nos es posible acceder al conocimiento de las diferentes culturas.

¹ Agradecemos a Anabela Carlón Flores por su apoyo en la documentación de su historia de vida, a Dora Pellicer y Cristina Messineo por el diálogo y sugerencias para mejorar este trabajo. Asimismo, deseamos reconocer a Leticia Martínez Figueroa por su apoyo en lo correspondiente a aspectos formales de esta contribución y a los comentarios de los árbitros anónimos. Todos ellos incidieron en la calidad de nuestro trabajo. Todo error es atribuible solamente a las autoras.

² En este sentido, Duranti [1997: 5] señala que toda manifestación lingüística —o signo traduciendo el término que menciona— representa y nos conecta con el mundo de una comunidad, pero, sobre todo, “construye afinidades y diferencias culturales”. Véase además a Bloomaert [2005].

La historia de vida es uno de esos géneros y, podríamos afirmar, uno de los más fructíferos cuando se emprende el estudio de las diversas manifestaciones de la identidad de un grupo étnico.³ Lo anterior ha sido expuesto por autores como Duff [2012], quien afirma que las interacciones lingüísticas de los individuos nos facilitan un acercamiento a la cosmovisión que poseen los miembros de una comunidad, a la percepción que tienen de ella, y a su afirmación como seres pertenecientes a una colectividad. Sin embargo, no debemos olvidar que, de acuerdo con Goffman [1974, 1981], en todo discurso siempre habrá un contexto dialógico que influye en las inferencias establecidas entre el hablante y el oyente, sea este último el investigador o el receptor imaginario no estrictamente presente en el momento de la producción discursiva, lo que resulta importante para comprender el contexto cultural en el que se emite un discurso particular.⁴

Hemos mencionado con anterioridad, que la historia de vida es uno de los géneros discursivos más apropiados para la investigación del tema de las identidades, esto lo sustentamos no sólo a partir del énfasis que autores como Duff [2012] pone de manifiesto sobre las interacciones entre los hablantes, sino también lo propuesto sobre la socialización del lenguaje por Schieffelin y Ochs [1986]. Sin embargo, también es importante mencionar que, para la interpretación y valoración de la perspectiva del sistema de creencias —imaginario simbólico— que un determinado individuo comunica, consideramos importante retomar las aportaciones de Geertz [2003 (1973)], sobre todo en cuanto a que una “descripción densa”, como posicionamiento teórico, nos permite aproximarnos a la interpretación del conjunto de aspectos que debemos valorar para lograr el acercamiento al mismo. En nuestro caso, acudimos al análisis de las prácticas discursivas como procedimiento a través del cual podemos develar la cosmovisión característica del mundo de un determinado pueblo.

La investigación que damos a conocer desarrolla el análisis de las prácticas discursivas de una mujer yaqui que emergen durante la narración de una etapa de su vida con el fin de resaltar: (i) el recorrido ideológico-identitario que la posiciona como una incipiente líder que promueve la conservación de su cultura al aceptar su cosmovisión y el orgullo de pertenecer a ese pueblo ancestral del noroeste de México, y (ii) las estrategias retórico-estilísticas que forman parte de sus prácticas discursivas. Este trabajo también apunta el

³ Identidades paralelas según Duranti [1997: 76] en su interpretación de Bakhtin [1981: 271-272].

⁴ Noción de *footing* de acuerdo con Goffman [1974] y en particular, en su obra *Forms of Talk* [1981: 128], donde proporciona lo que debe entenderse por esta noción.

reencuentro con su identidad plural [Pellicer 2016]⁵ como miembro de una comunidad y como defensora de su etnicidad.

Al contar su historia, la protagonista da cuenta de una serie de remembranzas íntimamente ligadas a sus experiencias perceptuales que le posibilitan reconocer varios de sus rasgos personales, así como las creencias y valores de su cultura tradicional. Al recordar, la narradora entreteje sus experiencias de tal modo que cada una de ellas contribuye a construir, confirmar y reforzar su ideología y posicionamiento identitario que la distinguen del mundo mestizo y la hacen asumir una solidaridad manifiesta con sus ancestros. De esta manera, en el análisis de la historia de vida de *Jeka Ania*, 'Mundo del viento', observamos cómo la protagonista "abre" una interlocución a través de la cual construye su identidad yaqui y su orgullo de pertenecer a esta etnia.

La investigación se inserta en el ámbito de las prácticas discursivas por lo que se asumen las propuestas que sobre este tema proponen Duranti *et al.* [2012] y Goffman [1981].⁶

Como hemos señalado, en el recorrido anecdótico de Anabela Carlón, denominada por ella misma como *Jeka Ania*, la protagonista recupera los episodios que durante el transcurso de su vida le reforzarán el "ser yaqui" y su "alejamiento" y "distancia" de los no yaqui, a la vez que justifica su búsqueda de ser diferente. En el reencuentro con este legado asume una postura de defensa a sus derechos como parte de una minoría étnica, retomando el amor a la naturaleza y el mundo imaginario de sus ancestros como los valores más vigorosos de su identidad.

Cabe resaltar que el estudio también permite subrayar la noción de posicionamiento de Goffman [1981], quien ofrece un marco en el que se proyecta la perspectiva del hablante y del receptor en cuanto a entidades particulares.

Cabe decir que, de manera general, en relación con la alusión a las diferentes prácticas del discurso que emergen al narrar diferentes etapas de la vida de *Jeka Ania*, contribuimos en plasmar cómo se lleva a efecto la construcción de la identidad, cómo se puede rastrear en las diversas expresiones, en las formas de auto-identificación y de diferenciación frente al otro.

⁵ Véanse también Auer [2007] y Sen [2001].

⁶ El análisis también podría abordarse desde la perspectiva de la etnografía de la comunicación [Hymes 1972] o del análisis de las ideologías [Woolard y Schieffelin 1994; Dijk 1997]; desde la perspectiva de este último autor, se consiguen observar las estrategias de auto-presentación que satisfacen las condiciones de relativas a la identificación del ego y dan cuenta de la coherencia local y global del discurso, entre ellas, las de carácter estilístico y retórico [Dijk 1997: 8].

LA HISTORIA DE VIDA DE JEKA ANIA: DOCUMENTACIÓN

El *corpus* del que parte este análisis es uno de varios textos grabados con la participación de mujeres provenientes de la región yaqui. Las colaboradoras fueron universitarias jóvenes que contribuyeron en la grabación de diferentes discursos espontáneos con el interés de conservar parte del patrimonio cultural de su pueblo.⁷ Las muestras discursivas obtenidas en ese entonces, 2005 y 2007, son de tres tipos: historias de vida, conversaciones y consejos para el cuidado de la salud, ya que anteriormente se habían documentado mitos, leyendas, textos creativos, discursos procedimentales, entre otros [Estrada Fernández *et al.* 2004; Buitimea 2007] y, recientemente, adivinanzas [Buitimea *et al.* 2016]. El presente trabajo aborda uno de dos textos espontáneos cuya temática es una historia de vida de la misma persona.

La historia de vida que aquí se analiza fue grabada por Anabela Carlón Flores, quien en su proceso de auto-identificación y de búsqueda de su posición como miembro del pueblo *yoeme* o yaqui, comunidad minoritaria del noroeste de México del estado de Sonora, decide hablar de ella, en plena conciencia y aceptación del papel que empieza a tener dentro de su comunidad como agente de cambio, es decir, como resultado de un proceso de auto-reconocimiento en el que se visualiza como persona clave para fortalecer la imagen de los valores tradicionales de su pueblo, en especial su apreciación sobre su ecosistema. Este representa uno de los aspectos más consistentes de su visión sobre el ser yaqui, el cual se resume en el valor y aprecio que se le otorga a la naturaleza y a sus creencias ancestrales.

El texto analizado tiene una extensión de 493 cláusulas o frases (134 páginas en la versión publicada que incluye el análisis interlineal).⁸ En su versión escrita se han utilizado los acuerdos ortográficos adoptados por el grupo de profesores yaquis responsables del Programa Educativo de la Tribu Yaqui (PETY), quienes desde 1991 han puesto su empeño en atender la enseñanza de la lengua yaqui en el nivel de educación primaria. Los miembros de este Programa han convertido este quehacer cotidiano en una praxis continua en la que la política lingüística, la auto-identificación y el desarrollo de materiales didácticos se realiza de común acuerdo.

⁷ Esto como parte de un proyecto de investigación a largo plazo que se ha desarrollado en la Universidad de Sonora y que se centra en la exploración de la lengua yaqui, así como de la documentación de los distintos géneros discursivos como formas de observar el uso espontáneo de la lengua.

⁸ Para conocer más sobre esta investigación, puede consultarse: Zarina Estrada Fernández, Carlón Flores y Gutiérrez Estrada [2018].

ESTRUCTURA EPISÓDICA DE LA NARRACIÓN E IDENTIDAD EN LAS REMEMBRANZAS

Hemos reconocido en el texto dieciséis episodios temáticos de distinta duración. No todos contribuyen a la historia de vida propiamente dicha, sino que algunos corresponden a protocolos de trato y de interacción —recursos retóricos— con el auditorio imaginario que representa a la comunidad yaqui,⁹ así como también con las responsables de la invitación a relatar su visión de vida.¹⁰ Algunos de estos episodios son el saludo, la identificación de la narradora y su posicionamiento como centro de la historia que dará a conocer.

Asimismo, pueden considerarse los protocolos de inicio y cierre de su narrativa:¹¹ el primero coincide y se traslapa con una fórmula similar a la que se ha observado en otra narración yaqui, *Los Sures* [Estrada Fernández et al. 2004: 317-338], cuya temática es parte del sustento de identidad de la comunidad *yoeme* o yaqui. Esta narración inicia con el saludo respetuoso del hablante dirigido hacia las personas mayores: *Pues jewi achaim [...]* ‘Pues sí, señores [...]’, para luego anunciar que dirá la historia de los *surem*, i.e., los antiguos miembros de la comunidad yaqui que no fueron bautizados. En la historia de *Jeka Ania* el protocolo de inicio es el saludo característico entre los yaquis, con el que involucra a los interlocutores de acuerdo con el ritual de cortesía:

(1) *Lios enchianiabu keche allea.* (1)¹²

‘Es un placer saludarlos’ (lit. Dios te ayude y además felicidad)

Prosigue con su identificación ante el auditorio mediante frases que la sitúan como tópico de la narración, se presenta: *Inepo Anabela* ‘Yo soy Anabela’. Enseguida, efectúa un acto de negación verbal hacia ese nombre e introduce el de *Jeka Ania*, con el que desea ser identificada, infiriendo que

⁹ Goodenough [1965] alude a una serie de interacciones, entre ellas el saludo, que aquí identificamos como protocolo de trato, como indicaciones del posicionamiento de los interlocutores y que forman parte del patrimonio cultural de una comunidad.

¹⁰ Aunque en el fondo del escenario nos encontramos también nosotros como *yoris*, es decir, los no yaquis. Esto determina el posicionamiento de *Jeka Ania* al construir su relato. La propuesta del posicionamiento interactivo (*footing*) de Goodwin [2007] es importante considerar en este relato porque la protagonista posiblemente hubiera retomado un hilo conductor diferente si el interlocutor hubiera sido otro.

¹¹ Véase el estudio [Estrada Fernández et al. 2009b]. Literalmente, el mensaje se da en singular, pero como fórmula de saludo implica plural según el contexto pragmático.

¹² La enumeración que se incluye al final de los enunciados respeta los de la historia total, tal como ocurren Estrada Fernández et al. [2018].

con ese nuevo nombre estará más en contacto con el mundo yaqui y que poco a poco irá develando en el recorrido de los episodios de su propia vida. Este protocolo ritual representa el momento en que la narradora se deslinda del rasgo más característico que nos individualiza ante la sociedad, nuestro nombre. La negación de su nombre oficial revela una identidad plural que conjuga las múltiples vivencias antes de posicionarse como defensora de su rol como protectora del mundo y creencias de los yaquis:

(2) *Kat ne nuen teamme ino teuwatuapea* (3)

‘No quisiera que me llamaran por ese nombre’

Asimismo, ofrece una nueva visión de sí misma cuando declara:

(3) *Inepo sine Jekaaniam teapean* (4)

‘A mí me hubiera gustado llamarme *Jeka Ania*’¹³

Lo que también reafirma:

(4) *Ian empo naateka jekaaniammea nee ta’ane* (5)

‘de ahora en adelante me conocerás como *Jeka Ania*’

La narración continúa con frases que la sitúan ante un auditorio imaginario; expresa su edad con la numeración yaqui y no con un préstamo del español que, por su brevedad, suele ser común entre los hablantes:

(5) *woitakaa ama wojmamni ama wepulem* (6)

‘cincuenta y uno’ (lit. dos cuerpos encima de dos manos encima uno)¹⁴

De esta forma menciona su edad y su ocupación actual, y de inmediato, alude al oficio al que se dedica para erigirse como salvaguarda de una parte del mundo yaqui:

(6) *into ien lautipo topolta ne suua umu’u jiak bwiapo nasuku* (7)

‘y en este momento allí estoy resguardando al jaguar en la tierra yaqui.’

¹³ La traducción estricta de *Jeka Ania* es ‘Mundo del viento’.

¹⁴ Anabela menciona tener cincuenta y un años, cuando en realidad tenía treinta y uno. Este tipo de equívoco también se ha documentado en la historia de vida de una joven mujer hablante de tarahumara, quien en lugar de mencionar una edad más avanzada como es el caso de Anabela, enuncia la de una adolescente de doce años. La única explicación posible es lo poco habitual, y por lo tanto distante, que es expresar la edad en la cultura de los pueblos indígenas.

Esta función social, la reitera enérgicamente al aclarar el motivo por el que se encuentra ahí, agregando además la misión que ella asume como compromiso e involucramiento ante un valor de su comunidad para expresar lo deseable:

(7) *bee na kaa lu'uti'i'a into ne bwiata kaabeta nenki'i'ia* (8)

'pues no quiero que se extinga y no quiero que la tierra la venda nadie...'

Una vez expresado lo anterior adopta su identidad como líder con un rol social específico; es un mensaje dirigido a un auditorio plural conformado por los jóvenes yaquis, quienes al escuchar o leer su historia podrán adquirir conciencia sobre su respectivo rol que tienen como miembros de la comunidad *yoeme*. Así, Anabela expresa de forma imperativa:

(8) *jinimpo lula bea ne je! kaa yo'owemmeu a etejobaeka ea!* (9)

'así, de esta manera, entonces, ¡eh... pretendo informárselo a los jóvenes!'

Luego declara la enseñanza o visión que desea plantear:

(9) *jinika'a jaisa uka bem yoem ania juya aniata*

into bwita bem suaane betchi'ibo (10)

'para que ellos puedan cuidar su tierra yaqui, así como su tierra flora y fauna.'

De inmediato, introduce el planteamiento de una pregunta retórica, misma que da evidencia de la capacidad narrativa de la protagonista. Así, mediante el uso de este recurso, da inicio formal al relato de su trayectoria de vida:

(10) *Bweta ¿jaisa ne nimin yepsak?* (11)

'Pero ¿cómo es que llegué acá?'

De esta manera, con la pregunta retórica ilustrada en (10)¹⁵ la protagonista da cierre a las prácticas discursivas del protocolo inicial de saludo, a las expresiones de presentación con las cuales proporcionó su nombre de pila, su reciente auto-asignación adoptada en cuanto a su decisión de

¹⁵ Los autores Labov y Waletzky [1967] desarrollan la sección que proporciona esta información como prefacio.

proteger al mundo yaqui, su edad y la manifiesta responsabilidad que asume ante el pueblo yaqui, y da inicio formal a la narración de su historia de vida.

En ese momento retrocede hasta su infancia, al pasado remoto al que acude para retomar, emanadas del recuerdo, piezas claves que la sostendrán en su papel como defensora del mundo yaqui.

ESTRATEGIAS RETÓRICAS DE LA IDENTIDAD: ESTRATEGIAS DE ÉNFASIS EN SU AGENDA

Autores como Hymes [1996: 33] sostienen que no existen dos hablantes que dominen los recursos lingüísticos de modo que les permitan expresarse de forma idéntica. Este uso particular de una lengua ha sido reconocido como el dominio de un repertorio, forma o estilo de habla (*speech styles*). Los estilos de habla se conforman a partir de los contextos que sitúan a los distintos discursos y a partir de las relaciones de apropiación de éstos por parte del narrador. Los contextos enmarcan los sucesos que conforman la temática abordada en cada discurso. En la historia de vida analizada observamos situaciones que antecedieron al momento de la narrativa, y que, al reunirse, conforman el ambiente de preparación en el que *Jeka Ania* narra su historia.

El repertorio discursivo se suma al estilo de habla del individuo —prácticas discursivas— que produce el discurso y al contexto particular en el que surge; la sumatoria de estrategias constituye un todo en un proceso de apropiación que confirma que no existen dos individuos que aborden discursivamente una temática de la misma manera. Esto indica que no todos los individuos son capaces de desarrollar (*perform*) las mismas funciones del lenguaje. Ochs y Schieffelin [2012: 7] aportan a la discusión clarificando aspectos que tratan sobre la socialización del lenguaje. Las autoras observan que el ser “reconocido como miembro de un grupo de habla, implica un proceso a través del cual dicho individuo se apropia de la ideología y de las formas de habla de la comunidad”; con ellas se identifica y en ellas se apoya para transmitir el conocimiento de su cultura. En términos de esta propuesta teórica, son las prácticas discursivas del lenguaje, que se desarrollan hacia el interior de una comunidad, las que caracterizan las interrelaciones entre los miembros de esa sociedad y las que alertan sobre quién comunica, qué y a quién, en qué estilo, género o código.

En el caso particular del texto analizado, el contexto que funciona como base para la construcción del discurso de *Jeka Ania* es el hecho coyuntural de haber conocido a las personas que la invitaron a narrar su historia de vida desde la época en que esta protagonista estudiaba la licenciatura en Derecho en la Universidad de Sonora y, posteriormente, en el

Departamento de Letras y Lingüística donde se desarrollaba el proyecto que dio lugar al *Diccionario yaqui-español y textos* [Estrada Fernández et al. 2004], en el que participó como colaboradora. A partir de entonces, las autoras de este estudio tuvieron la oportunidad de interactuar con Anabela Car-lón Flores y atestiguaron varias de las etapas de su vida, lo que permitió conocer plenamente sus inquietudes y su desarrollo en las diversas actividades y tareas vinculadas con la comunidad yaqui:

La autoconciencia del ser yaqui. La parte inicial de la historia de vida, objeto de este estudio, resulta importante para que la protagonista aproveche estas remembranzas y recupere sus raíces como miembro de la comunidad *yoeme*. Así, acude a varios recuerdos de su infancia, asumiendo una clara intención comunicativa que se manifiesta al aceptar e insistir en el hecho de que así fue enseñada, que ese mensaje le fue heredado y por ello aprovecha la oportunidad para convertirlo en un espacio de libre expresión mediante el cual, a través de sus palabras, declara su responsabilidad colectiva:

(11) *ilichitchikai, ilitchika ne yeu tomtekane* (12)

naateka ini'i si'ime net kiimataitiwak

'desde pequeña, así desde que nació, desde muy pequeña, desde entonces todo esto se me ha inculcado [...]'

y continúa con el mensaje propiamente dicho:

(12) *uka juya aniata nim suuane'u into uka bwiata itom naknepo lula* (14-15)

'lo que es cuidar la naturaleza y de cómo debemos cuidar la tierra [...]'

Como mujer, resalta su papel protagónico para enfrentar situaciones adversas y retomar los valores sociales que consolidan su forma de ser y la preservación de su identidad como miembro de una comunidad. El rescate de su historia, la valoración de las enseñanzas del pasado mediante los recuerdos, la fortalecen en la defensa de su territorio y asegura el imaginario de éste, para valorarlo. De modo similar, otras experiencias la llevan a afirmar su deseo de que el territorio de sus ancestros no sea saqueado por los *yoris*, los no yaquis:

La pertenencia a la sociedad mexicana. La narradora alude también a su pertenencia en torno a una sociedad nacional con la que convive, diferencia que además le permite situarse en la otredad, entre los no yaquis, lo que confirma su identidad plural. De acuerdo con Pellicer [2016] lo anterior nos lleva a proponer que, en este caso, el ser *yoeme* no la excluye de ser

mexicana. *Jeka Ania* relata cómo tuvo que aprender español en la escuela y de su resistencia debido al maltrato recibido por parte de una profesora y de la que sabía lo había hecho anteriormente también con otros de los suyos.

Sin tocar el tema explícitamente, su historia es un acto de reasignación de identidades, ya que a lo largo de varios de los episodios rescata los valores de su comunidad, de su yo colectivo para culminar con la plena auto-identificación de sí misma como mujer y de su pertenencia al mundo yaqui y también mexicano.

En el transcurso de su narración relata vivencias cotidianas en las que destaca su aprecio hacia el territorio de su nación. Su autobiografía la enfrenta al rechazo de los *yoris*, a la incomprensión de los mestizos hacia sus valores culturales que en un momento específico se reduce al simple hecho de usar un rebozo; es decir, no vestir como las otras. Las anécdotas fluyen para insistir en que nadie debe abusar de su tierra, de su gente. Su memoria acude a vivencias de las que rescata su conexión con la naturaleza y la firme creencia de poder acceder al mundo ancestral, al imaginario mundo de los antepasados yaquis, y valorar al viento, la lluvia y los animales.

La remembranza de episodios de enfrentamiento con los yaquis la hacen posicionarse con firmeza:

- (13) *jiba ne k-am yecha-ria-ka-m-me into*
 siempre 1SG.NOM NEG-3PL.ACU quitar-APL-PFV-PL-NMLZ CONJ
- ne nuen in ansu-k (291)*
 1SG.NOM así 1SG.POS terminar-PFV
 'y siempre a mí no me lo quitaron y así terminé aquí'
- (14) *into ne in tajo'ori kaa watta-k (292)*
 CONJ 1SG.NOM 1SG.NOM ropa NEG quitar-PFV
 'y no dejé que me quitaran mi vestimenta'
- (15) *ta ousi bu'uka yee-t-ne-u nattemae=ne (293)*
 pero mucho muchos a uno-sobre-1SG-OBL preguntar=1SG.NOM
 'y muchos me hacían preguntas'
- jaise "jaisa empo kaa tata-le junuka tajo'ore-ka?"*
 que qué 2SG.NOM NEG caliente-PRED DET.ACU vestir-EST

ti yee-t-eu jiu-ne (294)
 así a uno-sobre-1SG-OBL decir-FUT
 “¿a poco, a poco no te da calor vestir esa ropa?” – me decían’

- (16) *sí'ime profesor-im bea ume waate-m ne-u*
 todos profesor-PL entonces DET.NOM otro-PL 1SG-OBL

bibittua=ne (295)
 IT-enviar=1SG.NOM
 ‘y todos los profesores me mandaban a los demás’

- (17) *Si-ne ino jiakile o ne ino yoire o*
 ousi-1SG.NOM RFLX yaqui-PRED o 1SG.NOM RFLX yori-PRED o

- (296) *ne ino jita-le [...] ti ne-u jiu-na jiba beja*
 1SG.NOM RFLX creer-PRED así 1SG-OBL decir-EXHOR siempre casi
 “que, si me creía yaqui o yori, o si así me creo, y siempre me decían eso...”

- (18) *ne into bwe “ne yoeme” ti ne jiia (297)*
 1SG.NOM CONJ pues 1SG.NOM yaqui así 1SG.NOM decir
 “y [...] yo, pues [...] ¡soy yaqui!” así decía [...]’

- (19) *into “ne imi’i bwia-po jo’ak into ket ne*
 CONJ 1SG.NOM aquí tierra-LOC vivir CONJ también 1SG.NOM
mejikana! [...] ” juni’i ti ne ameu jiia-u=ne (298)
 mexicana también así 1SG.NOM 3PL.OBL decir-DIR=1SG.NOM
 ‘y que “¡yo vivo en este país” y les decía así, que también “¡yo soy mexicana!”’

- (20) *wepulei jiba junak... wepulei jiba junak*
 uno siempre tal vez uno siempre quizá

ne ama ame-u teuwa-‘i’a-n (299)
 1SG.NOM ahí 3PL-OBL decir-DES-PAS.IMPF
 ‘creían que sólo una... creían que sólo una respuesta ahí les iba a responder’

De esta manera, *Jeka Ania* se acerca a los límites que existen entre el ser yaqui y ser *yori*, una identidad plural que funciona para identificarse como

yaqui sin descartar lo que inevitablemente es parte de sus raíces o rutas [Gilroy 1993], proceso en el que insiste:

(21) *bwe ne yoem bwiapo jo'ak-a-ne intuchi ne*
 pues 1SG.NOM yaqui tierra-LOC vivir-a-1SG.NOM otra vez 1SG.NOM

imi'i Sonora-po [...] ne jo'ak into ke ne
 aquí Sonora-LOC 1SG.NOM vivir y también 1SG.NOM

Mejikopo ne jo'ak ti ne ame-u
 México-LOC 1SG.NOM vivir así 1SG.NOM 3 PL-OBL

jiia-n-ne (301)

decir-PAS.IMPF-1SG.NOM

“pues vivo en tierra yaqui y también vivo aquí en Sonora” y les decía que además vivo aquí en México’

Sin embargo, finalmente reconoce que las leyes y costumbres del *yori* “dañan” su mundo ancestral colectivo y la conducen a enraizar en ella el valor de su territorio y comunidad.

En el fluir de la narración se hace evidente la identidad como constructo social plural: los valores de la colectividad son transmitidos mediante las figuras de crianza y de la forma en la que la protagonista se convence a sí misma sobre su pertenencia a la comunidad yaqui. En un estilo de habla particular, la narradora construye una visión única que proyecta a lo largo de la historia y que se apoya en el uso retórico de su lengua, del yaqui, para finalmente aceptar, percibir y promover, como verosímil, un modo de ser y de concebir el mundo, visión que no deja de estar rodeada de una atractiva añoranza.

RETÓRICA Y PRÁCTICA DISCURSIVA DEL REPERTORIO

¿Qué estrategias retóricas se ofrecen en el proceso comunicativo en el que *Jeka Ania* envuelve al escucha? En otras palabras, ¿qué elementos lingüísticos juegan un papel relevante para fortalecer lo que *Jeka Ania* desea comunicar? En la Historia de vida de *Jeka Ania* destacan los siguientes:¹⁶ (i) el uso de elementos referenciales que trascienden individuos concretos y que se

¹⁶ Para un tratamiento más detallado de los recursos retóricos, véase Estrada Fernández *et al.* [2018].

convierten en integrantes del mundo yaqui: *Juya ania*, ‘la naturaleza’, *bwia* ‘la tierra’, *yoo ania* ‘el mundo ancestral’; personajes concretos, *maala yo’owe* ‘la abuela’, *yo’owam* ‘los mayores’ o ‘abuelos’, nombres que evocan a personas, parientes o no, lugares y sitios imaginarios y mágicos como cuando se refiere al haberse encontrado ante la “puerta del mundo ancestral”:

- (22) *bweta che’a chukula ne ju’unea-k kee ne*
 pero más después 1SG.NOM saber-PFV que 1SG.NOM
- YOO ANIA-TA *puetapo* *noite-la-tu-k-an* (174)
 universo-ACU puerta-LOC ir-ADJVZ-COP-EST-PAS.IMPF
 ‘pero después supe que había estado ante la puerta del MUNDO ANCESTRAL’

En este mismo grupo resalta también (ii) el uso de pronombres personales, propios de la deixis interpersonal, el *inepo* ‘yo’, o el *ne*, como pronombre sujeto reducido, frente al *itepo* ‘nosotros’, o *itom* ‘a nosotros’ que se opone al *bempo*, o *bem* ‘ellos’, o *juname* ‘a esos’, ‘a ellos’, para distanciarse más de los que no pertenecen a su pueblo, de los diferentes, al no usar el pronombre de tercera persona plural acusativo *am*, (iii) los elementos evidenciales, *jumak* ‘tal vez’, ‘quizás’, *tua* ‘ciertamente’, *ti* ‘así’, ‘de esta manera’, *be* ‘así’, *bwe* ‘pues’,¹⁷ (iv) los conectivos discursivos como *bweta* ‘pero’ o *bwe’ituk* ‘porque’, entre otros, (v) las expresiones de habla directa introducidas por el verbo *jiia* ‘decir’, o *tea* ‘nombrar’, ‘llamar’, o bien, con la forma gramaticalizada o reportativo *ti* ‘dizque’,¹⁸ (vi) la repetición de verbos y adjetivos positivos *ujyoyisi* ‘gustar’, *ujyolisi* ‘hermoso’, *ujyoi-rea-ka-u* ‘algo que es bonito’, que expresan la alta valoración de su mundo: ‘algo bueno, aprendí algo bueno’, (vii) las estrategias propias de la estructura de la información, tópico o foco, y finalmente, (viii) el estilo exhortativo, de juramento, cuya expectativa discursiva es el que otros escuchas se involucren con la ideología y creencias de la persona que narra:

- (23) *bwe yooko jakko junu... junu’u eu waatiana* (41)
 ‘Porque el día de mañana eso [...] eso es lo que te van a pedir’;

¹⁷ Estrada Fernández [2009a].

¹⁸ El evidencial *ti* y el reportativo *ti* se encuentran diacrónicamente relacionados, el reportativo directamente gramaticalizado del verbo *tiia* ‘decir’ y el evidencial para sostener el rumor o lo dicho con mayor grado de certeza que se formó a partir de la expresión *jaiti tia* ‘eso dicen’ para quedar en *ti* como evidencialidad de certeza no contundente.

Y con un excelente manejo del foco, como parte de la estructura de la información:

- (24) *ien bichau bichaa kaa jiosia ta'ame, KAITA KAITA jumak tekiane*
tineu jiuwan (43, 44)
 "Ahora en adelante... el que no sabe leer, nada de nada tendrá de cargo".
 Así me decían'.

Se consigue, además, otorgar prominencia al tópico (marcados en negritas y subrayados); en (25) como elemento extra-clausal que remite al tema del discurso en ese momento, es decir, el sujeto, los *yoim* 'mestizos', o bien, en (26), con el pronombre *ne* '1SG.SUJ', omitido en la cláusula *se (me) hizo salir*, con lo que se logra no sólo mencionar al 'yo' primera persona del singular, tópico del discurso, sino también dar un cierto énfasis a la primera persona que es la protagonista. Esto permite considerar una instancia donde resulta difícil decidir entre tópico y foco.

- (25) ***bempo*** *be* *yoi-m...* *ju'unea... jaisa-jumak* *emo*
 3PL.NOM entonces mestizo-PL saber cómo-quizá RFLX
- o'-ore junumu'u...*
 IT-hacer ahí
 'pues ellos, los yoris, quién sabe pues cómo trabajen entre sí...

- (26) ***ta*** *ne,* *ala* *ama* *yeu* *siime-tua-wa-k (357)*
 pero 1SG. NOM sí ahí afuera salir-CAUS-IMPR-PFV
 pero a mí, sí me despidieron' (lit. ahí se (me) hizo salir)

De igual manera, la topicalización que hace énfasis prosódico de pronombres personales, *ne* '1SG.NOM' en (27), *u* 'DET.NOM', en (28), o *naa'a aapola* '(ella) mera sola' son representativos del estilo particular con el que *Jeka Ania* transmite su mensaje:

- (27) *bwe* ***ne*** *uka* *tekil-ta* *su'utoja-k* *imi'i*
 pues 1SG.NOM DET.ACU trabajo-ACU dejar-PFV aquí
- Universidad de Sonora-po ili yoemia yoemia-ta-make nim*
 Universidad de Sonora-LOC DIM yaqui yaqui-ACU-COM aquí

tekipanoa-'u

trabajar-NMLZ

pues dejé ese trabajo aquí en la Universidad de Sonora en el que trabajaba con los indígenas yaquis, con los yaquis jóvenes

- (28) *bwe'ituk u bwe'ituk juya ania che'a ousi nokria*
 porque DET.NOM porque monte más mucho abogar

bicha

ver.HAB

porque esto, porque la naturaleza necesita que la defiendan más (vean más por ella)

- (29) *naa'a aapola kaa au nokria (448)*
 mera sola NEG RFLX defender
 (porque) ella totalmente sola no puede defenderse

REFLEXIONES FINALES

Este trabajo mostró algunos aspectos del análisis etnográfico del discurso, fundamentado en las prácticas discursivas, porque es a través de ellas que se logra capturar la construcción de la identidad, vista como plural de una protagonista mediante la narración de su historia de vida. El acercamiento teórico-metodológico acude a la noción de las prácticas discursivas como procesos de interacción que dejan entrever los rasgos de identidad de una comunidad. Igualmente, la perspectiva de la descripción densa da sustento a la interpretación de lo apuntalado. Nuestro análisis recorre diversas expresiones de la protagonista para resaltar la inmanente característica dialógica del discurso y cómo a través de éste, se captura la expresión de una ideología o posicionamiento clave para defender los valores comunitarios. El trabajo resalta el recorrido ideológico que posiciona a la protagonista como una *yoeme* en lucha por conservar su cultura, cosmovisión y medio ambiente. Para este análisis resultó primordial abordar un acercamiento en el que factores etnográficos relacionados con las prácticas discursivas, la identidad plural y la visión ideológica de la protagonista, se identifican con una comunidad particular, los *yoeme* 'yaquis', lo cual se observa a lo largo de varias de las remembranzas a las que acude la narradora y además son observables a través de una serie de recursos o estrategias retórico-estilísticas que le permiten interactuar con un auditorio escucha que proyecta

como interlocutor. En nuestro análisis mostramos cómo las estrategias retóricas permiten a la protagonista construir su identidad *yoeme*, identificar lo suyo y defenderlo en su discurso acudiendo a diferentes remembranzas, y en el que también se demuestra su aceptación identitaria plural. La comprensión de una historia de vida y de las prácticas discursivas como las que aquí se han expuesto implican el conocimiento de diversas propuestas sobre el análisis del discurso y su consideración de manera integral con el fin de rescatar la relevancia de la narrativa particular analizada. Finalmente, el análisis incide en la observación de cómo esta mujer yaqui entra en diálogo con sus interlocutores, los jóvenes yaquis, pero desde la seguridad que le otorga la plataforma del conocimiento que tiene de la figura del interlocutor-investigador que la invita a contar su historia y que está dispuesto a escuchar lo que ella se propone narrar. La identidad plural de Anabela —construida a partir de un cúmulo de vivencias, experiencias anecdóticas, remembranzas y, en particular, la autodefinición de *Jeka Ania* como mujer dedicada al cuidado de una parte del mundo ecológico de los yaquis— despunta gracias a las excelentes habilidades retóricas que la definen como lo que actualmente es: una activista que se desempeña en el cuidado y protección de la naturaleza y del territorio yaqui, como notable heredera de su patrimonio más valioso.

ABREVIATURAS

1, 2, 3	primera, segunda, tercera personas
ACU	acusativo
APL	aplicativo
CAUS	causativo
COM	comitativo
CONJ	conjunción
COP	cópula
DET	determinante
DIM	diminutivo
DIR	direccional
EST	estativo
EXHOR	exhortativo
FUT	futuro
HAB	habitual
IMPF	imperfectivo
IMPR	impersonal

IT	iterativo
LOC	locativo
NEG	negativo
NOM	nominativo
NMLZ	nominalizador
PRED	predicativo
OBL	oblicuo
PAS	pasado
PFV	perfectivo
PL	plural
POS	posesivo
SG	singular
REL	relativizador
RFLX	reflexivo

REFERENCIAS

Auer, Peter

2007 Chapter 1. Introduction, en *Style and Social Identities. Alternative Approaches to Linguistic Heterogeneity*. Mouton de Gruyter. Berlín-Nueva York: 1-21.

Bakhtin, Mikhail M.

1981 *The Dialogic Imagination: Four Essays*, M. Holquist (ed.), C. Emerson y M. Holquist (traductores.). University of Texas Press. Austin.

Bloomaert, Jan

2005 *Discourse*. Cambridge University Press. Cambridge.

Buitimea Valenzuela, Crescencio

2007 *Pessio betana nottiwame. Regreso de Hermosillo*. Universidad de Sonora. Hermosillo.

Buitimea Valenzuela, Crescencio, Zarina Estrada Fernández, Aarón Grageca Bustamente y Manuel Carlos Silva Encinas

2016 *Diccionario yaqui de bolsillo. Jiak noki-español/Español-Jiak noki*. Universidad de Sonora. Hermosillo.

Dijk, Teun A. van

1997 The study of discourse. An Introduction, en *Discourse as structure and process: A multidisciplinary introduction*. Sage Publications Ltd. <<http://www.discourses.org/OldArticles/The%20study%20of%20discourse.pdf>>. Consultado el 16 de abril de 2016.

Duff, Patricia A.

2012 Second language socialization, en *The Handbook of Language Socialization*, A. Duranti, E. Ochs y B. B. Shieffelin. Blackwell. Malden: 564-586.

Duranti, Alessandro

1997 *Cultural Anthropology*. Cambridge University Press. Cambridge.

Duranti, Alessandro, Elinor Ochs y Bambi B. Shieffelin

2012 *The handbook of language socialization*. Blackwell. Malden: 564-586.

Estrada Fernández, Zarina

2009a La modalidad en yaqui, en *Lingüística Amerindia. Aportaciones recientes*, R. Arzápalo Marín y J. L. Moctezuma Zamarrón (comps.). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México: 289-310.

Estrada Fernández, Zarina, Crescencio Buitimea Valenzuela, Adriana Elizabeth Gurrola Camacho, María Elena Castillo Celaya y Anabela Carlón Flores

2004 *Diccionario yaqui-español y textos. Obra de preservación lingüística*. Editorial Plaza y Valdés/Universidad de Sonora. México.

Estrada Fernández, Zarina, Manuel Carlos Silva Encinas y Crescencio Buitimea Valenzuela

2009b El discurso de los pascolas entre los yaqui de Sonora, México. *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. XVI: 146-167.

Estrada Fernández, Zarina, Anabela Carlón Flores y Rebeca Gutiérrez Estrada

2018 *Jeka Aniata jiapsi: Jiak jamutta etejoi / Vida de Jeka Ania: Historia de una mujer yaqui*. Universidad de Sonora. Hermosillo.

Geertz, Clifford

2003 [1973] *La interpretación de las culturas*, duodécima reimpresión en español. Editorial Gedisa. Barcelona.

Gilroy, Paul

1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.

Goffman, Erving

1974 *Frame Analysis*. Northeastern University Press. Boston.

1981 *Forms of Talk*. University of Pennsylvania Press. Filadelfia.

Goodenough, Ward H.

1965 Rethinking 'Status' and 'Role': Toward a general model of the cultural organization of social relationships, en *The Relevance of Models for Social Anthropology, A.S.A. Monographs 1*. Tavistock Publications. Nueva York; Frederick A. Praeger, Publishes. Londres: 1-24.

Goodwin, Charles

2007 Interactive footing, en *Voicing Reported Speech and Footing in Conversation*, E. Holt y R. Clift. Cambridge University Press. Cambridge: 16-46.

Hymes, Dell

1972 Models of the interaction of language and social life, en *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*, J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.). Holt, Rinehart & Winston. Nueva York: 35-71.

1996 *Ethnography, Linguistics, Narrative Inequality: Towards and Understanding of Voice*. Taylor and Francis. Londres.

Labov, William y Joshua Waletzky

1967 Narrative Analysis. Oral versions of Personal Experience, en *Essays on the Verbal and Visual Arts*. University of Washington Press. Seattle: 12-44.

Ochs, Elinor y Bambi B. Schieffelin

2012 The theory of Language Socialization, en *The Handbook of Language Socialization*, A. Duranti, E. Ochs, y B. B. Schieffelin. Wiley-Blackwell. Malden-Oxford: 1-21.

Pellicer, Dora

2016 Bilingüismo: conocimiento, uso y entendimiento entre los hablantes, en *UniverSOS: Revista de lenguas indígenas y universos culturales*, 13: 169-192.

Schieffelin, Bambi B. y Elinor Ochs

1986 *Language Socialization Across Cultures*. Cambridge University Press. Nueva York.

Sen, Amartya

2001 La otra gente. Más allá de la identidad, en *Letras Libres*. Disponible en: <<http://www.letraslibres.com/revista/convivio/la-otra-gente-mas-alla-de-la-identidad>>. Consultado el 18 de julio de 2016.

Woolard, Kathryn A. y Bambi B. Schieffelin

1994 Language ideology. *Annual Review of Anthropology*, 23: 55-82.

Intersexualidad e intertextualidad. Sentido común y políticas corporales como desafío cultural

Alberto Torrentera*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El trabajo reflexiona el lugar de la intersexualidad en el campo de disputa contemporáneo, político y epistémico, en relación con el género y la sexualidad. Se parte de la concepción de Geertz del sentido común como sistema cultural para comprender los campos de disputa en torno al cuerpo, la normalidad, la autonomía, el conocimiento y el poder. Se indica que la contraposición puede comprenderse como una condición epocal, en donde unas coordenadas socio-simbólicas pugnan por ampliar los modelos de inteligibilidad de lo humano –asociadas a la posthumanidad– y otras procuran mantenerlo en los límites tradicionales.*

PALABRAS CLAVE: *Intersexualidad, sentido común, sistema cultural, género, sexualidad, poder, posthumanidad.*

INTERSEXUALITY AND INTERTEXTUALITY. COMMON SENSE AND BODILY
POLICIES AS A CULTURAL CHALLENGE

ABSTRACT: *This paper reflects the role of intersexuality in the field of contemporary, political and epistemic dispute, with regard to gender and sexuality. It is based on Geertz's conception of common sense as a cultural system in relation to understanding the fields of dispute concerning the body, normality, autonomy, knowledge and power. It is indicated that 'opposition' can be understood as an epochal condition, whereby certain socio-symbolic coordinates strive to extend the models of intelligibility of the human being –associated with posthumanity– whilst others seek to maintain it within traditional limits.*

KEYWORDS: *Intersexuality, common sense, cultural system, gender, sexuality, power, posthumanity.*

* carlosalbertotorrentera@gmail.com

PROEMIO

El 2 de noviembre de 2018 leía entre mis contactos de Facebook que en Argentina había nacido una criatura a la cual no le fue asignado un sexo. Siguiendo la estela del suceso busqué alguna información electrónica. El 5 de noviembre, de acuerdo con la página actualidad.art.com, dos personas en la provincia de Mendoza, Argentina, consiguieron que en su documento de identidad no apareciera el sexo.¹ Un año antes, en Canadá, otra criatura fue registrada sin esta condición a solicitud del padre.²

Esto es inédito en las formaciones sociales occidentales y occidentalizadas, sobre todo a partir de las técnicas modernas de control de la población. En el acta de nacimiento se inscribe una filiación, una nacionalidad y un sexo (género). ¿Cuál es la razón de esta suspensión de la nominación del significante sexo en los casos de Argentina y Canadá? El movimiento intersexual ha luchado por evitar la intervención no consentida sobre cuerpos que se encuentran pensados afuera de un modelo normalizante. La suspensión queda, sin embargo, también como la marca de una presencia por medio de la ausencia. La presencia de las normas de la mirada cultural sobre el cuerpo, las elaboraciones socio-simbólicas sexo-genéricas y la inscripción en las redes de sus políticas. Y también, la presencia de un acto que afirma, al suspender la nominación, los límites de la enunciación misma que le hace posible y le describe. Y nombra también la imposición de un deseo —militante y autoconstituido emancipador— sobre una criatura que ignora aún que ha organizado una experiencia pensante y contrapone posiciones. Por una parte, en favor de la autoadscripción, de la ampliación de la pluralidad corporal y de las lógicas de la concebida normalización. Una actitud que parece recorrer las trayectorias de aquello que se ha dado en llamar posthumano —aunque la militancia intersex no recurra a ese término, ni varias de las personas que sin militar encarnan la demanda de pluralidad corporal—, donde las formas de la identidad, el cuerpo, el lenguaje y el poder se entranan de maneras polifacéticas y, a su vez, posibilitadas por la ley. En el otro polo podemos encontrar las posturas —médicas

¹ “Ni varón ni mujer: Por primera vez entregan un documento de identidad sin sexo en Argentina”. <<https://actualidad.rt.com/actualidad/294566-documento-identidad-sin-sexo-argentina>>. Consultado el 4 de febrero de 2019>.

² “Un bebé canadiense recibe una tarjeta de atención médica sin sexo definido”. <<https://expansion.mx/tendencias/2017/07/05/un-bebe-canadiense-recibe-una-tarjeta-de-atencion-medica-sin-sexo-definido>>. Consultado el 4 de febrero de 2019.

y familiares, ¿quizá de algunas personas intersex?— que optan por un modelo cultural que refuerce la dicotomía entre lo masculino y lo femenino organizado y pensable a partir de los datos considerados sensibles de la anatomía.

En México, desde 2015, la Ley General de Salud de la capital mexicana prohíbe la intervención no consentida sobre cuerpos intersexuados —entre 0.5 a 1.7 de la población mundial—,³ a menos que pueda acarrear daños comprobables en la salud.

En resumen: nos encontramos ante una variedad de disputas culturales de las políticas corporales, el sentido común y el lenguaje. La intersexualidad se puede enunciar de varias maneras. Podrá observarse que hablar de ella sin ser considerado una persona intersexual vuelve al colonialismo epistémico. Sólo podemos contraponer a ello el espíritu clásico que animó la interrogante antropológica por la alteridad y con ello colocar un eje de reflexión en torno a las expresiones contemporáneas que tienen el cuerpo, el género y la sexualidad como ámbitos primordiales. Nuestra argumentación gira en torno a que la militancia político-epistémica de las intersexualidades son posibles por ese campo de posibilidad de la condición posmoderna, mismo campo que modifica con su intervención. Esta argumentación señala que la resistencia a la singularidad de la intersexualidad opera en función de otras estructuras socio-simbólicas con las cuales disputa. Es una ventana para incursionar en determinadas disposiciones de los mundos contemporáneos y sus desafíos culturales, sus condiciones epocales que permiten la emergencia, nominación y experiencia de subjetividades, corporeidades y agregados políticos que eran impensables hace unas décadas y que hablan, con su existencia, de las constitutivas de la contemporaneidad.

CUERPOS HISTÓRICOS, CUERPOS SIMBOLIZABLES

En las sociedades occidentales y occidentalizadas, las relaciones subjetivas, políticas, biomédicas, clínicas y culturales se entrelazan para la significación corporal, explicación, comprensión, vivencia, nominación, conformación y significación.

