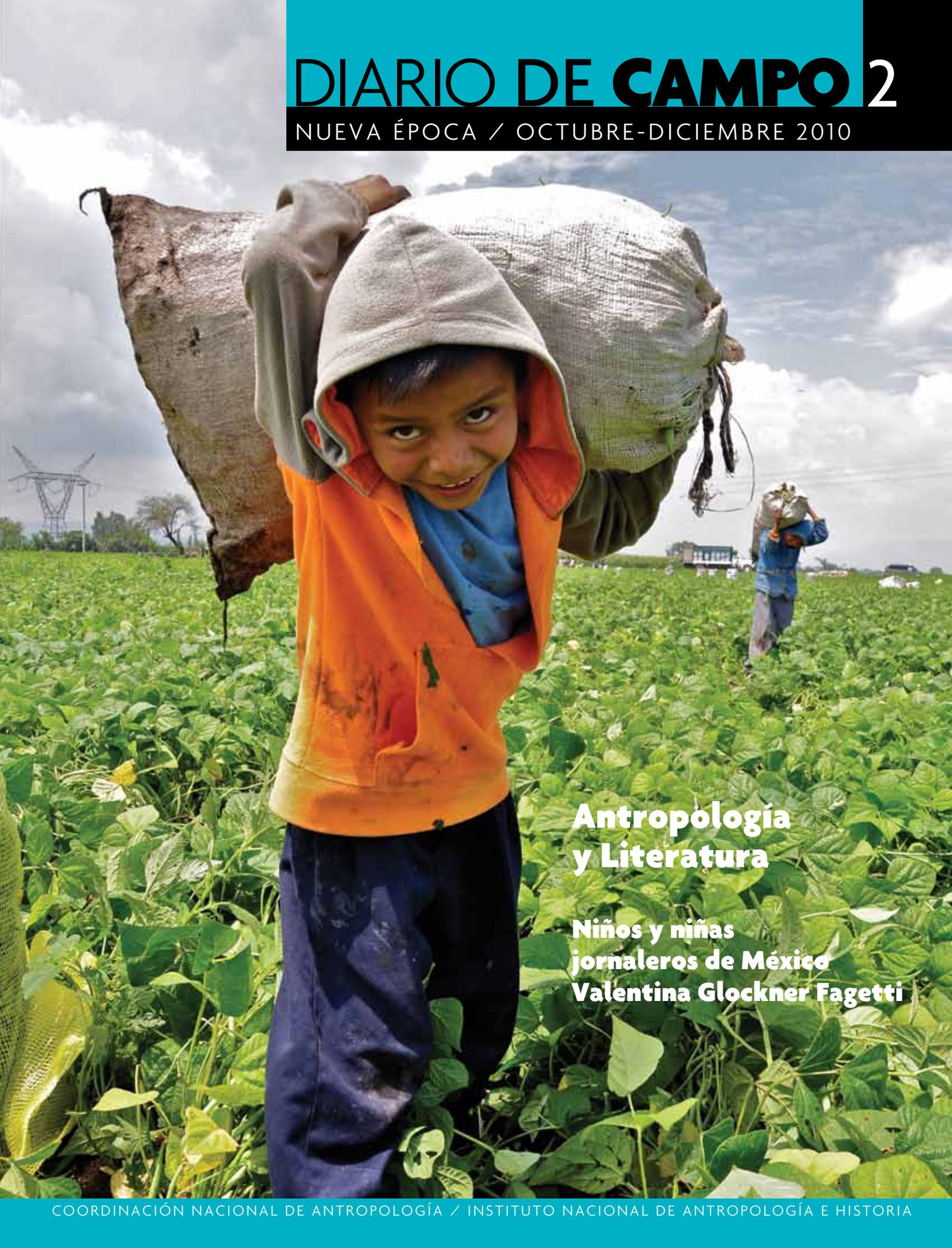


# DIARIO DE CAMPO 2

NUEVA ÉPOCA / OCTUBRE-DICIEMBRE 2010



**Antropología  
y Literatura**

**Niños y niñas  
jornaleros de México  
Valentina Glockner Fagetti**

## Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Consuelo Sáizar  
*Presidenta*

## Instituto Nacional de Antropología e Historia

Alfonso de María y Campos  
*Director General*

Miguel Ángel Echegaray  
*Secretario Técnico*

Eugenio Reza  
*Secretario Administrativo*

Francisco Barriga  
*Coordinador Nacional de Antropología*

Benito Taibo  
*Coordinador Nacional de Difusión*

Héctor Toledano  
*Director de Publicaciones, CND*

Gloria Falcón  
*Subdirectora de Vinculación y Extensión Académica, CNA*

Benigno Casas  
*Subdirector de Publicaciones Periódicas, CND*

### Agradecimientos:

A Valentina Glockner Fagetti, por habernos permitido la reproducción de su obra fotográfica que forma parte de la sección "Portafolio".  
A Xabier Lizarraga Cruchaga, quien nos facilitó los dibujos de su autoría que ilustran la sección "Quehaceres" (elaborados originalmente para el libro *Las brujas son mujeres*, México, Edición de la Sabana, 2010).