La diferencia sexual puede visualizarse en una doble dinámica. Por un lado, remite a la dimensión de estructuras inconscientes; por otro, a la percepción o interacción fenomenológica. El primero de los aspectos, si bien

³ Disponible en: < <https://vivirintersex.org/category/estadisticas/>>. Consultado el 10 de junio de 2019.

fundamental, no será desarrollado y puede resumirse al señalar que la diferencia sexual es fundadora de cultura y no organizada por ésta [Lamas 2000].⁴ Nos interesa remarcar el segundo de los elementos, que atañe a las manifestaciones sociales de la percepción y clasificación, comprensión y resistencia de las disputas culturales sobre el cuerpo.

La diferencia sexual es una marca primordial —de la subjetividad, del lenguaje y de la anatomía— para ordenar el universo social, establecer códigos de legitimidad de las diferencias, pero también para demostrar su inoperancia e impugnarla como un orden de control y represión. Los cuerpos intersex se clasifican en un orden simbólico coherente —no por ello deja de ser arbitrario e histórico—. Desde ese lugar son incluidos o excluidos de la normalidad o la salud, acordes a las formas de organización del pensamiento y de sus prácticas. La emergencia politizada de la dinámica epistémica y social de la intersexualidad⁵ problematiza las gamas anatómicas y simbólicas de lo corporal, las legitimidades jurídicas, políticas, científicas, económicas y del mismo sentido común de las formaciones sociales.

Cuando Money acuña el concepto de género para referirse a las conformaciones socioculturales que dan cuenta de la identidad de las personas, no dependientes de las estructuras biológicas (sexuales), lo hace en función de sus trabajos con las personas intersex y transexuales. Con ello queremos

⁴ Pueden consultarse, entre otros trabajos: Sigmund Freud, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, 1992. Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos desde la izquierda*, 2004. Joan Copjec, *El sexo o la eutanasia de la razón*, 2006. Daniel Gil, “Elogio de la diferencia Nuevas subjetividades en la era de la ¿liberación? Sexual”, en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 2011. Jacques Lacan, “Atolondradicho”, *Escansión*, no 1, 1984; *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, 1977; *El seminario 20. Aun*, 1981. Colette Soler, *La maldición sobre el sexo*, 2000. Podemos remitir a nuestros trabajos relacionados con la diversidad sexual: Alberto Torrentera, “Modelos de lo humano: perversión, estigma y sistemas ético políticos. Población LGBTQTTT en la Ciudad de México y la construcción de derechos”, en *Derechos y políticas públicas. Desafíos políticos e institucionales de México*, Carlos Ricardo Aguilar Astorga y María del Pilar Berrios Navarro (coords.), 2017; “No, no estoy operada, el asunto está en el deseo”: emergencia y construcción de mujeres transexuales en Ciudad de México, en *Espacios Transnacionales. Revista latinoamericana-europea de pensamiento y acción social*, 2014. Algunas de estas ideas se recuperan en el presente material.

⁵ Hasta donde tenemos conocimiento la militancia y élite intersex no ha disgregado o interseccionalizado su análisis. Sin embargo, es probable que se enuncie que la intersexualidad no se vive de manera semejante acorde a la pertenencia étnica, la racialización, la clase social, la condición de discapacidad, la salud mental y otras variables articulables para pensar la jeraquización. Con ello, se podrá postular la existencia de intersexualidades.

señalar que colocaba en entredicho la organización de las anatomías con las identidades y roles sexuales. Ello no significó, sin embargo, una especificidad en la producción de subjetividad, conocimientos y organización política de las personas intersex, lo cual advino con otras condiciones epocales: las nuestras. Por medio de la intersexualidad se problematizan los cuerpos signados “normales”; es decir, considerados desde la cultura (de la cual los saberes médicos forman parte), como corporeidades sanas, permitidas y en apariencia no problemáticas. Cabe señalar que ligan un fondo de comprensión dinámica en lo que atañen las formas históricas de la nominación y vivencia corporal, estética, ética y política de los mundos contemporáneos.

La intersexualidad pretendió sustituir, con un lenguaje y clínica científicos, la nominación de hermafroditas, bajo la cual Occidente había agrupado a las personas que mostraban equipamiento corporal, sobre todo genital, posiblemente atribuible a lo culturalmente concebido y perteneciente a mujeres y hombres. El hermafroditismo fue también una figura del pensamiento para reflexionar el orden de la diferencia y la semejanza, desde el orden de lo mítico, lo sagrado y lo jurídico.⁶ Esa figura fue denominada intersexual en función de una concepción previa que la organizaba: la existencia dicotómica de dos cuerpos sexuados, a la vez complementarios y diferenciados. Por ello la referencia al estadio medio entre ellas. La dicotomía se problematizó a partir de la segunda mitad del siglo xx. En este sentido hay una tensión significativa. Una tesis afirma que los cuerpos son, legítimamente, diferentes en términos biológicos y en sus representaciones socio-simbólicas y de esa diferencia nace lo femenino y lo masculino como

⁶ Mas Grau [2014] señala que, “para Vázquez García y Moreno Mengíbar [1997], hasta los siglos xvii y xviii el ser que aglutina los dos sexos es visto como una posibilidad inscrita en el orden de la naturaleza. Tanto la medicina medieval como la renacentista admiten la existencia de los dos sexos en un solo cuerpo, mientras que el saber popular dota a estos seres de ciertos poderes sobrenaturales”. Indica que, en el siglo xii, hubo un movimiento herético que postulaba que Adán tenía posibilidades bisexuales antes de ser creada Eva. Además, “Los derechos civil y canónico exigen optar por un sexo determinado antes de asumir obligaciones y derechos sociales como el bautismo, el matrimonio, las sucesiones hereditarias o la testificación en un tribunal. Como recuerda Foucault [1980], en el momento del bautismo la elección del sexo recae sobre el padre o tutor.” Ante el modelo del sexo único, que según Laqueur prevaleció durante varios siglos en Occidente, lo que se impedía era el traslado de sexo a lo largo del tiempo. A partir del siglo xviii: “El cambio es notorio: si antes los médicos eran solicitados por el juez como simples testigos, con el objetivo de determinar si el acusado era o no un verdadero hermafrodita, en adelante se les otorgará la potestad de definir la identidad monosexual de las personas” [Foucault 1980 y 2001]. “El desarrollo de la Medicina legal será posible gracias a la creciente colaboración entre jueces y médicos” [(pp. 81-83; 103).

la división que permite la reflexión y la práctica social, ya que la división sexual de la sociedad es universal. Podemos hallar lúcidas formulaciones en Hérítier [1998] con la valencia diferencial de los sexos y en Agascinski. Así, antes que entrar en una disputa con la naturaleza, la diferencia sexual tiene la doble faz de ser un hecho natural y a su vez invitar a una política por medio de la “libertad de interpretar la diferencia” [Agascinski 1998: 51]. Otra tesis —en la cual nos inclinamos— problematiza dicha bipartición al postular que los cuerpos son leídos, considerados, medicados y vividos anormales, por estar previamente definidos en un universo cultural que ha establecido la existencia de dos cuerpos normales (y normalizados), el del macho y el de la hembra, y de los cuales se espera, alienta y reconoce una trayectoria masculina y femenina, preferentemente heterosexual (o la estela de la sociedad cisgenérica).

Fausto-Sterling [1998] ayuda a pensar una experiencia contemporánea que reflexiona críticamente la constitución corporal. Comenta que en Occidente puede postularse la existencia de, al menos, cinco sexos. Además de los comúnmente reconocidos, señala la posible nominación de herms (personas con testículo y ovario), merms (personas con testículos y algunos rasgos femeninos) y fermms (ovarios y algunos rasgos masculinos). De acuerdo con esta postura, los cuerpos forman más bien un continuo que una dicotomía. La diferencia pasa más por las presiones para optar por uno de los sexos socialmente legitimados que por una propiedad de los cuerpos pensados naturales. De esta manera, el reconocimiento de la intersexualidad implica relaciones políticas, culturales, médicas y jurídicas, [Fausto-Sterling 1998]. Es legítimo añadir las simbólicas, subjetivas, eróticas y estéticas. Los cuerpos implican y significan una emergencia y construcción de propiedades simbólicas (tomando lo simbólico en su instancia inconsciente, ya sea en la dinámica de la subjetividad o en el orden de la legalidad que instauro la convivencia humana). Esto implica negociación, así como disputas por el orden de inteligibilidad y legitimidad. E implica que, en alguna medida, lo natural es constituido por una lectura cultural.

De acuerdo con Curtis Hinkle, lingüista y fundador de la Organización Internacional de Intersexuales, y Raíces Montero, antropólogo peruano y psicólogo clínico de la Universidad de Buenos Aires, el cuerpo intersex entredice el bigenerismo sobre el cual se piensan las categorías macho-hembra y de lo masculino y femenino. Para ellos, no hay definición de la intersexualidad, porque implica la movilidad de las formas sociales de vivencia y comprensión del género y el sexo. La intersexualidad es una forma de ser en el mundo, y su incorporación explícitamente política reconfigura el panorama de la diversidad y la disidencia sexuales. Integra la

necesidad de pensar y practicar la intersexualidad acorde a los contextos. En Latinoamérica, la denominada ambigüedad sexual remite a un humus cultural común en el cual se tranquiliza a hombres y mujeres, biomedicaliza y empobrece experiencias humanas. La intersexualidad “cifra el destino cultural de la diversidad de cuerpos sexuados”. Aunque no implica riesgos naturales, se operan por considerar que implica riesgos socioculturales, para lo cual se normalizan los cuerpos por medio de intervenciones quirúrgicas. Ante esta práctica de normalización e intervención sin la decisión del sujeto es que se articula buena parte del fundamento del movimiento intersex. Es por ello que se considera la intersexualidad como parte de los derechos sexuales [Raíces Montero y Hinkle 2010: 16-50]. Ello ha hecho que los cuerpos sean vividos y experimentados de forma diferente desde recientes décadas. Algunas personas intersexuales han hecho vivir su experiencia corporal como una experiencia política. En este tipo de prácticas y producciones de saber (de médicos y personas intersex), es donde, por medio de pequeñas o grandes escaramuzas, diálogos, rupturas, agencias, gestos y silencios, una forma nueva de vivir y vivirse, se posiciona, teniendo el cuerpo como balizador, historizando la corporeidad y sus representaciones.

En la interpelación sobre la corporeidad y sus lecturas históricas (es decir, las fronteras en donde un cuerpo ha pasado de ser “modificable” por desmarcarse de la estandarización a una demanda de interpelación en donde los saberes son colocados crítica y autocríticamente en su propia reflexión, es decir, del tránsito de un cuerpo moderno a uno posmoderno) caben diversos ligámenes entre los cuerpos y las nociones de normalidad, hoy en día tan impugnadas en múltiples espacios, materiales y simbólicos. Por ejemplo, la extensión de un clítoris y un pene normales al momento del nacimiento (0 y 0.9; 2.5 y 4.5 cm, respectivamente) hablan, desde una perspectiva contemporánea, no tanto de un cuerpo anómalo, disfuncional, intervenible, sino que vienen a ser una suerte de metáfora en donde “los intersexuales no son un problema, sino la imagen del pensamiento habituado a dos sexos, verdaderos, opuestos, únicos. Imagen del pensamiento que es perezosa, impositiva, jerárquica, que no quiere hacer el esfuerzo de ver que los intersexuales son los disruptores de la biología, causalista, binaria” [Fischer 2003: 28]. Hoy en día, parecieran pasar de cuerpos anómalos a cuerpos revolucionarios. Y, sin embargo, su propia constitución simbólica debe organizarse y pensarse como experiencia socio-simbólica en la cual la autonomía y la pluralidad son monedas de intercambio jurídico y cultural.

Ese tono revolucionario que parecen encarnar (o que la élite intersex desea ver encarnada en su materialidad) es solidificado por un elemento esencial que igualmente acompaña la llamada diversidad-disidencia sexo-genérica: la autodeterminación de la voluntad ilustra un recorrido que se ancla en una concepción: la normalidad puede ser vista como una imposición. Liberarse de la normalidad, podríamos decir, es liberar a la normalidad misma. Quizá estos principios no sean explícitos en las prácticas y teorías y los deducimos de sus dispositivos, pero quedan como un eje rector al discutir, de una y mil maneras, las coordenadas en donde la sociedad (llamada cisg o hetero genérica, cis o hetero normativa, patriarcal u otra denominación que haga las veces de un poder aplastante y regulador) produce un exterior a la normalidad, y en donde las vivencias pensadas alternas se vuelven siempre peligrosas. Sin embargo, esa peligrosidad se halla inscrita en las reglas de la expansión de las sociedades globalizadas bajo el signo del capitalismo neoliberal y habrá que interconectar las lógicas entre la potenciación de los movimientos sexo-genéricos y sus luchas políticas, en un marco de proliferación de los nudos de los poderes y los movimientos sociales que no tienen ya a la clase social como eje regulador de sus dispositivos, ni en el caso de la intersexualidad, pero también puede ampliarse a la denominada diversidad-disidencia sexo-genérica, apuntando a una reconfiguración de las relaciones de opresión y jerarquización de la economía política. Los ordenamientos de sus resistencias se dibujan, más bien, en la exigencia de no borrar trayectorias vitales, en asumir la coexistencia pacífica de la pluralidad corporal, y desdibujar las redes de la normalización. Por ello, insistimos, su condición de posibilidad es una condición epocal.

En torno a la decisión de las personas en el momento de la intervención sobre los cuerpos, Diana Maffía y Mauro Cabral señalan: “Recientemente ha surgido un movimiento político de género destinado a cambiar la ideología médica y detener las cirugías infantiles. A diferencia de los médicos, para quienes ser intersexual es un defecto de nacimiento quirúrgicamente corregible, intersexual es para ellos una identidad, incluso si la marca original ha sido quirúrgicamente eliminada” [Maffía *apud* Cabral 2003: 89]. Debemos comentar que el movimiento Intersex inicia en Estados Unidos en la década de los noventa y sólo hasta el año dos mil es incorporado en las luchas políticas latinoamericanas. Se impugna la genitalidad decidida por el equipo médico (“producir” un pene o una vagina) y el género social que marca, porque limita la libertad de la persona: “Respetar a ultranza la autonomía decisional del sujeto implicaría, por supuesto, un compromiso firme del Estado y sus instituciones, así como de la familia y de los equipos de

salud y de asistencia social, etc., a favor de la inclusión no traumática de la persona intersex en la sociedad” [Maffía *apud* Cabral 2003: 95]. Los cuerpos intervenidos y normalizados acarrear “consecuencias gravísimas e irreparables” [Cabral 2009: 9].

En otro trabajo, Cabral enfatiza que la lucha intersex está en “el respeto fundamental por nuestra autonomía” [Cabral 2003: 119], siendo acorde con el tono político del movimiento global que ha llevado a la intersexualidad a ocupar un lugar independiente dentro de las demandas de la diversidad y la identidad sexo-genérica. Si pasamos de la zona austral a la norte del Continente americano, la postura es semejante (y de hecho, los movimientos latinoamericanos parecen deudores de la hegemonía euroamericana)⁷. En un trabajo que indica una trayectoria individual y colectiva de su militancia intersex, Cheryl Chase describe su proceso en el cual fue asignado originariamente como varón y posteriormente como mujer. Ello muestra la producción tecnológica de los cuerpos y la incidencia de una construcción por afuera de la voluntad del sujeto: “En los últimos años, sin embargo, las personas intersexuales han comenzado a politizar las identidades intersexuales, transformando así intensamente las experiencias personales de violación en una oposición colectiva a la regulación médica de los cuerpos que hace *queer* las bases de las identificaciones y de los deseos heteronormativos” [Chase 2005: 87].

No es en absoluto casual que, en San Francisco, Chase se integrara al movimiento transgénero y aun de uno más amplio correspondiente a la Nación Queer. En este proceso: “A finales de 1993, la pionera de Transgender Nation, Anne Ogborn, me invitó a participar en un retiro de fin de semana llamado la Conferencia de la Nueva Mujer”, la cual agrupaba a mujeres transexuales, “vi que las participantes volvían a casa en un estado de euforia y me propuse llevar el mismo tipo de experiencia sanadora a la gente intersexual” [Chase 2005: 94]. Como señala, los movimientos *queer* y transgénero han brindado apoyo al movimiento intersex norteamericano.

⁷ Más allá de que se produzcan trabajos que tengan el español como fundamento del pensamiento, como lo es la compilación de Cabral, *Interdicciones*, que trata de ser una obra que habla desde, para, con y de la intersexualidad, en lengua castellana, haciendo de esta manera posible la reflexión y visibilización de condiciones específicas. Sin duda es un esfuerzo loable y significativo, y el material contiene elementos de enorme riqueza, pero tal postura oblitera que una lengua no forma, al menos en su totalidad, un pensamiento en su originalidad conceptual; por ello, escribir en castellano no implica estar por afuera, sino en consonancia, de hecho, quizá más interna, con los ritmos históricos de la diversidad, disidencia y emancipación de la sexualidad y el género que han tenido a las sociedades euroamericanas como núcleo de reflexión y de práctica.

Hay un fondo común al cual insistimos: se trata de reconocer que las diferencias existen y deben ser vivibles, reconocidas y dignificadas para y por el sujeto y la colectividad. Chase indica que el movimiento intersex tiene como objetivo la no intervención sobre criaturas que parecen de sexo ambiguo, salvo en casos de que sean dañinos a la salud. Ello implica brindar información a la familia y, de alguna manera, a los propios médicos.

CUERPOS INTERSEXUALES Y POLÍTICAS DEL SENTIDO COMÚN

No pertinente es colocar las relaciones intersex en posiciones por afuera del sistema de creencias donde son posibles, menos que señalar el contraste de dos posiciones (la de la militancia por el derecho a la autonomía de las personas y la de las instituciones sociales biomédicas y jurídicas que normalizan los cuerpos sexuados en dos campos de legitimidad), se trata más bien de indagar cómo una experiencia sociocultural permite ambas posiciones en debate. Tanto los saberes bio-psico-médicos, como las concepciones y capacidades de organización para la dignidad de la vida sin intervenciones de normalización, forman parte de una experiencia mayor que les agrupa y les da consistencia. Este criterio histórico-cultural es articulable desde la antropología. Podemos pensar que una forma de normalización contemporánea es defender la diferencia contra lo concebido como normalización.

Por ello postulamos la necesidad de incluir la historicidad corporal. Ésta no atañe solamente a las formas en que se vive por las personas, sino también a su nominación (el cuerpo como efecto del lenguaje) y a los procesos y mecanismos del conocimiento. Un cuerpo se historiza en sus prácticas y saberes, sus nominaciones y resistencias.⁸ La emergencia y

⁸ De este tema en torno al desarrollo subjetivo de la transexualidad, en él se entiende por subjetividad un cuadrángulo formado por la capacidad de determinación (tradicción que se enfatiza a partir de Descartes), las relaciones de sujeción (la idea de Foucault del sujeto en posición que le sujeta y le define), la resistencia a la sujeción (la propuesta de Agamben de pensar el punto de quiebre de una clasificación y su resistencia), así como la dinámica inconsciente (la forma en que Freud y Lacan, principalmente, colocan una parte fundamental ligada a la castración, la pulsión de muerte, etc.). La transexualidad tiene una existencia que aúna la clasificación bio-médica y las tecnologías asociadas a la sexualidad y de las cuales la nominación misma de transexual no es superflua para realizar un recorte simbólico y social, así como una herramienta identitaria. Con esa clasificación se resiste, reordena, polemiza o asume, acorde a estrategias vitales y contextuales. De este modo, vinculada la historicidad con el lenguaje y las prácticas sociales, en donde el desplazamiento de concebirse o ser nominado homosexual al de transexual, tenía múltiples impactos sociales e individuales, clínicos y jurídicos, políticos y familiares. La nominación de transgénero intentó eludir

construcción de identidades y cuerpos trans, la visibilización política y constructiva de las intersexualidades, deben pensarse en la condición de posibilidad de un mundo posmoderno que pone en entredicho la diferencia sexual. Una analítica que descuide ese campo oblitera el hecho fundamental de la organización simbólica de la cultura.

Algunos abordajes de Geertz abonan en este proceso reflexivo. Cuando postula la pertinencia, e incluso casi el imperativo, de que la antropología trate el sentido común como un sentido cultural, tiene en mente cinco aspectos que le organizan: naturalidad, practicidad, transparencia, asistematicidad y accesibilidad. Ello permite que las concepciones, valoraciones, creencias, clasificaciones e interpretaciones cotidianas tengan un juicio compartido. El sentido común soporta múltiples experiencias cuya logicidad no queda en entredicho, o lo es, a su vez, desde otras formas en que el sentido común se vehicula. Geertz toma entre sus ejemplos la intersexualidad. Para él, debido a las concepciones prácticas y morales que produce, la intersexualidad no es solamente “una sorpresa empírica; es un desafío cultural” [Geertz 1994:102]. Para indicar la potencia del sentido común menciona tres sociedades diferentes: la norteamericana, la de los navajo y de los pokot. En todas ellas la intersexualidad está inscrita en las redes de sentido común respecto de lo femenino y lo masculino, lo normal y lo natural.

Desde 1935, W. W. Hill realizó trabajos con hermafroditas entre los navajo. La condición intersexual causaba respeto e incluso admiración: “los intersexuados no sólo son respetados, sino prácticamente reverenciados”, en la creencia de que podían hacer lo permitido al universo de los hombres y de las mujeres, se les adjudicaba la riqueza del pueblo. Los pokot, en cambio, sin sentir horror, tampoco los benefician simbólicamente o de otra manera. Parecieran ser considerados un error. En ocasiones se les mata al nacer. Si sobreviven, lo hacen en las periferias de la sociedad [Martin y Voorhies 1978].⁹ La tercera posición la guardan los norteamericanos, en donde, acorde a la década de los años ochenta del siglo xx, cuando Geertz realiza su ensayo, la intersexualidad era causa de horror. Siguiendo a Edgerton, plantea preguntas a la cultura como su adscripción en el servicio militar, su nominación de sexo en la partida de nacimiento, su comportamiento en espacios privados, etcétera. Ese horror se justifica en medio de

la forma bio-medicalizada de asignación, pero ha usado de estrategias de incorporación y oposición desde su propia conformación clasificatoria [Véase Alberto Torrentera 2014 y 2016].

⁹ Martin y Voorhies señalan en *La mujer: un enfoque antropológico* [1978], que los pokot les llaman a estas personas *sererr*. Al no poder ser circuncidadas ni como hombre ni como mujer, quedan en una posición social equívoca; no quedan marcados con género.

conformaciones culturales que le fundamentan y que se hallan en un poderoso sentido común.

De hecho, las tres experiencias indicadas (horror, indiferencia y admiración), demuestran que “el sentido común no es lo que percibe espontáneamente una mente liberada de propensiones; es, más bien, lo que colige una mente llena de presunciones” [Geertz 1994: 105]. Efectivamente, no podemos desvincular las prácticas del sentido común de las ciencias médicas, de las concepciones de las familias y de la propia imagen del cuerpo. Por ello, los movimientos intersex deben ser pensados al mismo tiempo en un esfuerzo cultural por situarles en su propio marco, es decir, hacer una crítica antropológica a nuestros sistemas de representación. Ello explica la resistencia de varias y varios médicos por suspender la intervención y que la vean como una necesidad, casi un imperativo que beneficia a una criatura, puesto que se encuentran (el médico y la criatura, al menos desde la óptica profesional) en una red que divide a las personas en anatomías normales y anormales, y en donde se alienta la búsqueda de normalidad para la vida de las personas. Y no es menos cierto que, en las circunstancias actuales, el sentido común —impulsado y debatido por la reflexión teórica— ha ido conformando una nueva disposición sobre los cuerpos de las personas, en donde la idea misma de normalidad se ha desplazado en favor de las multiplicidades corporales posibles.

Pero incluso la noción de persona puede ponerse antropológicamente en suspenso. Si alguna virtud hubo en las antropologías fenomenológicas, fue tomar hasta cierto punto en serio la propuesta de Husserl de la *epojé* o la reducción fenomenológica. Para ello, hay que recordar que en la fenomenología husserliana hay una distinción entre lo enfrentado y el objeto. En la experiencia cotidiana, múltiples cosas afectan y enfrentan los sentidos, pero el objeto es una configuración de acuerdo con las ciencias [Szilazi 1959: 23-25]. No basta, por ello, para el conocimiento, la sola relación perceptiva, sino conceptual. Es así que, se despliega un doble procedimiento o una doble relación: por un lado, acciones subjetivas del conocimiento y, simultáneamente, lo aprehendido por el conocimiento. Incluso, lo que está en entredicho es la clásica división de objeto y sujeto como dos lugares o espacios (epistémicos, lógicos, perceptivos) en el mundo, sino más bien dos momentos de un despliegue unitario. De ahí la importancia capital que tiene en el dispositivo de Husserl la intencionalidad de la conciencia. La intencionalidad es *dirigirse a*. La percepción es coordinadora de la existencia. Percibir es captar cognoscitivamente, no observar las cosas. Ciertamente, como se ha dicho ya, desde Platón se concibe que el hombre es aquel que puede ver-interpretar, o desde otro ángulo, comprender lo observado. Y

también Leibniz hace una distinción de la cual tal vez abrevaron las antropologías tempranas, cuando distingue la percepción y la apercepción. Aquella alude a las formas en que el cuerpo es afectado en su sensibilidad, como el resto de los animales. La apercepción, en cambio, aúna la percepción y una comprensión de ella. Pero en Husserl la cuestión es más compleja, no se trata solamente de una reflexión y comprensión de los fenómenos, sino que no hay exterior o interior, sino actos que son a su vez acontecimiento de conciencia con intencionalidad.

La percepción y la intencionalidad recaen sobre las cosas naturales y del mundo circundante (relacionadas con la historia de quien percibe). Las denominadas cosas naturales se dan por intermedio del mundo. De ahí que, en cualquier forma en que el conocimiento se exprese, la intencionalidad caracteriza la conciencia y la acción contextualizadas. Ciertamente Husserl se preocupa por la fundamentación de las ciencias, como en general lo ha hecho la tradición metafísica. Y es con ella, después de todo, que se permite un discurso racional para fundamentar la validez de las proposiciones. La antropología fenomenológica tuvo aspiraciones más modestas, pero supo, tal vez, allegarse, además de lo ya señalado, algunos aspectos relevantes en Husserl, como el hecho de problematizar lo que parece evidente, dado de suyo, que se desprende en sí. De esta manera, la *epojé* o la reducción fenomenológica se ha convertido en un recurso de observación, descripción y narración para las antropologías, desde el hilo conductor que plantea Husserl: “Volvamos [...] sobre la reducción fenomenológica. Resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural, cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural psicofísico, queda algo -el campo entero de la conciencia absoluta” [Husserl 1982: 115].

Sin embargo, la evidencia de la experiencia del mundo debe a su vez probarse. De los fenómenos, se obtienen por reducción fenomenológica, no están dados ahí, para ser tomados, medidos, sopesados, comprendidos. La reducción fenomenológica implica una puesta entre paréntesis. La *epojé* permite acceder a la forma pura de la conciencia y al mundo objetivo, simultáneamente. El mundo es presente por la cogitación.

En cierto modo, el conocimiento, en especial antropológico, se liga de una manera u otra con esta experiencia (aunque no se adscriba propiamente en la vertiente fenomenológica y sus compromisos filosóficos). Lo es en el entendido de que suspende un juicio sobre el objeto, al tiempo que esa suspensión hace venir al objeto mismo. De alguna manera, por medio de las categorías, lo conforma. En el caso de las personas intersex sucede que deben enmarcarse en sustratos culturales donde son legibles y a través de

los códigos de los actores que les interpretan, entre ellos el antropólogo, el militante y el médico. Por ello indicamos que valdría la pena suspender, por un momento, la idea misma de persona. Cuando se apela a la voluntad, la libertad, la autonomía, parece no ponerse en entredicho la concepción atomizada de la persona que Occidente ha conformado y de la cual somos herederos. De los varios ejemplos que pueden traerse, podemos permanecer con Geertz.

Cuando, en “Desde el punto de vista nativo” [Geertz 1994: 73-91] quiere señalar su encuentro interpretativo en tres sociedades (Bali, Java y Marruecos), no olvida indicar, con indiferencia provocativa, que la idea de persona como “universo limitado, único y más o menos integrado motivacional y cognitivamente, como un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un conjunto característico y opuesto por contraste, tanto a otros conjuntos semejantes como a su background natural y social”, es más bien atípico en las culturas del mundo. La persona puede ser entendida así, pero igualmente como un desplazamiento nocturno de las luciérnagas, compartir el destino con un animal, entre otros. De ahí que visualicen tres formas diferenciadas en donde la persona tiene connotaciones muy diferentes a las que estamos en presunción de observar e, incluso, integrar; es decir, de la cual creemos ser.

Según Geertz, en Java las personas llevaban a cabo con frecuencia inusitada intensos y profundos debates que podrían haber dejado atónita a la escuela socrática. La libertad, el deseo, las propiedades de Dios, la fiabilidad de los sentidos, eran discutidos en un medio materialmente austero. Ahora bien, entre los términos para la comprensión de la persona, los nativos distinguen dos aspectos: *batin* y *lair*, los cuales serían comprendidos pobremente de ser asimilados a nuestra concepción del alma y el cuerpo, pues se trata más bien de dos componentes básicos de la persona. *Batin* alude a los movimientos subjetivos, que son idénticos a todos; en tanto, *lair*, atañe a las acciones, movimientos y posturas particulares. De modo que se mezcla lo unitario y lo inédito como propiedad. Ello, en medio de un filosofar que parece ser un soporte de la personalidad.

En Bali, en cambio, el teatro es lo que la filosofía en Java. En esa sociedad, de acuerdo con el antropólogo norteamericano, es el personaje el que perdura y el que importa, no el actor. De hecho, el personaje tiene más realidad: “permanecen las máscaras que llevan, el escenario que ocupan, el papel que desempeñan y, lo que es más importante, el espectáculo que ponen en escena”, el cual no es una fachada, sino una sustancia de las relaciones sociales. Por ello, se ubica menos a alguien por una presunta individualidad, que por un rol: el rey, la abuela, el nacido en tercer lugar.

En Marruecos, en cambio, hay una característica socio-étnica privilegiada, denominada *nisba*, la cual permite la ubicación y caracterización de las personas, no, en tanto núcleo aislado, singularidad y autonomía, sino en tanto atribución y correlación por pertenencia a un grupo, el cual no es fijo, sino en vínculos con otros *nisbas*.

De ahí que la idea de persona como ente unitario y autónomo, al cual debe tutelarse su autonomía, sea una concepción tanto civilizatoria como temporal. De ella son deudores tantos los dispositivos sociales que encarnan en instituciones, como la biomédica y el derecho, de quienes anteriormente se indicó su relación con las militancias inter y trans-sexo-genéricas, así como los campos de ideación y representación de las personas que impugnan dichas instituciones. No puede dejarse de situar la intersexualidad en medio de los dispositivos contemporáneos de la persona, la identidad, la autonomía, la decisión, la dignidad, la legibilidad y legalidad, así como otras atribuciones socio-simbólicas e históricas.

Lo natural es precisamente lo debatido porque la concepción de lo que es natural y artificial, posible e imposible, normal o monstruoso, se inscribe en una gramática cultural. Cuando señalan la indeterminación del sexo, no deja de aludirse a un sexo verdadero, pero ¿cuál sería?, ¿por qué deshistorizar el campo mismo de la reflexión que lo hace posible como denominación, aspiración y visualización, puesto que un sexo se ve también con las coordenadas de un saber? Y más aún, lo “inter” ¿no deja en pie la consistencia de los sexos a partir de los cuales se configuran, se posicionan en un entre dos a los cuales reifican y garantizan su consistencia? Al hablar de la capacidad de elección de los sujetos, que éstos no sean nombrados y dictaminados por la medicina, ¿cómo reconocer el “deseo” y el “derecho” de una persona intersexual si no puede decidir al nacer o, andando los años, debe hacerlo en un medio que le otorga las herramientas simbólicas de su percepción, sino más bien como un modelo humano, antropológico, que viene configurándose en décadas recientes y en donde se cuestiona la división sexual entre hombre y mujer como dos entidades claramente diferenciadas? El operar o decidir que el sujeto decida después, ¿no es otra imposición sobre el cuerpo intersex, desde luego con la mejor intención para velar su libertad y su dignidad, pero debiendo hacer visibles y explícitas las concepciones históricas que hoy hacen creer que eso es lo más justo? Más allá de estas dudas y otras más que genera la militancia intersexual, lo que resulta profundamente significativo en su recorrido es la forma histórica de su nominación y de su actual experiencia política. De manera tal, que la forma expresa de posicionarse afirmativa y políticamente en la exigencia de derechos y la rearticulación de mecanismos

institucionales, indica un hecho histórico y sociocultural. Un cuerpo así era poco o nada autorreivindicado de forma pública y militante hará cuatro décadas. No se constituían sus coordenadas lógicas, textuales y del sentido común de la cultura, subsumidas en los modelos humanos de las sociedades contemporáneas.

CONCLUSIONES

Las personas —y básicamente la militancia— intersex en las sociedades occidentales y occidentalizadas promueve la resignificación de la simbólica humana, los entretrejos corporales, estéticos, éticos y de poder. Resaltan por medio de la toma de nota y comprensión de las elaboraciones que sobre sí y el mundo practican. No viene mal recordar lo expresado por Geertz: la cultura es semiótica; el pensamiento es social y público, así como los signos que se usan en su construcción e interacción, por lo cual las expresiones de la diversidad sexual toman, en ocasiones innovándolos, sustratos de la cultura que también oprime. La cultura es un sistema de concepciones que se heredan y expresan con símbolos. El símbolo ordena la experiencia y la labor antropológica implica desentrañar tramas de significación [Geertz 1991: 23-24].

Podemos añadir que en el tema de la diversidad sexo-genérica y la pluralidad corporal existe una dimensión simbólica en disputa entre modelos políticos, jurídicos y subjetivos de coherencia y consistencia, en las praxis y teorías.

REFERENCIAS

Agascinski, Sylviane

1998 *Política de sexos*. Taurus. España.

Cabral, Mauro

2009 *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Astraea, Anarrés editorial, Mulabi. Córdoba, Argentina. [Puede consultarse la versión electrónica. 2009].

Butler Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek

2004 *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos desde la izquierda*. FCE. Argentina.

Cabral Mauro

2003 *Pensar la intersexualidad, hoy, en Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*, Diana Maffia (ed.). Editorial Feminaria. Buenos Aires, Argentina.

2008 Un paso en falso, en *Revista el teje* (2), mayo, Buenos Aires.

Chase, Cheryl

2005 Hermafroditas con actitud. Cartografiando la emergencia el activismo político intersexual, en *El eje del mal es heterosexual*. Traficantes de Sueños. Madrid.

Copjec, Joan

2006 *El sexo o la eutanasia de la razón*. Paidós. México.

Fausto-Sterling, Anne

1998 Los cinco sexos, en *Transexualidad: transgenerismo y cultura*, José Antonio Nieto (comp.). Talasa. Madrid.

Fischer Pfaeffle, Amalia

2003 Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales, en *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Editorial Feminaria. Buenos Aires, Argentina. 2003.

Freud, Sigmund

1992 Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos, en *Obras completas*, T. 19. Amorrortu. Buenos Aires.

Garfinkel, Harold

2006 *Estudios en etnometodología*. Anthropos-UAM. Barcelona-México.

Geertz, Clifford

199 Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura, en *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México.

1994 *Conocimiento local*. Paidós. Barcelona.

1997 *El antropólogo como autor*. Paidós. México.

Gil, Daniel

2011 Elogio de la diferencia. Nuevas subjetividades en la era de la ¿liberación? Sexual, en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* (115), Montevideo:15-45.

Héritier, Françoise

1998 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Editorial Ariel. Barcelona.

Husserl, Edmund

1982 *La Idea de la Fenomenología*. FCE. México.

Lacan, Jacques

1984 El Atolondradicho, *Escansión 1*, Paidós. Buenos Aires.

1977 *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Anagrama. Barcelona.

1981 *El seminario 20. Aun*. Paidós. Barcelona.

Lamas, Marta

2000 Diferencias de sexo, género y diferencia sexual, en *Cuicuilco*, 7 (18), enero-abril, ENAH, México.

Martin, Kate y Barbara Voorhies

1978 *La mujer: un enfoque antropológico*. Anagrama. Buenos Aires.

Mas Grau, Jordi

2014 *Subjetividades y cuerpos gestionados Un estudio sobre la patologización y medicalización del transgénero*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Raíces Montero, Jorge Horacio (coord.)

2010 *Un cuerpo: mil sexos. Intersexualidades*. Topia Editorial. Buenos Aires.

Soler, Colette

2000 *La maldición sobre el sexo*. Manantial. Buenos Aires.

Szilazi, Wilhelm

1959 *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Amorrortu. Buenos Aires.

Torrentera, Alberto

2014 “No, no estoy operada, el asunto está en el deseo”: emergencia y construcción de mujeres transexuales en Ciudad de México. *Espacios Transnacionales. Revista latinoamericana-europea de pensamiento y acción social*. (2).

2016 El mundo de la transexualidad. Identidades y subjetividades transexuales, en *Atlas etnográfico de los mundos contemporáneos*, Volumen 1, Francisco de la Peña Martínez (coord.). ENAH, Ediciones Navarra. México.

2017 Modelos de lo humano: pervisión, estigma y sistemas ético políticos. Población LGBTTTI en la Ciudad de México y la construcción de derechos, en *Derechos y políticas públicas. Desafíos políticos e institucionales de México*, Carlos Ricardo Aguilar Astorga y María del Pilar Berrios Navarro (coords.). UAM-Xochimilco. México.

La creencia (religiosa) en perspectiva pragmatista: un diálogo entre James y Peirce

Philippe Schaffhauser*
Colegio de Michoacán

¡Lo creo! Esto no hace daño.

Ludwig Wittgenstein (2002: 108)

La dificultad es darnos cuenta de la falta de fundamentos de nuestras creencias.

Ludwig Wittgenstein (1965: 62)

*Es un hecho que nos encontramos a nosotros mismos creyendo
y difícilmente sabemos cómo y por qué.*

William James (2004: 19)

RESUMEN: Sociólogos y antropólogos tropezamos, a menudo, con el problema de la creencia. Se convierte en ocasiones en una jaqueca intelectual. El juego del lenguaje de este concepto es amplio y por tanto las posibilidades de confusión inmensas. Ante esta dificultad, el recurrir al pragmatismo para problematizar el tema de la creencia puede ser un arma de doble filo, ya que por un lado puede propiciar un incremento de la cacofonía académica existente en torno a este tópico, o bien, puede aparecer como el momento justo para dar un paso heurístico hacia una concepción y una mirada distintas sobre este objeto de estudio. He ahí el reto que pretende enfrentar este ensayo. Este artículo expone las principales tesis de James y Peirce sobre el problema de la creencia y subraya su respectiva originalidad para intentar sacar algunas consecuencias prácticas y metodológicas en beneficio de la reflexión antropológica en torno a la relación entre creencias propias y creencias ajenas. Finalmente, más allá de su tesitura filosófica, el presente artículo ha de entenderse como una contribución más para la reflexión sobre el etnocentrismo y las bases teórico-metodológicas de su crítica; esto es, las modalidades de exploración de la distancia que separa al antropólogo del otro, en tanto que ambos son siempre sujetos culturalmente situados.

PALABRAS CLAVE: Pragmatismo, creencia, duda, acción, religiosidad, religión.

* schaffhauser@colmich.edu.mx

THE (RELIGIOUS) BELIEF IN A PRAGMATIC PERSPECTIVE: A
DIALOGUE BETWEEN JAMES AND PEIRCE

ABSTRACT: *Sociologists and anthropologists often stumble upon the problem of belief; sometimes it becomes an intellectual headache. The 'playing' with language with regard to this concept is broad; as such, the possibilities of confusion are immense. Faced with this difficulty, resorting to pragmatism to problematize the issue of belief can be a double-edged sword since, on the one hand, it can lead to an increase in the academic cacophony existing around this topic, whilst on the other, it could be interpreted as the perfect moment to take a heuristic step towards a different conception/view of this object of study. Therein lies the challenge faced by this paper. This article presents the main theses of James and Peirce regarding the 'problem' of belief, whilst emphasizing their respective originality, in an attempt to draw some practical and methodological consequences from them for the benefit of anthropological reflection on the relationship between ones' own beliefs and the beliefs of others. Finally, over and above its philosophical stand, this article should be considered as a contribution to the reflection on ethnocentrism and the theoretical-methodological bases of its criticism; that is, the modalities of exploration concerning the distance that separates the anthropologist from the other, insofar as both are always culturally situated subjects.*

KEYWORDS: *Pragmatism, belief, doubt, action, religiosity, religion.*

BREVE INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo consiste básicamente en aclarar¹ lo que por pragmatismo se entiende. Las definiciones son muchas al respecto, las confusiones también y los usos apropiados de esta filosofía,² fragmentados. Por ende, a lo largo de esta prosa mi tono pretenderá ser voluntariamente didáctico. Para ello, abordaré el tema de la creencia que constituye la otra cara de la moneda filosófica que es el pragmatismo, toda vez que el concepto de acción representa su primera (y principal) cara. Asimismo, me centraré en dos de los clásicos del pragmatismo que son Charles Sanders Peirce (1839-1914) y William James (1942-1910) para atender a esta espinosa cuestión. Tras una larga y considero necesaria presentación de la tesis de cada uno de estos dos autores, procuraré aterrizar sus principales conceptos y deducir así las consecuencias teóricas que dichas tesis implican para

¹ Por tanto, implica que dicho esfuerzo por aclarar lo que es el pragmatismo, o mejor dicho, cómo emplearlo adecuadamente, tenga por primer público al servidor quien suscribe este artículo.

² El pragmatismo debe entenderse como un movimiento intelectual de indagación y no como una escuela de pensamiento.

el estudio de la creencia religiosa. Para ello, abordaré el tema de la creencia y su relación porosa con el ámbito religioso y sectario, es decir con la construcción de lo sagrado como asidero de la vida humana culturalmente situada.

ALGUNAS "BANALIDADES" EN TORNO A LA CREENCIA

El problema de la creencia es un asunto (aparentemente) trivial e inmerso en el mundo de las evidencias sociales y culturales. En ciertos contextos nacionales, como en Francia, es un tema que suscita pasiones políticas encontradas en torno a la relación entre religión y laicidad, como si esta última fuese un agnosticismo y aquélla la expresión de una cerrazón o la manifestación de una enfermedad mental como veremos más adelante cuando toquemos el tema de las sectas (o mejor dicho de las espiritualidades minoritarias), sus creencias y consecuencias. En este sentido el pragmatismo y las concepciones de Peirce y James nos pueden permitir comprender mejor lo que está en juego y a qué atenernos cuando de creencias religiosas situadas se trata.

El modo de expresión predilecto de la creencia consiste en el régimen de la obviedad caracterizado por la sentencia popular del "*así es*". La creencia tiene una dimensión natural; descansa en el sentido común y la opinión popular. Significa que, de entrada, lo que convierte la creencia en un problema para las ciencias sociales es la presencia de una paradoja situada entre la parquedad social para justificar su existencia cultural, aquí o allá, y la proliferación de la jerga académica para dar cuenta de ella. El casi mutismo de una explicación prácticamente ostensiva, demostrativa y hasta cierto punto performativa, no se colma por el bullicio verbal y el alarde conceptual de la otra. Por tanto, el estudio de la creencia se ha vuelto un tema sumamente espinoso sobre el cual se encalló, a menudo, la reflexión antropológica y filosófica en general. Las dudas, al respecto, son muchas y los aciertos, escasos. Tenemos que avanzar aquí a tientas y cuidar el ritmo de nuestros pasos.

Toda creencia refiere a un mundo propio y al centrismo que expresa su integridad. Significa que cualquier creencia religiosa, política, cultural o científica es una moneda de doble cara; su inteligibilidad depende del lado a través del cual la miramos. O, dicho de otra manera, tiene un contenido *emic* y una superficie *etic* para retomar las categorías antropológicas tagmémicas heredadas del lingüista y evangelista Kenneth Pike. La creencia, para su creyente, es un todo, un mundo completo, en tanto que para un ateo — un no creyente — es un objeto de creencia y representación entre muchos

otros. Por un lado, la creencia es irremplazable, al tiempo que por otro lado es relativa, es decir atribuible a un contexto cultural o social determinado. Significa que, según la óptica del sujeto creyente o agnóstico, la creencia constituye una fuerza de convicción, o bien, señala una debilidad que es la credulidad del creyente, cuyo juicio carece de argumentos contundentes para legitimar el fundamento de su creencia. Es decir, si bien existe un punto de vista internalista, o digamos cercano a la creencia, otro es de índole externalista y ajeno a ella. En este sentido, la creencia como *emicidad* funciona bajo el registro de la evidencia y la autojustificación; el discurso que la ampara puede ser parco, tautológico o aproximativo, porque consiste en una adhesión incondicional [Bouwsma 2001: 39] ya que la creencia no acepta, en su mundo, la participación de creyentes intermitentes. En otro sentido, la creencia expresa una *eticidad* que no pone de relieve la creencia en sí, sino expresa la distancia que la separa de otras posturas; cabe decir, de otras posibilidades de creer y otras creencias existentes o posibles. De esta manera, la creencia puede aparecer como lógica y burda, coherente, tanto como absurda, justa misma que arbitraria. Lo anterior significa que no hay salida, siempre estamos en el registro de la creencia toda vez que no confundimos creencia con religión.

Asimismo, toda creencia es fruto de una creación, toda vez que escudriñemos detenidamente la vecindad lexical existente entre “crear” y “creer” [Joas 1999]. Ambos verbos describen un arco pragmatista de la acción social, individual o colectiva. En este sentido la creencia puede concebirse como una “creación”, esto es la institucionalización (rutinización) de una nueva manera de pensar y actuar que se convierte en un hábito. Podemos presuponer que cuando de creencia se trata, no hay, sin duda, circunstancias para accidentes lingüísticos y casualidades semánticas. Cabe decir, además —como bien lo enfatizaron los primeros pragmatistas como Charles S. Peirce—, que la virtud de la creencia consiste en suministrar al ser humano sosiego y tranquilidad que son sentimientos a los que, a cual más, o a cual menos, aspiramos todos. La felicidad que a su creyente proporciona la creencia es ante todo una relación de confianza extrema entre éste y el mundo en el cual se sitúa [Lapoujade 1997: 85-119].