## *Diario de Campo*

Nueva época, núm. 2, octubre-diciembre 2010

*Director*  
Francisco Barriga

*Consejo Editorial*  
Carmen Morales  
Dora Sierra  
Saúl Morales  
José Antonio Pompa

*Coordinación editorial*  
Gloria Falcón

*Asistente de edición*  
Enrique González

*Cuidado editorial*  
Demetrio Garmendia, Arcelia Rayón

*Diseño*  
Tártaro Servicios Editoriales

*Administración*  
Sandra Zamudio

*Investigación iconográfica*  
Mariana Zamora

*Apoyo secretarial*  
Juana Flores

*Envío zona metropolitana y estados*  
Marco A. Campos, Fidencio Castro,  
Concepción Corona, Omar González  
Graciela Moncada y Gilberto Pérez

*Diario de Campo*, nueva época, núm. 2, octubre-diciembre de 2010, es una publicación trimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo núm.: en trámite. ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F. Imprenta: Offset Santiago, S.A. de C.V., Río San Joaquín 436, col. Ampliación Granada, C.P. 11520, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el XX de XX de 2010, con un tiraje de 1 500 ejemplares.

# Índice

Presentación 3

## QUEHACERES

El cerro, la culebra y el Divino Rostro. Narrativa otomí en la Sierra de las Cruces 4

Efraín Cortés Ruiz

*Miño*: el devorador de hombres 8

Fidel Camacho Ibarra / Jaime Enrique Carreón Flores

Narrativa e identidad étnica entre los *pjiekakjoo* 14

Reyes Luciano Álvarez Fabela

## EXPEDIENTE

Antropología y Literatura

Entrañamientos: apropiación/consustanciación 19

Eva Grosser Lerner

Un juego que da muerte, un juego que da vida 26

Francisco Amezcua Pérez

Carlos Montemayor y Gabriel Vargas, dos intrusos en la antropología 33

Francisco Javier Guerrero

Líneas de sombra y trazos de escritura: literatura y antropología 38

Raymundo Mier G.

## PORTAFOLIO

Niños y niñas jornaleros de México: los rostros de una infancia invisibilizada 46

Valentina Glockner Fagetti

## CARA A CARA

Invito a que se acerquen y disfruten la belleza de la literatura indígena.

Entrevista con Miguel León-Portilla 67

Alma Olguín Vázquez

## INCURSIONES

Elio Masferrer, Jaime Mondragón, Georgina Vences (coords.), *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, México, INAH/Gobierno del Estado de Puebla, 2010, 472 pp. 71

Jaime Mondragón Melo

Zaid Lagunas Rodríguez, *Población, migración y mestizaje en México: época prehispánica-época actual*, México, INAH (Premios INAH), 2010, 416 pp. 72

Patricia Olga Hernández Espinoza

José Sanmartín Esplugues, Raúl Gutiérrez Lombardo, Jorge Martínez Contreras, José Luis Vera Cortés (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Siglo XXI/Instituto Centro Reina Sofía, 2010, 445 pp. 73

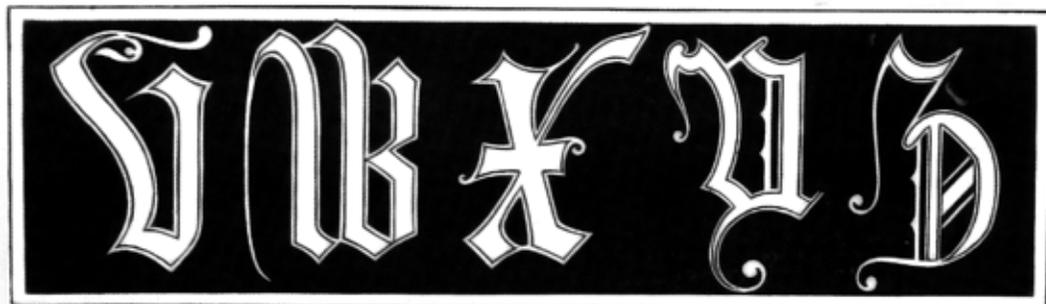
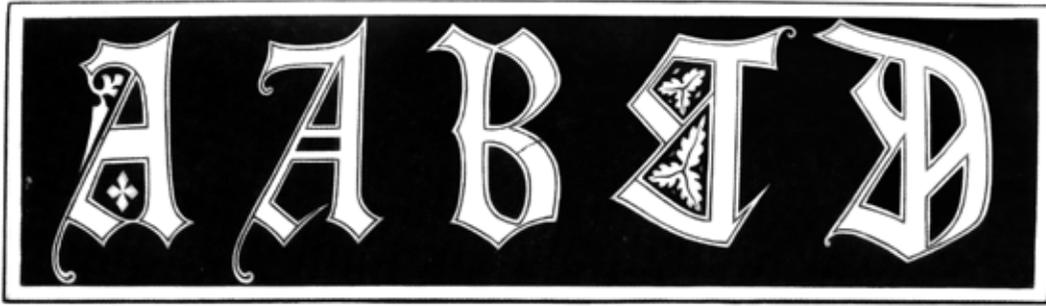
Gloria Falcón Martínez

## COSTUMBRE

II COLOQUIO SOBRE MÚSICA DE GUERRERO, *EL FANDANGO Y SUS VARIANTES* 75

IV MESA REDONDA. EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO E HISTÓRICO SOBRE GUERRERO 75

III ENCUENTRO DE LENGUAS EN PELIGRO: LOS HABLANTES TIENEN LA PALABRA... 75



# Presentación

La historia de la antropología no está exenta de casos en los que los trabajos científicos han inspirado narraciones literarias o que se han confundido con cuentos o novelas. Ejemplo de esto último es el caso de *Juan Pérez Jolote*, de Ricardo Pozas o la de *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis, por mencionar sólo dos. Por otra parte, la mirada penetrante de autores como Joseph Conrad, José María Arguedas, Juan Rulfo, entre otros, nos presentan con maestría procesos sociales, rasgos culturales y relaciones complejas del individuo y la sociedad, que han inspirado investigaciones e incluso nuevos enfoques metodológicos. Tampoco son pocos los trabajos literarios que contienen descripciones tan acuciosas, que se les consulta como etnografías.