En esta tesitura, Jacques Bouveresse, el más prestigioso estudioso francés de la obra de Wittgenstein, se preguntó recientemente si ¿se puede evitar creer?, lo cual implica atender a una serie de asuntos relacionados con esta cuestión y que tienen que ver con la fe y la verdad, entre otros [Bouveresse 2007]. A tono con lo anterior, el sociólogo Raymond Boudon se preguntó en una conferencia dictada en la Sorbonne, en 2011, ¿si es posible elegir sus creencias? [Boudon 2011] y emite un planteamiento para poder

atender a una de las interrogantes más importantes de las ciencias sociales, esto es: ¿por qué se cree en lo que se cree?, una teoría derivada de su individualismo metodológico que es la racionalidad ordinaria. Ésta consiste en retomar un principio clave de la sociología comprensiva weberiana según el cual son las ideas y no los intereses los que mueven a los individuos [Boudon 2011: 7]. Visto así, el problema de la creencia describe entonces un péndulo que hace vacilar el pensamiento de cualquier estudioso y lo convida a plantear la creencia, ya sea como un problema de objetividad presuponiendo la idea de encontrar algún fundamento que legitime, por decirlo así, la ontología de tal o cual objeto de creencia, por un lado, o como una relación entre creencia y acción, actuando la primera como un anuncio permisible para el libre tránsito de la segunda. Asimismo, la investigación sobre este tema deslinda un amplio campo lingüístico y conceptual que conforma lo que llamaría el juego de lenguaje de la creencia: fe, verdad, poder, conocimiento, representaciones, legitimidades, revelación, dogmas, ideologías, cultura, tradiciones, lealtad, observancia, autoridad, esperanza, confianza, son algunas palabras que forman parte de este léxico. Bouveresse nos indica en su ensayo [2007] dos pistas: la primera versa sobre el problema de la relación entre religión y verdad mediante el problema de la fe, en tanto que la segunda pone de relieve el problema de la relación entre religión y fe, como creencia que marca lealtad e incondicionalidad espiritual del creyente. De ahí la dificultad de construir las condiciones para lograr una crítica justa del estatuto de la creencia en las formas de vida humana.

Ante esta dificultad señalada arriba, el recurrir al pragmatismo para problematizar el tema de la creencia puede ser un arma de doble filo, ya que por un lado puede propiciar un incremento de la cacofonía académica existente en torno a este tópico, o bien, puede aparecer como el momento para dar un paso heurístico hacia una concepción y una mirada distintas sobre este objeto de estudio. He ahí el reto que pretende enfrentar este ensayo. A continuación, expondré las principales tesis correspondientes a los pragmatismos de James y Peirce para subrayar su respectiva originalidad e intentar sacar algunas consecuencias prácticas y metodológicas para el beneficio de la reflexión antropológica en torno al tema de la relación entre creencias propias y creencias ajenas. Sin embargo, previo a ello, presentaré tres conceptos claves constitutivos del pensamiento pragmatista y su articulación en él: duda, acción y creencia. Finalmente, más allá de su tesis filosófica, el presente artículo ha de entenderse como una contribución más para la reflexión sobre el etnocentrismo y las bases teórico-metodológicas de su crítica, esto es, las modalidades de exploración de la

distancia que separa al antropólogo del otro, en tanto que ambos son siempre sujetos culturalmente situados.

DUDA, ACCIÓN Y CREENCIA BAJO EL LENTE PRAGMATISTA

El pragmatismo no pretende atender a la pregunta: ¿qué es la creencia?, es decir, ¿qué es creer?, sino que ambiciona comprender ¿en qué consiste la creencia?, o en otras palabras, ¿cuál es la metodología del creer? Está claro que con este giro hay una serie de problemas de orden ontológico que se esfuman en el firmamento filosófico. Wittgenstein, en relación con esta postura, hubiera dicho que la creencia consiste en saber cómo hemos aprendido a creer lo que creemos. En ello, los planteamientos del filósofo de Viena y de Peirce terminan por coincidir. Desde una perspectiva pragmatista clásica (correspondiente a los pensamientos de Peirce y James), creer y actuar no son dos rutas conceptuales paralelas correspondientes a mundos de valores que cohabitan sin encontrarse nunca y sobre las cuales, algunos filósofos (esto es, aquellos herederos del cartesianismo) puedan departir y polemizar, a placer, acerca de aquello que distingue y separa uno de otro concepto. La originalidad, y, por consiguiente, la postura filosófica del pragmatismo, consiste en reconciliar estas aparentes diferencias teóricas. Uno de los iniciadores de esta nueva filosofía, muy a su pesar, tal vez, es el filósofo escocés del sentido común Alexander Bain (1818-1903) quien concibe la creencia como “aquello a partir de lo cual un hombre está dispuesto a actuar” [Fisch 1954: 415]. La primera creencia a la que alude el pragmatismo, y constituye por tanto el armazón de su tesis, tiene que ver con la confianza: fe religiosa, confianza en los demás, confianza en la posibilidad del mundo como realidad y existencia, así como espacio para intervenir en él para transformarlo y finalmente confianza en la indeterminación del mundo que justamente posibilita una nueva acción. Esta creencia es una suerte de definición del pragmatismo. El pragmatismo plantea congeniar el destino semántico y práctico de la creencia y la acción al construir un puente lógico, según el cual una acción desprovista de creencia no hace más que avanzar a ciegas, al tiempo que una creencia sin despliegue en la organización de una acción y sin consecuencias prácticas no es tal [Deledalle 1971: 23-35] o, por decirlo de alguna manera, una creencia quieta. Por tanto, el proyecto filosófico del pragmatismo consiste en propiciar la posibilidad reflexiva de combinar estos conceptos, de relacionarlos y articularlos en aras de informar sobre cómo se vive y cómo se muere aquí y en otra parte bajo el manto de ciertas creencias.

A menudo, filósofos y teóricos han considerado por separado las nociones de acción y creencia. Esta distinción se enmarca en una forma de pensar derivada del cartesianismo que es el dualismo. Con base en él, se han establecido sistemas de oposiciones y relaciones *simétricas* entre ideas y objetos del mundo en distintos campos del pensamiento: epistémico a través de lo conocido *versus* lo desconocido; estético mediante la belleza *versus* la fealdad; y ético, a través del bien *versus* el mal. Distinguir entre dos nociones no significa necesariamente construirlas como oposiciones genéricas: lo alto no se opone intrínsecamente a lo bajo, sino que remiten ambos a la relatividad de un sistema de referencias y representaciones espaciales, es decir, al gran cursor mediante el cual se mueve cada experiencia grande, misma, que pequeña; importante, mismo que insignificante. Las consecuencias del dualismo para el racionalismo del Viejo Continente han implicado en pensar, a menudo, en la creencia como la expresión de una actitud pasiva, sumisa y contemplativa cuyo ejemplo magno es la observancia y la obediencia a ciegas con respecto a una institución religiosa o sectaria. De ahí la concepción que de la creencia se desprenden prácticas sociales que insertan al sujeto y el colectivo al que pertenece en un universo predecible de conductas institucionalizadas (es decir, legítimas) y corresponden a una ritualización (rutinización) de las relaciones sociales, convirtiéndolas en interacciones repetibles infinitamente.

Desde este enfoque, el significado conceptual de la creencia se sitúa en una versión conservadora y de autopropetuaación social de la sociedad entendida ésta como un conjunto de creyentes ligados entre sí por sus adhesiones a una gama de valores y normas determinados. Por tanto, el juego del lenguaje teórico de la creencia es, a menudo, antitético con respecto a la idea de cambio social, la innovación y la creatividad cultural en general. Se parte de la idea que de la creencia no puede surgir impulso o voluntad alguna de intervenir para transformar el mundo y las relaciones que entraña.

En este sentido, la creencia es planteada como un velo que ciega al sujeto y niega a la colectividad la posibilidad de vislumbrar el camino de su liberación. Creencia e ideología terminan siendo primas hermanas. La creencia forma parte entonces del lenguaje del control social ejercido por instituciones para coartar derechos de libertad y cercenar cualquier capacidad creativa. Con todo, la creencia es considerada, a menudo, como una noción completamente ajena al campo semántico de la acción que refiere ampliamente, al ejercicio de una voluntad, un libre albedrío, una intención y el despliegue de facultades, habilidades y competencias en el marco de una experiencia individual y/o colectiva, creativa.

De lo anterior deriva también el juicio sociológico común (sociologismo) hacia los sistemas religiosos en tanto que poco proclives para inducir transformaciones sociales, mentales o políticas como si el catolicismo de hoy fuera la autopropagación del de ayer, como si el islam de hoy fuera el mismo que le fue relevado a Mohamed, su magno profeta [Geertz 2002: 153]. Ninguna religión actual pudo haber sobrevivido a los embates de su relación con otras religiones convirtiéndose en un sistema anquilosado, la repetición de una sarta de absurdidades; por más politizados, crueles y bélicos que se hayan vuelto cada uno de esos grandes conjuntos de creencias, contienen su propia pizca de creatividad, su manera de actualizar el régimen de sus dogmas, el encuentro entre la experiencia colectiva de sus feligreses y los eventos que pautan el serpenteo de su devenir. Toda religión es creación y reinención de sí misma, de su mensaje, de sus dogmas, de su liturgia, de su relación con el mundo y con los hombres. Claro está, la fuerza de las grandes religiones basadas en un libro magno (testamento de un profeta), no estriba únicamente en sus organizaciones, sino en la religiosidad de sus respectivos creyentes, es decir, aquella conversación ininterrumpida que lleva a cada sujeto, en su sano juicio, a su experiencia propia con lo divino. Contrario a la tesis de Durkheim, el sustento de la religión, como lo plantea William James [1999], es difuso, individual, fenomenológico y, en tanto que sentimiento rector, puede prescindir su realización institucional para existir como fuerza de acción diaria y movilización del alma.

Otro aspecto importante del problema de la creencia consiste, desde una perspectiva sociológica y crítica, en desacralizar la creencia, ya que las verdades religiosas y consagradas constituyen tan sólo una índole de las creencias en general. Parece obvio señalar este punto, pero en realidad no es así. De momento, encuentro dos argumentos de peso, aunque someramente presentados aquí, para dar cuenta de la dificultad de desprender la creencia del dominio de la religión y más aún de lo sagrado: uno versa sobre la condenación del pragmatismo por el Vaticano y otro refiere a la obra de Jacques Derrida. En la Encíclica *Pascendi* de 1907 el Papa Pío X (1835-1914) lanzó el anatema contra el pragmatismo:³ “Es anatema decir:

³ Es interesante señalar, dicho sea de paso, que el predicado “pragmático-a” ha sido históricamente parte del vocabulario del poder real, desde Justiniano Basileus de Constantinople (554), a través de la expresión “Pragmática sanción” que era la aplicación de un castigo por parte de los reyes de Francia, España y del Santo Imperio Germánico. La más famosa de esta prerrogativa real para el mundo hispano-americano es la pragmática sanción de Carlos III de España, en 1767, que dispuso la expulsión de los jesuitas del imperio español.

Los dogmas deben realizarse siguiendo sólo su sentido práctico para actuar, es decir, no como una norma de creencia sino como una regla obligatoria". Quienes conocen la obra de Jacques Derrida, el padre de la deconstrucción, acuerdan en decir que gran parte de su esfuerzo filosófico ha consistido en señalar la dificultad (y tal vez la imposibilidad intelectual) de separar de una vez por todas el pensamiento del hombre de todo tipo de relación con la religión y lo sagrado, inclusive para la obra de autores tan ateos y radicalmente opuestos a las instituciones religiosas como fueron, en sendas propuestas, Marx y Nietzsche [Derrida 2000]. En ellos hay en filigrana la reconstrucción de una esperanza: una nueva relación con lo sagrado e invisible, ya sea como súper hombre, por un lado, o la parusía marxista con la desaparición del Estado y de la lucha de clases, por otro. En resumen, la reacción del Vaticano ante la concepción pragmatista expresa la preocupación por seguir considerando los dogmas como supra creencias y no como ideas susceptibles de ser puestas a prueba y cambiadas por otras más acordes a la experiencia de los feligreses. Derrida por su parte, advierte a los filósofos ateos y, en general, a los espíritus *cientistas* que todo el esfuerzo por desalojar la idea de Dios en el pensamiento filosófico es vano porque este esmero estriba en una confusión entre lo religioso y la religiosidad [Derrida 2000]. En este sentido, William James [1999] había sido pionero en señalar la distinción necesaria entre la religión como expresión de la institución y, religiosidad, en tanto que sentimiento del individuo.⁴ En otras palabras, el pragmatismo si bien cuestiona el pensamiento religioso a través de sus dogmas no invalida el poder de las creencias religiosas y su relación con la acción pastoral o no. Relativiza el alcance del dogma poniéndolo bajo la lupa de los efectos que depara.

El pragmatista difiere por mucho de la concepción simétrica y asimétrica sobre creencia y acción y plantea construir un puente entre ambas nociones, a través de la experiencia que suscita la relación de continuidad entre una y otra. Su crítica no consiste en decir que creencia y acción son una sola y misma cosa, sino en establecer cuándo y bajo qué condición puede conectar una con la otra noción para dar cuenta de una experiencia individual o colectiva. El objetivo de este esfuerzo crítico no consiste en definir qué es una creencia, al otorgar a este concepto un cupo semántico, sino cómo funcionan las creencias para orientar las acciones de los hombres. Por ende, plantea el pragmatista que la creencia es una condición de posibilidad del surgimiento y un elemento clave para la orientación de una

⁴ En este sentido, la obra pionera de James es un contrapeso y un complemento dialógico para con el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* [2003 (1912)].

acción. Toda acción tiene que descansar en una gama de creencias y tiende a desplegarlas para su cabal desarrollo; a final de cuentas, las creencias son reglas para orientar la acción [James 1920: 57]. El término del camino de la acción consiste en generar nuevas creencias, bajo la modalidad de nuevos hábitos sociales. Significa que la creencia cumple diferentes funciones en diferentes momentos: a veces nos sosiega y a ratos nos acicatea para actuar. Esta variación significa para los pragmatistas que las creencias en tanto que ideas tienen una vida, un comienzo y un fin. Su existencia es acorde a nuestros intereses, nuestras maneras de involucrarnos en el mundo. Están a nuestro servicio. Cada acción moviliza una determinada vertiente de creencias, al tiempo que cuestiona otra vertiente. La acción, en la medida en que consiste en esforzarse por lograr una intención, permite remozar las creencias, despolvar parte de ellas para afianzar otras. En términos metafóricos parte de las creencias es el carburante de la acción, en tanto que otra se convierte en su blanco, en la medida en que su existencia como fuente de la verdad está en tela de juicio.

En realidad, el problema que nos ocupa aquí consiste en saber qué tan firmemente se arraigan las creencias en las prácticas sociales de los individuos que realizan su trasiego de una experiencia a otra. Es decir, en qué proporción una creencia puede sustituir a otra para reafirmar las convicciones de un grupo social. En este sentido el tema de la creencia para los pragmatistas no sólo tiene que ver con la acción que sirve para su comprobación, remozamiento o reafirmación, sino que se relaciona con el agudo problema de la verdad. Creer es tener por cierto un determinado estado de cosas. La función de la creencia convertida en verdad es asegurarnos paz y tranquilidad individuales y sociales. Merced a la creencia no es posible descansar, por lo tanto, no actuar y no tener que investigar aquello que no provoca desasosiego. Esto es, a grandes rasgos, la concepción pragmatista. Ahora bien, pragmatistas como Peirce consideran que todas las creencias no son iguales, no tienen el mismo peso, valor y papel en el proceso de construcción de hábitos, pero estos atributos no tienen que ver con características propias sino con la manera en que se han cimentado las creencias y la manera en la cual nos han enseñado a tenerlas por verdaderas.

Para ello, recurre Peirce a un tercer concepto: la duda. Ésta articula la relación de reciprocidad entre acción y creencia. Dicho de otra manera, para el pragmatista la creencia es una serie de momentos que oscilan entre la irritación que provoca la duda por cuestionar parte de las creencias movilizando otras para canalizar el paso de la acción convertida en investigación y la satisfacción que provoca la disipación de la duda, convertida, a la postre, en una nueva creencia, es decir, en nuevos hábitos —valga la

redundancia— para habitar cada vez de mejor manera el mundo y relacionarse más adecuadamente con él. En este sentido, la relación que guarda una creencia con el espacio es a través del radio que ejercen sus efectos sobre la organización de prácticas sociales que refieran a ella, en tanto que, en relación con el tiempo, dicha creencia no es más que una idea viva condenada a morir algún día, cuando pierda su ventaja sobre las demás creencias y deje de satisfacer a sus creyentes.

James insiste en que la creencia es un modo de confiar en la estabilidad del mundo y, por tanto, creer para pragmatistas como James o Peirce, es un acto normal de la vida, en tanto que el estado de duda devela una situación anómala de desasosiego. Esta concepción pragmatista de la relación ocasional entre creencia y acción es la respuesta crítica que advierte Peirce para con la teoría del *cogito* cartesiano y el estatuto de la duda en ella. Peirce (1879) pone en tela de juicio la idea de una duda absoluta que constituye la piedra angular del argumento de Descartes. Dice el lógico norteamericano que no podemos dudar de todo y aunque quisiéramos hacerlo, sería realmente imposible y representaría tan sólo una duda de papel. Peirce plantea que para dudar tenemos que empezar con todos los prejuicios y prenocios que constituyen nuestro aparato intelectual para pensar e inferir. La duda es un momento anómalo: la suspensión de un hábito ocasionado por la intromisión de un hecho real en el decurso de la existencia de un sujeto; la duda real, según Peirce, no es causada por una intuición interna o una especulación gratuita, sino por un evento que atraviesa el camino de nuestra tranquilidad. La duda real tiene un costo físico y emocional sensible y asible porque obliga a emprender una investigación cuya duración no puede ser conocida desde un principio. La duda, sostiene el fundador de la semiótica, agrieta el conjunto de creencias que nos permitía vivir en un mundo tranquilo y desprovisto de problemas y retos. Es precisamente este desasosiego que nos compele a actuar para encontrar de nuevo un estado de tranquilidad. La acción y la investigación como componentes científicos de la misma tienen por objetivo común la búsqueda del reposo: “El hombre trabaja activamente para terminar con ese estado de cosas que ahora lo incita a trabajar” [Peirce 1987: 186].

CREENCIA Y ABDUCCIÓN EN PEIRCE

Hablar de la duda es en realidad escrudiñar sobre qué tan sólidas son las creencias, es decir, qué tan profundamente han sido ancladas en nuestra praxis y nuestros hábitos. La consecuencia de lo anterior para nosotros como investigadores es: ¿Qué tanto tiempo podemos seguir descansando

sin preocuparnos más por la solidez del andamio que nos permite establecer una relación de confianza y familiaridad con el mundo de nuestros hábitos? La duda, en tanto que semilla de la acción, necesita un terreno favorable para su crecimiento y éste tiene que ver con las formas de fijación de la creencia. Cuando un evento insólito y, desde luego, externo a la conciencia de un individuo acontece, el cemento de las creencias de éste empieza a agrietarse y a partir de las fisuras que pone al descubierto la fuerza de este nuevo suceso empieza a cundir la duda como inquietud incurable. Sin embargo, la duda no significa el derrumbe del muro, sino el resquebrajamiento parcial y paulatino de su estructura, porque la originalidad de la propuesta de Peirce es que la duda descansa siempre en la creencia, tanto como la grieta es parte del muro. La duda tiende a reordenar el estado de aquello que se tiene por certero, consolidado y legítimo, tanto como el resanar la grieta permite restaurar la idea de un muro impecable, entero, sólido y firme. En este sentido, Peirce establece cuatro métodos para dar cuenta del enraizamiento de la creencia en la vida de los hombres: El método de auto-persuasión o tenacidad; el método de autoridad; el método *a priori*; y finalmente, el método científico [Peirce 1877 y Peirce 1984: 138-144].

El primero se caracteriza por ser un empecinamiento psicológico del sujeto que considera cierta tal o cual creencia. En este sentido creer es el acto caprichoso de una voluntad egocéntrica. Las creencias que derivan de esta postura son siempre *a modo*. Según este método, la verdad sería el resultado de una elección individual. Corresponde al método del niño, del incauto o del enfermo mental que niegan, cada uno a su manera, la existencia de una realidad externa que no dependa de su propia voluntad. Pero puede ser también el método del líder carismático de una comunidad de creyentes, cuyas habilidades y atributos personales le deparan fuerza de convicción y credibilidad ante el público de adeptos: “Me creerán porque lo digo yo”, dice el gurú. Es decir, el contenido no es objeto de disputa y es perfectamente sustituible por otro —¡es lo de menos!— porque lo que importa es quién lo dice o mejor, a través de qué cualidades corporal o retórica se infiere tal o cual idea creíble.

El segundo método tiene que ver con la socialización y la educación, en tanto que modalidades de confrontación con otras opiniones y otras experiencias de lo real; éstas procuran deparar al sujeto incrédulo motivos y medios para superar los límites de sus convicciones primigenias. Es el momento de confrontarse con un mundo inmediato, empezando por el entorno familiar. Contrasta la verdad individual con la verdad colectiva y secularizada, a través de la construcción de una opinión pública o un

sentido común culturalmente situado. Es la fuerza y el peso de la mayoría en detrimento del juicio de la minoría. Es el ejercicio de las instituciones sobre el individuo: familia, escuela, trabajo, religión, deporte, ejército, grupos sociales, moldean y configuran las creencias individuales y colectivas. Hoy las encuestas de opinión, en las que el número de opinantes se sustituye al contenido sobre el cual emiten su juicio, surten un efecto de autoridad, es decir, el porcentaje es en sí lo que guía o induce nuestras prácticas para opinar sobre cualquier tema, candente o nimio. Esta lógica de 1 % de encuestados actúa como fuente de autoridad, cuando en realidad sólo despliega una suerte de autoritarismo cuantitativo. Ayer, la Iglesia cobraba este papel de autoridad, esto es, la fuente autorizada para determinar cómo y sobre qué pensar y creer, confundiendo así estos dos verbos de acción en actos de contemplación pasiva de una verdad externa y revelada. Este método de autoridad que identifica Peirce tiene una gran fuerza de persuasión para las masas de anónimos, porque es a través de él que se levantaron las pirámides de los egipcios y las catedrales medievales. Este método corresponde al objeto de estudio de la crítica desplegada por la sociología de inspiración marxista acerca del control social como designio de la dominación de una élite arropada de legitimidad política produciendo la difusión de un velo de ignorancia entre las masas y que el lenguaje marxista traduce por alienación, ideología y que Pierre Bourdieu designa a través del concepto de “ilusión”. Sin embargo, al evolucionismo moral correspondiente al candor del oficio de sociólogo que apunta al cambio social, es decir a la emancipación ciudadana, no lo comparten del mismo modo todos los pragmatistas. El más alejado y, por ende, el más fatalista de entre éstos es Peirce quien considera que la superación del método de fijación de la creencia por la acción de una autoridad no es una necesidad social o política: *“C’est une méthode qui a produit les plus majestueux résultats, comme les pyramides et autres monuments égyptiens. Pour la grande masse des hommes, il n’y a pas de méthode meilleure. Si leur plus haute capacité, conclut-il, non sans humour ou humeur est de vivre dans l’esclavage intellectuel, qu’ils restent esclaves”* [Peirce 1984: 141]. O como bien dice William James acerca de la creencia incorporada a secas y a ciegas en un colectivo para convertirse en hábitos individuales: “El hábito es el enorme volante de inercia que mueve a la sociedad, su más valioso agente de conservación” [James 1916: 45]. Lo anterior, inclina, de acuerdo con la perspectiva pragmatista, a pensar que la creencia inculcada por alguna autoridad, ya sea religiosa, mística, política, social, étnica, sectaria o cultural, es, a final de cuentas, el auge de una idea, su próspera divulgación y boyante impregnación en un medio social determinado. De ahí se deriva también la idea jamesiana de que las creencias son

relativas, ya que dependen del entorno en que se hayan desarrollado; y moldeables, ya que son modificables conforme se difunden en un espacio o se transmiten de una generación a otra. Las creencias son el lenguaje de las instituciones, su encuadre simbólico.

El método *a priori* y especulativo que advierte Peirce remite al oficio de filósofo. Supone el ejercicio de una razón crítica y la construcción de una especialidad en tanto que saber-hacer autónomo frente a otras formas de pensar y representar la realidad. Es el ejercicio de la razón crítica que implica para el sujeto un desprendimiento y una autonomía con respecto a las formas instituidas para creer y ordenar la marcha del mundo. Es la actividad y el compromiso de una comunidad de sabios: los filósofos. Con el paso del tiempo y de acuerdo con las tradiciones filosóficas y teológicas propias de cada país, este método se fue construyendo como respuesta y alternativa al método de autoridad, cuestionando así la aparente solidez de sus bases políticas y religiosas. Con él, Dios no es más la fuente de la construcción *ex nihilo* del mundo, sino se convierte en una variable del mundo en que vive y lleva a cabo su cometido racional el filósofo. Este método vuelve problemática la existencia de Dios, su función y sus atributos. Es el nacimiento de la metafísica, la búsqueda impostergable de las ontologías, la construcción refinada y cada vez más compleja del sistema de pensamiento. Este método posibilita el advenimiento del reino del argumento en el terreno de la polémica. Es el ejercicio de una libertad, el libre albedrío de pensar el mundo en que uno vive y con el cual es necesario entablar relaciones. El método *a priori* permite romper con las creencias autorizadas y autoritarias cuyas verdades son un asunto numérico y demográfico. En ello, la verdad no es más juicio, sino argumentación. La verdad se vuelve expresión de una individuación, la posibilidad de no estar a tono con su tiempo e introducir en él un nuevo derrotero. Este método introduce a la crítica de las instituciones hacedoras de verdades cuyos ejemplos emblemáticos son la Iglesia y la Escuela Pública. Existe, por tanto, una ruptura entre el segundo método para fijar las creencias y este último, y corresponde a la teoría de Peirce fundante de su *pragmatismo*,⁵ esto es, el advenimiento de la abducción como inferencia rectora de la creatividad humana para el remozamiento y la reorientación de las creencias, en tanto que hábitos culturales. La abducción (o expectativa para investigar y actuar) es el reino de la hipótesis como búsqueda para cambiar la faz del mundo, no

⁵ Peirce, para marcar su desacuerdo y diferencia filosófica y lógica con William James, decidió nombrar “pragmatismo” a su pragmatismo; nombre, por cierto, tan feo, decía él, que evita todo tipo de plagio intelectual.

radicalmente, sino de modo siempre situado, “en el aquí y ahora”: “El pragmati(ci)smo es el principio según el cual todo juicio teórico expresable en una oración en el modo indicativo es una forma confusa de pensamiento cuyo único significado, si tiene alguno, radica en su tendencia a imponer una máxima práctica correspondiente, expresable como una oración condicional que tiene su apódosis en el modo imperativo” [Peirce 1978: 65 y Peirce 1993: 315-316].

El último método, *last but not least*, es el método científico. Implica que la creencia y la verdad que le corresponde sean el fruto de una investigación metódicamente organizada y cuyo origen sea exterior al capricho del individuo, al dogma de la institución o a la especulación racional del filósofo. Su fundamento nace de la interacción y confrontación del investigador con el mundo real. La resistencia de éste frente al empeño de aquél constituye la naturaleza de esta relación y la condición de este esfuerzo cuyo objetivo es asentar la verdad en una base cognoscitiva. La creencia se vuelve algo cognoscible y cobra el valor de la verdad capaz de dirimir todas las controversias sobre la conducción de asuntos humanos. De alguna manera existe un parentesco teórico entre cómo entiende Peirce el problema de la creencia y las etapas que construyen su solidez y la teoría de los tres estadios que describe Augusto Comte para prefigurar el advenimiento de una sociedad orientada y regida por las ciencias al frente de las cuales la sociología tendría el mayor papel. Si descartamos el método por tenacidad, que es un caso muy peculiar, en realidad Peirce al igual que Comte considera tres etapas para el tema de la construcción del conocimiento que deviene en creencia, es decir, en verdad, y esto es, *el método por autoridad* que remite al estadio religioso (fetichismo, animismo y monoteísmo, incluidos), *el método a priori* al estadio metafísico y finalmente *el método científico* al estadio científico, que en palabras de Comte, es la era positiva [Peirce 1984: 143].

Sin embargo este acercamiento entre el pensamiento de ambos filósofos no pasa la prueba de la crítica, ya que, contrario a una impresión inmediata que consiste en decir que finalmente el pragmatismo de Peirce no sería más que una variante del positivismo de Comte, son muchas y profundas las diferencias que separan una de otra concepción filosófica, siendo la principal diferencia la implementación de una lógica llamada semiótica por Peirce que consiste en que ésta sea la herramienta cardinal de su pragmatismo (*id est*, pragmaticismo), la cual posibilita un replanteamiento de las inferencias fundadas en la tricotomía del signo: (Representamen, Objeto e interpretante, que no intérprete), y la restauración de la fuerza hipotética de la abducción indispensable para iniciar con cualquier tipo de investigación científica misma, que trivial. Siendo congruente con el pensamiento de

cada autor en sus sendas implicaciones teóricas, deberíamos aducir que, en realidad, el positivismo es una variante muy incompleta del pragmatismo de Peirce. Sin embargo, el pragmatismo de Peirce difiere por mucho de otros pragmatistas como James o Dewey, en el sentido de que para el fundador de la semiótica el pragmatismo es: *“Si vous examinez sérieusement la question du pragmatisme –écrit Peirce– vous verrez qu’elle n’est rien d’autre que la question logique de l’abduction”* [Peirce 1984: 159]. La abducción o “lógica de la sorpresa” [Nubiola 2007] es, a final de cuentas, la capacidad creadora aunado al asombro con que cuenta el investigador para construir nuevas miradas y objetos de estudio. El pragmatismo de Peirce y su instrumento conceptual cardinal, la abducción, introducen curiosamente a la cuestión de la fe y por consiguiente plantean la cuestión del estatuto de Dios como objeto de ésta.

JAMES Y LA CREENCIA

Ante la profusión de textos publicados o no a la fecha, que produjo Peirce, a lo largo de su vida, para problematizar el tema de la creencia, la contribución de William James, en esta tesitura, es más modesta, lo cual no significa que la calidad de su contenido sea menos interesante. Quedó plasmada en un pequeño escrito [James 2004], fruto de una conferencia dictada en 1896, en Yale. Su contenido y la terminología empleada puede ser para el gusto del lector ligeramente arcaica, pero importa preocuparse por el significado de la propuesta de William James y menos por los sustantivos mediante los cuales fue presentada en esa ocasión. Según el hermano de Henry James, la creencia es todo aquello que pueda sernos propuesto como objeto de creencia. La creencia es ante todo una posibilidad de creer, un signo que ofrece virtudes, cualidades y ventajas al creyente que podría adoptarla. En este sentido la creencia aparece como una transacción con el sujeto cultural. Bajo esta forma, la creencia cobra primero la función de hipótesis. Su ontología no es esencial, sino modal. De ahí, al igual que Peirce, la pregunta rectora de James no consiste en saber ¿qué es la creencia?, sino ¿cómo funciona?, James plantea que la creencia en tanto que hipótesis puede ser viva o muerta, activa o inactiva, llamativa o no, de interés o desprovista de él. Significa que si bien la creencia, al igual que la tesis de Peirce, tiene un poder o mejor dicho es el canal para el ejercicio de una autoridad, no por ser tal puede influenciarnos, porque depende del interés que le prestemos. Cumple su función como creencia real siempre y cuando necesitemos de ella; es decir, si estamos conformes con lo que creemos, no existen, según James, razones suficientes para adoptar nuevas creencias. La diferencia

entre sus características (“viva” o “muerta”) tiene que ver con la relación o no que entablamos con tal o cual creencia o sistema de creencias (ya que es siempre complicado aislar una creencia de entre otras).

Creer para James significa disposición para obrar, por lo que adoptar nuevas creencias implica necesariamente un cambio significativo en la manera de actuar, proceder, pensar, sentir, decir, trabajar, llevar a cabo asuntos y realizar cosas. Lo que distingue dos creencias entre sí, es decir, dos hipótesis, a los ojos del creyente potencial son sus opciones que James separa en tres niveles: existencial, las creencias son vivas o muertas; social, son forzosas o evitables, y finalmente ética, son importantes o triviales [James 2004: 12-13]. La relación entre el sujeto creyente y estas opciones se mediatiza, según James, por el régimen de las emociones (sentimientos fuertes como el amor, el odio, la venganza, la compasión, la pasión, etc.), que poco lugar deja a las explicaciones racionales para justificar por qué se cree en lo que se cree. A diferencia de Peirce, James no establece rangos ni tampoco jerarquías entre las formas de creer, pero sí insiste en la dimensión psicológica que envuelve las creencias en un manto emocional. Ese ropaje sentimental tiene un doble fin que es emprender la persecución de la verdad y descartar el error del camino que conduce a ella. El método para ello, contrario al pragmatismo lógico de Peirce, no es de orden científico (en el sentido de las ciencias exactas y/o naturales) sino ordinario, psicológico y en cierto sentido antropológico, o mejor dicho, etnometodológico; consiste para el investigador en recoger el relato práctico de los creyentes (esto es, los miembros de un mundo social) sobre los etnométodos (sentido práctico y común) que utilizan para creer cómo y sobre lo que creen [Garfinkel 2006: 9-46] para construir un orden social situado.

James y Peirce coinciden en decir que hablar de creencia es en realidad hablar de la relación que traba el hombre con la verdad, el resultado de un acuerdo sobre cómo relacionarse con la realidad. Creer consiste en validar una verdad anterior o establecer otra que resulta de una experiencia cuya forma cardinal consiste para Peirce (así como para Dewey) en la investigación. A menudo, creer consiste previamente en examinar evidencias para determinar los fundamentos de aquello en que se cree. Si creo en la idea de que este tren que, estoy a punto de abordar, me puede llevar a otra ciudad es porque creo en los ingenieros y obreros que lo fabricaron, en el profesionalismo de los ferrocarrileros para conducir el tren y asegurar el buen estado y la calidad de las vías. Es decir, existen una serie de evidencias previas que orientan mi creencia y por tanto mi acción: abordaré el tren, dado todo lo que creo acerca de los trenes, su manejo y mantenimiento. Ahora bien, puede que, sin embargo, ese tren en el que me voy termine

descarrilándose y por lo tanto si salgo ileso del percance tendré que cambiar o aminorar mi creencia en los trenes separando así una concepción general sobre ellos como medio de transporte, generalmente seguro, y la singularidad de un tren que puede no cumplir, por una u otra explicación, esta regla. Lo que es importante destacar aquí es que, si bien el acto de creer consiste, de manera racional y pragmática, en examinar evidencias, existen situaciones donde no hay pruebas para creer esto o aquello y sin embargo tengo que actuar. Si quiero saber cuál es el camino más rápido (que no más corto) para ir de un punto a otro en una ciudad y si tengo que estar ahí en 20 minutos para atender una cita tengo que optar por una ruta, no hay tiempo para examinar cada posibilidad. En este caso la creencia no está establecida, sino que tiene que construirse a través de la experiencia. Asumo por tanto el riesgo de equivocarme (cabe decir, asumo la situación de falta de informaciones para hacer la mejor elección) y llegar más tarde a mi cita. Mi acto es como dice James un acto de voluntad y por tanto la creencia es una modalidad de la misma. Cuando el hombre no cree o deja de creer de pronto no sabe qué hacer. Este último punto es importante porque conecta directamente con la sociología de William Isaac Thomas acerca de la definición de la situación, pues las creencias siempre están situadas en interacciones concretas; también se articula con el teorema de Thomas acerca de las profecías autocumplidas, pues una creencia también produce los hechos que la justifican como en el caso del rumor sobre la quiebra financiera de un banco que compele a todos los cuentahabientes a solicitar el retiro de sus ahorros, lo que termina por provocar lo que en un principio se pregonaba sin la más mínima evidencia sobre el mal estado financiero de dicho banco. Finalmente, lo anterior congenia con la idea de que las creencias vueltas interacciones sociales son construcciones sociales que establecen un estado de verdades, momentáneo.

En resumen, la creencia en perspectiva pragmatista es, al mismo tiempo y de manera un tanto contradictoria, una disposición para actuar o para descansar: incita a llevar a cabo una investigación mediante una duda real, o bien, garantiza el estado de tranquilidad de la mente. La creencia aparece entonces como un patrimonio estable de hábitos y prácticas sociales y culturales constantemente acechado por la contingencia del mundo cuyas manifestaciones provocan una dislocación parcial en el orden de la experiencia y favorece la construcción de una duda, la cual podrá ser atendida mediante una acción en forma de investigación guiada por ciertas creencias, en detrimento de otras, que aparecen de pronto como cuestionables y dudosas. La duda introduce entonces una separación entre las creencias (verdades) del sujeto: unas siguen siendo tales y otras no. En este sentido

dentro de la experiencia del sujeto, las creencias caracterizan su presente, su familiaridad y confianza en el mundo en el que se sitúa y constituyen un horizonte para su futuro. No sabemos a ciencia cierta en que creeremos mañana. No sabemos tampoco cuáles de nuestras creencias presentes tendremos que abandonar mañana para abrazar otras. Quien tiene la última palabra en este asunto es la duda.

PEIRCE Y JAMES PARA COMPRENDER LA CREENCIA RELIGIOSA

Hoy en día, existen países y sociedades donde la creencia religiosa es un derecho, en tanto que en otros puede convertirse, bajo ciertas condiciones y circunstancias, en un delito. Así pues, la cientología es considerada por la justicia norteamericana como una Iglesia, en tanto que para su homóloga francesa, es una secta. Este primer dato normativo nos conduce a plantear que las creencias religiosas, las de la cientología como las de cualquier otra organización de la vida espiritual, corresponden primero a un contexto cultural de expresión y recepción del mensaje religioso en general. Asimismo, lo anterior nos invita a pensar sobre el tipo de relación entre Estado y Religión (por no decir Iglesia, ésta o aquélla), así como sobre la relación entre racionalismo y espiritualismo y finalmente sobre el control social en las llamadas sociedades democráticas.

Acorde a los principios fundantes de la sociedad norteamericana derivados de los peregrinos perseguidos por sus convicciones religiosas y de su encomienda depositada en la ideología del destino manifiesto, la justicia norteamericana actual, como reflejo del orden social y cultural imperante en los Estados Unidos, otorga el beneficio de la duda para con todo tipo de organización religiosa. Es el régimen de la libre empresa espiritual. Sin embargo, cambia el panorama jurídico y moral en Francia, ya que después de la ley de separación de las Iglesias y del Estado, de 1905, propuesta por el diputado Aristide Briand, el Estado ha confinado a las iglesias, y a la Iglesia católica en particular, a un papel social y político limitado para poder construir la laicidad moderna e inspirada en la Revolución francesa, así como para controlar la fragmentación de la oferta religiosa en tantas o muchas propuestas sectarias o no para el aspirante a creer. En 2004, una nueva ley prohíbe la ostentación de signos religiosos en los recintos escolares entre todos los integrantes de la comunidad educativa. Es el régimen de la censura espiritual. O la suspensión de la expresión religiosa durante el tiempo escolar. En este sentido la sociedad norteamericana es en general permisiva en materia de credo, al tiempo que la sociedad francesa, es en general, "contralora". Otro aspecto de la brecha que separa una de otra

nación es el sincretismo religioso que encontramos, más a menudo, en Estados Unidos, a través de la llamada constelación *New Age*, lo que se halla en Francia en menor proporción. Frente a un pragmatismo de las ideas religiosas traducidas a creencias compaginables y adaptables, característico de varias organizaciones religiosas norteamericanas (empezando por las muchas expresiones del protestantismo), la situación religiosa en Francia se caracteriza por una suerte de integrismo de los principios donde lo importante es por un lado mantener intacta la separación entre Iglesia y Estado y, por otro, seguir acotando el papel de la Iglesia y otras expresiones religiosas en la vida social y nacional francesas.

Aunado a ello, y como bien señala Jacques Bouveresse [2007: 65], presenciemos, hoy en día, una situación de declive de las religiones instituidas en los llamados países desarrollados, contraria al incremento del sentimiento religioso y la búsqueda de nuevas espiritualidades que está en boga. Es evidente que este fenómeno sociológico masivo tiene consecuencias distintas cuando se trata de Francia⁶ o los Estados Unidos. Una de las consecuencias de esta situación consiste, al igual que el James de *Las variedades de la experiencia religiosa* [1999], en disociar religión y religiosidad [Taylor 2003]. Significa, que no tener o no pertenecer a una organización o movimiento religioso, no necesariamente implica no expresar una determinada religiosidad.

Pertenencia religiosa de los electores franceses, 1988-2007

	1988	1997	2002	2007
Católicos	81%	72%	67%	57%
Sin religión	12%	22%	25%	30%
Musulmanes	0,6 %	0,7 %	2,0 %	5,0 %
Protestantes	1,9 %	2,2 %	2,3 %	2,0 %
Judíos	0,4 %	0,6 %	0,5 %	0,6 %
Otras religiones	2,0 %	0,9 %	1,3 %	2,3 %
No contestaron	0,4 %	0,6 %	0,7 %	2,1 %

Fuente: CEVIPOF, Centro de Investigaciones Políticas Francés, 2007.

⁶ Según el Centro de Sondeos y Análisis (CSA) de Francia la proporción de personas que se declaran sin religión ha pasado de pertenecer a 10% de los encuestados (representativos de la población total) a 32% en 2012. Se prevé, según este mismo instituto, que en un lapso de 20 o 30 años, la mayoría de la población de ese país se considerará sin religión. Ver *Sondage CSA 25/10/2006*. <<https://www.csa.eu/fr/search-survey/religion>>.

Ahora bien, a partir de Peirce y James vamos a examinar, a continuación, algunas de las expresiones religiosas que posiblemente pueden suscitarse en ambas naciones. Para ajustar los términos de esta discusión partiremos de una pregunta sencilla y redundante que consiste en saber: ¿cómo cree lo que cree el creyente hoy en día, independientemente de que su religión sea considerada oficial o minoritaria y sin importar la nacionalidad del feligrés, devoto o adepto? También es importante partir del postulado según el cual el hombre es un ser crédulo que no puede no tener creencia alguna o no tener disposiciones para creer, es decir, considerar de manera tautológica y desde el punto de vista del creyente que las cosas o los seres son, porque piensa que son tales. La credulidad del hombre es lo que le proporciona confianza en el mundo en que vive.

A tono con el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* [2003 (1912)], Peirce considera que el proceso religioso se lleva a cabo de manera vertical desde una autoridad considerada como tal y un grupo determinado de creyentes potenciales, adultos mismos que infantes. La religión instituye en gran parte la sociabilidad del individuo, es el medio principal para su vinculación con los demás. Dicho proceso también puede ser considerado como una intrusión del mundo en la subjetividad de uno. En este sentido la creencia es un evento con cierto grado de objetividad; cabe apuntar, de exterioridad. Cobra, por ende, una dimensión pública, externa a las conciencias de quienes creen o dudan. El fenómeno religioso nos consta a todos, crédulos mismos, que incrédulos. Su verdad descansa precisamente en su alteridad: La religión viene de fuera porque es divina. Para Émile Benveniste “Es religioso en virtud de cierta *sanctitas* todo aquello que se encuentra alejado de nosotros” [1966: 54]. Asimismo, la creencia como acto de fe tiene un contenido eminentemente positivo. No acepta postura o posiciones a medias: la creencia como acto performativo, es o no es, acontece y se manifiesta o no. Con ella se cierra el mundo para que otro se abra.

Desde esta concepción, las grandes religiones, los dogmas oficiales, son procesos de imposición de cultos, valores, normas y tradiciones en el desarrollo de toda nueva generación. Son todas éstas el proceso de enseñanza en torno a una alteridad, esto es, la socialización de un *sanctum* que envuelve un *sacer*. En este sentido, la familia como institución primaria juega un papel de suma importancia, siendo un relevo imprescindible para el cometido religioso. Ser católico, protestante, ortodoxo, musulmán o judío es haber aprendido a creer con el método de autoridad cuya legitimidad es *de facto*. Es también haber realizado ese aprendizaje desde el ámbito familiar. La religión de Dios es así: Impone su voluntad, no tiene por qué justificarse o ser justificada por alguna otra autoridad. La religión como aprendizaje

autoritario significa que la creencia, en tanto que verdad portadora de su mensaje, descansa en su exterioridad con respecto a las mentes que pretende colonizar. Su verticalidad que corresponde a una jerarquía como expresión de una autoría divina que devino en una autoridad humana al servicio de un culto, afianza este principio de exterioridad. El comentario de Peirce sobre el método de autoridad para fijar la creencia es tan válido para comprender tanto las religiones oficiales como las que son minoritarias. Nos permite entender cómo se van dando los procesos de construcción del hecho religioso en las iglesias tanto como en las sectas. Hablar de educación en la fe o aludir a la manipulación mental [Esquerre 2009] es sólo referirse a un mismo hecho que es la fijación autoritaria de una creencia, pero atribuyéndole dos interpretaciones morales antagónicas.

En el campo de los estudios de las religiones se confunden, a menudo, juicios empíricos con juicios de valor, legitimación con estigmatización. Las concepciones sobre la religión de Peirce y Durkheim comparten una postura holística, en las cuales la metodología de observación de las creencias religiosas se lleva a cabo desde arriba, es decir, a partir de un punto ciego situado por encima de la autoridad religiosa. La ciencia, en este caso el método pragmatista y la semiótica para Peirce y la sociología de Durkheim, constituyen la autoridad suprema para discutir, analizar y apreciar el contenido y la orientación de todas las demás creencias. Construyen ambos otra exterioridad con respecto a la observación de la creencia que se arroja de los conceptos de las disciplinas sociológicas o semióticas. Frente a la autoridad divina de la cual se desprende la religión como *mensaje enseñado y enseñable* al creyente, existe otra forma de autoridad que consiste en la ciencia experimental.

En William James [1999], la religión es un fenómeno subjetivo. Distingue la religión de la religiosidad, esto es, la religión como institución de la religión en tanto que experiencia vivida en carne propia. Aparece entonces que la religiosidad es un proceso de adhesión. Creer es allegarse una concepción del mundo, una representación del mismo. Consiste en una suerte de lealtad voluntaria. La religión es observada por abajo, desde las prácticas y la fe del creyente; desde sus sentimientos, sus emociones y su corazón. La religión es una creencia que se ofrece al alma del creyente para el consumo de su tranquilidad y serenidad. En este sentido, James sienta las bases de una psicología de la religión, de la experiencia religiosa como expresión de la relación entre un individuo y lo divino. Su definición de la religión es la siguiente: "Los sentimientos, los actos, las experiencias de individuos en soledad, en la medida en que éstos creen estar en relación con aquello que consideran lo divino" [James 1902: 34].