Este número de *Diario de Campo* está dedicado a diferentes tipos de narrativa, de tal manera que su sección *Quehaceres* ofrece diferentes narraciones de comunidades indígenas de México.

Los artículos que conforman *Expediente* exploran aspectos donde se da cuenta sobre las siguientes interrogantes: ¿La buena antropología es necesariamente buena literatura? ¿Cuál es la frontera entre relato etnográfico, crónica y literatura? ¿Son muchos los textos clásicos de la antropología escritos en mala prosa? ¿Hasta qué punto los antropólogos recurrimos a recursos desarrollados por la literatura para conseguir verosimilitud? Nos plantean retos de reflexión respecto a nuestro quehacer, la forma de comunicarlo, aquilatando el trabajo con que los escritores nos han enriquecido.

En *Cara a Cara* realizamos una entrevista con Miguel León-Portilla, quien ha desarrollado una importante labor en el estudio y promoción de la literatura indígena. Mientras que en *Portafolio* incluimos un texto y fotografías sobre los niños y niñas jornaleros en México.

**Consejo Editorial**

# El cerro, la culebra y el Divino Rostro. Narrativa otomí en la Sierra de las Cruces

Efraín Cortés Ruiz\*

La narrativa indígena de los otomíes de San Jerónimo Acazulco, y en general de los asentamientos de este grupo en la Sierra de las Cruces, posee mitos de origen que dan cuenta de apariciones y transfiguraciones de santos y serpientes en cerros, cuevas y lugares de agua. Así, la constitución simbólica del territorio forma el eje discursivo en que se dan las referencias míticas y los aspectos rituales que aquí referimos.<sup>1</sup>

Los paisajes rituales que constituyen el escenario de apariciones, relacionan el santuario del Señor del Divino Rostro en el cerro de Hueyamalucan con otros de la zona y con los del Señor de Chalma, Ocuilán y Tepalcingo en la Tierra Caliente, tal y como denominan los acazolqueños a esta última área del Estado de México y Morelos.

San Jerónimo Acazulco se sitúa en la ladera occidental de la Sierra de las Cruces, que es un complejo montañoso que separa la cuenca de México y el Valle de Toluca. En la década de 1970, San Jerónimo Acazulco constituía una comunidad campesina con predominio del cultivo del maíz y labores complementarias como la recolección, la confección de objetos de ixtle y la venta de pulque. Posteriormente, sus terrenos ejidales y comunales de “La Marquesa” en los llamados “Valles”<sup>2</sup> poco a poco se convirtieron en prestadores de servicios a turistas de las ciudades de México

y Toluca con la venta de alimentos, la pesca deportiva, la renta de caballos y de motos, al igual que los paseos en lancha (Barrientos, 2004: 11).

El santuario de Hueyamalucan constituye un centro de peregrinaciones y procesiones propiamente de los otomíes y forma parte de una red de santuarios ubicados en la misma Sierra de las Cruces, entre los que destacan Santa Cruz Tepexpan en el municipio de Jiquipilco, Santa Cruz Ayotusco en el municipio de Huxquilucan, el cerro de la Campana y el cerro de la Verónica en Lerma. Además, estos santuarios se relacionan con los señalados de la zona Tierra Caliente de Morelos.

Para peregrinar a los santuarios, los acazolqueños tienen mayordomías que se responsabilizan de organizarlas. Tradicionalmente, una mayordomía se constituye para asistir a los diversos santuarios, pero si se trata de las romerías al santuario de Hueyamalucan en el propio territorio de Acazulco y a Chalma, existen dos. No obstante, actualmente se observa que las agrupaciones que peregrinan a Chalma han aumentado, debido a los diversos gremios ocupacionales que ahora existen. La imagen del Señor de Chalma, por lo tanto, es y ha sido un icono de alta jerarquía.

Tanto en San Jerónimo Acazulco, localidad del municipio de San Martín Ocoyoacac, como en otras comunidades de la zona, las peregrinaciones constituyen acontecimientos rituales ampliamente arraigados, en tal medida que las mayordomías de imágenes del templo comunal o de oratorios familiares llegan a denominarse mayordomías de romería. O bien, cuando se refieren a los integrantes de cualquier mayordomía se alude que tal o cual agrupación se encarga de la romería de tal o cual santo.

\* Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, CNA-INAH. Equipo Regional Estado de México. aytuhe@yahoo.com.mx

<sup>1</sup> Acerca de los aspectos socioreligiosos relacionados con los relatos míticos, el aparicionismo y los rituales ligados a procesiones y peregrinaciones, véase Alicia Barabas (2004 y 2006).

<sup>2</sup> Se menciona que se han constituido los siguientes valles: Valle del Silencio, Valle de la Loma, Valle de la Viga, Valle Hidalgo, Valle de la Capilla Abierta, Valle del Ricachón y Valle del Columpio.

Es por esto que los rituales de Acapulco se encuentran inmersos en redes ceremoniales donde las procesiones y peregrinaciones son parte sustantiva de ellos, por lo que en los trayectos de aquéllas y en los templos se dan las apariciones de los santos patrones o de sus entes guardianes, (la serpiente, el león, el lobo y otros). Se aparecen en forma de personas como San Jerónimo, santo patrón de Acapulco, que según se afirma “se aparece en forma de viejito” en las viviendas de los acapulqueños para recordarles sus deberes o para reprenderlos si incurren en alguna falta.

En el ámbito de la propia comunidad se llevan a cabo las celebraciones de la Santa Cruz el 3 de mayo, del “Señor de la Cañita” en el mes de agosto y de San Isidro Labrador, que aparte de venerarse el 15 de mayo, se le rinde culto en tiempos de la cosecha del maíz, cuando también tiene lugar la celebración de Día de Muertos.

Por otro lado, además de los altares familiares ubicados en las casas de los distintos grupos domésticos, destacan los denominados oratorios que están en las casas de los mayordomos primeros, donde se resguardan representaciones de imágenes importantes del culto local y de las representaciones de santuarios a donde se peregrina en fechas específicas.

Fuera del ámbito local, como ya se dijo, se realizan peregrinaciones a Chalma, a Ocuilan y a Tepalcingo, así como a San Juan de los Lagos y a la basílica de Guadalupe, entre otros santuarios, de los cuales se tienen representaciones en oratorios especialmente instalados en las casas de los “mayores” (primeros mayordomos) de las mayordomías encargadas.

Las rutas seguidas por las peregrinaciones a los santuarios de Tierra Caliente coinciden con los caminos que los acapulqueños recorrían para ir a trabajar como jornaleros o las rutas seguidas cuando se dedicaban a comerciar, llevando y trayendo productos de la Tierra Fría a la Tierra Caliente y viceversa.

El ir y venir de los acapulqueños, por las dos razones señaladas dieron forma al paisaje ritual conformándolo por lugares y caminos sacralizados que se constituyeron en escenarios de las apariciones de las potencias sagradas ya sea de los santos patrones o de sus “naguales” (representados por diversos animales). Los animales concebidos como potencias sagradas desde la tradición indígena se les ve en apariciones que tienen la facultad de transformarse en personas o animales y seres fantásticos como las sirenas. Tal capacidad de metamorfosis de los santos católicos y potencias divinas de trascendencia indígena refleja la tradición nagualística que prevalece en la zona.



La imagen del Divino Rostro<sup>3</sup> es venerada en el cerro de Hueyamalucan a pedido del mismo Jesucristo, cuando solicita sea instalada una cruz en la cima del cerro para tomarla como su morada. Sobre ello tratan diversas versiones narrativas como la siguiente:

Era un señor que iba al monte a buscar leña para venderla, para tener que comer con su familia. En uno de sus viajes al monte por el cerro de Hueyamalucan encontró a un señor quien le preguntó sobre la razón de su presencia en el cerro: busco leña para vender porque soy muy pobre, le dijo. Está bien le contestó aquel señor y además le pidió: juntas el abono (estiércol) de los borreguitos que están por el monte, los pones en tu ayatito y llegando a tu casa, los pones en una troje, y enseguida lo vas a sahumerear con el sahumero. Así lo hizo, y al siguiente día encontró que la troje estaba razadita (llena) de maíz.

En una segunda ocasión que el leñador fue al monte y encontró nuevamente a aquel señor a quien le dice

<sup>3</sup> Seguramente en el proceso de evangelización en la época colonial se utilizaron pinturas de Cristo en la cruz en que aparecían las manos, los pies, el rostro y otros símbolos de la Pasión. Quizá sólo se utilizara el rostro de Jesús puesto en la parte media, por lo que actualmente existen en múltiples casos cruces que únicamente tienen pintado el rostro o bien no tienen otro elemento decorativo.

que ahora va a buscar un conejo para comer. Después, cuando regresa de buscar el conejo, aquella persona le pide al leñador que regrese al monte en otra ocasión, y que le lleve un pollo, y le pide que le lleve una cruz de madera pero hecha por él mismo, no por un carpintero. A su regreso, en la tercera vez, el leñador estuvo esperando mucho tiempo a ese señor y no llegaba, por lo que decidió prender “la lumbre” para “comer un taco” y retirarse, pero cuando eso hacía llegó el señor, quien le dijo trajiste mi encargo; pues bien vamos a comer y luego llevas la cruz a la cima del cerro y allí la dejas.

Después cada 8 días o cada 15 días me vienes a visitar porque adentro de esta cruz voy a estar yo, ese señor con corona, ese soy yo, le dijo. Posteriormente, cuando el leñador regresó, entonces ya estaba la cruz del Divino Rostro tal como está actualmente en el cerro de Hueyamalucan (Cortés Ruiz *et al.*, 2004: 257-258).

Como se puede notar, esta narración nos remite a la vida campesina de los acazolqueños cuando el cultivo del maíz era su ocupación básica y cuando llevaban a cabo actividades complementarias como la explotación del bosque al utilizar árboles para leña y carbón, o cuando hacían labores como la cría de ovejas, la cacería y la recolección.