Su tesis principal consiste en decir que la experiencia religiosa, esto es, el nexo del individuo con lo divino es de primera mano y la vida religiosa, las prácticas y las creencias de una comunidad de creyentes agrupados en una "iglesia", es de segunda mano. De ahí podemos inferir varias cosas:

- James distingue entre religiosidad y religión, es decir entre el sentimiento religioso personal y la organización colectiva de este sentimiento, a través de una institución religiosa con sus dogmas, creencias y jerarquías;

- La comunicación del nexo con lo divino es una actividad secundaria en relación con el contacto directo con esa entidad. De ahí, se desprende la distinción entre religiosidad y religión, siendo la primera una suerte de evento (a veces cobra la forma de una epifanía) y la segunda corresponde a la difusión y socialización de dicho evento considerado como una verdad suprema;

- James contrasta, por tanto, una concepción individualista y subjetivista de la religión con otra que es holista, institucionalista y objetivista: significa que el filósofo norteamericano pone de relieve la comunicación directa con Dios, en detrimento de la socialización de dicha comunicación entre una comunidad de creyentes. En este sentido, es importante destacar que la concepción psicológica de James tiene que ver con la expresión del protestantismo, en el entendido de que, a través de esta variante del cristianismo, se trata de encontrar a Dios sin la mediación de tantos intermediarios tales como santos, clérigos o ministros del culto. El protestantismo plantea una relación sin filtro con Dios distinta al catolicismo. Una relación menos centralizada y más autónoma. Prueba de ello la multiplicidad de iglesias protestantes que diversifican la relación con Dios, frente a la unicidad de la Iglesia católica con su autoridad máxima que descansa en la figura del Papa y con su capital (política), el Vaticano. Asimismo, como lo señala Émile Benveniste [1966: 272], el concepto latín de *religio* expresa una disposición interna, una propiedad objetiva de las cosas. Por ello, la religión de los romanos es básicamente subjetiva y corresponde a la atención de una inquietud por la cosa divina y menos por la expresión de una relación extática con Dios. Lo anterior nos incita a pensar que el planteamiento subjetivista de William James no es fruto de la modernidad caracterizada por la emergencia del individuo dotado de una subjetividad propia, sino que recoge más bien tradiciones de pensamiento anteriores.

- La religiosidad como experiencia individual de primera mano contrasta con la experiencia colectiva de segunda mano y derivada de la anterior en tanto que es suma de experiencias individuales o trascendencia de las mismas, en el sentido de que la relación con lo divino tiene que ser directa e inmediata y no sufrir la mediación de una institución religiosa que si bien socializa y difunde el mensaje sagrado y por tanto consagrado, también pone a distancia al

individuo con lo divino y sus manifestaciones. La institución religiosa tiende a menoscabar la autenticidad de este contacto.

- El sustrato de la religión es por lo tanto emocional e individual y no racional y colectivo. En este sentido su tesis se encuentra diametralmente opuesta a la de Durkheim acerca de *Las formas elementales de la vida religiosa* [2003 (1912)];

- Finalmente, en un sentido tradicional y tal vez artificial, James plantea una concepción psicológica de la relación con lo divino, en tanto que Durkheim defiende una postura sociológica; donde el primero atiende el problema del alma, cuando el segundo se preocupa por el tema de la formación del vínculo social.

En relación con lo anterior, cabe preguntarse ¿por qué la expresión popular dice “Dios mío” y no “Dios nuestro”?; ¿por qué Dios es considerado como mi bien personal, o por qué subrayar con este adjetivo posesivo la idea de una relación directa entre el individuo y lo divino? Para contestar a estas preguntas vale señalar que el epicentro de la tesis de James sobre la experiencia religiosa, es decir, la conducción religiosa del sentimiento (cabría preguntarse si dicho sentimiento es una disposición naturalmente humana o si es una característica adquirida de la conducta humana) descansa en la concepción bipolar de lo que es alma religiosa. Dice James, hay dos categorías: las almas sanas, conformes y dispuestas a seguir las indicaciones del mensaje religioso. Son almas felices, en paz con Dios y con la traducción de su mensaje entregado a la institución religiosa que lo representa. Frente a ellas se encuentran almas enfermas, atormentadas, conmovidas y trastornadas. Son almas melancólicas porque su relación con lo divino y la institución que comunica su mensaje sufre de tres embates: la pérdida del sentido que deparaba dicha relación; la perversión que provoca la modificación paulatina del mensaje original; y el sentimiento de pecado que conduce al sujeto a dudar de su fe y su integración a la comunidad de los creyentes, de la cual siempre pensó formar parte. A través de los dos primeros problemas, encontramos, a menudo, al intelectual que cuestiona la religión y su implementación en la medida en que pierde su poder de convocatoria por desviarse del camino que trazaron sus fundadores y primeros discípulos; con el tercer problema, encontramos almas devotas que buscan remendar sus errores. Las almas enfermas buscan todas cómo reencontrar el camino de la relación con lo divino, sin que esto signifique que encuentran salida a su problema existencial. Aquellos (muy contados) que lo logran son lo que William James llama “los seres nacidos dos veces”. Este segundo nacimiento puede tener dos direcciones: dentro de la misma religión, dando lugar a una devoción mayor y un ascetismo existencial con

respecto a los dogmas, lo cual implica una relectura de los mismos y un reposicionamiento frente a la vida religiosa dentro y fuera de la institución, por un lado; o puede conducir a un salto religioso que implica un cambio de religión, una conversión a otro rito y en ocasiones la creación de una nueva organización religiosa, un nuevo espacio-tiempo para entablar el diálogo con lo divino.

De lo anterior se derivan varios comentarios:

- James considera que las aflicciones son el motor de la creatividad religiosa; de lo contrario, la paz espiritual, el conformismo religioso y la felicidad en relación con Dios nunca propiciarán ningún tipo de cambio que modifique la vida religiosa en el seno de la institución. Por decirlo de alguna manera, existe una relación patológica y emocional entre creación y depresión. Esto nos permite revisitarse los fundamentos del concepto de carisma planteado por Max Weber como una de las formas de la dominación, pero también como iniciativa para fomentar nuevas creencias.

- La teoría jamesiana sobre la relación entre patología y cambio (o revolución) en el campo religioso, nos puede indicar el camino para interrogar la relación con la autoridad y el poder en otras esferas institucionales como por ejemplo la educación, la salud, la política o el trabajo. En este sentido, se antoja realizar un paralelo entre la tesis de James sobre las almas enfermas que manifiestan una inconformidad con la organización social y/o religiosa a la que pertenecían, con el ensayo de Albert Hirschman sobre *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y Estados* [1977] donde el economista norteamericano nos explica los procesos de adhesión, crítica y rechazo de un determinado público (maestros, campesinos, consumidores, adeptos, militantes, estudiantes, miembros de una comunidad cultural, etc.) para con las instituciones y organizaciones (comunidad, empresas, escuelas, universidades, clubes, iglesias, sindicatos, partidos políticos, asociaciones civiles, etc.) en las cuales suelen desenvolverse. Tanto James como Hirschman, claro está, uno desde la psicología y el otro a partir de la economía y las ciencias políticas, advierten los cambios sociales que derivan, en buena medida, de opiniones y juicios individuales y colectivos, así como los mecanismos de adhesión a conjuntos sociales y el debate crítico y el libre albedrío que puede haber en la práctica de los participantes en el seno de cada una de esas organizaciones.

- Asimismo, a través del texto de James, se nos extiende una invitación para reflexionar sobre la construcción de lo sagrado y su distinción con lo santo y lo profano.

Antes bien, el lado flaco del planteamiento de James consiste en oponer la experiencia individual de lo religioso a la forma de vida religiosa como lo hace James, en vez de indagar cómo ambas dimensiones pueden penetrarse. Tal vez la antropología de la experiencia de Victor Turner, a través del proceso ritual, nos puede ayudar a superar esta limitante propia del pensamiento jamesiano. Otra carencia de la teoría psicológica de la experiencia religiosa de James es su desconocimiento (a diferencia, por ejemplo, de Max Weber) de otras religiones. Su tesis descansa principalmente en el cristianismo e implícitamente en la distinción entre el catolicismo y el protestantismo. Sin embargo, el aporte de James William desacraliza la concepción de Dios para humanizarla considerando que la religión consiste en recordar al hombre siempre su propia imperfección y por tanto su *incompletud*. La religión le permite aprender a mejorar pensando en lo que podría ser. Es al final la celebración de la grandeza del hombre como horizonte de acción. La humanización de Dios permite su diálogo con los hombres y entre ellos. En este sentido, Dios es una fabricación humana para enaltecer lo humano, la grandeza del Hombre a través de Dios: “¿Será posible que este hombre santo, en medio de su bosque, no se haya enterado de que Dios ha muerto?” [Nietzsche 2009 (1883: 17)].

Finalmente, el punto esencial de la tesis de James cuando la comparamos con los métodos de fijación de la creencia de Peirce consiste en atender el tema del cambio de creencias a partir de una resolución individual. Peirce si bien identifica varias maneras de hacer creer, James insiste en la posibilidad de creer en otra cosa. Apuesta el fundador de la psicología en los Estados Unidos al individuo y su capacidad para encontrar otros derroteros que den salida a su *voluntad de creer*. Las almas enfermas son almas que transitan de un sistema de creencias a otro. Son activas y emprendedoras. Buscan adecuar su vida con sus creencias y por lo tanto no se pueden conformar con un régimen de creencias cristalizadas en dogmas rígidos. Para James, la creencia religiosa, a diferencia de Peirce cuando él habla del método de autoridad, no es una camisa de fuerza, sino el medio mediante el cual un alma cree. Deja abierta la posibilidad de que la metodología se vaya abriendo. Deja abierta la posibilidad de que la creencia religiosa sea un acto de creación y no la expresión de un conformismo de rancio abolengo. A los ojos de James, el creer pone en marcha las ideas y las prácticas de un individuo con una capacidad de resiliencia (o entereza) gnóstica.

PARA CONCLUIR

Surge ahora el interés de confrontar y, desde luego, comparar (o al menos, operar una aproximación) los pensamientos de Charles Peirce y William James, en torno al tema de la creencia y sus objetos de fijación. Por decirlo con palabras sencillas y de modo explícito, el primero tiene una concepción vertical y realista sobre la fijación de la creencia en la mente de un sujeto o en la mentalidad de un colectivo, en tanto que el segundo guarda una representación horizontal y vivencial de la creencia como una experiencia en expansión.

El método de fijación de la creencia de Peirce es una teoría sobre la evolución (que no una variante del evolucionismo), no sólo de la creencia, sino también del conocimiento y sus fuentes. Es, asimismo, una genealogía sobre la constitución del pensamiento científico estableciendo una suerte de diálogo indirecto con filósofos como Bachelard o Canguilhem. Es una reflexión sobre la construcción de la verdad positivista, sus modalidades y los usos sociales y científicos de la misma. Es también una teoría sobre la argumentación y la justificación de la verdad, sin ser la expresión de un determinismo cientista. Es, asimismo, una concepción realista y verticalista sobre la integración de la verdad en la mente de un grupo social determinado. Si dejamos a un lado, el primer método que tiene que ver con cuestiones psicológicas de autoestima y trastornos de este sentimiento, los tres métodos restantes corresponden a una concepción holista e histórica de la creencia. Este recorrido metodológico corresponde también a la trayectoria de un individuo (como Peirce) desde la infancia hasta el oficio de científico, pasando por su integración moral a una comunidad social y cultural (como la sociedad norteamericana del siglo XIX) y su formación filosófica como libre pensador.

El común denominador de todos estos comentarios sobre la teoría de la fijación de la creencia de (y en) Peirce, es, sin duda, la categoría del tiempo y los procesos que éste conlleva en la ejecución de cualquier menester. Este dato caracteriza al pragmaticismo de Peirce y al pragmatismo en general, ya que se trata de una filosofía muy atenta a los problemas de procesos y continuidades. Este enfoque es el que permite dar vida a todas las cosas animadas o no: seres humanos, animales mismos que cosas, objetos y signos. Las creencias tienen una existencia y los métodos de su fijación consisten en decir cómo las creencias viven en nosotros, orientan nuestro actuar y cómo, a través de la suspicacia de la duda puesta en marcha, se marchitan abriendo paso para la instalación de otras en nuestras vidas. Todo ello para

resaltar que el planteamiento de Peirce es congruente con su filosofía y las consecuencias que su adopción para la reflexión y la investigación implican.

Con William James, la cuestión de la creencia cobra otro giro. La diferencia con Peirce no es genérica, frontal, sino gradual y tangencial. Para iniciar, es importante advertir que la teoría de James al respecto parece más bien un esbozo interpretativo para comprender cómo creemos en lo que creemos. Es más flexible, menos perentoria. Menos “positivista”, tal vez. También es importante reconocer que cada propuesta corresponde al perfil y la personalidad de su autor, el uno lógico, matemático y poco sociable; el otro, psicólogo, ecléctico, cosmopolita y mundano. “La teoría” de James sobre la creencia tiene por metáfora principal su dimensión espacial: las creencias, si bien son, antes que nada, para James, acotamientos culturales, tienden a expandirse (como han sido todos los proselitismos religiosos) o a constreñirse y replegarse a un territorio vuelto santuario. La vida de las creencias pasa por el espacio y los territorios de lealtad y observancia que construyen sus creyentes. Asimismo, James no establece, como se ha señalado antes, una distinción entre los usos de las creencias para fines de autoestima, religiosos, filosóficos o científicos. En este sentido James es relativista, el contexto es el asidero que suministra la inteligibilidad para comprender desde el punto de vista del creyente las creencias que tiene y las razones a las que aduce para tenerlas. De ahí, se antoja pensar que James sería, en este sentido, más subjetivista que Peirce. Para James —valga la redundancia con el título de su conferencia— la creencia es asunto de voluntad o, si no es tal, debería serlo (he ahí el legado democrático que nos hereda William James), en tanto que para Peirce la creencia es un mecanismo de coerción que coarta los derechos de la voluntad.

El diálogo entre Peirce y James en torno al problema de la creencia cobró, en este artículo, distintas direcciones, una de las cuales nos invita a pensar que el pragmatista no es uno, un bloque filosófico compacto, sino una constelación de inflexiones filosóficas para tocar temas comunes, dentro de un espectro teórico caracterizado por su inconformidad ante muchas de las tradiciones filosóficas guiadas por el dualismo, el imperio de la estructura y el mito de la última palabra suministrado por la razón. El pragmatismo es un movimiento filosófico en marcha. No es una escuela de pensamiento, pero sí constituye una fuente para la retroalimentación de éste. Finalmente, cuando se es científico social es preciso saber *cómo aclarar nuestras ideas* cuando pretendemos estudiar los objetos del mundo con los cuales éstas se relacionan e interactúan [Peirce 1878].

REFERENCIAS

Benveniste, Émile

1966 *Problèmes de linguistique générale*, tomo 1. Gallimard. París.

Boudon, Raymond

2011 *Choisit-on ses croyances ?* Conférence prononcée à la Maison de la Recherche de L'Université de Paris-Sorbonne dans le cadre des conférences publiques du cycle « Actualité des Sciences Sociales ». Departamento de Sociología. París.

Bouwsma, Oets Kolk

2001 *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*. Traduit de l'anglais par Layla Raïd. Agone. Coll. Banc d'essais. Marsella.

Bouveresse, Jacques

2007 *Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi*. Agone. Marsella.

Cathelin, Annie

2004 *Le mouvement raëlien et son prophète. Approche sociologique complexe du charisme*. L'Harmattan. París.

Cometti, Jean-Pierre

2010 *Qu'est-ce que le pragmatisme?.* Gallimard (Folio-Essais). París.

Deledalle, Gérard

1971 *Le pragmatisme, textes choisis et présentés*. Bordas. París-Montreal.

Derrida, Jacques

2000 *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*. Points (coll. Essais). París.

Durkheim, Émile

2003 [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 5a ed. PUF. París.

Duval, Maurice

2002 *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une "secte"*. PUF. París.

Esquerre, Arnaud

2009 *La manipulation mentale. Sociologie des sectes en France*. Fayard. París.

Fisch, Max

1954 Alexander Bain and the genealogy of pragmatism. *Journal of the History of ideas*, 15 (3), University of Pennsylvania Press. Filadelfia: 413-444.

Garfinkel, Harold

2006 *Estudios en etnometodología*. Anthropos Editorial. Barcelona.

Geertz, Clifford

2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós Studio. Barcelona.

Glock, Hans-Johann

1996 *Dictionnaire Wittgenstein*. Gallimard. París.

Hirschman, Albert

- 1977 *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y Estados.* Fondo de Cultura Económica. México.

James, William

- 1916 *Compendio de psicología.* Traducción y prólogo biográfico-crítico de Santos Rubiano, Daniel Jorro. Madrid.
- 1920 *Le pragmatisme.* Flammarion. París.
- 1975 *Pragmatismo.* Aguilar, Biblioteca de iniciación filosófica. Buenos Aires.
- 1999 [1902] *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana.* Península. Barcelona.
- 2004 *La voluntad de creer.* Ediciones Encuentro. Madrid.

Joas, Hans

- 1999 *La créativité de l'agir.* Préface d'Alain Touraine. Cerf. París.

Lapoujade, David

- 1997 *William James. Empirisme et pragmatisme.* Presses Universitaires de France. París.

Menand, Louis

- 2002 *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América.* Destino. Madrid.

Nietzsche, Friedrich

- 2009 [1883] *Así habló Zaratustra.* Grupo editorial Tomo. México.

Nubiola, Jaime

- 2007 La abducción o lógica de la sorpresa. *Razón y Palabra.* <<http://www.razon-y-palabra.org.mx>>.

Peirce, Charles Sanders

- 1877 Fixation of belief. *Popular Science Monthly.* Noviembre.
- 1878 How to make our ideas clear?. *Popular Science Monthly.* Enero.
- 1978 *Lecciones sobre el pragmatismo.* Aguilar. Buenos Aires.
- 1984 *Textes anticartésiens.* Présentation et traduction de Joseph Chenu. Aubier (coll. Philosophie de l'Esprit). París.
- 1987 *Obra lógico-semiótica.* Trad. Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker. Taurus. Madrid.
- 1993 *A la recherche d'une méthode.* Presses Universitaires de Perpignan. Perpignan.

Quérel, Louis

- 2006 Entre fait et sens. La dualité de l'événement. *Réseaux* (139), UMLV/Lavoisier. París.

Schaffhauser, Philippe

- 2016 *Los usos del pragmatismo: un paseo por las ciencias sociales entre México y Estados Unidos, siglo XX y XXI.* Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Taylor, Charles

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

Thomas, William I.

2005 La definición de la situación, Trad. Eva Aladro, en *Cuadernos de Información y Comunicación* (10): 27-32.

Wittgenstein, Ludwig

1965 *De la certitude*. Gallimard. París.

2002 *Remarques mêlées*. Flammarion. París.

Los muros callejeros hechos altares. La Virgen de Guadalupe pintada en muros de colonias populares en la ciudad de San Luis Potosí, México

José Guadalupe Rivera González*

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Autónoma de San Luis Potosí

RESUMEN: *Una virtud en la que se hallan muchas de las imágenes de santos y vírgenes católicos es que son como los humanos: caminan, hablan, lloran, ríen y son expuestos en los altares de los templos en donde acuden los feligreses, pero también sus imágenes están expuestas en las calles, salen en procesiones y son festejadas por la comunidad. Una de estas imágenes que ha bajado de los altares de los templos católicos y que la comunidad ha hecho de los muros callejeros su espacio de culto es la Virgen de Guadalupe. Su imagen pintada en los muros se ha vuelto una presencia constante en la vida y la fe de miles de creyentes. En este trabajo abordo tres aspectos relacionados con la virgen: su papel en la historia de México, fundamentalmente en la etapa virreinal. En un segundo momento a la imagen pintada en el formato de exvotos y, por último, analizaré la manera en que actualmente la virgen es pintada por los creyentes en muros de colonias populares de San Luis Potosí; colonias, muchas de ellas, que se caracterizan por la presencia de grupos de jóvenes organizados en pandillas o grupos de esquina, contribuyendo con ello a la transformación de estos espacios en lugares propicios para la interacción comunitaria, pero también en espacios en donde los vecinos y la población joven expresa su fe, su devoción y agradecimiento a la santa patrona: la Virgen de Guadalupe.*

PALABRAS CLAVE: *Virgen de Guadalupe, espacios urbanos, juventudes, religiosidad popular.*

* joserivera@uaslp.mx

Fecha de recepción: 21 de febrero de 2019 • Fecha de aprobación: 4 de julio de 2019

Street walls turned into altars. The Virgin of Guadalupe depicted on walls in the 'popular' colonies of the city of San Luis Potosí, Mexico

ABSTRACT: *One virtue of many of the images of Catholic Saints and Virgins is that they resemble humans: they walk, they talk, they cry, they laugh and they are exhibited in the altars of the temples where the parishioners go; however, their images are also on display in the streets, they are the main focus in certain processions and are celebrated by the community as a whole. One of the said images that has descended from the altars of Catholic temples and been adopted by certain communities to decorate the walls of their streets, and has thus –in effect– turned them into places of worship, is the Virgin of Guadalupe. Her image, nowadays depicted on walls, has become a constant presence in the life and faith of thousands of believers. In this paper, I address three aspects related to the said Virgin: her role in the history of Mexico, mainly throughout the Viceregal period; secondly, to the use of the image depicted in the format of votive offerings and, finally, I analyze the way in which this Virgin is currently depicted by believers on the walls of 'popular' neighborhoods in the city of San Luis Potosí, many of the said streets being characterized by the presence of organized gangs, or groups of young people on street corners. In this sense, the said image has contributed to the transformation of these places into spaces for community interaction, also creating a kind of haven in which both the neighbors and the local youths can express their faith, devotion and gratitude to their Patron Saint: the Virgin of Guadalupe.*

KEYWORDS: *Virgin of Guadalupe, urban spaces, youth, popular religiosity.*

INTRODUCCIÓN

Los tiempos recientes son tiempos de avance de las tecnologías de la información y de las redes sociales; son tiempos en los que cada uno de nosotros puede acceder y consumir propuestas culturales, políticas y religiosas que se generan en otras latitudes territoriales; pero que llegan fácilmente a nuestras manos con el avance de las tecnologías. Los tiempos actuales son los tiempos de la movilidad y de las migraciones y por ello millones de personas que pertenecen a un país específico y a una determinada cultura pueden, con el paso de los años, residir en un país diferente, y ahí, en su nuevo país de residencia volverse consumidores asiduos de nuevas propuestas religiosas. Son los tiempos de los intercambios, de las mezclas y de los sincretismos culturales. Esta diversidad ha impactado al mundo de la religiosidad católica en nuestro país. México al igual que otras sociedades con un alto componente católico en tiempos pasados ha experimentado en décadas recientes un importante decrecimiento de la población católica, lo anterior se debe principalmente al crecimiento de distintas y nuevas denominaciones de iglesias cristianas, evangélicas y bíblicas y también se observa un crecimiento de personas que afirman no tener religión [RIFREM 2017].

Frente a estos contextos de debilitamiento de la fe católica, en este artículo se busca reflexionar en torno al culto y la devoción a la Virgen de Guadalupe en tiempos actuales por parte de vecinos que residen en colonias populares de la ciudad de San Luis Potosí. Además, mi interés particular reside en analizar la manera en que la población joven, especialmente aquellos que forman parte de grupos organizados como son las pandillas, logran un acercamiento y viven su religiosidad en torno a las imágenes de la Virgen de Guadalupe; en especial aquellas imágenes que ellos mismos pintan en las bardas-muros de “sus territorios”. Desde su punto de vista, la virgen es identificada por ellos como una imagen que les brinda protección, pero también les sirve como un marcador de su territorio, un territorio al que hay que defender de las intromisiones de las pandillas rivales. En estos espacios de conflicto y de violencia la virgen es una presencia constante y frecuente.

El trabajo descansa fundamentalmente en trabajo de campo hecho en colonias, lo cual nos permitió conocer y elaborar un archivo fotográfico de casi 200 imágenes de la virgen que han sido pintadas en diversas colonias. Además, también se reúne una cantidad importante de pequeñas capillas que se han levantado con imágenes de bulto; en muchas de estas capillas y en la mayoría de las imágenes que se pintan en las paredes, se organizan rosarios los días 12 de cada mes y en algunas de ellas se hacen los 46 rosarios a la virgen, que inician el 28 de octubre y concluyen el día 12 con la celebración de verdaderas verbenas. El caminar por estos lugares me permitió conocer el punto de vista de vecinos y de jóvenes quienes pintan y retocan las imágenes. Ellos se ostentan con orgullo como los guardianes de muchas de estas imágenes.

SIGNIFICADOS DE LA IMAGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE PARA EL PUEBLO MEXICANO

Para la sociedad mexicana la imagen de la Virgen de Guadalupe ha tenido una presencia constante y significativa a lo largo de su historia, en los últimos 5 siglos de existencia. Durante este periodo, la imagen ha sido objeto de múltiples análisis históricos, literarios y artísticos. En este sentido, el presente trabajo pretende generar nuevas reflexiones que nos permitan conocer más sobre los diversos significados que genera la imagen de la virgen entre algunos sectores de la población mexicana del siglo XXI. Buscar nuevas lecturas sobre la manera en la que la sociedad recrea la imagen de la virgen es clave para entender el enorme poder en el imaginario colectivo de uno de los símbolos de la identidad entre amplios sectores de la sociedad mexicana. El eje sobre el cual se estructuró el presente trabajo es el siguiente: muchas de las imágenes

generadas por la religión católica han sido objeto de amor, temor, devoción, pero también de violencia y conflicto. Muchas imágenes han sido veneradas públicamente o en secreto, destruidas o temidas y, en muchas ocasiones, desacreditadas. Este aspecto tan complejo en torno a la presencia de las imágenes religiosas, se debe al hecho de que hay fieles o creyentes quienes tienen la convicción de que estas imágenes tienen un poder capaz de sanar o generar milagros a quienes les demuestren fe y obediencia, pero esta idea está inscrita también en que las imágenes tienen el poder de castigar a los que rompan o violenten las reglas o normas establecidas. Derivado de lo anterior, fue que muchas imágenes religiosas llegaron y permanecieron en los templos en donde fueron colocadas para su culto, pero hubo algunas que por la fe y veneración que generaron fueron sacadas de sus templos y trasladadas para acompañar y prestar auxilio a los enfermos, los moribundos, los marginados y excluidos. Para honrar a dichas imágenes se han levantado altares cerca o afuera de domicilios y en los últimos años se ha incrementado su presencia en las calles a partir de artistas improvisados que han plasmado algunas imágenes pintadas en paredes. Una muestra de lo anterior está expuesta en el magnífico libro del fotógrafo Rafael López Castro [2006], en donde el autor presenta una serie de fotografías que ilustran la manera en la que la Virgen de Guadalupe ha sido pintada en muros de diferentes colonias en la Ciudad de México, Guadalajara y Michoacán. Motivado por el libro de López Castro es que en el presente me doy a la tarea de hacer un análisis de su presencia en el entorno nacional para después centrar mi atención y hacer un recorrido en la búsqueda de estas imágenes en algunas colonias populares de la ciudad de San Luis Potosí, México.

En primer lugar, se presenta una descripción de cómo la imagen de la Virgen de Guadalupe fue reproducida por un grupo importante de artistas novohispanos muy reconocidos, quienes la plasmaron en los lienzos durante la época colonial, muchos de los cuales terminaron en los grandes santuarios guadalupanos, dentro y fuera del país. Posteriormente, se presenta y analiza el sentido y significados de la imagen de la virgen pintada en láminas en forma de exvoto. Por último, se analiza la presencia de la imagen de la virgen plasmada en las bardas-paredes que circundan las calles de las colonias populares en la ciudad de San Luis Potosí, México. Sobre este último punto, deseo destacar, que mediante el resultado del trabajo de campo realizado en la ciudad de San Luis Potosí desde el 2016 a la fecha, se ha logrado generar un archivo de cerca de 200 fotografías tomadas a igual número de imágenes de vírgenes guadalupanas que han sido pintadas en bardas-muros en diferentes colonias populares en la ciudad. Una parte de este trabajo fue publicado recientemente por el Departamento Editorial de la Universidad Autónoma de San Luis

Potosí, con el título: *La religiosidad popular a través de las imágenes de la virgen de Guadalupe en la ciudad de San Luis Potosí, México* [Rivera González 2018].

En un contexto en donde la población católica tiene a su alrededor una diversidad de alternativas de fe debido al incremento de ofertas de otras iglesias protestantes y frente a un contexto de laicidad, pese a esto, es claro que en algunos sectores de la población católica la fe en la Virgen de Guadalupe no disminuye; al contrario, va en aumento. En los tiempos actuales es evidente que la población católica busca mantener la fe en su dios, sus santos y vírgenes por medios menos ortodoxos; una muestra de lo anterior es que para ello recurren a nuevas opciones visuales de cómo crear y representar por medio de imágenes a sus deidades, para ello modifican y ajustan sus tradiciones estéticas. Una imagen como la de la Virgen de Guadalupe no ha permanecido intacta desde su concepción y factura originales, ha tenido modificaciones y hoy se recrea, se ajusta a los nuevos escenarios y situaciones de los creyentes. No hay duda de que en las imágenes religiosas hay un espacio muy amplio para ver cómo dialogan nuevos y viejos códigos culturales y de fe. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo es generar nuevas reflexiones sobre diversos significados que genera la imagen de la Virgen de Guadalupe en algunos sectores de la población mexicana, especialmente entre jóvenes¹ afiliados a pandillas² en estas primeras dos décadas del siglo XXI.

¹ El vínculo entre juventudes populares y religiosidad es un tema poco abordado. Recientemente María J. Rodríguez Shadow [2017] publicó un texto en donde hace alusión a la participación de jóvenes rurales y urbanos que participan en la peregrinación anual a la Basílica de Guadalupe. Estos jóvenes provienen de tres entidades diferentes (Ajalpan, Puebla; El Valle del Mezquital, Hidalgo y de Ciudad Nezahualcōyotl, Estado de México). Respecto al binomio juventudes y su fe en la imagen de la Virgen de Guadalupe, hay que citar el trabajo del fotógrafo Federico Gama, titulado 12D <<http://www.federicogama.com.mx/12-d/>>. En este trabajo, Gama captó con su lente la diversidad de jóvenes provenientes de entornos urbanos y rurales y que cada año hacen del atrio de la Basílica de Guadalupe un lugar de encuentro, de convivencia y de fe entre una gama amplia de expresiones de las juventudes mexicanas del siglo XXI.

² Respecto de la relación que existe entre jóvenes pandilleros y el culto que le tienen a ciertas imágenes religiosas, hay que señalar que este es un tema muy poco explorado. De reciente publicación es un texto que lleva por título: *Puro loko guanatos. Masculinidades, violencias y cambio generacional en grupos de esquina de Guadalajara* [Marcial Vázquez y Vizcarra Dávila 2017]. Los autores señalan en esta obra que los jóvenes que forman parte de pandillas recurren a las marcas en las paredes-bardas para delimitar sus espacios, sus terrenos y lo hacen mediante la pinta de grafiti y pintando también imágenes religiosas. En el caso de los jóvenes que ellos entrevistaron y que viven en varias colonias de la ciudad de Guadalajara se destaca la imagen de San Judas Tadeo. Este es un santo muy popular, ya que los jóvenes lo pintan en las paredes, lo tatúan en su cuerpo, lo cuelgan en sus cuellos en forma de escapulario y también se hace

Casí 5 siglos después de ocurrido el milagro guadalupano, no hay duda del papel relevante y significativo que jugó la presencia de la Virgen de Guadalupe en la introducción de la nueva fe católica entre la población indígena; población que fue víctima de la destrucción de sus dioses y de sus creencias como resultado del choque cultural ante la llegada de los españoles. Fue éste un momento en el que una parte importante de la población indígena enfrentó situaciones de violencia y muerte. Ese mismo pueblo y esa misma cultura a las que les fueron despojadas sus antiguas deidades-dioses, encontró en la imagen de la Virgen de Guadalupe, una nueva madre. En ese contexto de zozobra la virgen resultó ser una compañía bastante reconfortante y fue una presencia que brindó esperanza a la población indígena. En los primeros años posteriores a la llegada de la cultura europea y a la violencia que ello generó entre la población, la imagen de la virgen se asumió como protectora, la sanadora que acompañaba, cuidaba, escuchaba, ofrecía cariño y protección a una población que se encontraba en un proceso de acelerado cambio sociocultural.

Además fue muy significativo el personaje que eligió para hacerlo su intermediario y su portavoz: un indígena llamado Juan Diego. Cuando sucedió el milagro de la aparición, la virgen pidió que le construyeran en el cerro del Tepeyac, un templo para que ahí pudieran ir a presentarle sus respetos y sus súplicas, un adoratorio. Ahí recibiría a los nuevos creyentes (no sólo indígenas) para dar respuesta a las múltiples peticiones que le estarían presentando. Con el paso del tiempo, la imagen y el lugar construido para su culto se popularizó y se volvió clave en el proceso de asimilación de la nueva fe católica entre la población. Reitero, la popularidad de la imagen de la Virgen de Guadalupe, sin duda, promovió una rápida adopción de algunos de los nuevos rituales católicos traídos por los primeros sacerdotes llegados a estas nuevas tierras. Aunque su adopción no estuvo exenta de conflictos dentro y fuera de la propia jerarquía católica, ya que hubo quien vio en el culto a la virgen una manera de preservar la fe a las antiguas deidades prehispánicas. Doscientos veintitrés años después de la aparición de la imagen de la Virgen de Guadalupe, un 25 de mayo de 1754, fue nombrada como santa patrona de la Nueva España y se instituyó que se realizara una fiesta en su honor cada 12 de diciembre. Lo anterior, fue sin duda el resultado de la fe registrada entre la población de la Nueva España. Durante los 300 años de la vida colonial, la imagen de la virgen fue un referente de la vida nacional, estuvo presente y fue generadora de debates y de polémicas

mención de este santo en algunas canciones de rap que son compuestas por ellos mismos. San Judas Tadeo es el santo de las esquinas del barrio.

dentro y fuera de los círculos religiosos católicos [Nebel 2002; Lafaye 2000; Gruzinski 2003].

LA GUERRA DE LAS IMÁGENES: LA LUCHA POR EL CONTROL DE LAS IMÁGENES DE LA VIRGEN DE GUADALUPE EN LA NUEVA ESPAÑA

Con el paso del tiempo, a la imagen original que fue plasmada en la tilma del indio Juan Diego, los artistas de cada época le fueron incorporando nuevos elementos estéticos. Eso se puede observar en una revisión de las pinturas, grabados y estampas generadas en cada una de las épocas. En las representaciones visuales que se hicieron muy populares en los siglos XVII y XVIII la virgen normalmente aparece acompañada de Juan Diego haciendo alusión a las 4 apariciones o mostrando alguno de los primeros milagros que realizó en su nuevo lugar de culto: el templo del Tepeyac.³ La reproducción de las imágenes se hizo siguiendo las normas y las exigencias del clero católico, con la finalidad de no promover falsos cultos y que la naciente religión no se desviara de sus objetivos. La pintura de las imágenes de la Virgen de Guadalupe realizadas durante el periodo barroco fueron en su mayoría copias de la imagen plasmada en el ayate. Muchas pinturas realizadas durante los siglos XVII, XVIII y XIX son consideradas como obras de gran relevancia que fueron hechas por artistas con una verdadera formación artística y que ya forman parte del acervo de la historia del arte en México. Incluso, en muchas ocasiones, la imagen de la virgen era utilizada para adornar las portadas de tesis que escribían estudiantes universitarios. *“No hay pintor colonial mexicano, después de 1650 que no haya pintado una virgen de Guadalupe”*. Lo anterior lo escribió Francisco de la Maza en su monografía sobre el reconocido pintor Cristóbal de Villalpando. El arte barroco mexicano-colonial de los siglos XVII-XVIII fue bastante prolífico en la producción de miles de imágenes para propagar la fe católica en muchos de los reinos de la Nueva España. Algunos de los pintores más destacados de los siglos XVII-XVIII fueron:

³ Es relevante señalar que en la Nueva España la imagen de la Virgen de Guadalupe fue reproducida no sólo en pinturas, también se realizaron impresiones de grabado en metal y sobre papel. Otras maneras de representar a la virgen fue por medio de relieves tallados en madera policromada y estofada. También se hicieron tallas de la imagen en alabastro y reproducciones en talavera; además de bordados de la imagen de la virgen con hilos de seda. Es decir, muchos fueron los materiales y las técnicas que se utilizaron en la propagación de la imagen de la Virgen de Guadalupe en los años subsiguientes a su aparición al indígena Juan Diego [Mariscal, Cuadriello y Robledo Galván 1999].

- Baltasar de Echave y Rioja
- Juan Correa
- Cristóbal de Villalpando
- Nicolás Rodríguez Juárez
- Juan Rodríguez Juárez
- Miguel Cabrera
- José de Ibarra

La presencia de las imágenes católicas fueron clave en el proceso de evangelización de los territorios que darían paso a la conformación de la Nueva España. En esa tarea la imagen de la Virgen de Guadalupe jugó un papel esencial. La presencia de esta imagen en el seno de la sociedad virreinal fue algo que no fue aceptado de buena manera por todos los sectores de la Iglesia. Hubo algunos clérigos que no lo asimilaron y que vieron siempre con mucha desconfianza el fervor con que era vista, en especial por la población indígena, que resultó ser el sector de la población que mayoritariamente acudía a los templos y le rendía culto y quienes manifestarían mayor devoción por los milagros recibidos. Una consecuencia de lo anterior fue que el Santo Oficio se vio en la necesidad de establecer un férreo control en la producción de las imágenes, ya que en ocasiones la población involucrada y algunos artistas generaban imágenes que se salían de los cánones de lo estético y que no cumplían con lo que ellos establecían. Además de considerar que esas imágenes podrían servir de pretexto para que la población generara cultos que propiciarían actos que degeneraban la verdadera fe. Lo anterior nos habla del interés que en algunos momentos tuvieron algunos sectores al interior de la Iglesia católica para ejercer un control en el proceso de creación de imágenes religiosas, ya que no existía una normatividad en la producción de las mismas, y muchas de ellas resultaban ser imágenes de muy mala calidad y factura, que en muchas ocasiones rayaban en lo indecente de su contenido, lo cual terminaba por estimular las supersticiones entre la población. Por ello la Inquisición estableció que todos los frescos, los retablos y los cuadros de los santuarios de la Nueva España fueran “visitados” (por autoridades dispuestas para dicho fin), para conferirles una apariencia más acorde con lo establecido por la ortodoxia o, abiertamente, eliminar las obras apócrifas o consideradas indecentes. Asimismo, los santuarios “superfluos” fueron condenados a desaparecer bajo la piqueta de los demoledores enviados por los inquisidores. En esta lucha, hubo personalidades eclesiásticas como el arzobispo de Montúfar, quien fue un promotor de las imágenes de la Virgen de Guadalupe, y con ello fomentó su culto. Él fue quien ordenó, impulsó y difundió el culto a la virgen, lo que generó una

importante devoción entre diferentes sectores de la población de la Nueva España. Gracias a la intervención del arzobispo de Montúfar se buscó que los indígenas y mestizos se familiarizaran con la religión católica y la visión del mundo que habían traído los europeos a estas tierras. Sin embargo, algunos sectores de la Iglesia católica se empeñaron en seguir ignorando la realidad del mundo indígena-campesino y rechazaron la realidad religiosa que se construía en y desde los barrios.

A pesar de los desencuentros que se dieron entre diferentes miembros de la Iglesia católica, fue un hecho que el culto a la Virgen de Guadalupe recibió un nuevo impulso, lo anterior fue a partir de los trabajos que desarrollaron un grupo de sacerdotes, teólogos, inquisidores y de altos dignatarios de la Iglesia para propagar su culto entre amplios sectores de la población virreinal.⁴ Sin duda que esta situación no fue más que un claro reflejo de los conflictos y rivalidades que se generaron en el seno del catolicismo durante el periodo virreinal, sin embargo la imagen guadalupana salió fortalecida y con una presencia en la fe y devoción de amplios sectores de la población [Echegaray 1981; Gruzinski 2003; Chávez Sánchez 2016; Tentle Arias 2016].

LA VIRGEN DE GUADALUPE PINTADA EN EXVOTOS. UNA MANIFESTACIÓN MÁS DE LA CRECIENTE RELIGIOSIDAD POPULAR

En México y en otras partes del mundo hay una larga y añeja tradición de pintar imágenes religiosas en espacios ajenos a los templos católico-religiosos. Imágenes de santos, cristos y vírgenes han sido plasmados en parietales, cortinas y mosaicos, en ambientes funerarios y por supuesto en las casas. En particular, en México, durante el siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, entre las clases bajas se popularizó la creación de exvotos. Los exvotos son una muestra de cómo las personas a través de estas representaciones buscaban la intermediación de las fuerzas divinas para poder enfrentar las desgracias. En miles de exvotos quedó plasmada la imagen de la Virgen de Guadalupe.⁵

⁴ Muchos fueron los artistas que en la época virreinal se dieron a la tarea de pintar la imagen de la Virgen de Guadalupe. A continuación se mencionan algunos de los más reconocidos: Miguel Cabrera (1695-1768), Francisco Antonio Vallejo (1721-1785), Tiburcio Mota, Matías de Artega y Alfaro (1630-1703), José de Ribera y Argomanis, José Mota. Y también es relevante señalar que mucha obra relacionada con la virgen fue anónima, pero permanece hasta nuestros días y una parte considerable de esta obra se puede conocer en el museo de la Basílica de la Virgen de Guadalupe ubicado en la Ciudad de México [Mariscal, Cuadriello y Robledo Galván 1999].

⁵ Tan sólo en el Museo de la Basílica de Guadalupe en la actualidad hay un registro de 2,886 exvotos dedicados a la Virgen de Guadalupe, de los cuales 284 se encuentran en

Los exvotos dedicados a la Virgen de Guadalupe son imágenes públicas, ya que están a la vista de todos, y eso es justamente lo que se pretendía, que el resto de la población tuviera conocimiento de los milagros recibidos por la intercesión de la virgen. En muchos casos, se ha documentado que las imágenes de los exvotos eran pintadas por los propios creyentes y en otros, se solicitaba este trabajo a los llamados “retableros”. Estos últimos fueron pintores autodidactas que se ganaron el reconocimiento del pueblo por los trabajos de excelente calidad que realizaban. Las imágenes se pintaban en una lámina de hojalata y su tamaño era regularmente de 18 x 25 cm. Pero no hubo un tamaño establecido para ello.

A la virgen se acercaban los fieles-creyentes para solicitarle su respaldo y su intercesión para salir bien librado de situaciones ligadas o relacionadas con alguna enfermedad, accidente, desastre natural y otras calamidades. Analizando el contenido de los exvotos, podemos conocer cuáles eran las angustias de las personas en un determinado momento y cómo es que estas personas lograron resolver estas peripecias en un contexto muy rico en anécdotas y tiempo histórico. A través de estas representaciones se aprecia la cercanía de la población que manifiesta por medio de exvotos su fe de una manera más próxima a lo divino que en el ámbito secular. Es decir, la población se sentía más atraída y convencida de que el poder de la virgen le daría lo que las autoridades o representantes políticos o las autoridades del momento deberían de estar obligadas a proveer.

La virgen cura enfermedades, otorga certezas ante la salida del lugar de origen para buscar trabajo y enfrentar a ladrones. Cuando ocurre algún cambio en la vida del fiel-creyente-ciudadano, ello es un motivo para solicitar la intervención de la madre de Dios. En el contenido visual de los exvotos, se puede observar una sensación de abandono que es vivida y experimentada por los protagonistas y se observa la necesidad de permanecer aferrados a sus creencias para así poder solucionar los problemas que enfrentan. Para todo aquello que la medicina, la ciencia o los políticos no pueden resolver, las fuerzas divinas aparecen como quien provee certezas. El trabajo de algunos investigadores señalan que el exvoto se transformó en un producto generado principalmente entre las clases populares, su lógica salió del con-

exhibición. Además a las anteriores imágenes habría que sumar todos los exvotos que se pueden encontrar en templos y parroquias a lo largo y ancho del país en donde el creyente le manifiesta a la virgen el agradecimiento por algún beneficio recibido por su celestial intervención. También un gran cantidad de exvotos han terminado en manos de compradores de objetos de arte, quienes los colocan en subastas de arte para su venta [Rodríguez Alatorre 2016].

trol de la Iglesia católica y poco a poco se transformó en una manifestación en la que sus creadores y los devotos recreaban la relación entre el ser afligido y la instancia divina [Arias y Durand 2001; Durand y Massey 2001; Fraser Giffords 2001; Egan 2001; López y Gámez 2002].

Figura 1



Fuente: Fotografía de un exvoto, con fecha de mayo de 1929. Se observa la imagen de la Virgen de Guadalupe y el señor del Saucito. Foto tomada por el autor durante el trabajo de campo en la ciudad de San Luis Potosí, 2017.

HISTORIA DEL CULTO Y DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE GUADALUPE EN SAN LUIS POTOSÍ⁶

En el año de 1894 el historiador potosino Manuel Muro publicó un texto que tituló *Historia del Santuario de Guadalupe de San Luis Potosí*. Según lo señalado por Muro [1894], el primer lugar en donde se le rindió culto a la imagen de la Virgen de Guadalupe fue en un altar de la iglesia de San Francisco. Esa primera imagen llegó a San Luis Potosí por medio del R.P. fray Juan Lazcano. Lo anterior ocurrió en la década de los años ochenta del siglo XVI. El mismo historiador destaca que esta misma imagen sería trasladada a una ermita

⁶ San Luis Potosí es una entidad que se localiza en la región centro-norte de México. Está ubicada a 400 kilómetros de distancia de la Ciudad de México. La ciudad capital fue fundada el 3 de noviembre de 1592, y cuenta casi desde sus orígenes con siete barrios: Tlaxcala, Santiago del Río (los dos más antiguos), Montecillo, San Sebastián (fundado en 1603), San Juan de Guadalupe (donde se encuentra una de las iglesias más importantes: el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe), Tequisquiapan y San Miguelito (establecido en 1597).

construida exclusivamente para su culto. La construcción de dicha ermita se concluyó a finales del año de 1661, pero sería hasta los primeros meses del siguiente año (1662) cuando la imagen fue depositada en este nuevo lugar en donde se le estaría rindiendo culto y devoción por parte del pueblo potosino. Tanta fue la fe y devoción que habría de ganar entre la población potosina, que el día 2 de octubre de 1771, la Virgen de Guadalupe fue proclamada como patrona de minas y aguas de la ciudad de San Luis Potosí. Dos años después, el 23 de noviembre de 1773 la Virgen de Guadalupe fue declarada patrona de la ciudad de San Luis Potosí y también se declaró el día 12 de diciembre como la fecha para su festejo.

Al igual que lo que había ocurrido tiempo atrás, la ermita que se había construido, era ya de tamaño insuficiente para recibir las muestras de fe de la población, además de que la ermita se encontraba en mal estado. Por lo tanto, se hizo necesario iniciar la construcción de un templo más amplio. Para ello sería clave la aportación que dejaría el señor Manuel Fernández Quiroz quien antes de morir dejó una donación de \$5,000 que se emplearían para la ampliación del templo. Teniendo estos fondos como punto de partida, se dio inicio a la construcción del nuevo santuario de la Virgen de Guadalupe. Para ello, el día 27 de septiembre de 1772 se colocó la primera piedra. Fue a finales de 1799, cuando se concluyó todo el interior de la obra, quedando pendientes las torres del templo. La primera misa en el santuario fue dada el 9 de octubre del año de 1800.

DE LOS TEMPLOS A LOS MUROS CALLEJEROS: PRESENCIAS Y SIGNIFICADOS DE LAS IMÁGENES DE LA VIRGEN EN COLONIAS POPULARES DE LA CIUDAD DE SAN LUIS POTOSÍ

Después de la aparición de la Virgen de Guadalupe, al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac, 487 años más tarde, la imagen de la "*Santa Patrona de México*" sigue teniendo presencia en infinidad de formas, colores y representaciones. En muchas calles y avenidas de la ciudad de San Luis Potosí, podemos ser testigos de la existencia de la Virgen de Guadalupe. Su imagen es recreada en bardas, fachadas, callejones, camellones y ahí convive con otras manifestaciones del arte callejero como son las pintas de *grafiti*, propaganda política, rótulos de negocios, anuncios de eventos como son los bailes amenizados por orquestas o conjuntos musicales. También es común ver a estas imágenes compartir el altar o la pared con otras imágenes religiosas o no religiosas. En la representación de las imágenes de la virgen en la ciudad, destacan la variedad de colores, mensajes y leyendas con que la población

acompaña a muchas de ellas.⁷ En este entramado de riqueza, colorido y variedad, destacan también los rostros y las diferentes posturas de la virgen. Es decir, los pintores urbanos muestran una amplia variedad de formas y estilos para representar a la virgen. Así como la imagen de la virgen ha sido un referente definitorio en la historia de México, hoy encontramos una gama muy amplia y rica de la iconografía de la guadalupana hecha por los mismos vecinos, muchos de ellos, jóvenes; gente común y quienes en muchos casos carecen de una formación artística, pero que siguen depositando en la virgen una fe que lejos de desaparecer se reafirma con mayor fuerza en el momento de encarar la incertidumbre, la tensión, la crisis y muchas desigualdades.

Figura 2



Fuente: Fotografía tomada por el autor durante el trabajo de campo en la ciudad de San Luis Potosí, 2016.

⁷ Durante el trabajo de campo que se realizó con la finalidad de tener el registro fotográfico de las imágenes de la virgen, fue posible observar que en ocasiones las bardas en donde se pintaba la imagen de la virgen, se convertían en una especie de “esquela urbana”; ya que a un costado de la imagen de la virgen podían leerse los nombres o los apodos de integrantes de pandillas que habían muerto como resultado de los enfrentamientos entre pandillas rivales. Incluso, fue posible encontrar pintas en donde a la imagen de la virgen se le sumaba el rostro pintado de los jóvenes muertos, todo ello acompañado de alguna oración o un texto en donde se encomendaba a los difuntos para que estos encontraran el reposo eterno bajo la tutela de la Virgen de Guadalupe. Sin duda, que estas imágenes nos describen muy bien el contexto de violencia en el que se desarrolla la vida de los jóvenes en los barrios populares de la ciudad de San Luis Potosí.

En el proceso de creación que desarrollan los vecinos al realizar este trabajo se hacen también algunos ajustes, ya que se puede encontrar a la virgen en compañía de otras representaciones de santos o de otras vírgenes. Además, aparece también alguna decoración que le da un toque original y también puede encontrarse alguna variación en los materiales que la comunidad utiliza en la elaboración de estas imágenes. Por lo común la virgen es pintada con pinturas de aerosol, pero también es factible encontrar algunas que son pintadas con pintura de aceite y son creadas de la manera tradicional; es decir, se pinta con las tradicionales brochas. En la mayor parte de las imágenes que logré fotografiar con esta advocación, el espacio en donde es representada se transforma en una especie de altar para su culto, ya que se le coloca luz artificial, se construye un techo para protegerla del calor, del agua y la intemperie y a sus pies es común encontrar un florero y un espacio en donde se colocan veladoras. También es común que la imagen aparezca acompañada de mensajes que normalmente son plegarias o pinturas de banderas nacionales, en donde queda evidenciado que se trata de una imagen de gran valor simbólico para amplios sectores de la población mexicana. Un aspecto que llama mucho la atención, es el hecho de que en las calles, la virgen convive cotidianamente con otras imágenes religiosas que han adquirido fuerza en la fe de los ciudadanos. Sin duda, la imagen de San Judas Tadeo es una de ellas. A San Judas Tadeo se le identifica entre los fieles como el abogado de las causas difíciles y desesperadas. Es un santo que en los últimos años ha ganado presencia, devoción y fe entre la juventud mexicana. Un sector de la población que ha hecho frente al incremento de la precariedad, la desigualdad, la pobreza, la violencia, la muerte, el narcotráfico y, en general, la desesperanza. Pareciera que entre más difícil es la vida para las personas, más necesario se hace que se integren una mayor cantidad de representaciones religiosas [Gudrún 2014].

Un aspecto destacable al momento de observar las imágenes de la virgen es que la gran mayoría son respetadas por los jóvenes creadores de *grafiti*, ya que en el registro fotográfico⁸ que se hizo, fueron pocas imágenes de la virgen las que presentaban daño o alteración alguna, a pesar de que la gran mayoría de las imágenes que se han encontrado de la virgen se localizan en colonias

⁸ Entre el año de 2016 y lo que va del 2017, se generó un registro de más de 200 imágenes de la virgen, no sólo de creaciones hechas en paredes-bardas. También se logró hacer un registro de imágenes hechas con otros materiales, principalmente de mosaico y cantera y que son la base para la creación de altares urbanos dedicados a la virgen y con las que los vecinos participan en celebraciones como el rosario y otras manifestaciones religiosas, entre las que destacan los 46 rosarios que inician el 28 de octubre y concluyen el 12 de diciembre, fecha de su fiesta en todo el país.

que se distinguen por la presencia de pandillas juveniles, siendo una característica de ellos recurrir al *graffiti* para delimitar-marcar sus territorios. En las creaciones populares de la imagen de la virgen se percibe que hay una gran variedad de estilos a través de los cuales los artistas urbanos buscan plasmar la imagen de la virgen. Algunos son muy elaborados, pero también existen otros que presentan trazos simples y muy modestos; no hay mucho esfuerzo en cuidar el detalle, prevalece más bien un esfuerzo de lo espontáneo que el que tiene que ver con el trabajo artístico formal. Estas formas de pintura religiosa que han sido pocas o escasamente valoradas, ciertamente pueden ser modestas o simples copias, pero se han convertido en un importante referente para la vida cotidiana del espacio en donde han sido plasmadas y son también un referente de la fe y la devoción de aquellos que las han plasmado en gran número de bardas/paredes en diferentes colonias de la ciudad.

Figura 3



Fuente: Fotografía tomada por el autor durante el trabajo de campo realizado en la ciudad de San Luis Potosí, 2016.

Un aspecto destacable al momento de observar las imágenes de la virgen es que la gran mayoría son respetadas por los jóvenes creadores de graffiti, ya que en el registro fotográfico que se hizo, fueron pocas imágenes de la virgen las que presentaban daño o alteración alguna, a pesar de que la gran mayoría de las imágenes que se han encontrado de la virgen se localizan en colonias que se distinguen por la presencia de pandillas juveniles, siendo una característica de ellos recurrir al graffiti para delimitar-marcar sus territorios. En las creaciones populares de la imagen de la virgen se percibe que hay una gran variedad de estilos a través de los cuales los artistas urbanos buscan plasmar la imagen de la virgen. Algunos son muy elaborados, pero

también existen otros que presentan trazos simples y muy modestos; no hay mucho esfuerzo en cuidar el detalle, prevalece más bien un esfuerzo de lo espontáneo que el que tiene que ver con el trabajo artístico formal. Estas formas de pintura religiosa que han sido pocas o escasamente valoradas, ciertamente pueden ser modestas o simples copias, pero se han convertido en un importante referente para la vida cotidiana del espacio en donde han sido plasmadas y son también un referente de la fe y la devoción de aquellos que las han plasmado en gran número de bardas/paredes en diferentes colonias de la ciudad.

Figura 4



Fuente: Fotografía tomada por el autor durante el trabajo de campo realizado en la ciudad de San Luis Potosí, 2016.

LOS MILAGROS SÍ EXISTEN: LAS IMAGENES DE LA VIRGEN DE GUADALUPE PINTADAS POR JÓVENES PANDILLEROS EN MUROS DE LA CIUDAD DE SAN LUIS POTOSÍ

En las imágenes que ahora han ocupado paredes de la capital potosina, los que buscan la protección de la virgen son los jóvenes, en especial aquellos que forman parte de las pandillas, de los marginados y de los excluidos. Son ellos quienes la pintan, la retocan y cada 12 de diciembre la festejan y le llevan música, pólvora y, por supuesto, le rezan. En esa ocasión no sólo se reza, también se baila, se tocan cumbias, rap, hip hop y se toma cerveza. A ella se encomiendan y la virgen los acompaña y esto tiene una lógica de ser, ya que desde siempre la imagen de la virgen ha estado cerca de los más vulnerables, de los desvalidos y los excluidos. Hoy como nunca adquieren un mayor significado y valor las palabras que la virgen guadalupana le dirigió al indio Juan Diego en una de las cuatro apariciones: “¿no estoy yo aquí que soy tu madre?”.

No obstante la situación de cientos de jóvenes que forman parte de pandillas y que se ven envueltos en situaciones de violencia callejera o violencia proveniente de su propio hogar, es significativo observar cómo los jóvenes plasman sus imágenes de la virgen en las bardas de sus casas o en los espacios disponibles en las calles, pero también por medio de estas imágenes plasman la fe y la devoción que le manifiestan a la virgen, y en ellas queda el registro de sus experiencias de vida, sus experiencias de violencia, de muerte.⁹ Al respecto, rescato el testimonio de un joven pandillero quien se refirió a la Virgen de Guadalupe en los siguientes términos:¹⁰

Es como nuestra mamá, no sé si has escuchado el dicho: “perdóname madre mía por mi vida loca”, nuestra madre siempre nos cuida, para ella vamos a ser como hijos buenos, es un símbolo de maternidad, es lo más divino que tenemos los chavos banda, es la que nos protege y la que nos cuida, es lo bueno de la vida violenta que has vivido, la virgencita es el lado bueno que te da la paz que muchos andan buscando, pero pocos la encuentran.

Ante ellos, como hace casi 5 siglos antes, los jóvenes y los vecinos buscan en la imagen de la virgen la protección divina que los aleje de sus rivales de pandilla, de la policía, de la muerte, experiencias que ellos viven de cerca y de forma cotidiana.¹¹ Sin embargo, no todo lo que ocurre en torno a los jóvenes es negativo, me parece que la experiencia de intervenir y transformar algunos espacios urbanos a partir de que se incorporan y reproducen

⁹ En una nota publicada recientemente en un portal de noticias, el director de la policía de la ciudad de San Luis Potosí informaba que se tenía un registro aproximado de 422 pandillas por toda la ciudad San Luis Potosí <<http://oneclickmediagroup.mx/node/4519>>.

¹⁰ Nota aparecida en la siguiente dirección: <<http://planoinformativo.com/494571/guadalupe-la-madre-de-las-bandas-slp>>.

¹¹ La mayor cantidad de imágenes de la virgen que pude fotografiar, se encuentran en calles de los barrios más antiguos de la ciudad y otras colonias de reciente creación. Algunas de estas colonias han sido consideradas por la policía municipal como colonias peligrosas por los constantes enfrentamientos entre jóvenes que forman parte de pandillas. La vida de los jóvenes que viven en colonias populares es muy difícil, siempre cargada de peligros y de violencia. La calle está llena de peligros que provienen de otros jóvenes, pero también del mundo de los adultos. Este último grupo, es el rostro de la extorsión por parte de policías y también la expresión de rechazo por parte de los vecinos adultos. Las pandillas generan elementos que les son de utilidad para marcar su pertenencia al grupo, eligen un nombre y con ese nombre delimitan su territorio por medio de las pintas que ellos mismos hacen en paredes y fachadas en los espacios que ellos pretenden controlar, escogen ciertos símbolos que los identifican, además privilegian el uso de ciertas prendas de vestir, el color de las mismas y los gustos por ciertos ritmos musicales los hacen particulares [H. Ayuntamiento de San Luis Potosí 2010].

las imágenes de la Virgen de Guadalupe, contribuye a que estos espacios se transformen en espacios de reunión-interacción no sólo de los jóvenes, sino que también propician la interacción de la comunidad. Un joven pandillero expresó esta manera de generar capital social a partir del culto que se construye en torno a las imágenes de la virgen en las colonias populares:¹²

Aquí la gente saca a la Virgen a las calles, o donde las tienen pintadas en las calles, las adornan para hacerles una fiesta, toda la banda coopera, es una unión entre banda y familia, donde se ve un ambiente familiar y religioso, fue uno de los primeros proyectos por los que se empezaron a interesar aquí.

Lo anterior representa una oportunidad de crear-generar espacios de interacción social en barrios y colonias que se caracterizan por padecer situaciones de violencia y de inseguridad.

Además, plantea la manera en que los jóvenes interactúan entre ellos y con la comunidad, representa una manera de crear vínculos de fe y devoción en torno a la imagen de la virgen o de otras imágenes religiosas en contextos urbanos caracterizados por la falta de mecanismos de integración y participación, desde los espacios institucionales (escuelas, iglesias, ayuntamientos y otras instancias). En un texto reciente publicado sobre la temática de la religiosidad popular en la colonia Ajusco en el Distrito Federal, se advirtió que entre los jóvenes de esa colonia, la religiosidad se manifiesta de maneras particulares, en particular fuera de los templos, en la organización vecinal que se desarrolla en torno a la fe y a la devoción que se sigue manteniendo por parte de los jóvenes hacia determinadas imágenes religiosas [Suárez 2015: 177].

Para el caso particular de San Luis Potosí, me parece que la experiencia nos muestra que los jóvenes han encontrado nuevas formas de acceder y participar en el culto-devoción de imágenes religiosas y ellos lo llevan también a cabo en nuevos lugares, es decir la socialización y la participación religiosa no ocurre sólo dentro de los templos católicos. Los jóvenes han encontrado o han tenido que innovar y crear nuevas formas y nuevos espacios en donde puedan experimentar su fe, devoción y sus creencias. Aquí se trata de un culto fuera de las iglesias y que encuentra en las calles su principal lugar de realización-manifestación. Reitero, durante el trabajo de campo realizado para poder tomar las imágenes de la virgen en diferentes colonias populares de la capital potosina, pude corroborar que son los jóvenes quienes se asumen como los creadores y los guardianes de las imágenes de la virgen y de otras más que se encuentran en las calles potosinas.

En éste como en muchos frentes, los jóvenes se sienten más inclinados y

¹² Se puede consultar en:

<<http://planoinformativo.com/494571/guadalupe-la-madre-de-las-bandas-slp>>.

atraídos por un tipo de participación informal, menos estructurada e institucionalizada [Hopenhayn 2001], pero no por ello menos crítica. Los jóvenes construyen nuevas formas de identificación y de pertenencia. En ello hay nuevas formas individuales o colectivas de creer. Esas formas de creer no están bajo el control estricto de la Iglesia católica; más bien encontramos espacios y formas de culto que la gente joven desarrolla y que ellos mismos crean. Me parece que lo que se plasma en las paredes por parte de los autores de las imágenes, hace referencia a lo que ocurre en el entorno social inmediato.

Es decir, una parte de la vida cotidiana que sucede en el barrio, colonia y en las calles en donde han sido plasmadas las imágenes que constatan la devoción de los vecinos, queda también reflejado en los contenidos de las imágenes. Lo anterior queda evidenciado cuando se hace una revisión de algunos mensajes que fueron escritos por los jóvenes cerca de las imágenes de la virgen. En el entorno de las imágenes quedan plasmados los hechos o eventos que han marcado la vida de algunos miembros de alguna pandilla o de personas que viven en la cercanía de las imágenes. A continuación, se hace una recuperación de algunos de estos mensajes:

- “A tu recuerdo estas líneas. María llena de luz su camino y alumbró el de nosotros. Ten piedad de nosotros amén. Descansen en paz que yo los cuido: Tortas y Rana” .
- “Somos nuestro propio demonio y hacemos de este mundo nuestro propio infierno. Nunca tristes siempre locos”.
- “Sex lagartos “Descansen en paz”: Cocas, tuna y chino. Virgen de Guadalupe”.
- “Brenda, Esmeralda, Ratón, Laga, Rana, León, Gori, Negro, Tomas, Sireno. Recordándolos”.

Figura5



Fuente: Fotografía tomada por el autor durante el trabajo de campo realizado en la ciudad de San Luis Potosí, 2016.

LOS MILAGROS SÍ EXISTEN

A continuación reproduzco dos testimonios de chavos banda, quienes narraron sus experiencias en las calles, y cómo fue que, según ellos, recibieron la ayuda de la virgen para poder librarse de sus rivales:¹³

Te voy a contar lo que me pasó cuando era chavo banda, en Las Piedras teníamos una Virgencita, ahí iban hasta como 200 personas, un padre daba una misa y teníamos una bardita, como una capilla sobre la banqueteta, entonces había un arbolito, un día una banda contraria me venía correteado, yo me di la vuelta, ya no alcanzaba a llegar a la casa, la virgen está en la esquina, me escondí en el matorral y empecé a rezar, “virgencita hazme paro, tírame esquina”. Agaché la cabeza para no sentir los golpes, no te miento, pero los chavos se pasaron de largo, ninguno de los 30 me vio que estaba ahí.

En otra ocasión ahí en Las Piedras hay un lugar donde compraba cerveza toda la noche, ya hace 13 años, fui a la tienda, entonces cuando iba, un chavo estaba queriendo abusar de una chava, le dije que no se pasara de lanza, en ese momento la mujer se fue corriendo y nos agarramos a golpes, salió toda su banda, pero llegaron todos me rodearon y me dieron tres fierrazos, uno en el hígado, en el pulmón y esa vez ya no la contaba, me encomendé a “la jefa” y me dio el milagro de estar aquí otra vez.

COMENTARIOS FINALES

En el siglo xvi después de la llegada de los españoles entre la población indígena local se vivió una experiencia de desorientación, inconformidad, sentido de pérdida, lo cual generó una suerte de soledad moral. Fue en estas condiciones en las que se inició el culto a la virgen en 1531 y con ese culto se buscaron soluciones esperanzadoras para la población indígena, quienes enfrentaron un proceso de recomposición política, económica y, por supuesto, una recomposición religiosa-cultural.

En este contexto, es evidente que la Virgen de Guadalupe ha formado parte de la historia del establecimiento de la religión católica en nuestro país; y ha jugado un papel clave en el imaginario de la fe entre amplios sectores de la población. En ese proceso de integración a la cultura y de las dinámicas religiosas de la población, la imagen se ha hecho presente primero en los

¹³ Los testimonios fueron retomados de la nota periodística aparecida en la siguiente página:

<<http://planoinformativo.com/494571/guadalupe-la-madre-de-las-bandas-slp>>.

altares de los templos católicos, pero en tiempos recientes las imágenes han venido a ocupar cada vez más espacios fuera de los templos y se ha vuelto un referente en la vida cotidiana de barrios y colonias populares; lo cual denota la existencia de una larga y añeja tradición de pintar/plasmar imágenes religiosas en espacios ajenos a los templos católico-religiosos.

Sin embargo, hay una pregunta clave que es necesario plantear: ¿Cómo explicar la cada vez mayor presencia de las imágenes de vírgenes y santos o imágenes católicas o no católicas en las calles de México? Me parece que dentro de las múltiples interpretaciones que se hacen de la presencia callejera no debe dejarse de lado la idea de la precariedad de la vida material de los creyentes. Es decir, no debemos hacer a un lado la idea de la vulnerabilidad, las expresiones y manifestaciones de la violencia, la inseguridad que cotidianamente viven y experimentan los creyentes y los fieles en muchos de los espacios en donde transcurre su vida, y todas las situaciones anteriores se hacen presentes ahí, en su familia, en su hogar, en su barrio, en su calle, en su lugar de trabajo, las calles y avenidas por donde cotidianamente caminan y transitan. Es significativo ver cómo estos espacios adoptan imágenes, lo cual pareciera definir un deseo cada vez más profundo para la vida de sus habitantes, y en ellas buscan protección y en ese proceso de pintar la imagen de la virgen, contribuyen no sólo a mantener la fe, a la par que generan vínculos, lazos de identidad y solidaridad entre los miembros de la comunidad.

Además, un dato que en este trabajo ha resultado muy revelador, ha sido ver cómo los jóvenes se encomiendan a la virgen en cada situación de su vida, y observar también, cómo sus amigos y familiares los encomiendan a la virgen en su tránsito hacia la muerte. De lo anterior queda constancia de aquellas imágenes que pude encontrar en donde los nombres y los apodos de jóvenes muertos se encuentran escritos o en las que sus rostros aparecían dibujados a un costado de la virgen. En ello se mantiene un aspecto que ha caracterizado a la virgen desde su llegada a estas tierras: brindar y otorgar protección a todos, pero en especial, a los menos favorecidos, a los excluidos. En ese sentido, es como debe entenderse la presencia y adopción que se ha hecho de la virgen por jóvenes que habitan en colonias populares de San Luis Potosí, en donde la violencia y la muerte se han vuelto una constante en la vida cotidiana de muchos jóvenes.

En ese sentido, se puede entender la presencia de las imágenes de la virgen en los espacios callejeros como una entidad que es vista como la protectora, la sanadora que acompaña, la que cuida, la que escucha, la que ofrece cariño. Por lo tanto, las imágenes de la virgen han sido referentes de la historia del país, de comunidades, regiones, pero también son referentes en la vida cotidiana de personas ordinarias. Lo anterior resulta muy

revelador por el hecho de que la virgen sigue siendo una imagen generadora de milagros; ya que la virgen ha estado siempre cercana a las personas excluidas. Además, como se ha demostrado en la información presentada a lo largo de este texto, las imágenes de la virgen producen-provocan acciones y emociones y de igual forma las imágenes tienen y ejercen poder sobre personas, comunidades y sociedades. En el México del siglo *xxi* no hay duda del crecimiento de nuevas ofertas religiosas aparte de la presencia católica tradicional, la cual ha dejado de ser la oferta dominante para la población mexicana en la actualidad [RIFREM 2017]. Por lo tanto, las propuestas religiosas lejos de perder presencia en los tiempos actuales, tiempos de globalización, redes sociales, procesos migratorios y de múltiples manifestaciones de la violencia, han mantenido una presencia muy importante en la vida de los creyentes. En la actualidad hay una diversidad de alternativas de fe y de formas en quién creer. Sin embargo, para la población católica que aún permanece y que se mantiene en altos porcentajes, es evidente que buscan mantener la fe en su dios, en sus santos y sus vírgenes por medios menos ortodoxos y una muestra de lo anterior es que para ello recurren a nuevas opciones visuales para crear y representar por medio de imágenes a sus deidades, para ello modifican y ajustan sus tradiciones. En ello juegan un rol importante las adecuaciones de las imágenes tradicionales para vivir y expresar su fe y devoción.

Como se afirmó al principio, la imagen de la Virgen de Guadalupe no ha permanecido intacta, al contrario, vemos en su evolución cómo se recrea y transforma para ajustarse a los nuevos escenarios y experiencias de los creyentes. En las imágenes religiosas existe un espacio muy amplio para la integración, en ese espacio dialogan nuevos y viejos códigos-argumentos culturales y de fe.

Es importante recordar, que durante los siglos *xvii* y *xviii*, se caracterizaron en distintos reinos de la Nueva España las construcciones de grandes santuarios dedicados al culto de la Virgen de Guadalupe. Estos templos se distinguieron por mostrar su riqueza arquitectónica y por resguardar en ellos las imágenes de la virgen de gran factura que fueron reproducidas por artistas de la talla de Cristóbal de Villalpando, Miguel Cabrera y otros artífices de renombre, dentro y fuera de la Nueva España. Estos templos vinieron a sustituir a las primeras ermitas, muchas de las cuales fueron construidas con palma, adobes y pisos de tierra. Aquellas construcciones humildes y rústicas se caracterizaron por recibir a un número de feligreses indígenas y mestizos que cada vez iba en aumento. Sin embargo, en pleno siglo *xxi*, el culto a la virgen está de vuelta en espacios humildes como un círculo virtuoso. En las bardas-muros de la ciudad de San Luis Potosí encontramos

la imagen pintada en paredes, cortinas y en otras superficies. Ahí la virgen vuelve a estar muy cerca de los creyentes y de todos aquellos que le siguen teniendo fe y depositan en sus manos la solución de sus angustias, sus temores y sus necesidades.

REFERENCIAS

Arias Patricia y Jorge Durand

2001 Revolucionados. *Artes de México* (53): 59-63.

Báez-Jorge, Félix

1998 La virgen de Guadalupe, en *Mitos mexicanos*, Enrique Florescano (coord.). Nuevo Siglo-Aguilar. México.

Durand, Jorge y Douglas S. Massey

2001 *Milagros en la frontera: Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*. El Colegio de San Luis/CIESAS. México.

Durand Jorge y Patricia Arias

2006 *La vida en el norte. Historia e iconografía de la migración México-Estados Unidos*. El Colegio de San Luis/Universidad de Guadalajara. México.

Echegaray, José Ignacio

1981 *Album del 450 aniversario de las apariciones de nuestra señora de Guadalupe*. Buena Nueva, A.C. México.

Fraser Giffords, Gloria

2001 El arte de la devoción. *Artes de México* (53): 11-23.

Gruzinski, Serge

2003 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica. México.

Guadrón Jónsdóttir, Kristín

2014 *Bandoleros santificados. Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte. México.

H. Ayuntamiento de San Luis Potosí

2010 *Pandillas juveniles en el municipio de San Luis Potosí. H. Ayuntamiento de San Luis Potosí*. San Luis Potosí, México.

Hernández, Hernández Alberto (coord.)

2016 *La santa muerte. Espacios, cultos y devociones*. El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis. México.

Hopenhayn, Martín

2001 Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra, en *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global*, Martín Hopenhayn y Ana Sojo (comps.). Siglo XXI Editores. Buenos Aires: 283-303.

Egan, Martha

2001 Milagros: antiguos iconos de la fe. *Artes de México* (53): 26-38.

Lafaye, Jacques

2000 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. Fondo de Cultura Económica. México.

León Mariscal, Beatriz, Jaime Cuadriello y Carmen de Montserrat Robledo Galván

1999 Mosaico de iconografía guadalupana. *Artes de México* (29): 24-64.

López, Oresta y Moisés Gámez

2002 *Tesoros populares de la devoción. Los exvotos pintados en San Luis Potosí*. Fondo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto de Cultura de San Luis Potosí/El Colegio de San Luis. México.

López Castro, Rafael

2006 *Vestida del sol*. Ediciones ERA. México.

Marcial Vázquez, Rogelio y Miguel Vizcarra Dávila

2017 *Puro loko guanatos. Masculinidades, violencias y cambio generacional en grupos de esquina de Guadalajara*. Universidad de Guadalajara, H. Ayuntamiento de Guadalajara, El Colegio de Jalisco, Consejo Consultivo de Seguridad Ciudadana. México.

Míguez, Daniel y Pablo Semán

2006 *Entre santos, cumbias y piquetes, las culturas populares en la Argentina reciente*. Biblos. Buenos Aires.

Muro, Manuel

1894 *Historia del santuario de Guadalupe de San Luis Potosí*. Tipografía Dávalos. San Luis Potosí.

Nebel, Richard

2002 *Santa María Tonanzin. Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. Fondo de Cultura Económica. México.

Portal Ariosa, Mariana

2009 Las creencias en el asfalto. La sacralización como forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México. *Cuadernos de Antropología social* (30): 59-75.

Rivera González, José Guadalupe

2018 *La religiosidad popular a través de las imágenes de la virgen de Guadalupe en la ciudad de San Luis Potosí*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. México.

Rodríguez Alatorre, Nydia Mirna

2016 Los exvotos como una manifestación devocional, en *Guadalupe*, Mauricio de la Cruz de la Fuente (ed.). Índice Editores. México: 99-106.

Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFEEM)

2017 *Encuesta Nacional Sobre Creencias y Prácticas Religiosas*. México.

Suárez, Hugo José

2015 *Creyentes Urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. México.

Tentle Arias, Ana Cecilia

2016 La imagen de la virgen de Guadalupe en la plástica mexicana, en *Guadalupe*, Mauricio de la Cruz de la Fuente (ed.). Índice Editores. México: 67-94.

NOTAS CONSULTADAS EN INTERNET:

<<http://oneclickmediagroup.mx/node/4519>>. Consultado el 24 de abril de 2019.

<<http://planoinformativo.com/494571/guadalupe-la-madre-de-las-bandas-slp>>. Consultado el 29 de abril de 2019.

Desaparición, esclavitud y trata de personas: situación de las mujeres en México

Scherezada López Marroquín*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

RESUMEN: *Los fenómenos de la desaparición forzada, esclavitud y trata de personas es actualmente una de las grandes preocupaciones a nivel nacional y mundial. La ausencia involuntaria trae graves consecuencias en las familias. Tanto éstas, como los gobiernos y las políticas intentan solucionar este problema. Analizar las modalidades de estas desapariciones en el caso de las mujeres en México, es el objetivo del presente artículo.*

PALABRAS CLAVE: *Desaparición, trata de personas, esclavitud sexual, tráfico de personas.*

DISAPPEARANCE, SLAVERY AND THE TRAFFICKING OF PEOPLE: THE SITUATION OF WOMEN IN MEXICO

ABSTRACT: *The phenomena of forced disappearance, slavery and human trafficking are currently one of the greatest concerns on both the national and global levels. Involuntary absence has serious consequences for families. In addition to the families themselves, governments and their policies aim to resolve this problem. Analyzing the modalities of these disappearances, with respect to the women in Mexico, is the objective of this article.*

KEYWORDS: *Disappearance, people trafficking, sexual slavery, human trafficking.*

* schere_zada@hotmail.com

Fecha de recepción: 5 de junio de 2019 • Fecha de aprobación: 1 de julio de 2019

La esclavitud es una relación de desigualdad social que se creía superada en la historia de la humanidad o por lo menos ese era el discurso expresado de manera oficial. Hoy en día se habla en diferentes medios de comunicación de la “nueva esclavitud”, pero ¿realmente estamos viviendo una reaparición de este fenómeno social? Es decir, ¿hubo un periodo en que el ser humano no padeciera la esclavitud o nunca dejó de existir?, si es así, ¿por qué la reciente ola mediática en el tema?

El tráfico de mujeres, niñas y niños para la explotación sexual ha existido desde tiempos inmemoriales, al igual que la esclavitud laboral, la cual ha sido destinada mayoritariamente a los hombres. Otra modalidad histórica en el tráfico de humanos ha sido la “leva” que se ha empleado para que un ejército o grupo armado se provea de fuerza humana, y en este rubro, igualmente encontramos un levantamiento básicamente masculino.

El fenómeno actual va de la mano con las desapariciones forzadas. En la “nueva esclavitud” encontramos diversificaciones en cuanto al destino de la víctima, ya sean mujeres, hombres, niñas o niños. La esclavitud en la actualidad, con sus características particulares, no dista mucho de lo que sucedía antaño en nuestra historia, es decir, que existen características propias, pero comparte elementos con la esclavitud en otras épocas.

En el México contemporáneo, intervienen factores que van a determinar el “uso” dado y asignado a esa “persona-objeto”, tales como la edad, el género, características físicas, origen étnico-racial, escolaridad y fenotipo. Concretamente, en este “negocio” la mercancía es humana, o visto desde otra óptica, la persona es tratada como mercancía y como tal el sujeto es objetualizado y despersonalizado.

El secuestro es una de las modalidades que constituyen el “reclutamiento”, como lo denomina Marta Torres Falcón [2010]. Podemos visualizarlo como un paso específico en esta cadena o un proceso que involucra la trata de personas. Ante esto, encontramos una gran variedad de víctimas, desde bebés (de ambos sexos), hasta personas adultas.

El presente artículo tiene el objetivo de analizar las condiciones generales de la desaparición, esclavitud y trata de mujeres en el México contemporáneo. Sin embargo, consideramos pertinente recordar que los hombres se encuentran, asimismo, como víctimas en estos hechos. El tráfico de hombres jóvenes de aproximadamente 15 a 30 años, se ha relacionado con la explotación laboral, especialmente de hombres provenientes del interior de la República mexicana. Este ha sido el caso de hombres originarios de Chiapas, quienes al buscar trabajo como jornaleros, acaban siendo llevados a plantaciones de marihuana y por tal motivo secuestrados permanentemente, perdiendo su

libertad y contacto con familiares.¹ Casos como estos también se han encontrado en zonas de Tabasco y Quintana Roo.

Como se mencionó, la “leva” es una práctica actual en México y en otros países entre esta generación varonil, por parte de grupos armados del crimen organizado. Los jóvenes varones que corresponden a este rango de edad, de los 15 a los 30 años, son también blanco del tráfico sexual, aunque en mucha menor intensidad que las mujeres y menores de edad [Torres Falcón 2010 y Bales 2000].

En cuanto a los hombres de 30 y 40 años de edad se ha detectado que en algunos casos poseían estudios en telecomunicaciones, medicina, entre otras áreas. Estas profesiones invitan a pensar que el crimen organizado tiene necesidad de vincularse con personas especializadas en ciertos campos. Esta ha sido sólo una hipótesis de grupos de familiares de personas desaparecidas.²

En cuanto a las mujeres adultas, entre los 30 años y más, su destino en el mercado de la trata de personas ha estado relacionado mayormente en el ámbito laboral, como fue el caso denunciado de la marca de ropa “Zara”.³ Desde el periodo 2011 al 2017, la afamada marca ha enfrentado en varios países europeos y en Brasil, denuncias y demandas jurídicas, donde se le acusa de usar a mujeres adultas en la trata laboral. Desgraciadamente, este no es un caso aislado. Las mujeres mayores han sido empleadas en la maquila y otras áreas laborales en diferentes países de forma ilegal [Torres Falcón 2010].

El otro grupo de víctimas son los niños y niñas, que junto con el grupo de mujeres adolescentes e, incluso, en menor medida, de mujeres en edad madura, han ocupado a nivel mundial el número mayor de personas víctimas de la actual esclavitud o de la trata. Al igual que los otros grupos de personas, éste tiene diversos objetivos y destinos, que el presente texto pretende desglosar. Se ha encontrado que niñas y niños han sido encaminados como parte de este comercio ilícito y destino principal, el sexual: prostitución,

¹ Fuente de internet, consultado en noviembre 2015:

<<http://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2013/11/alertan-sobre-desaparicion-y-reclutamiento-forzado-de-jovenes-de-chiapas-por-carteles-de-la-droga/>>.

² Recopilado en dos entrevistas a dos madres de hijas desaparecidas en México, en 2015.

³ Fuente de internet, consultado en octubre de 2015:

<<http://www.nuevatribuna.es/articulo/america-latina/brasil-amenaza-sancionar-zara-75-millones-euros-utilizar-mano-obra-esclava/20150513184608115934.html>>. y fuente de internet, consultado en septiembre de 2015: <<http://regeneracion.mx/el-100-de-la-produccion-de-zara-en-asia-es-con-mano-de-obra-infantil/>>.

pornografía y muchas veces en relación con estas actividades, la mendicidad. Otro objetivo para niños y niñas es la venta de órganos y, en menor medida, la adopción ilegal [Torres Falcón 2010].

El grupo que corresponde a mujeres adolescentes, principalmente, es destinado a la prostitución forzada, y en menor escala a la esclavitud laboral, actividad que es mayoritariamente ocupada por mujeres adultas, que en menor número serán víctimas de prostitución involuntaria [Torres Falcón 2010; Cacho 2010; Acharya 2009; Bales 2000].

Como podemos observar, la trata de personas tiene la característica de “vender” la “capacidad productiva” de una persona, ya sea laboralmente, sexualmente o con la venta del cuerpo, como es el caso relacionado con el tráfico de órganos. Es por esta razón que las personas ancianas no son objeto de comercialización en el rubro de este delito.

TRATA DE PERSONAS Y GLOBALIZACIÓN

Hoy en día no es posible hacer un análisis del crimen organizado sin observarlo a través de la lupa de la globalización. No cabe duda de que el crimen organizado ha trascendido fronteras y ha establecido redes y nexos que han fortalecido sus “negocios”, de la misma manera en que las grandes transnacionales lo hacen en el mundo de la industria. En ambos mundos existe la “mercancía”, el personal que transporta, los espacios de almacenamiento o puntos de concentración; de donde parten a la distribución; cabe afirmar que, existe toda una cadena organizativa por la que han caminado muchas de las víctimas sobrevivientes de este delito y que han narrado a su paso, tan semejante al tránsito de un producto que se exporta o se importa en el mercado.

La trata o nueva esclavitud, ha tenido que mantener redes en las que se involucra una gran cadena de personas que participan para que sea posible extraer humanos y exportarlos. Sólo con mencionarlo, suena a ficción, pero ¿cómo es posible que miles de personas sean secuestradas, engañadas y trasladadas sin su voluntad a realizar trabajos forzados de diversos tipos y que las autoridades de todos los países no puedan poner un alto a esta situación?

Para Bales [2000], no es posible concebir la esclavitud sin el vínculo entre las autoridades de los gobiernos y el crimen organizado, así como la participación de grandes compañías multinacionales. Para el autor, la esclavitud actual se mueve de forma paralela con la globalización. A través de entrevistas a esclavos laborales y esclavas prostitutas, funcionarios y tratantes, Bales analiza el fenómeno social como un producto que es sostenido por

fuerzas económicas mundiales, mediante ese análisis hace un cálculo para el año 2000, en el que debieran existir más de 27 millones de personas esclavizadas en el mundo, un número que sobrepasaría al de la esclavitud africana.

Una explicación de este fenómeno nos la proporcionan algunos politólogos o investigadores, como en el caso de Carlos Flores [2009], quien argumenta que el crimen organizado se encuentra paralelo al Estado. Es por eso que actualmente no podemos hablar de un análisis político sin contemplar a ambas fuerzas, las cuales están relacionadas y estrechamente vinculadas, pero, sobre todo, como su nombre lo indica, muy organizadas. El constante flujo de personas de un lugar a otro, ha propiciado que la organización no pertenezca a un país o a un grupo, sino a una amplia extensión de conexiones globalizadas, bien armadas y con sus funciones específicas, en donde los Estados han jugado su rol. La trata de personas ha crecido en las últimas décadas de forma paralela, sofisticándose y diversificándose [Casillas 2006].

En este tránsito global de personas, las mujeres, niñas y niños, han ocupado un porcentaje alto de víctimas, pues uno de sus destinos al ser exportados es la explotación sexual [Azaola 2000]. Este traslado dificulta la posibilidad de la víctima de escapar o retornar a su hogar, pues la somete a una postura mayormente vulnerable. En estas redes de tránsito, a veces las víctimas se encuentran ubicadas en países que no hablan su idioma y no cuentan con papeles legales como extranjeras; Celia Amorós, en su libro *Mujeres e imaginarios*, menciona que las mujeres en la era global, son objeto transaccional entre los varones bajo formas siniestras [Amorós 2008].

La vulnerabilidad de mujeres, niñas y niños en la trata sexual, tiene su origen en el sistema patriarcal, donde se objetualiza en su máxima expresión a la mujer-niña-niño, para el placer sexual del hombre; esto no exime, que la trata hacia hombres exista y que también esté fundamentada en el sistema patriarcal, como es el caso de la "leva", para fines de guerra, en donde se considera al varón apto para el combate y no a la mujer.

Amorós también explica este dominio patriarcal hacia las mujeres con el ejemplo que ofrece Jean-Paul Sartre en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Se habla de la relación de los amos entre sí, y de los esclavos entre sí. De tal manera que, al relacionarse entre amos, pueden asegurar como grupo continuar con el dominio sobre el esclavo. En el caso del grupo de varones, aunque existan hombres con más poder económico y social sobre otros hombres, en conjunto, ejercen dominio sobre el conjunto de las mujeres.

ESCLAVITUD SEXUAL, PROSTITUCIÓN Y VIOLENCIA COMUNITARIA

El concepto de esclavitud nos puede remitir a pensar en la más baja degradación a la que hemos llegado como seres humanos, pero simultáneamente es un fenómeno que ha acompañado a la humanidad desde hace mucho tiempo, si no es que desde siempre. A veces lo “humano” no nos remite a valores únicamente considerados positivos, sino también a los negativos; sentimientos como la envidia, la venganza, el odio, o acciones como la tortura, la violencia, el homicidio, la violación, por mencionar algunos, son innegablemente parte de lo humano. Así es como podemos palpar a la “esclavitud”, como un hecho que ha sido parte de nuestra historia.

En los Estados-nación existen leyes que regulan las conductas y sancionan cuando una persona puede causar daño a otra, al grado de llegar a la sanción. Estas normas o leyes han sido necesarias para la convivencia social. Pero, desgraciadamente, parte de la naturaleza humana es y ha sido la impunidad y el esfuerzo de algunas personas por obviar y transgredir estas leyes. En México, se cuenta actualmente con la “Ley de Trata”, la cual ha estado vigente a partir del 2012.⁴ Esto es sólo parte de un proceso que pretende prevenir, atender, sancionar y erradicar el problema social de la trata. Sin embargo, es un esfuerzo que no ha dado aún resultados satisfactorios.

La esclavitud moderna se encuentra legislada y ha sido abordada en foros de discusión y de investigación, e incluso repudiada en diversos sectores, pero pese a todo, no ha dejado de existir; por el contrario, el fenómeno se ha incrementado, hasta llegar a ser parte de una preocupación mundial. El mayor problema ha sido la impunidad y la gran organización con la que operan estos grupos.

En torno a las características de las víctimas, se trata de personas que como cualquier ciudadano común planeta su existencia en dirección a metas, ilusiones, preocupaciones, alegrías y tristezas basadas en una vida con libertad y derechos ciudadanos, que fueron violentamente coartadas y robadas. Este acto resulta más violento si se considera que se llevó a cabo en un contexto en el cual supuestamente esto no debería ocurrir. Y, sin duda, ello debe causar en las víctimas y sus seres queridos incertidumbre y decepción hacia un monstruo que no muestra rostro, hacia un muro humano que avanza y destroza vidas y al cual es difícil identificar para poder combatir. Esta

⁴ Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar los delitos en materia de Trata de Personas para Protección y Asistencia a las Víctimas de estos Delitos, 14 de junio del 2012, última reforma: 19 de enero de 2018.

situación genera una espiral en ascenso de dolor, impotencia y vacío por parte de las personas afectadas.

El Protocolo de Palermo, Italia, en el año 2000 logró conjuntar a 148 países para firmar esta Convención de Naciones Unidas contra la Delincuencia Transnacional Organizada. En dicho protocolo se abordan las diversas formas de explotación humana, el documento recibió el nombre de: "Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños." Su artículo 3 define la trata como:

a) "Trata de personas" se entenderá la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos [...].⁵

La captación también es conocida como el "enganche", las personas que hacen esta labor reciben el nombre de enganchadores o enganchadoras, porque es importante destacar que en esta operación también participan mujeres, las cuales no tendrán tanta acción en comparación con los varones, que es el sexo que predomina en todos los ámbitos de la trata.

Estas personas se encargan de reclutar a las víctimas; para ello, existe una infinidad de medios, hoy en día el más utilizado es internet, con engaños de ofertas laborales, de ficticios novios enamorando a jovencitas a quienes incluso les ofertan matrimonio, o incluso, uniéndose a grupos de amigos bajo un nombre y perfil falso. Internet ha sido un medio eficaz de actual reclutamiento, especialmente de jóvenes. En Ecatepec, Estado de México, se han encontrado varias similitudes en casos de chicas que fueron captadas por medio del juego Xbox, ya que al jugar en línea llegan a chatear con ese Otro y a entablar relaciones de supuesta amistad. En varios de estos casos, las chicas son captadas, solas en casa. Esto ha provocado una oleada de críticas a padres y madres de estas menores, y aunque es crucial hoy en día estar al pendiente de las y los hijos con respecto a los medios de

⁵ Protocolo Para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, Especialmente Mujeres y Niños, que Complementa la Convención de las Naciones Unidas Contra la Delincuencia Organizada Transnacional, 2000.

comunicación, como el internet, es también cierto que las condiciones económicas y laborales de nuestro país provocan un abandono a los menores de edad, que en ocasiones no es deseado por sus familiares. Esta es una de las razones por las que a nivel global países como México, que cuenta con una alta explosión demográfica, con bajo nivel adquisitivo, alto índice de desempleo y empobrecimiento, es uno de los países con mayor flujo de menores captados.

La pobreza es también responsable en el aumento del engaño laboral con vistas a mejoras económicas y es la consecuencia ideal para que este delito surta tanto efecto. La captación es anunciada en internet de manera abierta, es decir, son anuncios aparentemente fáciles de detectar, en los que se ofrecen buenos sueldos con baja escolaridad, y que en algunos casos aparentan ser agencias de modelos. Nuevamente estamos ante la impunidad, pues las autoridades tienen al alcance de su mano estas agencias fantasma, y no hacen nada.

Dentro del enganche, también son consideradas como presas fáciles las personas que se encuentran en transición migratoria, como es el caso del estado de Chiapas, donde encontramos un excelente trabajo realizado en 2006 por el investigador Rodolfo Casillas [2006]. El estudio lo lleva a cabo en Tapachula, ciudad fronteriza en el sur de México, y en el que descubre tres tipos de explotación de personas; la prostitución forzada, la mendicidad y la explotación laboral. De acuerdo con este estudio, la mayoría de mujeres migrantes provenían de Guatemala, así como salvadoreñas, hondureñas y nicaragüenses. El objetivo de las migrantes era en muchos casos llegar a Estados Unidos. El estudio indica también que mientras permanecían en tránsito, podían conseguir en Tapachula un trabajo doméstico para ahorrar y continuar el viaje migratorio o simplemente para quedarse en dicha ciudad mexicana. Posteriormente, mandar dinero a su tierra. El autor comenta que en su mayoría son jóvenes entre 9 y 25 años, y en muchos casos madres solteras. Este grupo es considerado el más vulnerable de la trata laboral por parte de familias que aprovechándose de su situación esclavizan a estas mujeres al darles empleo en sus casas con sueldos muy bajos. Para, en muchos casos, amenazarlas con deportarlas por ser indocumentadas.