Por otra parte, resaltan aspectos de la personalidad y condición social del leñador o carbonero; esta última actividad es con la que se identifica al abuelito en otras versiones que tratan este asunto. Además, el anciano, como persona de la etnia otomí, muestra gran obediencia con su actitud, sobre todo en el segundo encuentro con el aparecido, seguramente porque para entonces ya percibe que se “trata de Dios”, según se dice. Además, ese leñador ya atestiguó que el abono de los borregos se transformó en maíces. Así, el aparecido Jesús ordena al anciano leñador que le lleve un pollo y una cruz que debe colocar en la cima del cerro.

La solicitud de comida realizada por el aparecido, así como el acto de sahumerear (sahumar) el abono para la transformación del abono en maíz, constituyen elementos muy significativos del ritual y ofrendas a la Cruz del Divino Rostro cuando se acude al santuario. Tales ofrendas a este icono cristiano se realizan conforme a la tradición indígena, pues tanto como los humanos como las deidades tienen que alimentarse como cualquier persona. Además, en otras narraciones también se habla de la existencia de la cruz del Divino Rostro allí en el cerro de Hueyamalucan, pero el hecho se explica porque el “rayito”, potencia divina indígena, lo puso allí.

Si bien la presencia de la Cruz del Divino Rostro es la imagen principal, el ritual refleja la fuerza de la tradición indígena. En ello, no obstante, queda de manifiesto la subordinación de la fuerza divina indígena, la serpiente, pues según se afirma es la guardiana del “Señor del Divino Rostro”.

La narración siguiente se refiere a la pareja de serpientes que vivían en el cerro de Hueyamalucan y que las trasladaron a Tierra Caliente; refleja aquella fuerza divina indígena que radica en los cerros y que constituye la fertilidad misma. Se trata de entes divinos que se transfiguran en humanos u otros animales, o en ranas y seres fantásticos (como sirenas):

Eran dos serpientes (hembra y macho) que vivían en el Cerrito de Hueyamalucan, no se sabe de donde vinieron porque cuando las descubrieron ya estaban allí; pero vinieron los de Tierra Caliente y se las llevaron. Trajeron ollas, trajeron cebo, cantearon las ollas, y ya que entraron, se las llevaron; y es que los de Tierra Caliente necesitan a las serpientes, porque dicen que donde están esos animales se produce mucho lo que es la caña, la fruta, y por eso se las llevaron. Donde las llevaron dicen que los huertos empezaron a dar abundantes cosechas de fruta y caña.

Pero lo que pasó después es que se comían a los terneritos. Las espieron y comprobaron que eran ellas quienes se los comían. Las gentes del pueblo fueron a matarlas; las balacearon, pero no las pudieron matar porque su concha era muy gruesa, era de acero. Las gentes se fastidieron y mejor las dejaron. Pero sucedió que, por aquel tiempo, un viejito de Acapulco que viajaba con su burrito, acampó cerca de un pozo antes de llegar a un pueblo que estaba junto. Estando allí, dio de comer a su burrito, se envolvió en su cobija y se durmió. La serpiente macho, que fue a tomar agua y que vio allí a la persona, se la tragó entera; cuando despertó aquel viejito y sintió que estaba dentro de un animal, sacó su navaja y haciendo un agujero abriéndole la barriga, por allí salió.

Sin ver de qué animal se trataba se fue al pueblo que estaba cerca a pedir auxilio. Al amanecer, las gentes del pueblo, armados de cuchillos, machetes, y reatas, llegaron al ojo de agua acompañando al viejito, y allí estaba el animal, era una serpiente. Al ver el viejito que se trataba de una víbora, se le enchinó el cuerpo, le dio mucho miedo, y a los tres días se murió.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Respecto a relatos que hacen alusión al origen del Dueño del Maíz, da cuenta una versión: “El joven dios es tragado por un lagarto al acercarse a un río durante su peregrinación a Oaxaca, y escapa rajando la panza

Después de la muerte de la serpiente macho ejecutada por el anciano arriero, quien muere del susto, la serpiente hembra y su hijo ya no pueden seguir viviendo en Tierra Caliente, por lo que deciden regresar al cerro de Hueyamalucan (su casa), que resulta ser el centro ceremonial de los campesinos otomíes y cuyas ofrendas constituyen “el alimento” de estos númenes. La siguiente secuencia narrativa expone esta situación:

La serpiente macho, o sea el hombre, tenía a su mujer (serpiente hembra) y a su hijo viviendo en una barranca. Cuando empezaron a sentir hambre ya no tenían a nadie que les llevara de comer pues había muerto el marido, o sea que había quedado viuda la señora. Qué vamos hacer aquí, vámonos, tenemos que regresar allá de donde venimos dijo la señora, y se regresaron. Al regresar, y al pasar por un lugar que llaman El Arrenal, donde le dicen La Esperanza, por allí, unos arrieros que venían se dieron cuenta que venía una señora, venía abrazando un niño, era blanca, güerota, era una señora decente. Los arrieros pensaban que era gente de a deveras, y que le dicen: “Una mujer tan bonita como usted, peligra aquí en el campo, ¿A donde fuiste o de donde saliste, que no nos dimos cuenta?”. Yo vengo de tal parte, a mi marido lo mataron, ahora nos quedamos solos, mi hijo y yo, él nos daba de comer, quien nos va a dar de comer ahora?”, dijo esa mujer. Entonces, al llegar cerca del Pedregal, donde había un ojo de agua, allí decidieron acampar y dijeron los arrieros: vamos a hacer una fogata, para calentar las tortillas y la comida, vamos a comer dijeron los arrieros. Entonces pensaron, esta señora va a ser para nosotros, no hay quien la defienda, pensaban que era mujer de a deveras. Acércate, señora, le dijeron, vamos a cenar. Está bien señor, contestó, nomás dejen enjuagarme los pies porque mira nomás como los traigo llenos de tierra, luego enseguida los voy a acompañar. Se metió al agua la señora y cuando salió, era mitad mujer y mitad pescado, se convirtió en sirena. Los arrieros tuvieron miedo, cargaron sus animales y se fueron.