Los hombres adultos, originarios de Tapachula, buscan abiertamente en las plazas a estas niñas entre 11 y 15 años para “emplearlas”, y abusar de su condición de ilegales o de pobreza extrema. En muchos de esos casos los hombres de estas familias abusan sexualmente de las chicas, las tienen trabajando un mes sin paga y posteriormente las despiden para ir a buscar a otra chica de reemplazo. Esta situación es denunciada en esta investigación, al igual que las chicas que corren el riesgo de ser reclutadas en redes de trata

sexual. Se menciona que en Tapachula se cuenta con una zona “roja” donde se ubican a estas chicas extranjeras, que no son cotizadas como una mercancía de “valor”, ya que existe un profundo racismo en contra de las centroamericanas y por ello son muy maltratadas por los clientes. Esta situación resulta más preocupante aún, cuando vemos que las estadísticas del Instituto Nacional de Migración indican que cada año se ha incrementado la migración centroamericana a México, y que son miles de menores los que atraviesan esta frontera sin compañía de un adulto, lo que los convierte en seres sumamente vulnerables en esta cacería humana [Casillas 2006].⁶

El caso de Tapachula nos muestra un panorama general de lo que sucede en diversas ciudades, finalmente el proceso o cadena de la trata, se reproduce sin muchas variantes en diversos lugares de nuestro país. Con respecto a la captación no sólo está basada en el enganche y el engaño, también está ligada a la apropiación de la persona, es decir, al secuestro, que muchas veces puede ser previamente planeado o puede ser de ocasión y de oportunismo. Este método de captación, desgraciadamente ha ido en aumento en nuestro país. Cada mes se suman más y más personas secuestradas de las que no se tiene noticia a esta larga lista de niñas, niños y jóvenes desaparecidos.

El paso que sigue en esta cadena de trata es el tránsito o traslado, en el que se ha encontrado un patrón de movilidad constante en las víctimas, posiblemente para complicar que las familias den con su paradero o que las personas esclavizadas al escapar no tengan la viabilidad de encontrar un camino de regreso. Esto sin contar que la explotación sexual se convierte en un negocio mayor al exportar e importar la “mercancía”, pues vende sexualmente, más lo exótico que lo conocido.

Según Marta Torres Falcón [2010], este tránsito que sufren las víctimas de trata tiene por objetivo vulnerar más a la víctima, le impide hacer amistades, por lo que se genera una mayor dependencia hacia los tratantes. En el tránsito, el enganchador y el transportista quedaron atrás y la víctima quedará a expensas del comprador, que será el padrote o el proxeneta. Esta estadía no es tampoco para siempre, pues se ha podido saber, por medio de testimonios de personas que vivieron esta experiencia, que permanecen por un determinado periodo en cierto lugar y después de un tiempo las vuelven a trasladar.

México es lugar de origen, tránsito y destino de trata, es por eso que las cifras de mujeres, niños y niñas desaparecidas resultan alarmantes. Por el

⁶ En el año 2014, La Organización Internacional para las Migraciones estima que ingresan anualmente a México de forma ilegal, por la frontera sur, 150,000 personas. <<http://oim.org.mx/hechos-y-cifras-2>>. Consultado en febrero de 2017.

número de víctimas en nuestro país, se ha estimado que ocupa el quinto lugar en el mundo en referencia a la trata de personas [Ronquillo 2007 y Cacho 2010].

Algunos datos que aporta “El Canal Judicial” son los siguientes:⁷

- México ocupa el quinto lugar mundial en trata de personas con al menos 250 mil niños y adolescentes dentro del comercio sexual y en América Latina se ubica en el 3er. sitio.
- De acuerdo con cifras de la Secretaría de Gobernación, en México hay más de 3 mil víctimas de trata de personas.
- El 70% de ellas, vinculadas al comercio sexual.
- La explotación sexual, comercial o laboral mueve más de 32 MDD por año en el mundo.
- Según la ONU, más de 2.4 millones de personas están siendo explotadas actualmente como víctimas de la trata de personas.
- El 80% son mujeres y en 2014, a nivel global, aumentó el número de niños y niñas víctimas de este delito; actualmente, 1 de cada 3 víctimas de trata son menores de edad.
- En América Latina, 2 millones de niñas, niños y adolescentes son víctimas.

La trata tiene ciertas características hacia las víctimas, que permiten vulnerar su dignidad, las despersonalizan, las despojan de su vida, e incluso existen testimonios en donde a las mujeres se les asignan otros nombres. En estos casos, la condición de esclava es mil veces peor que el estar confinada en una cárcel, pues por lo menos en un presidio la persona sigue existiendo ante la ley; en cambio, en la trata, la persona está en el inframundo. Varios testimonios de mujeres rescatadas coinciden en describir esta vida como si hubieran estado en un submundo paralelo al mundo que se conoce como “real”. Este paralelismo no es ficción, puesto que, en el encierro, en la tortura cotidiana de ser violadas una y otra vez, las mujeres son ultrajadas por personas del submundo de la trata, y además son abusadas por los clientes, por hombres del mundo al que pertenecían. Nuevamente cito a mujeres rescatadas, que mencionan haber tenido entre 30 y 50 clientes por día, de la 1:00 pm a las 9:00 am. En esta variedad de clientes, todos varones, ellas relatan que se encontraban con jóvenes, adultos, abuelos; de oficios y profesiones tan variadas como obreros, licenciados, policías, políticos, albañiles, además de estudiantes y de estado civil diverso.

⁷ <<https://canaljudicial.wordpress.com/2015/07/30/mexico-ocupa-el-5-lugar-mundial-en-tratadepersonas/>>. Consultado en julio de 2017.

Puesto que los clientes son hombres, en la explotación sexual o en la prostitución podemos ver dibujada la relación de poder patriarcal. Las relaciones de poder sustentadas en las diferencias, crean un derecho naturalizado sobre los grupos considerados inferiores, justificando cualquier tipo de violencia. La persona que participa en esta cadena, desde las y los enganchadores hasta los que padrotean, es decir, la participación en el sometimiento de las personas esclavizadas, está basada en la firme convicción de objetualizar al nivel de mercancía a mujeres, niños y niñas. Esto no es una coincidencia, sino consecuencia del sistema patriarcal, en donde justo la mujer, los menores de edad, niños o niñas, son seres aún considerados de segunda. Estamos pues, ante una de las manifestaciones más visibles de la violencia de género en contra de las mujeres y niñas.

Para Celia Amorós [2008], el instrumento clave de la política sexual es la violación, la manifestación del uso de la fuerza patriarcal sobre las mujeres, el sometimiento sobre el otro cuerpo. Esta práctica se halla inmersa en el ámbito de la misoginia, ya que de las posiciones subordinadas que tiene el patriarcado en su estructura social, se constituye a las mujeres como objeto de denigración y de odio. Por otro lado, Rita Segato [2004] opina que los hombres se adueñan del cuerpo femenino como medio simbólico de apropiación del espacio público, es decir, demuestran ante su grupo de varones que “pueden” hacerlo. Marcela Lagarde [2007], por su parte, opina al referirse a los asesinatos y desapariciones de Ciudad Juárez, que son un genocidio cometido por hombres que consideran que las mujeres son usables, prescindibles, maltratables y desechables.

Podríamos seguir citando a feministas, investigadores y académicas que han abordado el tema de la violación desde este sistema patriarcal o desde aspectos sociológicos y psicológicos, lo que vincula este acto con el tema de la trata es justamente que las víctimas son violadas cientos o miles de veces en su cautiverio y que parece increíble que todos los clientes desconozcan la condición real de estas chicas, niñas o niños. Porque aquí necesariamente, se tendría que abrir un espacio al tema de la prostitución, el cual me parece polémico, ya que se argumenta muchas veces que es un trabajo, un oficio digno como cualquier otro, que los clientes no pueden saber si están pagando por una sexoservidora que disfruta de su empleo o si se trata de una esclava sexual.

¿Quiénes consumen el sexoservicio? El porcentaje mayoritario es de hombres, pues son los que rentan los cuerpos de mujeres, niñas, niños, así como homosexuales y transexuales. Son personas con dominación masculina sobre los no heteronormativos y las mujeres.

La cantidad de hombres que recurren a la prostitución es elevada y el menosprecio que socialmente se les tiene a estas mujeres; es decir, su “trabajo”, no es digno para el resto de la sociedad. Entonces, yo me pregunto, ¿quién desea realmente convertirse en prostituta y rentar su cuerpo, o más bien, si nuestra sociedad encamina a estas personas a esa vida?

La prostitución resultaba ser un gran negocio para los proxenetas, pero la esclavitud sexual, desgraciadamente supera en números las ganancias de estas personas; es decir, que este delito masivo, es sustentado por un gran número de hombres que se encuentran en todas las clases sociales, académicas y laborales. Esos hombres no están lejos, asisten a trabajar todos los días, checan su tarjeta, saludan y hacen reír a los y las compañeras de trabajo, pagan sus impuestos y al salir de la oficina, llegan a casa, muchos con sus progenitores o esposas e hijos e hijas a cenar. Pero en sus momentos de distensión y placer, consideran tener el derecho de rentar un cuerpo, como si fuera un objeto, sea un niño, niña, mujer, trans u homosexual.

La prostitución es una violencia de género, que se ejerce especialmente en contra de las mujeres y niñas, como parte de la naturalización de la mujer-objeto. Rentar un cuerpo es colocarse en un acto de poder en donde este último domina. Incluso pensando que estas mujeres deseen ser prostituidas, considero que el alto índice de mujeres raptadas, secuestradas y esclavizadas sexualmente, hacen que un hombre de “buena fe”, no desee ni por equivocación ser parte de este delito y, por tanto, no consumir esta “mercancía”.

El delito de la trata ha ido en aumento y ha ido desplazando a la prostitución, esto se debe a que los padrotes sólo cobran por cliente a cada prostituta, pero en cambio, las esclavas sexuales rinden el número de horas que sus amos deciden, incluso en los testimonios de mujeres que se han logrado rescatar de la trata, ellas narran cómo en el período menstrual, eran obligadas a colocarse un tapón que evitara el sangrado, pero no la penetración, ocasionando en sus cuerpos malestares e infecciones terribles [Cacho 2010]. El negocio de la trata es redondo para el que posee chicas esclavas, la ganancia es total, de 100%. Esto ha motivado a que los padrotes estén interesados en adquirir más mujeres o niñas en venta, y a desmotivar la práctica anterior de tener el control de prostitutas.

Después de constatar que estos hombres clientes abundan, considero necesaria esta campaña que se realiza en Facebook y otros medios en donde se exhorta a la masculinidad diciendo: “yo no compro mujeres”. Es importante concientizar a cuanto hombre se encuentre a nuestro alrededor de que, “sin clientes no hay trata”, porque ahí está la mejor manera de erradicar la explotación sexual.

La prostitución vista sin el problema de la trata, es a fin de cuentas un tipo de violencia, llamada en la Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, como: “violencia comunitaria o violencia en comunidad”, pues los involucrados, no sólo pertenecen a la red de trata, como son los secuestradores, el comprador de humanos, grupos de prostitución, autoridades involucradas; sino, también los clientes, los usuarios, que han sido los que han sostenido y fortalecido este crimen, ya que hoy en día se presume que sus ingresos están cerca o incluso que rebasan los que proporciona el narcotráfico. A nivel mundial, una de las razones del éxito ha sido que en el narcotráfico la mercancía se consume y se elimina del mercado, en cambio, la mercancía humana se vende, se consume, se vuelve a vender y se vuelve a consumir sin que se elimine el objeto que les da ganancias redondas.

Sin lugar a dudas, muchos clientes deben disfrutar del goce y el placer de saber la condición de esclavitud y vulnerabilidad en la que se encuentran las chicas, y entonces, eso podría significar una perversión mayor saber que se encuentra ahí en contra de su voluntad la mujer que se está sometiendo y comprando como mercancía. Ante esto ¿qué se hace? El Estado mexicano tiene penas en contra de los tratantes de personas, las y los enganchadores, los transportistas, pero no en contra de los clientes.

Otro investigador que concibe a los clientes como parte de la violencia de género en contra de las mujeres es Aron Kumar Acharya [2009], autor del libro *Una nueva forma de esclavitud humana, el tráfico de mujeres en México*. Realiza su estudio en la zona de La Merced, ubicado en la Ciudad de México, con un total de 73 mujeres entrevistadas, todas activas en la prostitución. Analiza tres ejes que considera temáticos; la violencia en contra de las mujeres, la posición sociocultural subordinada y el fenómeno migratorio. Para el autor, el crecimiento del turismo sexual en nuestro país ha conllevado simultáneamente al tráfico interno, que también se ha incrementado en el tema de la trata de personas. El perfil de las víctimas que enuncia el autor coincide con el de otros estudios, chicas entre nueve y veinticinco años, quienes provienen de los pueblos situados en las zonas más pobres del país. Nuevamente aparecen las condiciones que determinan pocas oportunidades y la pobreza, en zonas donde mayores desapariciones se registran.

Al leer la investigación mencionada en el párrafo anterior, da la impresión de que el área de La Merced y varias zonas que ocupan espacios del centro citadas por este autor, son foco de prostitución y actualmente de un alto índice de personas prostituidas en contra de su voluntad, y al repasarlo, uno no puede dejar de preguntarse, ¿por qué las autoridades no realizan rescates en esas zonas? Pero la respuesta es evidente, porque muchas de las

autoridades son parte de esta gran red. De la misma manera que en este artículo se aborda el tema de la esclavitud sexual y paralelamente se habla de la prostitución, el investigador Aron Kumar hace lo propio, y cita textualmente a Barry al analizar este tema: “La prostitución lejos de ser una forma de superación de una cosmovisión puritana, es el modelo de sexualidad como destrucción del ‘yo’ y una palpable violación de los derechos humanos de las mujeres, niñas y niños” [Acharya 2009 :43].

No quiero cerrar este apartado sin dejar de aclarar que, las diversas formas de violencia en contra de mujeres y niñas, han generado desde los años setenta acalorados e interesantes debates, en donde vemos una clara división entre los diversos feminismos, tanto para abordar temas como “acoso sexual”, “violación”, “pornografía” y “prostitución”, los cuales han motivado desde entonces posturas encontradas a favor y en contra. Tal ha sido el caso del acoso sexual, donde algunas feministas consideran peligroso exigir y desgastarse en este tema, por el riesgo que conlleva victimizar innecesariamente a la mujer, en vez de empoderarla, postura con la cual estoy de acuerdo, y otras feministas enardecidas y concentradas en esta lucha contra el acoso y de la no cosificación femenina. De igual manera observamos debates con respecto a la pornografía, con argumentos que al postularse en contra, pareciera que se trata de grupos religiosos y conservadores, ya que tanto en el tema de acoso, como el de pornografía, la postura feminista en contra, pareciera que propone un mundo asexual, en contra del erotismo y la satisfacción sexual de mujeres y hombres. Esta misma postura no la visualizo de igual manera en el caso de la violación o la prostitución, ya que en ambos casos existe un acto despectivo y violento hacia el género femenino, especialmente cuando se involucra en nuestra historia, el tema de la trata sexual, amalgamándose prostitución y trata.

LOS ESTRAGOS DE LA TRATA

Ser rescatada de una experiencia de trata, sin lugar a dudas dejará una huella que cada persona vivirá de distinta manera. Hay mujeres que podemos ver con cara y nombre dando su vida en la lucha contra la trata, después de haber pasado por el infierno de la esclavitud y su recuperación, y poner su empeño en ayudar a otras chicas en la parte de prevención o en el apoyo grupal para mujeres rescatadas. Hay otras mujeres o niñas que sólo quieren desaparecer del mundo y regresan a casa sin querer hablar del tema.

Este monstruo tiene como característica que, al cortarle la cola o cualquier extremidad, ésta le vuelve a crecer en segundos, por lo menos eso narra Lydia Cacho en su libro *Esclavas del poder*, donde menciona que al darle un

golpe a las redes de trata con los operativos, en donde se rescatan a decenas de chicas, al otro día, los tratantes y proxenetas hacen un nuevo “encargo de mercancía”. Es decir, este negocio parece tristemente interminable, porque mientras exista la demanda, la oferta existirá, lo que se necesita entonces es concientizar al máximo a la población masculina.

Las chicas que son rescatadas en los operativos, en teoría, deben ser llevadas a albergues especializados para curar sus heridas en el tema de trata. Esto sí se lleva a cabo en nuestro país, aunque se estima que los albergues no son suficientes. Incluso se tienen noticias de que si se llevaran a cabo operativos en zonas “rojas” no habría lugar suficiente para las chicas. La función de los albergues es fundamental, ahí se da una contención psicológica, ya que las repercusiones posteriores producen extremo temor para las víctimas al intentar ser reintegradas a la sociedad, lo cual es comprensible, pues estas mujeres, niñas y niños permanecieron en cautiverio temiendo a sus celadores, por tanto, el trabajo psicológico que deba hacerse para la obtención de confianza en sí mismas y sobre todo en el Otro, es muy complejo, se trabaja mucho la autoestima y lo que resulta difícil es la integración a su medio original. Algunas familias al recuperar a su ser querida llegan incluso a cambiar de domicilio, pero esto no siempre es posible. Otras chicas dan el testimonio de no querer regresar a casa, pues saben que la sociedad las juzgará por haber sido prostitutas, y cargarán con ese estigma, pese a su situación involuntaria.

Lo que estas personas viven en estos periodos de cautiverio es un verdadero calvario, lo desesperante es que sólo una mínima porción de ellas podrá regresar a su casa para contarnos su propia experiencia, y únicamente gracias a eso es posible armar un poco de este rompecabezas.

Otro problema que no es menor en las personas que logran salir de la trata, es el de las adicciones. Estas chicas, niñas y niños son alcoholizadas y drogadas con todo tipo de sustancias, justo para que puedan trabajar más horas y sea más fácil tenerlas sometidas. Por otro lado, en los crudos testimonios de estas personas, se delata cómo este estado de “perderse” ayudaba a que pudieran sobrellevar las múltiples violaciones del día, el cansancio y las golpizas de los proxenetas, sin contar que los clientes pueden hacer con ellas lo que su dinero les alcance, desde una simple relación sexual, una relación sin condón que eleva a tres veces el costo para el cliente, hasta golpearlas o matarlas, únicamente pagando el importe del daño, como si se tratara de un objeto. Esta es la razón por la que muchas víctimas de trata al no poder escapar y estar amenazadas, en muchos casos con la advertencia de hacerle daño a un hijo/a o familiar querido, su recurso de escape es el suicidio.

Por último, esta vida también trae como consecuencias daños físicos en las víctimas, enfermedades que algunas pueden ser curables, y desgraciadamente otras serán permanentes, como el caso del VIH o lesiones graves en el cuerpo, como las mutilaciones.

Ante esta realidad, el tema es desalentador, produce impotencia, pero también debe provocar un nuevo impulso para difundir y no callar, solidarizarnos con estas familias, que visibilizan este fenómeno social que reaparece en el escenario con mucha fuerza. No esperemos a tener un o una desaparecida para interesarnos en el tema.

LAS QUE SE QUEDAN...LAS QUE BUSCAN

Las cifras de personas desaparecidos y desaparecidas en este país crece día con día, las razones son variadas, entre algunas de ellas, la trata de personas, las razones políticas, el narcotráfico o la delincuencia de la que somos víctimas, todas y todos los mexicanos. Como resultado de todos estos números aterradores, lo que nos queda son las familias desoladas, los que esperan el regreso o por lo menos el tener noticias de sus seres queridos. Estas noticias no siempre son positivas, y en algunos casos únicamente se obtiene la certeza, de que la búsqueda ha concluido. Generalmente estas familias ya involucradas en las organizaciones de familiares en la misma condición, a pesar de haber hallado sin vida a su familiar desaparecido siguen la búsqueda o la lucha para erradicar y prevenir futuras desapariciones o engaños de los enganchadores.

Hace algún tiempo me quedé sin palabras al ver un anuncio en las redes sociales sobre la búsqueda de una chica de la zona de Ecatepec que había visto muchas veces como desaparecida. Esta vez se anunciaba que la localizaban sin vida. Cuando uno decide introducirse en el mundo de las personas desaparecidas, es doloroso ver los reencuentros desafortunados, pero en esta ocasión me impactó el hecho de que la madre de la menor escribía un párrafo dando las gracias a las personas que habían publicado la foto de su hija y agradecía a Dios por tener la fortuna de saber el paradero de su hija y saberla ahora tranquila, en paz y a su lado. Es completamente comprensible que después de experimentar la angustia de la incertidumbre y el desconocimiento del paradero de su hija resulte un descanso poder asir entre sus manos el cuerpo de quien en vida fue tan significativo, e incluso, el simple acto de haber podido enterrar a su ser querido. El horror y desaliento de este hecho es el que sea, en muchos casos, la única opción que alivie el descanso de una familia.

Justo ese es el motor que mueve a cientos y miles de personas que exigen saber el paradero de sus familiares desaparecidos; son varias las madres que, tras varios años de búsqueda, lo único que les queda es la esperanza de encontrarlos en alguna de las fosas clandestinas localizadas por las organizaciones de familiares de desaparecidos y las autoridades. Ante esta situación, urge en este país un banco de datos genéticos, para que todas las familias que están buscando a familiares desaparecidos depositen sus muestras con el fin de que los cuerpos que hayan sido recuperados puedan ser entregados para reencontrarse con su gente.

El vacío, la ausencia y la desaparición no tienen justificación, sea cual fuere su causa, debido a militancia política, por trata de personas o por secuestro, la sustracción forzada de una persona de su entorno o de su familia; es decir, de su vida, es uno de las máximas faltas en contra de los derechos humanos. Como lo enuncia el artículo 4° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

El homo sapiens en gran medida se determina como tal a partir de los restos que nos indican que esos grupos fueron poseedores de una determinada cultura; uno de los fenómenos que los antropólogos físicos han tenido como punto de referencia han sido los entierros. Encontrar fosas donde existen objetos mortuorios, indican creencia y costumbre, por tanto, corresponden a restos culturales.

La importancia para los seres humanos, en relación con sus muertos crea un vínculo permanente de raíces históricas muy profundas, se crea o no en una deidad, la certeza de saber “dónde están” nuestros seres queridos que ya no nos acompañan más en esta vida, imprime una paz que desconocemos hasta que experimentemos de manera personal o a través de terceras personas, la angustia, el vacío y la desesperación de no saber el paradero final de un hijo o hija desaparecidos. “Descanse en paz” significa la paz de la familia, no sólo del desaparecido, y no se puede estar en paz, hasta saber qué fue de ellos y tener un lugar dónde llorarles.

REFLEXIÓN FINAL

La trata de personas es posible y encuadra perfectamente en los postulados de este mundo capitalista, de un sistema que propicia que las personas sean

tratadas como objetos mercantiles, y en el cual el dinero se convierte en prioridad antes que cualquier ser humano.

Hoy en día, cuando la esclavitud se encuentra a muchos años de haber sido abolida, encontramos que este fenómeno todavía existe, de manera cínica e impune. Esto es lo que provoca gran sorpresa e indignación por un gran sector de la sociedad. De ahí la importancia de seguir defendiendo los derechos ganados en el pasado, pues si bien es cierto que aún en la actualidad los derechos raciales, de género, étnicos, así como la libertad en todas sus formas, no es una realidad consumada. La discusión, debate y visibilización de estas injusticias se hallan presentes en documentos internacionales. Nos toca seguir en el camino para que estos derechos se ejecuten, y ser partícipes de una sociedad más justa, por lo que debemos contribuir en la construcción de una sociedad sin violencia, sin discriminación e inequidad, y en donde los derechos humanos se hagan valer.

REFERENCIAS

Acharya, Arun Kumar

2009 *Una nueva forma de esclavitud humana: el tráfico de mujeres en México*. Universidad Autónoma de Nuevo León. México.

Amorós, Celia

2008 *Mujeres e imaginarios de la globalización: Reflexiones para una agenda teórica del Feminismo*. Homo Sapiens. Michigan.

Azaola, Elena

2000 *Infancia robada. Niñas y niños víctimas de explotación sexual en México*. UNICEF, DIF, CIESAS. México.

Azaola, Elena y Richard Estes (coords.)

2003 *La infancia como mercancía sexual, México, Canadá, Estados Unidos*. México, CIESAS Siglo XXI. México.

Bales, Keyin

2000 *La nueva esclavitud en la economía global*. Ed. Siglo XXI. Madrid.

Cacho, Lydia

2010 *Esclavas del poder: un viaje al corazón de la trata de mujeres y niñas en el mundo*. Grijalbo. México.

Casillas, Rodolfo

2006 *La trata de mujeres, adolescentes, niños y niñas en México, un estudio exploratorio en Tapachula, Chiapas*. México.

Castro Soto, Oscar y Raquel Pastor Escobar (coords.)

2010 *Acceso a la justicia para mujeres y niños víctimas de trata*. Centro de Estudios Sociales y Culturales, Antonio Montesinos, Instituto de Derechos Humanos Ignacio Ellacuría S.J. y Universidad Iberoamericana de Puebla. México.

Flores Pérez, Carlos Antonio

2009 *El Estado en crisis: crimen organizado y política*. Publicaciones Casa Chata, CIESAS. México.

Lagarde, Marcela

2007 *Ley general de Acceso de las Mujeres a una vida Libre de Violencia, en Violencia familiar y violencia de género*, María Jiménez (coord.). UACM.

Ronquillo, Víctor

2007 *Los niños de nadie: trata de personas a ras del asfalto*, Introducción, capítulos 1 y 2. Ediciones B. México.

Segato, Laura Rita

2004 *Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, en Ciudad Juárez: de este lado del puente*, Isabel Vericat (comp.). Instituto Nacional de las Mujeres/ Epikēia. México.

Torres Falcón, Marta

2010 *Con sus propias palabras: Relatos fragmentarios de víctimas de trata*. Centro de Estudios para el adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género. México.

El paisaje cultural de los pai pai, kiliwa y cucapá. Sitios ceremoniales yumanos

Alejandro González Villarruel*

ENAH/INAH

Natalia Gabayet González**

RESUMEN: *Este artículo busca definir lo que consideramos el paisaje cultural de los grupos que la antropología ha denominado yumanos, y quienes comparten efectivamente lazos parentales a través de la alianza, lo que suscita vivencias compartidas sobre una geografía dada. Es a partir de la mitología, el mundo de los muertos, las zonas en que habitan y fiestas de recolección que construyen una vía para describir el territorio simbolizado para siempre en los sentidos que lo expresan los cucapá, pai pai y kiliwa, pueblos originarios de la esquina norte de México en Baja California.*

PALABRAS CLAVE: *Paisaje cultural, yumanos, Baja California.*

THE CULTURAL LANDSCAPE OF THE PAI PAI, KILIWA AND CUCAPÁ. YUMANO CEREMONIAL SITES

ABSTRACT: *This article seeks to define what is considered as the cultural landscape of the groups that anthropology has denominated yumanos, and who effectively share parental ties through their alliance, thus encouraging shared experiences in a given geographical zone. It is through mythology, the world of the dead, the regions they inhabit and their harvesting festivals that the basis for the description of the territory is symbolized forever through the senses expressed by the cucapá, pai pai and kiliwa, the native peoples of the northern corner of Mexico, in the State of Baja California.*

* indiosabe@gmail.com

** ngabayet@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de noviembre de 2018 • Fecha de aprobación: 6 de abril de 2019

KEYWORDS: *Cultural landscape, yumanos, Baja California.*

I. MÉTODO DE SITIOS CEREMONIALES

Nuestro trabajo se define como un itinerario que denominamos tras los hechos. Esto supone que se considere primordial lo que nos confiaron los propios agentes sociales, sean kiliwa, pai pai o cucapá, a quienes llamamos custodios culturales, por nombrar lo que a estos grupos les merece atención en cada uno de sus parajes, como base para la demarcación de los sitios ceremoniales.

En primer lugar, definimos que los custodios culturales son, básicamente, quienes fueran hablantes de la lengua, reconocidos y respetados miembros de la etnia, quienes conocieran la historia de su grupo, de los caminos y los ríos, y que tuvieran un amplio reconocimiento por parte de las autoridades y población étnicas. Bajo la supervisión y asesoría de Norma Carbajal, subdelegada de la CDI en Baja California, determinamos convocar a dos custodios por grupo étnico y sólo uno para el caso Jmao.

El trabajo de campo se realizó en cada grupo étnico y con cada custodio; les pedimos que nos llevaran a donde ellos consideraran un “sitio ceremonial etnolingüístico”. La entrevista consistió en que nombraran el sitio en su lengua, que explicaran la razón de por qué lo elegían, qué vicisitudes ocurrían u ocurren y qué otros lugares son importantes, pero que ya no sean utilizados. Los itinerarios fueron marcados por los custodios.

Los datos obtenidos en campo fueron ubicados en la bibliografía de distintos arqueólogos, geógrafos y etnógrafos que se refieren comúnmente a sitios donde los grupos yumanos realizaban fiestas o rituales (aunque su tema de interés no era precisamente éste). Elaboramos un mapa con seis capas relacionadas con los sitios ceremoniales a modo de palimpsesto, con el fin de ubicarlos y descubrir la vinculación de sus relaciones con los asentamientos pasados y presentes.

El marco de referencia que construimos abarca una extensa brecha de disciplinas y de años de estudios, ya que incluimos bibliografía actual e histórica desde la segunda década del siglo pasado hasta el presente, que se refería a la conceptualización de sitios ceremoniales, de organizaciones internacionales, y elaboraciones de arqueólogos y antropólogos. Con lo señalado, realizamos una revisión crítica de todos los conceptos de sitios ceremoniales y paisaje cultural, de tal manera que lo dicho por los custodios nos orientara en la construcción de una aportación teórica apegada a la vida de los grupos yumanos. Esta búsqueda nos llevó a debatir sobre lo que queremos de los sitios ceremoniales yumanos: nuestra propuesta heurística es la de colocar

como eje discursivo el concepto de paisaje cultural que incluye sitios ceremoniales, la temporalidad y el *task-landscape* en el territorio [Ingold 1993].¹ Dicha búsqueda nos orientó a pensar también en que los sitios para el caso de estos antiguos cazadores-recolectores, son marcas en el paisaje que se consideran un *continuum* entre naturaleza y cultura, por un lado; y, por el otro, un adentro corporal y un afuera que se corresponden. Por lo que decidimos ampliar la mirada utilizando ese concepto, ya que sólo denominarlos como sitios ceremoniales reduce la complejidad cultural, la historia oral, el lenguaje y el mundo vívido.

Es conveniente agradecer a todos los habitantes de las poblaciones que recorrimos, especialmente, a los custodios culturales: a los de cucapá, Inocencia y Miguel Sandéz; a los pai pai, Willy Castro y Aarón Castro; a los kiliwa, Leonor Farlow y José Ochurte (+) y, de Jamao, a Jesús Salgado. Aunque quienes escribimos somos los responsables de los errores que puedan hallarse en el trabajo, la mayor parte de los aciertos se deben a los actores sociales yumanos que ya señalamos y a otras personalidades que nos brindaron paciencia e ideas.

II. ANTECEDENTES SOBRE LA IDEA DE LOS PAISAJES CULTURALES

El término paisaje cultural es ampliamente conocido como la descripción de una porción de la tierra que ha sido transformada por la acción humana. En todo caso, el concepto está en construcción y evoca un rango de entendimiento contrastante entre distintas tradiciones científicas nacionales, en disciplinas académicas diferentes y formas de gobierno disímiles. No obstante, veremos los paisajes culturales como una forma de cultura material y construcción de un patrimonio de los pueblos indígenas.

La historia de la idea de paisaje cultural se centra básicamente en dos narrativas dominantes: la primera se inscribe en la materialidad y simbolismo; la segunda, en la distinción entre naturaleza y cultura. Buena parte de las tradiciones que tratan el concepto de paisaje cultural colocan a las personas y a la cultura en paisajes que han sido considerados como naturales —es decir, neutros— y, de algún modo, vacíos, sin vida humana.

La idea de paisaje cultural también es deudora del trabajo del geógrafo estadounidense Carl Sauer, que en 1925 escribió que los humanos se habían convertido en el factor *morfológico* más importante en la transformación material de los paisajes naturales [1965], lo que perduró a lo largo del siglo xx.

¹ Supra, p. 13.

Vale la pena recordar que el trabajo de Sauer revolucionó el determinismo del entorno al reconocer a los humanos y sus actividades como agentes influyentes del paisaje. Para este geógrafo, el paisaje cultural es resultado de la acción de un grupo cultural específico sobre un paisaje natural. De modo tal que la cultura es el agente; el área natural, el medio; y el paisaje cultural, el resultado. Como ha sido largamente argumentado, esta visión de paisaje descansa en la separación de lo natural y lo cultural.

Sin embargo, el giro cultural geográfico y la crítica al respecto derivó en un rango de estudios desde 1980 que, aunque eran diferentes en sus enfoques particulares, buscaron poner por delante una visión mucho más dinámica de la cultura. La cultura fue reconsiderada como un proceso más dinámico, múltiple, contingente y empoderada en nuestra práctica diaria. El paisaje, como argumentan diversos autores, debiera contar con un mayor énfasis humano que incluyera no sólo términos políticos, sino también económicos.

Cosgrove y Daniels [1988] fueron particularmente influyentes en dirigir la atención a la dimensión de paisaje simbólico más que a lo material, como está representado en la iconografía y el arte. El amplio giro cultural dentro de las humanidades y las ciencias sociales trajo consigo más atención para las dimensiones simbólicas y representativas del paisaje, particularmente en disciplinas como antropología y arqueología, donde el archivo material sigue siendo un área fértil de debate.

La gran diferencia en el trabajo reciente es que cambia el registro de materialidad, articulado en las nociones de tierra, naturaleza, o entorno, a la íntima fábrica de la corporalidad. El concepto de *livingness* —lugar habitado y sus geografías híbridas— que propone Whatmore [2007] tienen mucho en común con las discusiones sobre lugares habitados de Ingold [2000]. Ambos han sido influyentes en la intención de ir más allá de las dualidades material-simbólico y cultura-naturaleza.

En la geografía cultural de la última década ha existido un reconocimiento creciente hacia las plantas, animales y otras porciones no-humanas como agentes, las cuales son continuamente referidas como geografías más que humanas, como lo expone Descola [2005].

Es curioso observar que anteriormente, mientras los geógrafos culturales y otros humanistas estudiaban el factor de agente del mundo no-humano, los geógrafos físicos y los científicos naturales estaban constantemente descubriendo a la cultura como agente. Hay una tendencia emergente en algunos estudios ecológicos, particularmente en los históricos, en la utilización del concepto de *paisaje cultural* para reconocer la presencia humana en el paisaje y/o para discutir temas de conservación de biodiversidad en los entornos humanos. Es decir, cada vez hay más posibilidades para que se dé la

convergencia entre las ciencias humanas y sociales con las ciencias naturales. Si la conversación entre ambos campos alguna vez estuvo encaminada hacia direcciones opuestas, actualmente crece el reconocimiento de redes desordenadas de agentes que son múltiples, contingentes y no esenciales, lo que significa que la dicotomía naturaleza-cultura es tema superado.

En nuestra discusión lo que importa es tener un concepto de cultura que no dependa de la evidencia material, sino la que considera la tradición oral, las historias y el simbolismo como consustanciales del paisaje.

Aunque el enfoque de Olwig [1996] era histórico, estos temas continúan en los entendimientos nórdicos contemporáneos y los usos de paisaje, especialmente en relación con la administración del paisaje. Jones y Daugstad [1997] muestran que el paisaje cultural provee un escenario en donde grupos con intereses distintos luchan por influir en la formación de los entornos físicos, recurrentemente manifestados en los conflictos que surgen entre la producción de bienes económicos y de bienes medioambientales. Por ejemplo, la Agencia de Protección Medioambiental de Suecia reconoce que una definición de paisaje se refiere a las unidades territoriales reflejadas en los nombres de las provincias suecas. Usa un concepto de paisaje que incluye ambos fenómenos, los naturales y los culturales, y es definido como el resultado de una relación entre humanos, sociedad y naturaleza.

En contextos nórdicos, el concepto de paisaje cultural es frecuentemente intercambiable con el concepto simple de paisaje. El uso común de este último concepto incluye las dimensiones culturales. A diferencia de la cultura medioambiental americana, que sigue dominada por debates sobre preservación del medio ambiente y de la retención de espacios intocables, la percepción del paisaje alemán ha reconocido ampliamente el impacto humano como parte del orden natural. El énfasis particular se ubica en la evolución de los paisajes cultivados y pastoriles a través de milenios, como base de la cultura medioambiental alemana y su identidad nacional. Esta integración de dimensiones culturales del paisaje es también aceptada dentro de la Convención Europea de Paisaje,² que considera “el paisaje enfocado en la gente”.

Los paisajes culturales están en *interfase* naturaleza-cultura, la herencia tangible e intangible, la diversidad biológica y cultural —ello representa una cercana ola y red de relaciones, la esencia de la identidad y la cultura de la gente—. Los paisajes culturales son un foco de áreas protegidas en un amplio ecosistema contextual, el símbolo del creciente reconocimiento de los enlaces

² Véase: <<http://www.upv.es/contenidos/CAMUNISO/info/U0670786.pdf>>. Fecha de consulta, 6 de abril de 2017.

fundamentales entre las comunidades locales y su herencia, la humanidad y el medio ambiente natural.

Andrews [2006] argumenta que el marco de referencia del paisaje cultural debe contener los valores tradicionales de las personas nativas en lo que respecta a su visión espiritual del mundo “natural” y los valores asociados sobre la tierra, mientras sean comprensibles para los administradores de la tierra y su conservación, donde la visión de mundo está típicamente basada en la educación histórica y científica occidental.

El concepto de paisaje cultural se ha convertido en una parte clave en la agenda de las humanidades, de las reducciones antropocéntricas y eurocéntricas a la cultura, que es igual y opuesta a la reducción de las ciencias naturales en la explicación de la naturaleza.

Para nosotros la fuerza demostrada por el poder humano para transformar los procesos materiales de la tierra, incluyendo la composición de la atmósfera en sí misma, es razón suficiente para mantener el concepto de paisaje cultural vivo, un tiempo más. Provee una vía para hablar sobre nuestra responsabilidad en el daño ambiental y su restauración. Pero, sobre todo, al considerar a la cultura se añade un valor central a los saberes locales, ya que el paisaje es culturalmente construido y significado.

III. EL ESTADO ACTUAL DEL TERRITORIO YUMANO

Hay consistentes afirmaciones de que los cucapá, pai pai, kiliwa y kumiai son grupos étnicos claramente diferenciados; en este caso, diremos por qué los yumanos son una unidad y no grupos étnicos distintos.

La antropología social mexicana tiende a identificar a los grupos etnolingüísticos a través de la delimitación de comunidades, particularmente para la región del sur. De esta manera, hay un isomorfismo entre lengua, grupo y comunidad, a tal grado que se podría encontrar relación entre grupo familiar y variante dialectal al interior de un grupo etnolingüístico. En el caso yumano, la idea de comunidad no se concibe de igual forma como lo es para Mesoamérica. El parentesco, y con mayor precisión, el clan y la familia, han sido y son los delimitadores étnicos; es decir, el apellido identifica a qué grupo étnico se adscriben.

Los grupos yumanos se caracterizan por ser poblaciones nómadas. Los motivos de su migración pueden ser, en primer lugar, poblar la Baja California (en circuitos de largo aliento); en segundo, para la caza y recolección, el crecimiento fotosintético de plantas y búsqueda de presas para la caza; es decir, un asentamiento temporal que se maneja en circuitos anuales; y, por

último, el desplazamiento obligado por la escasez o desaparición de las fuentes superficiales de agua.

Por otro lado, dada la filiación parental que establece linajes patrilineales y, por tanto, una alianza matrimonial exógama con otros clanes del mismo grupo o con otros grupos lingüísticos, la prole pertenecía, siguiendo la prescripción de filiación/alianza, al grupo clánico o lingüístico del padre. Sin embargo, debido a la poca densidad poblacional, la escasez de mujeres y el establecimiento de matrimonios extra yumanos, se fue resquebrajando la prescripción de filiación hasta casi llegar a una de carácter matrilineal.

Esta modificación fuerte en términos de filiación, sucedió paulatinamente 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 segmentando la unilinealidad

Observamos que los yumanos tienen tipos de asentamiento disperso con formas de tenencia de la tierra diferentes, ya que no predomina el sentido de comunidad ni de poblado. No hay una organización social ante ejidal y sólo aparece un tipo de jefe tradicional con poco poder sobre los demás habitantes. 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; ya por la lengua y con más exactitud por la variación dialectal de la misma. Asimismo, por los sitios donde se asentaron y donde quedaron los restos de sus muertos. Y, finalmente, por la memoria y/o historia oral de sus sitios ceremoniales, fundación de los asentamientos y de los mitos fundacionales. Tenemos así, que las diferencias son el 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 de paisaje desde dentro remite a historias diferentes.

Al respecto, concluimos que un yumano podría decir: 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 dentro de 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, sea yumano o no y mi prole estará definida en cuanto a su pertenencia por variables que no son ya del parentesco, sino por razones económicas, fundamentalmente; por ejemplo, será necesario migrar de mi asentamiento de nacimiento porque no poseo derechos ejidales o comunales.

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 los ritos funerarios, son características comunes en los yumanos con diferencias sutiles en la mayoría de los casos, por ello concluimos que las diferencias son de lengua y no de cultura y sociedad.

IV. EL PAISAJE CULTURAL DE LOS YUMANOS

En el concepto de *paisaje cultural*, con el cual trabajamos, la dicotomía entre cultura y naturaleza, esbozada desde la filosofía y las ciencias occidentales, parece no funcionar, mucho menos en el pensamiento yumano. Así como lo manifiesta Descola [2005], para las culturas *animistas*, existe un *continuum* entre los seres que habitan el mundo. De esta manera, en el paisaje yumano están inscritas las relaciones sociales que establecen los humanos, desde tiempos míticos con sus semejantes, dioses, animales y muertos. De hecho, estas relaciones sociales se encuentran a menudo inscritas en el paisaje y lo organizan a partir de una lógica de tipo totémica.

No es la descripción comparada de las morfologías de plantas y animales lo que se encuentra en el fundamento del sistema taxonómico yumano, sino las formas de *sociabilidad* que las especies establecen o la manera en que se organizan entre ellas y los espacios que ocupan. Como el caso de los clanes totémicos con nombres de animales de los cucapá, o la *Guerra de Venganza* entre los dioses kiliwas en las que *Meltipa* convoca a los clanes de animales/personas como sus guerreros para pelear contra el clan de su mujer [Meigs 1939; Mixco 1989; Ochoa Zazueta 1978].

Para entender esta continuidad en el paisaje cultural yumano y la importancia de ciertos lugares insertos en él, debemos esbozar las tradiciones culturales de estos pueblos. La literatura histórica y etnográfica de esta región del mundo nos muestra que los yumanos eran cazadores y recolectores que observaban un circuito migratorio regido por las estaciones de frío y calor, las cuales determinaban la aparición de productos vegetales y animales en amplias zonas geográficas. Durante este proceso migratorio, los yumanos “pensaron” y “nombraron” los lugares, delimitando así su territorio a través de una toponimia que incluso perdura hasta el día de hoy. Es gracias a esta temporalidad y las tareas humanas inscritas en el paisaje, como elementos que construyen culturalmente una geografía [Ingold 1993]. Es en este sentido que hemos enmarcado las tradiciones yumanas, que se expresan sobre todo en narraciones míticas, en rituales y en un sistema de organización social

singular. Finalmente, todo ello conforma una topografía sagrada que muchas veces excede lo que usualmente se considera un sitio ceremonial.

De acuerdo con esto, cada grupo humano diseña su comunidad de *existentes*, por lo que es perfectamente posible que el territorio no sea para los yumanos un “espacio neutro”, sino uno signado por el mito y, más generalmente, por la producción de personas humanas, espíritus y divinidades [véase Latour 2007; Viveiros de Castro 2010].

Siguiendo las ideas de Surrallés [2004], los límites de este mapa centrado en el sujeto pueden ser fácilmente determinados por el conocimiento que uno posee de los nombres de los cursos de agua y el conocimiento de la adscripción a cierta familia de cada etnia. El saber común en cuanto a los lugares y sus nombres, en lengua indígena, funciona como un mapa de pertenencia. El punto medular del espacio territorial entre los yumanos era la localización de las fuentes de agua, mismas que determinaban la residencia, por lo que a partir de éstas se establecían los derechos de las familias a ciertos territorios. Y la geografía, en general, más que estar marcada por círculos concéntricos a partir de los aguajes, lo estaba sobre todo a partir de la movilidad por la que se entrelazaban los sitios de recolección, caza y pesca, lo cual terminaba por conformar un territorio. El movimiento es la esencia misma de la percepción, por lo que es mejor hablar de persistencia bajo cambio, veredas y caminos, es decir, el *task-landscape* [Ingold 1993], que más que domesticar el paisaje, tienen sentido como lugares de memoria y señales para los movimientos presentes en el antiguo circuito migratorio anual.

Desde esta perspectiva de la temporalidad y el *task-landscape*, los sitios mitológicos, los asentamientos históricos, los territorios de clanes o familias y los sitios de caza y recolección son los elementos que dibujan el movimiento y la dinámica de este territorio en el paisaje cultural yumano.

Ahora hacemos sobre todo dos distinciones de lugares, aquellos nombrados desde la mitología, toponimia que representa el cuerpo o la gesta de los dioses, pero también los nombres de los clanes y por lo tanto su adscripción a un manantial; y aquellos lugares que han sido vividos y simbolizados a través de la vida ritual, ya sea del universo funerario —como los asentamientos antiguos— o festivo —los lugares de Kuri Kuri, sinónimo de fiesta, debido a ser zonas de recolección del piñón y bellota—, así como también los ritos de iniciación o ritos asociados a la guerra.

LA TOPONIMIA MÍTICA

La toponimia yumana, heredada en muchos casos desde el tiempo de los mitos, ofrece a estos grupos trashumantes señales en el camino, marcas que

disparan la memoria y que, gracias a la relación entre la percepción y la acción, permiten interactuar a los sujetos en este paisaje.

Del mismo modo, los traslados hacia zonas de recolección, o entre un aguaje y otro, entre una ranchería y otra, establecía un tiempo de recorrido que imprimía una noción de tiempo en el paisaje, el tiempo cotidiano. Estos recorridos y sus geografías, eran de los dioses mismos, pues ellos caminaron estas tierras durante los tiempos primigenios.

El camino de los dioses se revive al caminar a través de la toponimia que dispara el mecanismo mnemónico y conduce, de alguna manera, a la reflexión de lo percibido. En este universo, donde pueden confluír diferentes planos de lo real —el mito y el ahora—, ciertos personajes como el coyote y el águila siguen presentes en estos desiertos y cumbres, pero implicados en una construcción simbólica que excede su biología.

Además, la interacción que se establece con estos animales y las relaciones sociales entre las familias yumanas, siguen obedeciendo a la separación de espacios dictada por los propios mitos, siguen marcando el proceso de vida de los yumanos en su territorio, por lo que las relaciones sociales de los mitos son igualmente relaciones espaciales.

Si pensamos que por medio del mito se distribuyó y asignó el paisaje, también lo hizo el proceso de vida —es decir, la alianza y la muerte—, pues igualmente se ha escrito la historia en el paisaje. Lo que menciona Santos [2004: 189-190] como una *escritura topográfica*, que convierte al territorio en un *paisaje memoria*. Es decir, que los mitos, las vivencias y recuerdos de personas, clanes o familias, además de los ritos se convierten en una *escritura topográfica*.

En el caso de los mitos yumanos, el paisaje se transforma en un escenario en el que la temporalidad es soporte de acciones secuenciales, pues los eventos mismos del mito son finalmente una narrativa que podemos leer en el paisaje.

Así pues, los héroes culturales, como Meltipa o Komat, están transformados en los accidentes geográficos del territorio, son propiamente el “paisaje”. Los siguientes relatos ejemplifican la relación mito/territorio para los yumanos. En el primero, encontramos la narración cucapá del “muchacho travieso”, que explica cómo se crearon las dos principales fuentes de recursos: el Río Colorado y el Mar de Cortés.

LOS CLANES Y LOS LUGARES

Las relaciones sociales entre los grupos yumanos estaban expresadas en la conexión entre los lugares de uno u otro. Cada clan yumano estaba asociado

a un aguaje y esta pertenencia generaba derechos de caza y recolección en el territorio, debido a que las visitas tanto a lugares de residencia más estable, así como a campamentos —los yumanos compartían zonas de recolección—, hacía notable el intercambio matrimonial o las alianzas políticas. También los ciclos funerarios marcaban la movilidad social, pues eran los eventos de confluencia de personas, como una excepción, confirmando la teoría de fisión/fusión demográfica que caracteriza a los grupos cazadores-recolectores establecida por temporadas, ya sea por escasez de recursos, ya por abundancia.

LOS LUGARES DE LOS ANTEPASADOS

Cada persona perteneciente a los clanes yumanos y al momento de su muerte, trascendía como presencia fugaz de una trayectoria biográfica, sin embargo, en su construcción simbólica, el paisaje cultural yumano está sembrado de asentamientos antiguos que los descendientes de parientes de filiación directa reconocen y ubican. El abandono de estos lugares, en algunos casos, se debía a la extinción del agua que obligaba a buscar nuevos refugios, pero también estaba ligado a las prescripciones rituales funerarias. Esto obedecía a la traza dejada por los vivos en los objetos, las casas y, de manera más general, en el territorio. Aunque los ritos funerarios intentan desaparecer o borrar el *cuervo presencia*, los muertos están siempre presentes de alguna manera.

Lo que inferimos de los relatos mitológicos, respecto a los ritos mortuorios, es que la muerte de los dioses creadores funda las condiciones sociológicas para una escatología de los grupos yumanos. Pero no sólo eso, también podemos pensar que los actos de los dioses, en tiempos primigenios en el contexto de la creación humana, funcionan incluso como un manual de procedimiento en el que, a través de la acción ritual prescrita, era posible la transformación ontológica de vivos a muertos. Pese a todo, la presencia está latente, quizás en otra calidad, pero sin duda presente sobre el mismo territorio yumano. Es decir, que los muertos residen como presencias mnemónicas sobre ciertas porciones de la geografía, presencias cargadas de recuerdos que son nocivas para los vivos. En estas circunstancias cabe afirmar que los asentamientos antiguos existen en una materialidad paralela, pero absolutamente presente, transformando un espacio natural en un espacio para siempre nombrado, habitado y simbolizado.

LAS ZONAS DE RECOLECCIÓN E INTERCAMBIO PANYUMANO

Es pertinente considerar que ha llegado el momento de proponer una unidad sistémica que reúna en un solo esquema la diversidad cultural de los yumanos. Aunque hablan distintas lenguas, son sin duda un grupo cultural que persiste como tal, no sólo debido a ciertos rasgos culturales, sino también al intercambio matrimonial que ha creado límites difusos entre un subgrupo y otro, además de que, en muchos de los casos, las personas que denominamos desde la antropología, yumanas, son políglotas, lo mismo hablan kiliwa y pai pai, que kumiai y cucapá u otras combinaciones. Sin embargo, al interior, cada persona sabe a qué grupo pertenece y por qué vía, además de que sigue existiendo una diversidad cultural manifiesta y arraigada, sobre todo con respecto a ciertos territorios. Es así que la adscripción de ciertas familias, que se reconocen de un determinado clan y pertenecen a alguno de los linajes que ascienden en línea directa a alguno de los ancestros míticos, son también por vía de la herencia, poseedores de ciertos derechos de caza, recolección y por lo tanto, de zonas de campamento en ciertas porciones del territorio del norte de Baja California. Es verdad que, al establecer intercambio matrimonial entre clanes y linajes, el movimiento de personas, provee relaciones distintas con la geografía, en consecuencia, los usos sociales y simbólicos también adquieren cierta especificidad, pues no es lo mismo regresar al manantial donde creciste en tu unidad doméstica, que en aquella de la familia de tu marido. Es así que el supuesto grupo panyumano, funciona en ciertos aspectos colectivos; y, en otros, va individualizándose de clan a individuo, por lo tanto la relación con el paisaje cultural también esta imbuida de dicha complejidad.

Por otro lado, se sabe que históricamente estos grupos cazadores-recolectores han transformado poco el paisaje. En este sentido, los lugares de recolección del piñón y la bellota funcionaron en la antigüedad como centros de reunión de la población yumana. Se trataba de un tiempo propicio para la fiesta, la música y el canto; para las alianzas matrimoniales y el intercambio, un tiempo de *kuri kuri*. Así que, tanto en las faldas de la Sierra de San Pedro Mártir, como en las cumbres de la Sierra de Juárez, los pai pai, kumiai, kiliwa y cucapá, a quienes ahora proponemos llamar *panyumano*, se reunían en un territorio compartido y reafirmaban esta noción.

V. EL PAISAJE CULTURAL KILIWA

1. INFORMACIÓN BÁSICA DE LOS KILIWAS

Los núcleos principales *kiliwa*, en el estado de Baja California, se ubican en el municipio de Ensenada en la Delegación del Álamo, Valle de la Trinidad, al norte de la Sierra de San Pedro Mártir y al sur de la Sierra de Juárez, en las estribaciones de una sierrita denominada localmente Sierra de los Tecolotes. De todas las familias dispersas, las más representativas son las que habitaban en las rancherías del área de Arroyo de León, llamado por los nativos *chuwuilo nitmí tai*, que en lengua *kiliwa* significa “arroyo de gato grande” [Ochoa Zazueta 1992: 171].

2. SITIOS MITOLÓGICOS KILIWAS

En el registro que hacen diversos autores, como Meigs [1939], Mixco [1983] y Ochoa Zazueta [1978], en voz de los descendientes de los clanes *kiliwas*, hoy identificados con las familias Ochurte y Espinoza, se delimita el territorio *kiliwa* nombrando ciertos aspectos del paisaje desde la gesta que seres mitológicos marcan a su paso, por ejemplo: “El anciano salió de su casa en *Mu'wey*, luego se dirigió al cerro del chamisal (*cuap wey*), para pasar a *waiyukichú*, el lugar donde se edificó la Mansión de Santa Catarina. De ese sitio se dirigió al sur, rumbo a *Ja'sig*, al Valle de la Trinidad” [Ochoa Zazueta 1978: 47].

A) EL CUERPO DE *METÁILKWA'IPAIV* O *MELTIPA*

En los mitos de creación se delimita el territorio yumano. Así, a menudo, el cuerpo de los dioses se transforma en partes del paisaje [Ingold 1993], como es el caso de *Meltipa* que al morir en la *Guerra de Venganza* [Meigs 1939; Mixco 1983; Ochoa Zazueta 1978], su cuerpo queda tirado y se convierte en montañas y arroyos. A finales de la década de los años 20 del siglo pasado, el geógrafo Peveril Meigs registró el mito fundacional del territorio *kiliwa* [Meigs 1939: 72].

Hoy en día, el mismo relato es narrado por los *kiliwas* de Arroyo León:

Ese es su cuerpo, eso es lo que dicen por allá, de acá para Agua Caliente dicen, yo supe todo y entonces por acá esto todo es un cuerpo y allá en Agua Caliente es su cabeza, por eso es que está en Agua Caliente el ejido El Pocito, Agua Caliente queda allá, sí, para allá abajo queda. Entonces la cabeza es en Agua Caliente y

acá es el cuerpo de *Meltipa*, de los brazos no dicen, ni tampoco por allá tienen [José Ochurte, trabajo de campo, noviembre 2013].

La toponimia kiliwa da cuenta de la asociación estrecha entre el topónimo y la descripción del paisaje, y el mito fundante.

CERRO DE LOS PÁJAROS

En los mitos de creación, registrados por diversos autores, los dioses instauran, entre otras cosas, los ritos funerarios [Meigs 1939; Mixco 1983; Ochoa Zazueta 1978]. Al morir *Meltipá* son los pájaros quienes llevan a cabo el *ñiwey*, el primer funeral kiliwa en la montaña que hoy en día se conoce como el Cerro de los Pájaros. En ocasiones al cerro se le llama *Káykesíái*, pero también se le conoce como *Tuwaloñiwey*, que se traduce como “donde lloran los pájaros”, en referencia a este primer ritual fúnebre. Por su parte, los kiliwas de Arroyo León hoy día recuerdan también este relato, José Ochurte cuenta: “Éste que está aquí en medio se llama Cerro el Pájaro *tuwaloñiwey*” [José Ochurte, trabajo de campo, noviembre, 2013].

3. SITIOS CEREMONIALES

EL HECHICERO

Se dice que existen varios sitios ceremoniales, los cuales fungen como entradas y salidas del territorio kiliwa, donde se llevan a cabo ritos de protección y petición, sin embargo, no hay registro en la literatura etnográfica:

Sí, se le piden igual que este, como por ejemplo otra gente si entra, entonces se tiene que pedir permiso, entonces para acá debe de pedir permiso salida y entrada, tiene que pedir eso y aquel también, igual ese, es costumbre del kiliwa todo eso, para entrar como otra persona sí tiene que pedir permiso [José Ochurte, trabajo de campo, noviembre 2013].

EL PIÑONAL, ZONAS DE RECOLECCIÓN Y *KURI KURI*

En las zonas altas donde hay piñón y bellota se realizaban las fiestas de encuentro de los clanes y se hacían los *kuri kuri*. En esta época de abundancia y fertilidad se celebraban intercambios matrimoniales y alianzas políticas entre los clanes. De hecho, el calendario kiliwa incluso dividía el año de acuerdo con el aprovechamiento de las plantas del entorno. El geógrafo estadounidense Peveril Meigs consigna que una temporada del año se

llamaba “*Copá(u) jalá’(u)pa*. When the piñons are ripe”, la cual comprendía los meses de agosto y septiembre.

Por su parte, los testimonios actuales reconocen la importancia de estos lugares de recolección, aunque no siempre hayan acudido ellos mismos.

Esto es parte del piñonal por aquí había un metate muy bonito, en el campo la Pola (Hipólita Espinoza). En estos piñones estuvieron los indios más antiguos, yo no subía aquí, allá arriba sí, está muy trabajoso tiene muchos palos allá arriba para subir. A ellos no les importaba la riqueza antes, su riqueza era esto, su piñón, miel, libres, no les gustaba que los mandara la gente. La gente venía de rancho del Oro, Arroyo de León, de Agua Caliente, vienen aquí de todas partes, donde hay todo, allá también, allá el conejo también, cuesta de chivo, ahí piscaban los paisanos de ahí todo para acá, aquí primero de allá para allá o de allá para acá, también. A veces cuando estaban contentos... agarraban novia de todo, bailaban y cantaban, puro mismo pariente que hicieron baile, ahí no hay otra gente, puro kiliwa y pai pai [Francisco Haro, trabajo de campo, noviembre 2013].

ZONA DE RECOLECCIÓN DE AGAVE BLANCO

En ciertas épocas del año los kiliwa se dedicaban a recolectar agave blanco para distribuir la dieta de cazadores-recolectores. Hoy en día esos sitios son recordados como lugares de los antepasados, donde ocasionalmente pasaban largas temporadas cosechando y tatemando. La temporada comprendía aproximadamente los meses de febrero, marzo y abril y se le conocía como “*Machupám jalá’(u)pa*. When mescal quiote is made. Amál cuchipái, to make quiote” [Meigs 1939: 14].

En la actualidad, los kiliwas recuerdan que:

No, nada más aquí, por aquel lado eran puros trabajos donde vivían para la miel, juntar bellotas, semillas, todo eso, pa’ los venados hasta tomar mezcal, aquí hay lugares, está todavía la cazuela era todavía se mira abajito donde tatemaban mezcal los indios, todavía eso si se mira, qué curioso, así con piedras, ese se puede ir uno, está a la orilla luego, luego, no tenemos que subir cerro ni nada [Leonor Farlow, trabajo de campo, noviembre 2013].

4. ASENTAMIENTOS ANTIGUOS

En los mitos kiliwas se describe la organización social basada en un totemismo y la adjudicación de los clanes a ciertos territorios llamados *maselkwa*.

Los clanes kiliwa descendían directamente del creador *Meltí ?ipá jalá* (u) y de su hijo *Ma'ay kuyak*, la deidad guerrera [Ochoa Zazueta 1978]. El antropólogo Ochoa Zazueta caracteriza la estructura parental a partir de: “1.- niveles de organización, 2.- líneas de descendencia, 3.- ubicación territorial, 4.- identificación totémica, 5.- relación clánica, 6.- asociación con los rumbos del universo, 7.- color personificador, 8.- relación con la raíz clasificatoria y 9.- definición del antecesor común” [Ochoa Zazueta, 1978].

De los múltiples clanes que registra Meigs en 1939 quedan actualmente sólo dos familias, mezcladas entre ellas, pero en las que prevalece todavía el reconocimiento de su linaje patrilineal. Estas dos familias están efectivamente asociadas a ciertos parajes y ciertos territorios; sin embargo, ninguna de las dos son originarias de Arroyo de León, pero sí del territorio kiliwa reconocido desde los tiempos míticos. Pues lo que ha definido en general a la cultura kiliwa es el movimiento dentro de estos límites territoriales.

Los asentamientos en los que han vivido los antepasados de estas dos familias —antiguamente clanes— están localizados en una amplia geografía. El abandono de los asentamientos en el territorio kiliwa obedecía a la desaparición del agua o a las prescripciones rituales del ciclo funerario. Esto último sucedía debido a que los parientes muertos eran considerados peligrosos para los vivos, pues enfermaban a sus seres queridos para llevarlos consigo, debido a la idea de que las acciones de las personas dejaban una huella en los materiales con los que tenían contacto. Así entonces, el territorio kiliwa cuenta con varios asentamientos históricos que son, propiamente, sitios de los muertos. También los panteones, que, aunque rompan con la tradición ritual de los yumanos con respecto al ciclo mortuorio, en la actualidad son considerados sagrados. Estos son La Parra, El Jonuco, El Picacho, entre otros.

VI. PAISAJE CULTURAL PAI PAI

1. INFORMACIÓN BÁSICA DE PAI PAI

Los pai pai comprenden un extenso territorio, desde rancherías y comunidades del desierto de la Laguna Salada, hasta la región de San Isidoro; la comunidad de Santa Catarina concentra la mayor parte de la población pai pai. La importancia de los aguajes, arroyos, y demás fuentes de agua en la conformación del territorio pai pai fue fundamental para los recorridos y los asentamientos temporales. Sin embargo, con las misiones y, posteriormente, con el reparto agrario y la creación de poblado, se trastocó profundamente su forma de vida. Esto sucedió a tal grado que la antigua toponimia

paulatinamente se ha olvidado hasta el día de hoy, junto a la pérdida de movilidad.

2. SITIOS MITOLÓGICOS

JACTUJOL

El mito que tiene lugar en *Jactujol* funda la comunidad de Santa Catarina, el principal asentamiento actual de los pai pai. Un animal mitológico llamado *Jalkutat* era una suerte de monstruo fantástico que fungía como guardián del agua y, en cada ocasión que alguna persona de los clanes necesitaba tomar líquido, se exponía a ser engullido por el monstruo. Es hasta el momento en que un guerrero valiente pelea con el monstruo y logra vencerlo, que se posibilita el acceso al aguaje lo cual permite la fundación de Santa Catarina. El topónimo se registra en varias transcripciones: *Ha'ketepohol*, *Ha'ketepuhol*, *Jacatobojol*, *Jacatobol*, *Jak'tbjol*, *Jactucjol*, cuya traducción es “agua que cae con ruido” o Santa Catarina [Bendímez Patterson 1989: 19-20; Hohenthal 2001: 9; Ochoa Zazueta 1978: 26]. En la actualidad, los pai pai ubican el lugar: “En la viñata vieja, ahí en Santa Catarina, no vivía gente porque tenían miedo a un animal que nombran *Jalkutat* porque se comía o se los podía comer” [Teresa Castro, trabajo de campo, noviembre 2013].

3. SITIOS CEREMONIALES

LOS TRES CERROS DE SANTA CATARINA

En el paisaje que circunda los terrenos de Santa Catarina, tres guardianes protegen a la comunidad. Se trata de tres cerros que se consideran protectores del Santa Catarina. El Cerro *Wuikual* es mencionado sucintamente en las listas de Don Laylander. *Wicualj* cerros al norte de Santa Catarina [Bendímez Patterson 1989: 23].

LA CIMA

De acuerdo con varios testimonios, en La Cima se encuentra una cueva donde viven los *palo cuñado*, el *pañochuch*, que son figuras antropomorfas de madera o barro, que han sido registradas por algunos autores, entre ellos Garduño [1994] y que son el mismo artefacto ritual que el *ñipumjo* de los kiliwas.

Ese *pañochuch* pero esos lo usan los que son que saben muchas cosas que son espíritus, así pues, muy trabajan... dicen que allá por la cumbre del desierto

dicen que está un *pañochuch*, un primo mío, pero ya se murió que venía a caballo para ya en el desierto Agua Caliente pues que por ahí venía y chifló uno y estaba parado ahí oyendo no y se vino otra vez cuando camina otra vez chifla y ya volteó y ya miró la cueva, así que miró unos palos que estaban parados ahí como cruz [Teresa Castro, trabajo de campo, noviembre 2013].

4. ASENTAMIENTOS ANTIGUOS

SAN MIGUEL

El antiguo asentamiento pai pai donde vivían antes de migrar a Santa Catarina, se llama San Miguel, pero se secó el aguaje y todos migraron a donde se encuentra hoy en día la iglesia católica, la escuela y el caserío actual: “Baile de ese lo que tocas puro bule ahí en San Miguel cantan los cantantes viejos, mi papá, Pedro Castro, Eugenio Albañez, Irineo Ceseña, y Loreto Cañedo y Juan Arballo, nomás me acuerdo de ellos, cantaban cuando hace baile” [Teresa Castro, trabajo de campo, 2013].

RANCHO LA PALMITA JACKUACH

Este lugar era el punto de llegada después de cruzar el desierto, pues es el último aguaje hasta Pozo Coyote del lado cucapá. Éste también fue un asentamiento importante y lugar de *kuri kuri* e intercambio: “El último aguaje es *jackuach*, quiere decir última agua, la última agua para agarrar al desierto, de ahí tomaban agua y andando dos días nos tardamos en llegar a caballo” [Willi Castro, trabajo de campo, noviembre 2013].

AGUA CALIENTE

Como un oasis en el desierto este lugar fue un asentamiento muy importante de los pai pai, pues en invierno se movilizaban a esta parte baja, menos fría que la cumbre en Santa Catarina, pero no sólo eso, sino que contaba con aguas termales curativas, que promovían visitas ocasionales de otros grupos en busca de la curación de enfermedades de la piel. En la lista de Don Laylander se encuentra: *Ja carrui* - Agua Caliente [Bendímez Patterson 1989]. O *Jakwedelúí*, Agua Caliente [Meigs 1939].

Y nos venimos así enfermos y nos comenzamos a bañar ahí y luego nos aliviarnos, nos pelamos, muy dolorosa y si nos aliviarnos así nos curábamos nosotros. Pues ahí en el Ranchito donde vivían mis tías en 1928, hacían fiestas, bailaban el *kuri kuri*, bajaban aquí de Catarina, bajaban los kiliwas, cuando se hizo la viñata

y había mucha gente, se hizo la fiesta ahí en el ranchito donde vivía mi mamá, en Agua Caliente, ahí hacían los *kuri kuri*, bajaba mucha indiada, duró muchos años de 1917 al 1935 [Jesús Salgado, trabajo de campo, 2013].

JAMAO

La región de Jamao fue un lugar habitado por los pai pai desde tiempos muy antiguos, pues cuenta con varios sitios de pintura rupestre.

VII. PAISAJE CULTURAL CUCAPÁ

1. DATOS GENERALES CUCAPÁ

Los cucapá se dividen geográficamente entre Estados Unidos y México. Su lugar de origen, compartido con los grupos que están del otro lado de la frontera, se encuentra en un lugar cercano a Tucson, Arizona. Este origen binacional también marca la muerte del creador Sipa, el cual instaurara las tradiciones funerarias centrales en la nación cucapá. Sin embargo, son sus gestas y las de su hermano caníbal las que definen la geografía de las tierras del Golfo de Baja California y Sonora.

2. SITIOS MITOLÓGICOS

SE CONSIDERA QUE EL CERRO DE LOS MOHAVE ES EL SITIO DONDE TODO EMPEZÓ:

De ahí se hizo otra casa grande, ya de ahí, creo que de ahí empezó a soltar la gente, a los grupos de cada tribu, yo creo ¿verdad? Porque como después de la creación pues se dio a cada grupo su clan y la gente esperó para que tenga su clan, o de otra manera se puede llamar... lo que tienen su clan... de cada familia, de cada grupo. Ya teniendo eso pues acá lo dejaron salir a buscar lugar, yo creo para quedarse... Los más grandes se iban más lejos y los más chiquillos se venían quedando allá donde los mohave ...

Los niños más grandes se vinieron para acá, todos venían a la orilla del Río Colorado, que es su fuente de vida ¿verdad? De ahí vivían, tenían su pesca. Se vinieron todos para acá y los cucapá acá estamos, y los demás, los pai pai o kiliwa están más para allá [Nicolás Tamboh, trabajo de campo, noviembre 2013].

El lugar de la muerte de Sipa, el héroe creador, es otro sitio de importancia:

Sipa es el hermano mayor, que eran gemelos, el otra ya desapareció, fue el que quedó allí y ya, dijo, yo creo que pensó que, ya es tiempo de [...] porque ya lo

enseñó todo y ya tiene que ir a buscar un lugar, porque les enseñó todo, dónde o qué comer las comidas, les enseñó, muchos comían de varias cosas, frijoles, de ese tiempo ¿no? Ahora comemos todavía frijolitos blancos, chiquillos así, acá en este lado lo conocen como *tépari*, acá en el sur.

No sabemos el lugar, pero ahí lo cremaron el cuerpo del *Sipa*; hay unos cerros que... atrás de Yuma ahí están los cerros, y ahí lo quemaron el cuerpo de *Sipa*, y ahí estaba el coyote cuando pasó todo eso, estamos pues no sabía que ese cuento ahí iba, pero que... pero están cerca.

Hay un cerro que está por ahí y se mira, se llama el cerro de La Pinta, se llama en cucapá, se dice *wuicnur*, *wic* es de cerro y *nur* de pinta, está aquí donde da algodones, al otro lado, eso está al lado de los gringos, los terrenos son de los Yumas...

Sí porque ahí está arriba, árboles y de ahí, ahí ya estando ahí pues ahí se murió *Sipa*, se murió y ahí mismo lo estaban velando y de ahí, estando ahí de Yuma, así más para acá, hacia donde están los cerros es donde llevaron a cremar el cuerpo.

El cerro que está ahí en Yuma donde se murió, se llama el cerro del Álamo, *wuija* se llama en cucapá y como que ese la gente ya casi no ha hecho nada ahí, lo dejan para el gringo nada más, lo tienen ahí, la gente no reclama, en vez de reclamarlo como un lugar histórico, no lo han, nunca lo han hecho, porque ahí fue que se murió nuestro dios, el creador *Sipa* ahí se murió [Nicolás Tamboh, trabajo de campo, noviembre 2013].

EL CUERPO DE LOS DIOS EN LA GEOGRAFÍA CUCAPÁ

Hay un mito de los hermanos caníbales, uno de ellos águila, en el que entablan una batalla con una ballena. Esta pelea creó la geografía donde habitan los cucapá, tanto la casa del héroe, sus acciones y el cuerpo del lagarto quedaron transmutadas para dar forma a las montañas que se conocen en el territorio. El Cerro del Águila, Cerro Prieto, San Felipe y Cerro Pinto conforman este paisaje que narra esta historia suspendida a través del tiempo, así como la creación del Río Colorado y el Mar de Cortés, a partir de los testículos de *Jalkutat*.

Hay muchos cuentos como este cuento del *jalktat* como es el cuento de los cucapá y hay otros que es de la serpiente que le llaman *jalkutat*, *jalktat* de nosotros aquí el creador del mar y el Río Colorado, es el animal, era un monstruo que estaba echado ahí en la parte de San Felipe, ese fue el que cumplió lo que fue el Río Colorado para los cucapás [Antonia Torres, trabajo de campo, noviembre 2013].

EL CENTINELA

Este cerro se reconoce como un asentamiento antiguo de los quechán —los quechán, del tronco lingüístico yuma, han desaparecido de tierras mexicanas, sin embargo, son un grupo presente y poderoso en el estado de Arizona—, donde se llevaron a cabo reuniones y guerras para apoderarse del territorio. Fue un lugar de celebración y guerra que los cucapá reconocen como sagrado.

POZO COYOTE

El coyote es muy importante en la mitología de los yumanos y en este caso se reconoce que fue este animal el que descubrió el agua. Además de que dicho lugar es el último aguaje en el camino con rumbo a la Sierra de Juárez, uniendo dos puntos de agua para poder cruzar el desierto, según lo narra Miguel Sandez:

Andaba un coyote por aquí muriéndose de sed y escarbó y sacó agua y aquí estuvo un campo pesquero precisamente en el Pozo del Coyote cuando teníamos ahí la laguna llena de agua, aquí empezó el primer campo pesquero... Este es el famoso Pozo del coyote. Aquí enfrente está el cerro el Capirote y ahí más para adelante donde están los pinales, en la Sierra de Juárez, es donde los cucapás iban a esta área, por aquí pasaban para ir a los piñones y ya después los propios cucapás lo tenían como si fuera su como un descanso, llegaban por agua y ese tipo de cosas.

3. SITIOS CEREMONIALES

RITOS DE INICIACIÓN

El paso ritual a la edad adulta entre los cucapá parece haber tenido suma importancia, es por ello que hoy en día perduran los lugares y el significado de la iniciación tanto femenina como masculina.

A) EL LUGAR DE INICIACIÓN FEMENINA

Awiscuayawa, “para enseñarle a las muchachas” [Inocencia González, trabajo de campo, noviembre 2013]. *Wikup awi suwa*, la “cuevita donde alzaban las cosas” quiere decir: para alzar el lodo, y la mano —de mortero— [Antonia Torres, trabajo de campo, noviembre 2013].

Aquí es donde las traían cuando ya se iban a casar, subían aquí para que vinieran a aprender a moler, y ya que aprendían todo eso ya se podían casar. Y aquí también el barro, lo guardaban en esta parte, son unas cuevitas y había más.

Dicen que subían a tres mujeres, y las ponían a moler; y las que molían bien ya esas son las que se podían casar. Y aquí abajo se encuentra el lugar donde guardaban toda clase de... porque ellos utilizaban lo que eran las semillas silvestres, y lo que era también el barro. Las semillas, el barro, todo eso era lo que ellos subían aquí; la pintura también para pintarse también la molían aquí, lo guardaban aquí en esta parte [Antonia Torres, trabajo de campo, noviembre 2013].

B) LA VENTANA, SITIO DE INICIACIÓN MASCULINA

Se reconoce este sitio como lugar de iniciación masculina, donde los jóvenes tenían que mostrar su destreza como flechadores, ya sea para la guerra o la cacería, pero también es un lugar desde el cual los difuntos emprenden su camino a la tierra de los muertos:

Aquí se llama el Centro de Moneda, inicio de los hombres, bueno pues en este lugar nos encontramos...bueno, así le llaman, es un centro ceremonial donde, bueno no nada más se iniciaron aquí los hombres, aquí hacían muchas clases de ceremonias que nosotros no sabemos qué otras cosas, verdad, porque aquí don Juan García Aldama, el señor, el anciano más viejito de la comunidad que murió en 1991, pues el sí que contaba todo esto que se hacía en este lugar...de que cuando iban a iniciar a los hombres ya que llegaban a una edad, como guerreros, ellos los subían aquí en este lugar y aquí les hacían una ceremonia...entonces dicen este que llegaron a perforarles la nariz, llegaron este en las orejas les hacían perforaciones y luego los pintaban, los pintaban de tres colores el cuerpo para bajarlos para la parte baja allá para que ellos pudieran lanzar... porque aquí en esta parte hacia abajo se forma lo que es una ventana... pero subían grupitos y luego los bajaban hacia allá a la parte baja y ya ellos tenían que lanzar su flecha con su arco a cruzarlo; esa flecha tenía que pasar hacia el otro lado, el extremo de lo que era la cueva.

Sí, también cuentan ese... esa historia de este lugar de que cuando la gente muere pues nosotros tenemos dos lugares; los cucapás tenemos a dos lugares donde irnos: está el lugar del meganito donde allá nos sepulta, la gente le hacen la ceremonia cuando muere la gente y los incinera, entonces ellos pasan por este lugar porque van a otro lugar, otra vida, según nosotros los que somos sepultados de los cucapás allá vivimos pobres, somos pobres allá en aquel lugar, los que pasan por acá son la gente rica, la gente que tiene mucho allá en la otra vida y dicen que cuando se acerca el día de muertos ellos vuelven a regresar a visitar

a sus parientes, de sus almas por este lugar [Antonia Torres, trabajo de campo, noviembre 2013].

LOS POCITOS 2

A este sitio se le reconoce como asentamiento antiguo, pues está constituido por un mortero de una sola e inmensa roca, así que también en este lugar había una cueva donde enterraron a un jefe enemigo de los quechán. Lo describe Kelly de la siguiente manera:

Nyiwa cumawaš (“cabellera ablandar”). Al norte de El Mayor, al pie de la Sierra Cucapá. Después de que el cuero cabelludo era removido, los guerreros exitosos, seguían a cierta distancia a aquel que quitaba los cueros cabelludos, se dirigían directamente a un lugar llamado *Nyiwa cumawaš* (cabelleras blandas). Los siguientes cuatro días, asesinos y el removedor de cabellera, sin estar a la vista unos de otro, se dedicaban a ritos de purificación [Kelly 1977: 134].

Nicolás Tamboh, lo narra así:

Así pues, es un triunfo para los enemigos no cuando lo quitan a un enemigo pues le quitan el cuero cabelludo..., el premio de cada tribu o de cada guerrero, verdad, y muchos lo hicieron ahí en el cerro, hay un lugar ahí pero ya no está ahorita, se derrumbó, está una cueva ahí pero ya no está, dicen que ahí lo machacaron el cuero cabelludo de los quechán, los cucapá lo quitaban el cuero con todo el cabello y ahí lo machacaban para quedar el puro pelo para amarrarlo en una lanza cuando lo llevaban, así pues como premio, así lo hacían a sus enemigos, como muchos indios no, así le hacían [Nicolás Tamboh, trabajo de campo, noviembre 2013].

CONCLUSIÓN

Podemos afirmar que, gracias a nuestra investigación, hemos comprendido que la historia de la noción de paisaje cultural ha estado enfocada mayormente en los salientes, accidentes o macizos que conforman el territorio físico, esto es, en las construcciones humanas de la materialidad. Lo que ahora podemos proponer es una desmaterialización del concepto, pues es necesario poner el acento en su carácter simbólico y en la dimensión idealista del paisaje. En el caso nuestro, la información proporcionada por los habitantes-custodios culturales nos otorga un significado que expresa las conexiones entre lo intangible y lo propiamente material. Por lo tanto, podemos

concluir que nuestro esfuerzo ha estado comprometido en demostrar que el término de paisaje cultural es un campo fértil lleno de ambigüedades y hasta contradictorio, si ubicamos desde el uso de ambas expresiones, una de ellas alude a la materialidad, mientras el otro a la idealidad. La noción de paisaje cultural es un proceso que incluye ambigüedades y contradicciones que sólo pueden comprenderse a través del contexto de la investigación etnográfica.

REFERENCIAS

Anderson, Kay y Fay Gale

1992 Introduction. *Inventing Places: studies in cultural geography*, Kay Anderson y Fay Gale (eds.). Longman Cheshire. Melbourne.

Andrews, Gavin

2006 Aboriginal Cultural Landscape Planning of the nsw Coastal Zone. <<http://www.eurocoast.nsw.gov.au/coastal/coastalconpapers/AboriginalCulturalLandscape.pdf>>. Consultado el 18 de abril de 2017.

Ashmore, Wendy y Arthur Knapp (eds.)

1999 *Archaeologies of Landscape: contemporary perspectives*. Blackwell (Studies in Social Archaeology). Oxford.

Bender, Barbara (ed.)

1993 *Landscape: politics and perspectives*. Berg. Oxford.

Bendímez, Patterson

1989 *Historia oral: Benito Peralta de Santa Catarina, comunidad pai-pai*, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Sociales. México.

Cosgrove Denis y Stephen Daniels (eds.)

1988 *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge University Press. Cambridge.

Commons, Áurea

1993 *Las intendencias de la Nueva España*. IIH-UNAM. México.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines. París.

Garduño, Everardo

1994 *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañoses de Baja California*. CONACULTA-Culturas Populares. México.

Haynes, Roslynn

1998 *Seeking the Centre: the Australian desert in literature, art and film*. Cambridge University Press. Cambridge.

Head, Lesley

- 2000a *Cultural Landscapes and Environmental Change*. Arnold. Londres.
- 2000b *Second Nature. The history and implications of Australia as Aboriginal landscape*. Syracuse University Press. Syracuse.
- 2010 Cultural Landscapes, en *The Oxford Handbook of material culture studies*, Dan Hicks and Mary Beaudry (eds.). Oxford University Press. Oxford: 427-439.

Hohenthal, William D.

- 2001 *Tipai ethnographic notes: a Baja California Indian Community at Mid-Century*. Editado por Thomas Blackburn, con contribuciones de Margaret Langdon, David Kronenfeld, y Lynn Thomas. Ballena Press Anthropological Papers (48). Menlo Park, California.

Ingold, Tim

- 1993 The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25 (2), Conceptions of Time and Ancient Society, octubre: 152-174.
- 2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skilled*. Routledge. Londres:.

Jackson, Peter

- 1989 *Maps of Meaning: an introduction to cultural geography*. Unwin Hyman. Londres.
- 2000 Rematerializing social and cultural geography. *Social and Cultural Geography*, 1(1): 9-14.

Jones, Michael

- 2006 Landscape, law and justice –concepts and issues. *Norks Geografisk Tidsskrift* (60): 1-64.

Jones, Michael y Karoline Daugstad

- 1997 Usages of the “cultural lanscape” concept in Norwegian and nordic landscape administration. *Landscape Research*, 22 (3): 267-281.

Latour, Bruno

- 2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI. México.

León-Portilla, Miguel

- 2011 *La California Mexicana*, Obras de Miguel León-Portilla, Tomo VIII, UNAM-El Colegio Nacional.

Meigs, Peveril

- 1994 *La frontera misional dominica en Baja California*, Prólogo por Miguel León-Portilla. Colección Baja California: Nuestra Historia 7. UABC. Mexicali.
- 1939 *The Kiliwa Indians of Lower California*. Iberoamericana 15. Berkeley.

Mixco, Mauricio J.

- 1983 *When I have donned my crest of stars*. University of Utah Anthropological Papers (107). Salt Lake City, Utah.

1989 Versión de la *Guerra de la Venganza*. Texto mitológico de la Baja California indígena, en *Tlalocan*, XI: 199-216.

1997 Etnohistoria Paipai en la Baja California, en *Tlalocan*, XII: 249-270.

Mixco, Mauricio J. y Rufino Ochurte

1985 Textos aborígenes en lengua kiliwa, en *Tlalocan*, x: 339-362.

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel

1992 [1978] *Los kiliwa. Y el mundo se hizo así*. INI. México.

1979 Distribución actual de los grupos indígenas de Baja California. *Cala a* (4) 1: 10-18.

Olmos Aguilera, Miguel

2002 El origen del mundo en la estética de la música tradicional del noreste de México, en *Anales de Antropología* (36): 135-154.

2005 *El viejo, el venado y el coyote: estética y cosmogonía: hacia un arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, Baja California.

Olwig, Kenneth

1996 Recovering the substantive nature of landscape. *Annals of the Association of American Geographers*, 86: 630-653.

Sauer, Carl O.

1965 The morphology of landscape, en *Land and Life: a selection from the writings of Carl Ortwin Sauer* (second edition), J. Leighly (ed.). University of California Press. Berkeley.

Surrallés Alexandre y Pedro García (eds.)

2004 *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA-Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Lima.

UNESCO

2008 World Heritage Cultural landscapes. Disponible en: <<http://whc.unesco.org/en/culturallandscape>>. Consultado el 10 de abril de 2017.

Tapia Landeros, Alberto

2009 Algunos geosímbolos de Baja California. Identidad y memoria colectiva de la ruralidad. *Culturales*, 5 (10): 139-176.

Viveiros de Castro, Eduardo

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. España.

Whatmore, Sarah

2007 "Between Earth and Life". Re-figuring property through bio-resources. *Land, property, resources*, H. Clout (ed.). UCL Press. Londres: 84-95.

RESEÑAS

Dimensión emocional y política de las desapariciones en contextos de violencia

Carolina Robledo.
Drama social y política del duelo.
Las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana.
El Colegio de México. Centro de Estudios Sociológicos.
México. 2017.

María José Lucero*

Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco, Chile

El fenómeno de las desapariciones en Latinoamérica ha sido estudiado en diferentes contextos y desde diversos enfoques y disciplinas. No cabe duda de que las ciencias sociales han enriquecido y reconfigurado la dimensión sociocultural del duelo cuando los cuerpos están ausentes. Esta ausencia, en su dimensión emocional y política, reconfigura la manera de experimentar el duelo a nivel personal y colectivo. Más aún si se trata de desapariciones en el marco de la violencia.

De acuerdo con Myriam Jimeno [2007] las memorias y experiencias subjetivas en contextos de violencia son compartidas en una dimensión social y política, conformando *comunidades emocionales* [Jimeno 2007: 187]. Esto quiere decir que la emocionalidad cobra un sentido de pertenencia y es reivindicada por la propia comunidad, la cual se sustenta y moviliza en la participación política [Cornejo 2018: 126-127] y ciudadana [Jimeno 2007: 187]. En este sentido, el libro de Carolina Robledo, *Drama social y política del duelo: las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*, nos invita a repensar el fenómeno de las desapariciones bajo esta premisa, comprendiendo a los familiares de personas desaparecidas como nuevos actores

* ma.joselucero@gmail.com

sociales en tanto la emocionalidad se moviliza a través de sus acciones y discursos políticos.

Carolina Robledo Silvestre es coordinadora del Grupo de Investigación en Antropología Social y Forense (GIA SF), dedicado a promover proyectos de investigación colaborativa en torno a la desaparición forzada y otras violaciones a los derechos humanos en México. Sus principales temas de investigación se enfocan en la antropología de los derechos humanos, la memoria, la justicia y los movimientos sociales de víctimas. Actualmente, es asesora del Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México, como parte del acompañamiento a los familiares de personas desaparecidas.

El libro *Drama social y política del duelo...* se desprende de la tesis doctoral en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología, que Robledo realizó en el Colegio de México. Obra, que además, fue seleccionada como la mejor tesis de su generación a través del Premio Adrián Lajous Martínez, en 2014.

A través de una metodología colaborativa y horizontal con grupos de familiares de desaparecidos en Tijuana, en el estado de Baja California, la autora analiza la experiencia social del duelo en casos de desaparición forzada en el contexto de la “guerra contra las drogas”. En la nota que antecede el cuerpo del libro, escrita por Fernando Ocegueda Flores —quien tiene a su hijo desaparecido y es presidente de la Asociación Unidos por los Desaparecidos— se trasluce el trabajo colaborativo que ha desarrollado Robledo a lo largo de su investigación. En esta nota, Fernando Ocegueda Flores destaca que este libro “Es parte de nuestra memoria y de nuestra lucha, de la cual Carolina no sólo ha sido testigo, sino también participe” [Ocegueda Flores en Robledo 2017: 10].

En este trabajo, Carolina Robledo muestra los hallazgos de su investigación etnográfica y de archivo que desarrolló en Tijuana durante el 2009 y 2012. A lo largo de los capítulos se advierte su formación periodística y sociológica, debido al minucioso tratamiento que hace de los archivos públicos y periodísticos.

En términos analíticos, señala que el drama que experimentan las familias de personas desaparecidas en Tijuana representa un problema nacional mayor. En efecto, la explosión de la violencia y la crisis de derechos humanos que atraviesa México se presentan como un marco de disputa entre los familiares y los gobiernos estatal y federal en torno a los significados y acciones que envuelven el fenómeno.

El interés investigativo de Robledo estriba en recorrer los itinerarios de lucha de los familiares y “ubicar su voz en formato académico, que generalmente los ha silenciado y desconocido” [Robledo 2017: 19]. En el primer capítulo, Robledo hace una revisión teórica y conceptual en torno a la

desaparición forzada a partir de diversas disciplinas como el psicoanálisis, la psicología social y la antropología. En esta revisión arguye la importancia del concepto de *duelo* para comprender la noción de “ruptura” y “crisis” que atraviesan la experiencia de los deudos, tanto en el ámbito individual como colectivo. En este último retoma a Judith Butler y su concepto de *vidas negadas* para referirse al lugar secundario que algunas vidas tienen en el ámbito público. Es el caso de Tijuana, donde los discursos y prácticas desconocen la existencia de las víctimas e invisibilizan su exclusión, de modo que las personas desaparecidas y sus identidades quedan suspendidas en la sospecha y la desconfianza.

Asimismo, a lo largo del libro, la autora recurre a los conceptos de *liminalidad* y *communitas* de Victor Turner [1974] para identificar la crisis que se genera tras la desaparición de una persona en la vida individual y colectiva de los deudos. El primer término refiere a la calidad de apertura y ambigüedad de las personas “liminales” cuando caen en los márgenes de la estructura social o en la marginalidad. El *communitas* emerge como una comunión de individuos que comparten, desde los márgenes, la condición antiestructural. En el caso de los familiares de personas desaparecidas, estos conforman una comunidad fuera de la estructura, desplegando acciones para trascender el estado liminal y otorgar un sentido a la ambigüedad de la desaparición.

De acuerdo con esto, Robledo señala que el duelo se presenta como un campo social idóneo para observar nuevas formas de participación política en torno a la búsqueda de justicia y reconocimiento. En Tijuana, la participación política de los familiares de personas desaparecidas está motivada no sólo por el sentido racional de lucha, sino también por las emociones de pérdida que los conduce a transformarse en nuevos actores sociales y políticos. Según la autora, el concepto de *drama social* [Turner 1974] sirve para comprender el fenómeno del duelo cuando alcanza su carácter público. En efecto, este concepto pone de manifiesto el carácter dramático, la crisis y el conflicto que experimentan los familiares como actores sociales que disputan frente a las autoridades el reconocimiento social de sus seres queridos en calidad de desaparecidos.

A lo largo del segundo y tercer capítulos, la autora presenta el contexto político del *drama social* de las desapariciones en Tijuana, donde la presencia de cárteles y el crimen organizado denotan el marco de violencia de un “territorio en guerra”. A través de este discurso se justifican las muertes y desapariciones como “daños colaterales” de la denominada “guerra contra las drogas” en Tijuana. Es por ello que, en este escenario, la resistencia e investigación de los propios familiares de personas desaparecidas son

ineludibles ante la ambigüedad, impunidad e indiferencia de los gobiernos. De modo tal que se generan marcos de disputa entre los familiares y las autoridades en torno al reconocimiento y la información fidedigna que envuelve la realidad de las desapariciones.

Más adelante, Robledo recorre los procesos de lucha de los familiares de personas desaparecidas en Tijuana, en oposición a los discursos oficiales que legitiman la intervención política y militar en medio del contexto de la guerra contra las drogas. Uno de los principales objetivos de los familiares es recuperar la dignidad de las personas desaparecidas ante los discursos que las estigmatizan. En palabras de la autora, “La ruptura en la memoria de la violencia implica la necesidad de subsanar las grietas de sentido heredadas del *drama social*” [Robledo 2017: 78]. En esta dirección, el *drama social* implica que la disputa simbólica y política en torno a las narrativas sobre las desapariciones se configuren como un discurso de oposición entre diferentes actores.

En el quinto capítulo se presentan y analizan los “itinerarios de lucha” [Robledo 2017: 95] de los familiares de desaparecidos, situándolos en un contexto de resistencia y organización más amplias. Con estos propósitos, la autora señala que los marcos simbólicos para nominar e interpretar el fenómeno de las desapariciones ha ido cambiando considerablemente y ha tomado distancia de la realidad de otros contextos latinoamericanos. En este lineamiento, el marco explicativo de la violencia se relaciona con su vínculo al narcotráfico. Además, las voces ancladas al drama social de las desapariciones no sólo han rebosado las fronteras de Tijuana para expandirse y sumarse a otros procesos de lucha a nivel nacional, sino que han generado una identidad propia en torno a las formas de hacer política. En este sentido, el dolor de los familiares de desaparecidos tiene una potencia aglutinadora, puesto que la emocionalidad sostiene los discursos y acciones políticas con el objetivo de conmover, a la vez que exigir.