En fin, la serpiente regresó al cerro de Hueyamalucan y se cuenta que allí vive. No obstante, aunque se supone que allí está, lo real es que allí vivió, pero

---

del animal con una navaja de obsidiana. En realidad este relato —junto con la infinidad de variantes del mito entre otros grupos indígenas— forma parte de un antiguo complejo religioso ligado a la importante deidad mesoamericana del maíz (García de León, 1976: 77)”.

seguramente quien vive allí, es su hijo, pero no está de Dios que podamos verlo o saber de él (Cortés Ruiz, 2007).

Sobre esta pareja de serpientes que tenían como hogar al cerro de Hueyamalucan, existen diversas versiones que varían, aunque conservan aspectos comunes. La serpiente simboliza la fertilidad misma, pues en donde se piensa que habitan —como los cerros y las cuevas— se realizan ceremonias para propiciar la fertilidad de las parcelas, sobre todo de las del maíz. Este don, evidentemente, se comprueba al ser llevadas a Tierra Caliente, donde sin embargo no son aceptadas por los perjuicios que hicieron al comerse las teneras.

La relación que ha prevalecido entre Tierra Fría y Tierra Caliente queda de manifiesto simbólicamente por los caminos que transitaban los jornaleros y los comerciantes, mismos que recorrían y siguen transitando los peregrinos. Asimismo, también se detecta tal relación en ciertos sucesos que tienen lugar en las fiestas de los santos patronos, por ejemplo las danzas. En cuanto a la danza de arrieros por ejemplo, en uno de los actos ellos traen a Acapulco aguardiente y piloncillo. Asimismo, en el día principal de las fiestas es una tradición que se obsequien cañas de azúcar sin deshojar, traídas precisamente de Tierra Caliente. En cuanto al trabajo de jornaleros que se realizaba en Morelos, simbólicamente se representa en la danza de los *cuentepecos*, cuya trama precisamente consiste en mostrar el trabajo del corte de caña.

## Bibliografía

- Barabas, M. Alicia, “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, México, INAH, 2004, vol. IV, pp.13-37.
- \_\_\_\_\_, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Porrúa/INAH, 2006.
- Barrientos López, Guadalupe, *Otomíes del Estado de México*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)/PNUD, 2004.
- Cortés Ruiz, Efraín *et al.*, “Santos, cerros y peregrinos en el Estado de México”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, México, INAH, 2004, vol. IV, pp. 231-272.
- \_\_\_\_\_, Acapulco, trabajo inédito, 2007.
- García de León, Antonio, *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo*, México, INAH (Científica), 1976, p. 77.

# Miño: el devorador de hombres

Fidel Camacho Ibarra\*

Jaime Enrique Carreón Flores\*\*

El grupo otomiano del Estado de México —mazahuas, otomíes, matlatzincas y tlahuicas— se caracteriza por ser parte de un amplio contexto económico y político, un rasgo que configura su cultura y permite comprender que muchas de sus manifestaciones expresan una matriz que otorga sentido a una forma de ver e interpretar el universo. Se trata de un grupo en el que gran parte de la transmisión de este conocimiento privilegia las formas narrativas, cuya continuidad perdura en la memoria de las generaciones mediante la reinención y actualización de su realidad social. La tradición oral es un ejemplo claro de ello, pues la ontología subyacente en las historias que se escuchan frente a la mesa o alrededor del fogón remite a un marco conceptual acerca del espacio y tiempo, la naturaleza de los seres y la dinámica del cosmos. En particular, la presencia de animales con volición propia para interactuar frente a los hombres, proporciona una oportunidad de reflexión sobre la estructura simbólica y sus conexiones con la cosmovisión.

Entre los mazahuas y otomíes, la presencia de un cuerpo narrativo referido al coyote proporciona una imagen similar a la del *trickster*, un personaje mítico que expresa un comportamiento apegado a la astucia, el engaño y

lo cómico en el origen del universo. La narrativa sobre este animal se halla ampliamente difundida entre los grupos indígenas del Altiplano y su presencia se ha documentado al menos desde el siglo XVI, donde se constata su participación transgresora en sucesos de orden cosmogónico (Olivier, 1999: 113). En especial, debemos a este mismo autor el conocimiento de un vínculo entre *Huehucóyotl* —una de las deidades más importantes del panteón otomí— y *Tezcatlipoca*, quien solía adoptar la figura de este animal (Olivier, 2004). Por tanto, la estrecha asociación del coyote con conceptos referentes al mundo de los antiguos dioses mesoamericanos, sin duda, otorga un papel muy específico a este personaje y permite comprender el significado de sus aventuras. El *miño*, como se le conoce en mazahua, es un animal protagónico al que se menciona en espacios cotidianos a través de narraciones de experiencia. Estos relatos aluden momentos en los cuales la ambigüedad o liminalidad permite el contacto entre esos seres y los hombres, donde su actuar nocturno y su naturaleza voraz contrasta con su adaptabilidad a los intereses de los hombres, hasta el grado, incluso, de presentarse como un ser ridiculizado.

## El corpus narrativo

Numerosas son las narraciones en las que los hombres, al andar en el monte durante la noche, están expuestos a tener un encuentro con este animal; un encuentro que, según las referencias, paraliza al hombre, defeca en el sombrero del individuo o bien abusa sexualmente de él y posteriormente provoca consecuencias en la naturaleza anímica de los hombres:

\* Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, CNA-INAH. Equipo Regional Estado de México. fidelci@hotmail.com

\*\* Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, CNA-INAH. Equipo Regional Estado de México. jaimecarreon@prodigy.net.mx

La información incluida en este texto proviene de datos recabados en campo en los siguientes pueblos mazahuas del Estado de México: San Pedro Potla, Temascalcingo; San Nicolás Guadalupe y Fresno Nichi, San Felipe del Progreso; San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, y Loma de Juárez, Villa de Allende.

Decían los abuelitos que lo encontraban en el camino y hasta echan su popo en su sombrero, como no llevan nada, ¿con qué se iban a defender? Que le echaban su sombrero así [en el suelo] y el coyote llegaba y le echaba su popo. El coyote tiene su babita, te echa y [...] Contaban los abuelitos que si te encontraba en el camino te echa su popo en su sombrero. Los abuelitos madrugaban mucho, por eso encontraban a los coyotes. Puede ser suerte o destino el que encuentra al coyote (San Pedro Potla, 2009).

En otros momentos, las narraciones señalan que el coyote se aventura hasta acercarse a las casas de los pueblos para robar borregos y llevárselos cargando, ya que le atribuyen fortaleza física sobrehumana:

Él [coyote] escucha, como ahorita, que digas: “ah, ese animal está rependejo pa’ qué se llevó mis cosas o que se llevó mi pollo, ahorita que lo vea lo [voy a matar]”. Pero si le tienes miedo, él llega y se lo lleva y se lo lleva. Aunque anda por ahí, ese pasa corriendo y como que



se lo carga, haz de cuenta que así nomás va pasando y como que se lo va a [echar en el hombro] y se va. Ni se mueven los animales, nada; así, que corran o que intenten de correr, al contrario, como que bien que se acomodan y ni se le caen, no se le caen, así como los perritos no se le caen (San Antonio Pueblo Nuevo, 2009).

También existen otros relatos donde se muestra al coyote como una criatura ingenua y susceptible de ser objeto de bromas y engaños, aunque como hemos dicho, se observa su naturaleza extrahumana:

Siempre le hacían trampa, que no querían que viviera el coyote. Una vez que le hicieron trampa en una peña, en una peña grandísima. Entonces platicaron entre los conejitos, según: “vamos a ir a detener esa peña, porque sé que va a venir [el coyote] y nos va a agarrar a uno de nosotros, vamos a ir a atajar, vamos a hacer trampa, ahí siempre pasa el Tío ese”. Fueron a atajar todos así, en fila, en la peña. Entonces, no tardó, pasó el coyote: “¿qué hacen ahí, Tsimu? —siempre decía Tsimu— ¿qué hacen allí?”. Dicen: “¿qué vamos a hacer aquí, Tío?, estamos atajando la peña porque se va a caer, se va a venir pa’ abajo, entonces la vamos a atrancar. Ayúdenos por favor”. Tonto el coyote, entonces empezó a atrancar su pie, que cómo hace sus pies para atrás, ya capaz que va a agarrar. “Detenle fuerte Tío, es que se va a venir la peña, por favor”. Que salió uno, como ya tenían plan que iban a hacer, que salió uno: “ahorita vengo, voy a ir a traer de comer, ya tengo mucha hambre, ¿no piensan ir a comer?”, salió el conejito. Según, dice uno: “ya tardó, no viene”, entonces empezaron a decir [los demás]: “¡cómo no viene!, ¡órale, tengo mucha hambre!”. Hasta que se va uno por uno, uno por uno, hasta que se terminó [la fila]. Que ya solito se quedó el coyote, “¡ay!, cómo no vienen, creo que no es cierto, me engañaron”. Que de repente lo dejó a un lado, para un lado y vio la peña, pues sigue igual, nunca se cayó la peña.

Entonces, que llegó el zopilote para que se llevara definitivamente al coyote porque no lo querían, que se lo llevara. Haz de cuenta que se lo llevó por allá, subió bien alto, alto, alto, el zopilote. Que de repente que lo suelta, que se cae hasta abajo, se quebró todos los huesos, que se rodó, total, ya se hizo pedazos todo el coyote. Pero que vino el cuervo, vino el cuervo, y dijo: “¿qué será?”, pero que había muchos animales allí, que ya lo estaban comiendo, “¿qué será el que está ahí?”. Que ya

se bajó el cuervo, entonces ya vino a juntar los huesos y lo vino a arreglar otra vez bien, bien, bien; lo acomodó otra vez los huesos, los juntó, todo, todo, todo, según, y volvió a revivir otra vez el coyote. Eso es lo que contaba mi difunta abuelita (San Pedro Potla, 2009).