En el último capítulo, Robledo analiza la construcción de la identidad de las personas desaparecidas y el estigma que las rodea. Sostiene que la desaparición implica una ruptura, una crisis de representación y un drama social, donde los desaparecidos dejan de tener una identidad definida. De cara a este proceso, el objetivo principal de la disputa encabezada por los familiares es inscribir a las personas desaparecidas en el espacio público para enfrentar el silenciamiento, la impunidad, la exclusión y el estigma a los que han sido sometidos. Los familiares se encuentran frente a una disputa de relaciones de poder constantes con otros actores que hacen uso de narrativas hegemónicas y oficiales ante los hechos de violencia. En este mismo sentido, la construcción simbólica en torno a la categoría de víctima

resignifica la identidad de los desaparecidos para otorgarles dignidad: “permite ubicar los dolores silenciados en el marco de un proceso político que tiene como fin la reparación de los daños ocasionados y la construcción de una memoria colectiva” [Robledo 2017: 159]. Respecto a la ausencia de los cuerpos de las personas desaparecidas, ésta se configura como un elemento central de la identidad colectiva y la disputa política de los familiares, ya que este vacío da forma y fuerza al discurso en el espacio público.

A modo de cierre, Robledo presenta las principales conclusiones de su investigación en términos teóricos, metodológicos y empíricos. La principal aportación de este trabajo es el tratamiento del duelo en términos sociológicos y políticos. La autora considera que las experiencias de los familiares se viven de manera colectiva y sus procesos de lucha restituyen la construcción de la memoria, a pesar de los conflictos y grietas que la envuelven en escenarios donde las narrativas y los discursos oficiales se vuelven hegemónicos.

La autora hace visible la importancia de la teoría de Turner —que comprende cuatro etapas lineales en los procesos sociales: el quiebre de las relaciones sociales regulares, la fase de crisis, la acción de desagravio y la fase de reintegración— para comprender el drama social que viven los familiares de desaparecidos en Tijuana, argumentando que esta perspectiva permite observar sociológicamente las rupturas y las crisis que atraviesan sus experiencias. A mi juicio, este intento por ajustar la teoría a la realidad puede ser peligroso, ya que los procesos sociales en torno al duelo y las desapariciones, no son lineales ni homogéneos. Además, Robledo descuida la última etapa desarrollada por Turner, aquella que trata sobre la “reintegración del grupo social perturbado o del reconocimiento social” [Turner 1974: 17]. Sin embargo, la propia autora advierte sobre esta debilidad y reconoce que la última etapa de reintegración pertenece al orden de un ideal, antes que a la realidad que se vive en Tijuana. Y, de hecho, considero que probablemente este es el principal hallazgo de su investigación, en vista de que las desapariciones no permiten el restablecimiento o reintegración de un proceso de duelo en términos sociales.

Desde mi punto de vista, *Drama social y política del duelo: las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*, es un gran aporte a la comprensión del fenómeno de la violencia en México y, en específico, al fenómeno de las desapariciones. En virtud de ello, no sólo contribuye al conocimiento académico sociológico sobre este campo, sino que también demuestra la importancia de investigar colaborativamente con los grupos con los que se trabaja y el alto valor significativo en ayudar en la (re)construcción de las identidades y las memorias de las víctimas de la violencia en tanto

comunidades emocionales. Tal como sostiene la propia autora: “No es posible pensar la investigación en temas tan sensibles como la violencia, sin tomar partido y comprometerse con una causa” [Robledo 2017: 20].

REFERENCIAS

Cornejo, Amaranta

2018 Las comunidades emocionales como un espejo para reconocernos y actuar: red de comunicadoras K'op. *Simbolismos y realidades. Las mujeres y la tierra en Chiapas. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. México.*

Jimeno, Myriam

2007 Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (5): 169-190.

Robledo, Carolina

2017 *Drama social y política del duelo. Las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana.* El Colegio de México. Centro de Estudios Sociológicos. México.

Turner, Victor

1975 *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Cornell University Press. Ithaca.

Etnografía simétrica. Una propuesta para entender los intercambios, conflictos y resistencias desde la perspectiva del otro

José Antonio Kelly.
*State Healthcare and Yanomami Transformations:
a Symmetrical Ethnography.*
Nebraska Press. Lincoln. 2011.

*Juan Manuel Rivera Acosta**

En el libro publicado en 2011, basado en su tesis doctoral, el antropólogo estadounidense José Antonio Kelly hace un análisis brillante sobre la yuxtaposición de los proyectos políticos amerindios y estatales en el ámbito de las políticas públicas de salud. En dicha obra aborda los retos que enfrentan las comunidades indígenas amazónicas de Venezuela con la modernización de los servicios de salud dirigidos a ellos, los ejes transformacionales, los intercambios y las resistencias de indígenas y no indígenas en los encuentros que tienen lugar entre estos dos grupos en la frontera del estado venezolano, desde una metodología que el autor llama *simétrica*.

En el libro analiza la historia de encuentros y desencuentros de comunidades nativas indígenas yanomami con el Estado venezolano a través de los empleados que integran los puestos de salud localizados en la frontera de la Amazonía. Kelly encuentra de esta manera, que los problemas a los que los médicos se enfrentan al tratar a los nativos, tienen su origen en los desencuentros, intercambios, resistencias y equívocos que parten de perspectivas del mundo propias de cada grupo. Para analizarlos, toma como base para su investigación el marco teórico del perspectivismo amerindio, famosa corriente antropológica desarrollada principalmente por Eduardo Viveiros

*jumaeh@gmail.com

de Castro [1998, 2004], quien, para formular su teoría, retoma a su vez, la propuesta de Joanna Overing sobre los regímenes sociocosmológicos amerindios, donde los blancos son considerados como el epítome de la alteridad: peligrosos, pero necesarios [Overing 1985].

Kelly inició su trabajo de campo en el año 2000, al llegar a la comunidad yanomami de Ocamo, en la parte alta del Amazonas venezolano. Él expresa en palabras propias el objetivo primigenio de dicha estancia de estudio, “buscaba examinar la integración de los yanomami al Estado; y cómo ésta se había intensificado y complejizado” [Kelly 2011: 1]. Sin embargo, durante su estancia inicial de algunas semanas, mientras tramita los permisos necesarios para su investigación, asiste a una junta política local y observa la compleja y desesperada situación del sistema de salud entre los yanomami. Es así como el enfoque de su investigación cambia de objetivo, pues en esta reunión se da cuenta de que las relaciones entre los yanomami y los empleados del servicio de salud (no yanomami), son más complejas de lo que él esperaba. Los médicos, desde la perspectiva yanomami, son *napë*; blancos, no yanomami. Y estos últimos, desde un punto de vista de los trabajadores del Estado, más que pacientes, eran *muy yanomami*; es decir, “muy indígenas”. Esto hace que el autor concluya que, contrario a lo que él esperaba, la identidad de cada uno de los participantes en estos encuentros se revitaliza al constituirse como alteridad, a pesar de existir una larga historia de encuentros e intercambios entre ambos grupos.

En este contexto, los médicos representan el extremo más visible de la interacción de los yanomami con el sistema de salud y con el Estado. En general, la situación de los doctores está enmarcada por sus esfuerzos para lograr organizar las actividades de los puestos de salud y establecer reglas para interactuar con los nativos, ya sea individualmente como pacientes, o en colectividades políticas o comunidades. Sin embargo, estos esfuerzos chocan con el proyecto propio de los yanomami: volverse *napëprou*, es decir, civilizados, y así controlar los cambios y la relación que se tiene con el mundo exterior.

Kelly pone de relieve que en la literatura, desde los años cincuenta, los yanomami han estado interesados en transformar sus cuerpos/habitus, obtener y circular objetos manufacturados por extranjeros, experimentar la comida de los blancos, usar ropa y jabón, hablar español y volverse letrados. Sin embargo, estos intercambios han intensificado la aparición de enfermedades infecciosas, por lo que el acceso a la medicina occidental también representa ahora un aspecto crucial.

Los intercambios entre los médicos al servicio del Estado y las comunidades indígenas locales, los encuentros entre las perspectivas y los proyectos

políticos propios de cada grupo, son el eje central de esta interesante etnografía; en el estudio de las relaciones napë-yanomami, el significado de ser, el devenir y la resistencia al cambio entre los yanomami y/o napë, desde el imaginario occidental y yanomami. Todo esto visto desde el nexo de las políticas públicas de salud y la práctica de la medicina en el contexto de la frontera amazónica venezolana.

NAPËPROÛ: VOLVERSE CIVILIZADO

En su trabajo de campo, Kelly buscaba la respuesta a una pregunta que se formulaba, en apariencia sencilla: ¿Por qué las relaciones entre los médicos (jóvenes de clase media en su año de servicio social obligatorio) y los yanomami son tan sorprendentemente complejas? [Kelly 2011: 2]. Al tratar de responderla, se da cuenta de que el contexto general de la articulación entre indígenas y no indígenas, es opuesta a la dialéctica dominación-resistencia que él pensaba encontrar. La interacción entre las comunidades indígenas y no indígenas no se expresa en la práctica en estos términos. Al contrario, hay un interés mutuo, tanto por parte de los yanomami, como del personal de servicio de salud, de expandir la atención médica en la comunidad yanomami de Ocamo [Kelly 2011: 8], y lo que hay, son sistemas médicos diferentes que se superponen. Por otro lado, si bien, recíproco, este interés es parte constituyente de proyectos políticos propios, o trayectorias, que están fundamentados en bases culturales divergentes y en una serie de homónimos. Estos últimos, entendidos como las palabras o proyectos que suenan similares, o se ven iguales, pero de hecho significan cosas diferentes para los blancos y para los yanomami [Kelly 2011: 4].

De acuerdo con el autor, la articulación de sistemas médicos en el río Inuya, se encuentra en el homónimo *civilización*, y en otros homónimos relacionados que resultan de interés, como *cuerpo*, *naturaleza* o *cultura*. Todo esto, Kelly lo encuadra en un concepto/práctica socio-cosmopolítica indígena, napëproû: volverse napë. También, enuncia el eje transformacional napë, el cual constituye la propuesta teórica del autor para describir la actualización de la convención que surge del proceso de obviación [Wagner 1981]. Un ciclo en el que la convención se vuelve innovación para después obviarse, y en la que se inserta la trayectoria de volverse civilizados por parte de los yanomami que funciona tanto sincrónica como diacrónicamente. Es decir, la dialéctica propuesta por Roy Wagner en su famosa obra *La invención de la cultura*, sirve como marco de referencia para entender los movimientos que orientan la socio-cosmología yanomami.

Kelly propone que a partir del concepto/práctica *napëproü* y del eje transformacional *napë*, los nativos indígenas controlan la relación con el exterior, y por ende, el conocimiento occidental: aquello que es peligroso, pero necesario [Overing 1985]. En este sentido, *napëproü* se constituye como un hecho fundamental en los intercambios entre los actores en escena, un vector hacia el futuro y un devenir histórico. Siguiendo al autor, los yanomami hablan de convertirse en *napë* como un proceso histórico de transformación que han practicado desde hace varias décadas. Es así que *napëproü* implica un constante replanteamiento de formas de poner la cultura blanca al servicio de la reproducción de la sociedad yanomami, mientras minimiza las desventajas del intercambio con los blancos, siendo los médicos el epítome de la alteridad al estar situados al final de la cadena de un recorrido que va desde la selva hasta la ciudad y los que guardan mayor cercanía a los yanomami.

Por su parte, los trabajadores de la salud, al estar en esta posición ocupan un lugar muy especial, ya que en los patrones de afinidad amerindios éstos son afines potenciales. Esto significa, como Peter Gow ha señalado, que toman el espacio “relacional” en el que los blancos “caen” en la sociocosmología *piro* [2001]; un patrón después retomado por Eduardo Viveiros de Castro para dar cuenta de la producción de afinidades en regímenes sociocosmológicos amerindios [1998].

Finalmente, un aspecto que el autor enfatiza, es que, en este tipo de principio de transformación en el nativo y en el no indígena, la narrativa gira alrededor de nociones sobre moralidad como eje de transformación y contra-transformación que sustenta sus relaciones tanto hacia afuera, como con ellos mismos, y con mediadores que pueden arreglar o tornar la relación disfuncional en cualquier momento. Por ejemplo, los conductores de las lanchas a motor, los empleados de laboratorio o cualquier otra persona que tenga una posición ambigua entre el mundo indígena y el moderno.

CONTROLAR LA VERSIÓN, OBVIACIÓN Y SIMETRÍA

La etnografía elaborada por Kelly es un intento por rebasar el argumento que se fundamenta en la articulación de dos sistemas médicos: el biomédico y el nativo, la discusión debe decantarse hacia la esfera de la medicina occidental. Es así como propone posicionarse desde la perspectiva de transformación yanomami, *napëproü*, siguiendo la idea de la obviación [Wagner 1981] para analizar dicha interfase y llegar a la conclusión de que, en el campo de la medicina, se hace una mala representación de la experiencia de ambos mundos en la región del Orinoco y tal vez en toda la Amazonía.

Retomando el argumento de Peter Gow acerca de la necesidad de descifrar el pensamiento indígena en sus intercambios con el mundo occidental [2001], Kelly propone una metodología que analice a la generación de los yanomami *de interfase*, es decir, aquella generación de indígenas nativos locales que han sido educados en las escuelas estatales, que han tenido contacto con las misiones católicas y que han sido tratados en los puestos médicos, ya que los mundos vividos indígenas siguen siendo una fuerza vital y diferenciadora presente que a menudo es pasada por alto.

La metodología simétrica [Latour 2005; Kelly 2011] puede entenderse como un marco analítico que posiciona en la misma arena política las perspectivas de los mundos vividos indígenas y no indígenas y que permite enunciarlas e investigarlas.

El famoso trabajo de Roy Wagner, *La invención de la cultura* [1981], mencionado líneas atrás, en el cual desarrolla su concepto de obviación, sirve de inspiración para que Kelly explique cómo se controla la narrativa del otro, ya sea el indígena o el occidental. Dicho proceso, en el que se fundamentan las observaciones de Kelly, puede explicarse como una dialéctica constante entre la convención (lo innato, lo dado) y la invención (lo que se construye), un mecanismo central dentro de la cultura desde donde simbólicamente se media y objetiva al mundo y al humano.

Otros trabajos relevantes que alimentan la investigación del autor son el de Bruce Albert [1985], desde donde retoma el modelo del “espacio socio-político yanomami”, el concepto de “napè” (blanco, extranjero), y “eje transformacional”. Todos estos conceptos enmarcan las diferencias entre grupos de personas y ayudan a formar la idea del proceso de devenir “civilizado, blanco”, napèproü, de parte de los yanomami, el cual es clave para poder entender la creciente interacción con el Estado.

Un elemento, sin duda muy relevante y una de sus muchas aportaciones del trabajo de José Antonio Kelly, es su propuesta de una metodología simétrica basada en las premisas perspectivistas, inminentemente ligada a la antropología del giro ontológico [véanse Viveiros de Castro 1998; Wagner 1981; Strathern 1991], la cual se puede extender mucho más allá de los propósitos iniciales de su trabajo etnográfico. El estudio que intenta ejecutar inicialmente, como ya se comentó, es sobre el sistema de salud entre los yanomami del Orinoco alto y de la experiencia de integración de los yanomami al Estado venezolano. Sin embargo, aplicando la metodología simétrica, también es capaz de explicar los procesos de intercambios físicos y simbólicos entre los grupos y analizar los valores desde los cuales se ejecutan. También, en términos de la antropología política, le permite analizar al autor cada una de las esferas que interactúan, para dar cuenta de proyectos que convergen

y difieren, y negocian entre sí sobre diferentes puntos divergentes relacionados con sus propias perspectivas del mundo vivido, develando un encuentro cosmopolítico entre modernos e indígenas.

CONCLUSIONES

La obra de José Antonio Kelly es una demostración extensiva, bien ejecutada, del despliegue metodológico de una etnografía simétrica y de una teoría amazonista basada en el intercambio —desde perspectivas propias y del otro— de proyectos políticos, de agenciamientos y de transformaciones, que dan cuenta de las relaciones sincrónicas y diacrónicas entre los grupos indígenas y el Estado, así como de la actual dinámica de ambos grupos al nivel de la interfase en los servicios de salud pública disponibles en la Amazonía venezolana.

El libro consta de nueve capítulos, más las conclusiones. El orden en que está organizado ayuda a entender la visión del autor acerca del problema que presenta. La introducción plantea el contexto, los límites y los objetivos de la obra. En la sección “Controlando la versión” (*Controlling the account*) hay un gran trabajo para mostrar desde dónde parte el autor teóricamente para examinar su análisis, basado en los trabajos de autores como Roy Wagner, *The invention of culture* [1981]; de Marilyn Strathern, *Partial connections* [1991]; y *From the enemies point of view: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, del ahora famoso autor brasileño, Eduardo Viveiros de Castro [1992] y, también es citado ampliamente Peter Gow en sus dos obras: *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia* [1991] y *An Amazonian Myth and Its History* [2001] junto a autores clásicos de la región como Magnus Course [2011] y Bruce Albert [1985].

Toda esta bibliografía hace que la obra trabaje simultáneamente en dos direcciones: por un lado, establece un diálogo con los antropólogos de la región, y, por el otro, retoma las discusiones con los autores en las cuales se podría estar de acuerdo en que ayudaron a asentar el modelo ahora conocido como el giro ontológico, o perspectivismo amerindio; es decir, desde el planteamiento clásico de la obra de Viveiros de Castro [1998].

El trabajo de Wagner acerca del proceso de obviación y actualización de la convención se vuelve un referente importante para entender las perspectivas en juego; asimismo, las agencias a las que los yanomami no se sienten sujetos, sino ejecutores de una desde la cual interactúan y negocian con un modelo biomédico globalizante, colonizador de cuerpos, de prácticas, de conocimientos y de enfermedades.

Los primeros dos capítulos ofrecen un contexto general de la región del Orinoco. En el segundo capítulo se ilustra el sistema de salud en el Orinoco superior. En el tercer capítulo se encuentra un análisis muy comprensivo de la interacción de los sistemas de salud y las bases morales de las acciones de cada uno. En los capítulos 4, 5 y 6 está contenido el aparato analítico del libro, una herramienta muy útil que contribuye para hacer una lectura minuciosa de la obra y para seguir el hilo conductor de la narrativa y las contribuciones del autor.

De acuerdo con Reig [2015], la aplicación práctica de los descubrimientos de este libro, podría llegar a ser más una posibilidad a desarrollarse que una promesa fácil que cumplir. Finalmente, queda en el aire una pregunta por responder: ¿Se puede hacer a través de trabajos como este, el tan necesitado puente entre la academia y los agentes de los que se habla en los estudios antropológicos?

REFERENCIAS

Albert, Bruce

1985 *Temps du sang, temps des cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie brésilienne)*, tesis de doctorado. Universidad de París X. París.

Course, Magnus

2011 *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. University of Illinois Press. Illinois.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press. Oxford.

2001 *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford University Press. Oxford.

Kelly, José Antonio

2011 *State Healthcare and Yanomami Transformations: a Symmetrical Ethnography*. Nebraska Press. Lincoln, Nebraska.

Latour, Bruno

2005 *Reassembling the social*. Oxford University Press. Oxford.

Overing, Joanna

1985 *Reason and Morality*, ASA Monograph 24 celebrating the Malinowski centennial year (ed.). Tavistock Publications. Londres.

Reig, Alejandro

2015 State Healthcare and Yanomami Transformations: a symmetrical ethnography, Tipití, en *Journal of the Society for the Anthropology of*

Lowland South America, 13: Iss. 1, Article 7: 98-102. Disponible en:
<<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol13/iss1/7>>.

Sahlins, Marshall

1997 *Islas de historia: La Muerte Del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa Editorial. Barcelona.

Strathern, Marilyn

1991 *Partial connections*. Rowman and Littlefield. Savage, Maryland.

Viveiros de Castro, Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. University of Chicago Press. Chicago.

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3).

2004 Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* (2) 1: 3-22. <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>>.

Wagner, Roy

1981 *The Invention of Culture*. University of Chicago Press. Chicago.

El descubrimiento del Viejo Mundo de Eric Taladoire

Éric Taladoire
De América a Europa.
Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892).
Fondo de Cultura Económica. México. 2017.

José Rafael Romero Barrón*

De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892) es un texto de carácter etnohistórico, sólo a la etnohistoria se le pudo ocurrir que el Espíritu Universal también viajaba del Nuevo al Viejo Mundo y viceversa, transformando la razón hacia ambos lados, como nos lo sugiere este libro escrito por Éric Taladoire, arqueólogo e historiador de formación, pero etnohistoriador por convicción, doctor emérito por la Universidad de París I, Sorbonne, interesado en temas como el juego de pelota en Mesoamérica, la cultura maya, la historia de las mentalidades y, recientemente, el tema de los viajes de los indoamericanos al Viejo Mundo, de lo que trata este libro.

De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892), es un libro de 315 páginas, con dos prólogos de las dos partes en las que se dividen sus 14 capítulos, con unas conclusiones que terminan siendo más preguntas que respuestas, un epílogo que deja abiertas muchas líneas de investigación, unos agradecimientos al final y no al principio, una bibliografía políglota, dos cuadros y un índice con los nombres de los viajeros documentados suficientemente por el autor.

De América a Europa tiene como tema central los viajes del Nuevo al

* rodiarb@gmail.com

Viejo Mundo y viceversa, nos invita a pensar de manera diferente la conquista del Nuevo Mundo y a poner en duda muchos de nuestros prejuicios; pensar que tal vez el descubrimiento y la conquista fueron encuentros, violentos sí, pero a final de cuentas encuentros de cosmovisiones, de sistemas de ideas y de creencias que no se podían simplemente imponer unos sobre otros, sino que selectivamente iban creando nuevos sistemas igualmente funcionales y así hasta nuestros días. *El subtítulo, Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo*, nos invita a retornar a las mismas fuentes con nuevas inquietudes y a seguir buscando nuevas fuentes para responder a otras viejas.

La primera vez que supe de esta investigación me llené de sorpresa, fue cuando leí “El descubrimiento del Viejo Mundo. Mexicas y otros grupos mesoamericanos en España (1493-1825)”.¹ Recuerdo que ahí escribía Taladoire que: “Hasta ese momento habían podido identificar entre 150 y 200 mesoamericanos que fueron a España a lo largo del siglo xvi” (Taladoire, 2014: 471).

Para mí, pensar a los mesoamericanos viajando al Viejo Mundo me parecía increíble. Después, cuando me fui enterando que además se quedaban a vivir allá y volvían suya aquella tierra, inmediatamente puse en cuestión la idea de la conquista que había tenido hasta entonces. Así, comencé a pensar en encuentros y desencuentros.

Además, según Taladoire, el total alcanzado resultaba muy conservador, los 150 o 200 indígenas llegados durante el siglo xvi era una cifra muy discutible, porque muchos grupos no dejaban huellas tan claras de su presencia, como los esclavos y los sirvientes, por ejemplo, a los que era más difícil seguirles la pista. Consideraba que todavía había que hacer muchas preguntas y revisar muchas otras fuentes para lograr un aproximado razonablemente confiable, es decir, que aquel trabajo era apenas un primer acercamiento a un tema que acababa de asomarse como la punta de un iceberg. El tema era la llegada masiva de población indígena a Europa desde el descubrimiento, y si no masiva por lo menos mucho mayor de lo que la historiografía tradicional había documentado hasta entonces. La “Caja de Pandora” se había abierto,² pensé entonces.

Ahora bien, ya en *De América a Europa*, cuando el autor amplió su estudio a todo el continente europeo y no lo circunscribió únicamente a España, la cifra creció varios miles. En el libro se muestra cómo inmediatamente

¹ Texto que se encuentra en Ángela Ochoa y Eduardo Matos Moctezuma (comps.). *Del saber ha hecho su razón de ser, memorias del coloquio Homenaje al Dr. Alfredo López Austin*. UNAM-IIA-INAH. México. 2014.

² En realidad, un poco antes, según el autor, en 210 en el seminario de Rafael Tena del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

después del descubrimiento y de la conquista hubo raptos de indígenas americanos para que sirvieran de guías, intérpretes, mediadores, rehenes o especímenes, y esto ya durante el primer siglo posterior al descubrimiento del Nuevo Mundo. El libro ahonda en ejemplos de viajeros y su autor nos advierte que a raíz de que inició sus investigaciones los casos no dejan de aparecer y ha tenido que dejar muchos fuera de esta investigación, por ser pionera.³

Los amerindios viajaron al Viejo Mundo constantemente como actores, curiosidades, trofeos, esclavos, aprendices, informantes, maestros, evangelizadores o como simples mercancías, según el contexto. Dicha presencia nos la sugiere también el uso cotidiano que los europeos hacen de palabras como cacao, chocolate, tabaco, tomate, piña, frijol, maíz, chile, mamey, zapote, tuna, papa, papaya, guayaba, camote, mandioca, calabaza, aguacate, girasol, jitomate, cacahuete, vainilla, pitahaya, quelite y caucho, por ejemplo, palabras que descubren su perfecta integración a la vida cotidiana de los europeos porque hacen referencia a la comida que se cocina con lo que uno mismo produce en su tierra con sus manos.

El mole, las enfrijoladas (*feijoada*), la *polenta*, el *cassoulet*, la *ratatouille* y la *piperade*, son todos platillos tradicionales de Europa y de América que dependen de la introducción de las nuevas especies. “Sin el jitomate, el pimiento morrón y la calabacita, importados de América, la *ratatouille* no sería más que un caviar de berenjenas” [Taladoire 2017: 24].⁴ ¿Qué sería del pulque sin su barbacoa de borrego?, por ejemplo —supongo que habrá infinidad de ejemplos hacia ambos lados.

Los hombres viajaron con las plantas y los animales llevando sus tecnologías. Para poder cocinar bien era necesario “transterrarse” a España, resignificarla, volverla suya. Los hombres de América y sus recuerdos, su cultura, transitaron junto con sus plantas, que tenían sus propios ciclos, se sembraban en sus propias tierras y a sus propios tiempos. Hubo que aclimatarlas al Nuevo Mundo, que en este caso era el Viejo Mundo. Los viajeros no podían simplemente llevarse las plantas y comenzar su aprovechamiento en otro lugar. Era necesario trasplantar a los hombres: “[...] de la agricultura a la cocina, el paso que hay que dar requiere conocimiento y experiencia; por ejemplo, la mandioca necesita toda una preparación previa a su consumo”. [Taladoire 2017: 25].

³ Aun quizás antes de la llegada de los españoles de Colón, si se confirman los datos sobre la llegada de los *inuit* a Islandia con los vikingos, tal vez raptados como intérpretes o simples mercancías.

⁴ La *ratatouille* se prepara guisando en aceite de oliva tomates, ajo, pimientos, cebollas, calabacín y berenjenas -en proporciones variables y cortados en trozos-.

Todos esos ejemplos de la cultura son indicios de que fueron miles los viajeros del Nuevo al Viejo Mundo y viceversa, sus huellas están por todas partes.

La literatura universal, por su parte, tiene muchas referencias a los indoamericanos viviendo en Europa. La palabra caníbal, un ejemplo de Taladoire, está presente en Defoe, Melville, Voltaire, Moro, Rabelais y Shakespeare, por nombrar algunos autores clásicos para quienes esa palabra no tiene un uso claro y en cada uno significa algo distinto, desde los burdos antropófagos habitantes de la isla de Robinson Crusoe hasta el sofisticado Queequeg de Moby Dick. Para muchos europeos estos eran los referentes para pensar a los indoamericanos, aunque para otros no, ya que vivían con ellos.

Así, la leyenda negra del desconocimiento de los indoamericanos por parte de los europeos se pone en cuestión y se corrobora que muchos de los avances tecnológicos indoamericanos fueron aprovechados por los europeos, importantes en su desarrollo económico.

En *De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo*, el autor se propone exponernos lo que sucedió entre 1493-1892, en cuatro siglos de descubrimientos y reconocimientos de una aculturación mutua.⁵

Los indígenas llegaron al Viejo Mundo como curiosidades o intérpretes, estos eran los indios de la Conquista, vistos como espectáculo. Un ejemplo lo tenemos cuando Hernán Cortés preparó una recepción en la corte imperial con mucho esmero para conmemorar los 36 años del descubrimiento de América.

Entre las riquezas que quería obsequiar a Carlos v figuraban dos jaguares, un armadillo, varias capas de plumas, pájaros exóticos, objetos de obsidiana, oro, plata, otros libros [...] seleccionó a 36 indios, uno por cada año transcurrido desde el descubrimiento, con sus trajes regionales que, al parecer, fascinaron a todos los que tuvieron la oportunidad de contemplarlos [Taladoire 2017:39].

En ese grupo iban jugadores de pelota, contorsionistas y acróbatas que hicieron el gusto de las cortes europeas. “Los espectadores se quedaron tan admirados ante sus proezas que varios de los jugadores acompañaron al secretario de Cortés a Roma para volver a presentar la función ante el papa Clemente VII” [Taladoire 2017:45].

Así se dieron los primeros encuentros, cuando los amerindios fueron vistos como espectáculo, como objeto de curiosidad. A la inversa, llenos de

⁵ Otro Viejo Mundo lo constituían las Filipinas.

horror y de espanto, los indoamericanos también fueron testigos y después testimonios del salvaje y del salvajismo europeos. Por una parte, la más documentada, los nobles y los caciques se acercaban a Europa en busca de los favores de las cortes, pero también toda clase de hombres, la menos documentada, iban como espías, marineros o simplemente como parte de la tripulación de algún barco, balajúe, balandra, batel, carabela, caraca, corbeta, fragata, galeón, galera, nao, navío, tartana, urca o zabra; o en cualquiera de las tantas embarcaciones que navegaban por los mares de nuestros deseos que rodean al continente, que continuamente zarpaban sin dejar mayores rastros.

Por algunos de aquellos medios los americanos llegaron al Viejo Mundo para descubrirlo y unos después inventarlo al interior de sus propias comunidades, a las que con suerte lograban regresar con historias extraordinarias de gente pidiendo limosna en las calles, muriéndose de hambre; y de niños y de mujeres tratados como animales.

En este libro, como en el artículo anterior en que se refería únicamente a España, Taladoire vuelve a insistir en que la parte inmensa del iceberg de las migraciones indoamericanas a Europa la constituyen los esclavos y los sirvientes, de los que se tienen pocas noticias, pero que sin duda eran más que los nobles y que los mercaderes, recuerdos que por ser de los subalternos no quedaron muchos en la memoria de los hombres.

La necesidad de traerlos al recuerdo aqueja mi conciencia desde entonces, he de confesar.

La segunda parte del libro va de 1616 a 1892, de la visita de Pocahontas a Londres, a la instalación de las ferias de la ciencia en Francia. En la segunda parte del libro el autor prefiere otra perspectiva y, entonces, vemos en un espejo el enigma.⁶ La estructura es distinta. Primero los esclavos, sirvientes y rehenes, después los mestizos y convertidos y, finalmente, los nobles, solicitantes y aliados que anduvieron por Inglaterra, Francia y los Países Bajos negociando alianzas y “halagando” a la ciencia.

La última parte tratada por el autor de este libro de viajes del Nuevo al Viejo Mundo es el tránsito de la idea del buen salvaje a la especie en vías de desaparición, los orígenes de la antropología, que tristemente tuvo unos momentos oscuros en los que el hombre americano retornó al gran espectáculo y el amerindio fue visto como curiosidad antropológica.

Recientemente, el gobierno chileno gestionó la repatriación de una familia *kaweskar* que fue raptada de Calafate, en la Patagonia. El hecho fue documentado por Hans Mülchi, documentalista suizo que encontró los

⁶ 1a Corintios 13:12.

restos de la familia en un museo de Zúrich (*Calafate, zoológicos humanos, 2010, Chile-Suiza, 90.min*).⁷ Otros caso a documentar y otros nombres para el registro de los viajes de los indoamericanos al Viejo Mundo, como lo señala Taladoire, muestra distintas facetas, de víctimas a actores y viceversa, y así hasta nuestros días.

Los caminos de la investigación quedan abiertos en este libro para seguir explorando sus ramificaciones, como en un árbol que hunde sus raíces en la tierra firme de la etnohistoria y que extiende sus ramas al cielo para alcanzar los avatares de los tiempos, a veces cálidos y apacibles, y en ocasiones fríos y violentos. Este libro es una apología de la etnohistoria que nos invita a repensar la historia.

REFERENCIAS

Taladoire, Éric

- 2014 El descubrimiento del Viejo Mundo. Mexicas y otros grupos mesoamericanos en España (1493-1825), en *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México: 469-488.

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=QJn_jv82Dz0&feature=youtu.be>. «Calafate», es una ciudad ubicada en la ribera meridional del lago Argentino, en la región de la Patagonia, en la provincia de Santa Cruz, Argentina, a unos 80 kilómetros del glaciar Perito Moreno. Es la cabecera del departamento Lago Argentino.

Aportes recientes a la investigación de las prácticas musicales de México

Luis Díaz-Santana Garza (coord.).
La investigación musical en las regiones de México.
Universidad Autónoma de Zacatecas, Texere Editores. México. 2018.

*Roberto Campos Velázquez**
Escuela Nacional de Antropología e Historia

El libro *La investigación musical en las regiones de México*, se abre a la reflexión mediante un escrito introductorio y diecisiete estudios de caso distribuidos en tres secciones: Estudios musicológicos e históricos, Etnomusicología y Música y tecnología.

Por medio de su estudio introductorio, Luis Díaz-Santana Garza plantea que, a diferencia de otros tiempos, hoy en día existe una significativa producción bibliográfica sobre las prácticas musicales de sectores y grupos sociales diversos, en distintos puntos del interior de la República mexicana. Esta producción es el resultado de múltiples praxis de investigación, y la difusión y conocimiento de la misma nos permitiría romper tanto con el centralismo académico, como con el aislacionismo disciplinar.

Este libro obedece a ese impulso de apertura hacia el conocimiento de los modos en los que en nuestro tiempo se está propiciando la investigación orientada a muy diversas sociedades, pasadas y presentes, mediante el estudio de sus prácticas musicales. Contiene una variedad de temáticas, abordajes teórico-metodológicos, puntos de vista y de escucha, posicionamientos disciplinares y experiencias profesionales varias. Todo ello, lo complejiza y enriquece a la vez.

* etnomusicologias@gmail.com

ESTUDIOS MUSICOLÓGICOS E HISTÓRICOS

El artículo de Jorge Amós, “¡Ay! Tengo mi clarín sonoro... Las trompetas de metal y los militares pardos en el Michoacán novohispano”, es secundado por “Los antiguos archivos musicales de las iglesias de Zacatecas, México”, de Luis Díaz-Santana Garza. Para dilucidar sobre ese pasado que aún resuena en nuestras músicas, estos autores se sirven del estudio de archivos coloniales y fuentes iconográficas. Sea para relacionar sonoridades específicas —como la de las trompetas metálicas— con las imaginerías del poder, tanto en la vida precolombina como en la colonial, o para analizar el desarrollo económico de una provincia y ciudad novohispana, y su articulación con el florecimiento de las artes musicales.

De esta manera, el texto de Jorge Amós nos permite pensar la historicidad de la carga semántica de las sonoridades musicales, y la forma en que esta carga fue empleada por las personas como un recurso de movilidad social en la vida novohispana. Por su cuenta, el texto de Luis Díaz-Santana es una invitación a explorar la historia de la intensa actividad musical en una de las regiones de mayor bonanza económica de la Nueva España.

En “La fiesta en Guanajuato: apuntes sobre la vida cotidiana en el porfirato”, Alejandro Mercado Villalobos comparte una sugerente propuesta teórico-metodológica para estudiar las prácticas musicales regionales y locales, desde la historia. Este escrito es un excelente ejemplo del estudio social de la música y la transformación de las formas religiosas y cívicas del festejo en el México del siglo XIX y principios del XX.

En el texto “¡Con gloria y pesetas! La orquesta típica zacatecana de señoritas (1889–1895)”, Sonia Medrano Ruiz continúa con esta línea de investigación histórica social y regional de las músicas. La historiografía de la conquista de espacios laborales por parte de las mujeres en Zacatecas, durante el siglo XIX y mediante el ejercicio profesional de la música dentro de la orquesta típica de señoritas, sin duda, es un tópico más que fascinante. La historiografía que enmarca estos matices de la vida social nos permite pensar desde otros ángulos las transformaciones de la vida social mediante el estudio minucioso de prácticas musicales específicas. Pensar mediante el análisis social de la música, se revela como una vía fecunda para “leer el tiempo”.

En cuanto al texto “Enseñanza de la interpretación musical desde la perspectiva histórica reconstructiva”, Natalia Valderrama da un giro al hilo temático y al abordaje teórico-metodológico que priva en el conjunto de esta sección del libro. Su objeto de estudio es la relación intérprete musical y obra escrita. Dicho de otro modo, la autora traza relaciones entre intérprete, partitura e interpretación históricamente informada. En síntesis, recomienda a

los intérpretes empaparse de las ideas estéticas predominantes en la época en que la obra en cuestión fue realizada.

ETNOMUSICOLOGÍA

Esta sección abre con el texto “La música tradicional en las configuraciones regionales de México y sus complejos genéricos”, de Jorge Arturo Chamorro Escalante. Mediante el uso de dos categorías, configuraciones regionales y complejos genéricos, el autor estudia algunas tradiciones soneras a partir de “su estructura musical e instrumentación regional” [Chamorro 2018: 96]. Esta contribución da cuenta de una praxis etnomusicológica basada en el análisis formal de la música. Desde este enfoque se mapea y regionaliza, se hacen cuadros clasificatorios y tipologías que, sin duda, también nos ayudan a pesar realidades sociales mediante el estudio de la música en tanto sistema.

Ramiro Godina Valerio contribuye con el texto “Construcción de bajo sextos en Monclova, Coahuila: el caso del maestro Rubén Castillo”. Estudia dicho instrumento musical y las actividades laborales, económicas, así como los imaginarios sociales asociados a éste. Mediante el análisis de un solo instrumento musical el autor oscila entre la historia local, regional y la historia de vida.

Juan Eduardo Castorena Quintero nos ofrece una visión mediante “La música popular en el estado de Zacatecas: el caso del tamborazo zacatecano”. En dicha contribución el autor tematiza el origen de esta configuración instrumental, su relación con la diversificación creciente de las clases sociales zacatecanas durante el siglo XIX e inicios del XX, y la necesidad de espacimientos también diferenciados.

En “El *bats’i rock* en el sistema musical de Los Altos de Chiapas”, José Humberto Sánchez Garza aborda un fenómeno contemporáneo en el que un género musical global, como el rock, es apropiado y resignificado localmente. En este proceso de glocalización destaca el uso de la lengua vernácula, elemento que singulariza a esta micro escena musical. El autor caracteriza a la música como una actividad generadora de discursividades sociales, y nos habla de las formas en que las nuevas generaciones de rockeros en los Altos de Chiapas se están relacionando con los universos simbólicos locales mediante su performatividad musical. La escena del *bats’i rock*, es comprendida pues como una “plataforma de enunciación” [Sánchez 2018: 146].

Como el nombre de su artículo lo indica, “Dinámicas de agrupaciones musicales *wixaritari* en la ciudad”, Paola Andrea Santofimio Sierra, aborda las formas de organización social de los músicos *wixaritari* en contextos urbanos, y las dinámicas económico-parentales que su actividad pone en marcha. La autora concentra su estudio en la zona conurbada de la ciudad

de Guadalajara e indaga sobre los tópicos antes referidos sirviéndose del concepto de redes sociales.

En “Los niños tingos, la validación de la identidad cultural por medio de la danza: un estudio musicológico”, Héctor Raúl Villa Hernández tematiza una danza infantil que se realiza como gesto devocional, de los niños y los padres de los niños, hacia los santos católicos tutelares. A su vez, el autor caracteriza al acto performativo de bailar como una forma de participación social mediante la cual los niños construyen un sentido de pertenencia colectiva.

Por su cuenta, en “La teoría de juego de suma no nula y comunidad: los matachines de San Lorenzo en la Fiesta de la Virgen del Rosario de Santiago Tlaltelolco en Colotlán, Jalisco”, Alejandro Miramontes Pinedo emplea un modelo matemático para estudiar las funciones sociales, lúdicas y religiosas de la música y la danza en una comunidad eclesiástica. El autor concluye que el hecho mismo de bailar y de participar en la celebración religiosa constituye “una comunión social en la que se juega a otorgar y recibir” [Miramontes 2018: 180].

En “Una aproximación al son afrojarochero como identidad musical en México”, Deisylene De Oliveira Barros Sánchez nos habla de nuevas prácticas musicales fuertemente impulsadas por la búsqueda deliberada de raíces culturales que históricamente nutrieron la tradición sonora del Sotavento veracruzano, y que en la historiografía de la música han sido borradas, como subraya la autora.

Salvador Hernández López contribuye con el texto “Afecto e identidad en los narcocorridos de Los Tigres del Norte”. En su participación, realiza un tipo de análisis del discurso y, muy sugerentemente, vincula contenidos afectivos con motivos específicos que en las piezas musicales analizadas funcionan como adornos melódicos. En otros términos, el autor articula adornos musicales con “ideas afectivas” [Hernández 2018: 197], utilizando un modelo de análisis que bien puede inspirar a otras experiencias de investigación que aborden la lírica del narcocorrido o cualquier otro género de la música popular.

Esta sección del libro cierra con la siguiente contribución de Mercedes Alejandra Payán Ramírez: “¿Existe una escuela de rock en la Ciudad de México? Aproximación etnomusicológica a las prácticas de enseñanza musical en la Escuela de Música del Rock a la Palabra”. El escrito es una suerte de informe de investigación-acción en el cual la autora tematiza procesos educativos, diagnósticos curriculares, prejuicios estéticos y de género, entre otros tópicos relevantes. Conformar un análisis que ilustra muy bien lo que una aproximación etnomusicológica puede ayudarnos a comprender. La autora documenta la forma en que, en tanto espacio social, la escuela de rock estudiada reproduce jerarquías sociales y roles y/o estereotipos de género,

mediante valoraciones sociales en torno a la música y al proceso de enseñanza-aprendizaje mismo. Además, Mercedes Alejandra Payán comparte una bibliografía actualizada y de mucha utilidad para el estudio crítico de la enseñanza-aprendizaje de las músicas.

MÚSICA Y TECNOLOGÍA

La última sección del libro es la más pequeña, pero no por ello menos importante. En “Música *glitch*: un esbozo sobre el fenómeno sonoro y la delimitación del error”, Claudia Cecilia Morales Hernández expone aquí cómo los errores originales de los sistemas tecnológicos de comunicación y entretenimiento fueron re-conceptualizados y reutilizados como material creativo. Tomando al *glitch* como elemento estético-ideológico, la autora nos muestra cómo han surgido propuestas musicales experimentales ideológicamente posicionadas en la marginalidad o, mejor dicho, en la no centralidad de las estéticas musicales hegemónicas.

Finalmente, el libro cierra con un excelente artículo sobre los profundos cambios que la digitalización del sonido ha impreso en la economía de la música; pero no solamente en lo que corresponde a su mercadeo, sino en lo que toca a la generación de novedosas comunidades de escucha que trascienden las limitaciones espaciales y sociales de las salas de concierto. Por ejemplo, en su artículo “Música y cibercultura: la virtualidad en la musicología”, Álvaro Díaz Rodríguez expone cómo las nuevas tecnologías han catapultado el desarrollo de la cibercultura, hecho que, en el campo de las prácticas musicales está propiciando la redefinición profunda del propio concepto de música. Con toda razón, el autor plantea que en poco tiempo se han revolucionado los hábitos de producción, circulación y consumo de la música. Álvaro Díaz nos ofrece ejemplos que ilustran bien el modo en que los aspectos antes mencionados están siendo empleados como estrategias de promoción y mercadeo por muy diversas esferas de la música, aquí incluida la dicha música erudita.

En torno a esta obra, *La investigación musical en las regiones de México*, se abordan muchos otros tópicos que diferentes lecturas sabrán poner de relieve. Si el objetivo trazado por Luis Díaz-Santana Garza en su propuesta introductoria es “acrecentar la discusión y problematización de las líneas de investigación y generar líneas nuevas” [Díaz-Santana 2018: 10], este objetivo se cumple a cabalidad. Y cabe esperar, que las reflexiones, críticas y debates suscitados por las lecturas de esta obra, contribuyan a la comprensión del conjunto de la sociedad mexicana mediante el estudio de sus muy diversas prácticas musicales.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio impreso. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgeois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgeois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archaeology *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002b Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural* tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

LA REVISTA CUICUILCO SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 26, NÚMERO 74, ENERO-ABRIL, 2019

Diversas temáticas desde las disciplinas antropológicas

Cambiando el tema: sobre el matrimonio entre primos y otras cosas
Adam Kuper

Obreros artesanos. Una nueva división del trabajo en Santa Clara del Cobre
Angélica Navidad Morales Figueroa

Prácticas discursivas en la construcción de la identidad: remembranzas de vida de una mujer yaqui
Zarina Estrada Fernández y María Rebeca Gutiérrez Estrada

Intersexualidad e intertextualidad. Sentido común y políticas corporales como desafío cultural
Alberto Torrentera

La creencia (religiosa) en perspectiva pragmatista: un diálogo entre James y Peirce
Philippe Schaffhauser

Los muros callejeros hechos altares. La Virgen de Guadalupe pintada en muros en colonias populares
en la ciudad de San Luis Potosí, México
José Guadalupe Rivera González

Desaparición, esclavitud y trata de personas: situación de las mujeres en México
Scherezada López Marroquín

El paisaje cultural de los pai pai, kiliwa y cucapá. Sitios ceremoniales yumanos
Alejandro González Villarruel y Natalia Gabayet González

RESEÑAS

Dimensión emocional y política de las desapariciones en contextos de violencia
María José Lucero

Etnografía simétrica. Una propuesta para entender los intercambios, conflictos y resistencias desde la perspectiva del otro
Juan Manuel Rivera Acosta

Para pensar la historia: Éric Taladoire y la apología de la etnohistoria
José Rafael Romero Barrón

Aportes recientes a la investigación de las prácticas musicales de México
Roberto Campos Velázquez

CULTURA |
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH

ENAH

CONACYT