La volición que se le reconoce al coyote adquiere diversos matices cuando en otros relatos la principal acción por la que se revela como un animal sagrado se circunscribe al ámbito del control comunitario. En primer lugar, el *miño* recibe los nombres de *Palecito*, *Pale*, *Ué* o *Vé*, *Ueue*, *Evevé*, *Ué Pale*, *Etsin Ué*, *La Yo'go*, *Viishí* y *Tío*, términos que lo ubican como alguien que cuida del pueblo. En efecto, hoy en día se le concede un lugar especial entre los santos, pues se dice que el coyote es mandado por ellos para realizar tareas específicas de control social (Camacho y Carreón, inédito). En segundo lugar, también se le reconoce la característica de *agencialidad* o de un actuar marcado por el tipo de carácter de las relaciones que distinguen

la estructura social de este grupo (Lupo, 2008). Si la persona llega a encontrárselo por el camino, antes que proferirle ofensas y azuzarlo, buscará su protección. Al dirigírsele en mazahua, la persona le pedirá que no le haga daño y que más bien lo cuide, porque ambos andan *buscando* en el monte; en caso contrario, el coyote podrá paralizarlo con su baba, pedo, aire o vaho y abusará sexualmente de la persona. En mazahua el medio para dominar a los hombres se percibe casi siempre como un olor que despidе de su boca o trasero, al cual lo consideran como algo fétido y agrio, a veces parecido al de una tortilla quemada. En su lengua, los nombres antes referidos en español se designan de distintas maneras entre los que destacan: '*kelkuñi*, *ajio'k'* e *ijjiol*. De este modo, consideran que el coyote, tanto el aliento y gas que despidе así como su carne, colmillo y piel, es portador de propiedades que puede transferirlas a los hombres:

Que el colmillo del coyote es muy bueno para suerte, para el pleito. Que si tienes un pleito duro, por decir, te llevan al municipio así, a declarar o a encerrar, que no pasa nada, nada. Sacas el diente del coyote, o sea que tú metas la mano [a donde ocultas el objeto], y que con eso hipnotizas a la autoridad; eso dicen, quien sabe si es cierto (San Pedro Potla, 2009).

Incluso, señalan que cuando su carne es ingerida proporciona fortaleza física a los enfermos para volverlos inmunes a otros elementos que amenazan la existencia:

Una de mis cuñadas también se espantaba con cualquier cosita, se espantaba con cualquier cosita. Cuando yo agarré este animal se fue por un pedazo, se lo comió, se lo tomaba en té con un pedazo y dice que sí le ayudó. Yo vi varias personas que padecían del paludismo. Un amigo se estaba muriendo y el puro huesito [del coyote], el puro hueso, con un pedazo de tlacoache y no sé qué otras yerbas le metió. Pues el muchacho se regresó porque estaba para morirse. Me dice: "véndeme un pedazo [de carne de coyote], carnal, véndemelo" [...] No le dije dos veces: se fue [...]. Y ahorita el muchacho vive, ahora sí que vive para contarlo (San Antonio Pueblo Nuevo, 2009).

O en otros casos, en caso de ingesta en exceso, puede provocar comportamientos antisociales que atentan contra el orden social preestablecido:



La carne de coyote te pone agresivo, incluso, loco. También para el que se enferma mucho, o que le echan mal de ojo, con ese se compone. El bebé chillaba, chillaba, vomitaba, tenía diarrea. Luego le eché carne de coyote y se le quitó; se me pasó tantito porque es hasta un poco agresivo (San Pedro Potla, 2008).

### La sacralidad del coyote

Las conexiones que se suscitan de los rasgos anteriores sólo pueden explicarse a la luz de su vínculo con lo sagrado. Las siguientes narrativas muestran al coyote en tiempos primigenios como un devorador potencial de hombres, cuando las principales deidades de carácter masculino le concedieron la destrucción de la humanidad. Sólo con la intervención de la deidad femenina, representada por la virgen María, el coyote es burlado y la humanidad recupera su derecho a la existencia. Para el coyote, este hecho lo envuelve en una situación de inanición, cuya sobrevivencia lo conducirá a una búsqueda desesperada para conseguir alimento. Finalmente, después de pasar por distintos episodios que lo exhiben como un animal embaucado y tonto, consigue el permiso de la virgen para sustituir a los hombres por borregos y guajolotes. Una sustitución simbólica que continúa operando en diversos contextos, principalmente rituales, entre los hombres y el dueño del monte. El siguiente relato enfatiza las burlas hechas a coyote:

Según dicen que ése [el coyote] luchó con Dios. Cuando Dios formó el mundo, ése traía una orden también. Si él iba a ganar entonces nos iba a comer a todos, como come a los animales: pollos, borregos, todo eso. Pero él perdió, entonces, Dios, que ya le dijo: “¿sabes qué?, no quiero que vayas a comer a mis hijos, mejor te voy a dar una caja, la vas a destapar hasta otro lado”. Y ya después le dieron esa caja, que esa ya tenía el chingo de abejas, entonces, el coyote la fue a destapar y cuando vio la caja, eran puras abejas y se llenó todo su pelo, que lo fueron a revolver todo hasta allá. Y ya después, que vino otra vez, que según dice: “no, pues eran puras abejas, pues aquí no había nada”, “no te preocupes, ahí te va otra caja, vete”. Entonces fue, que le dieron otra caja, pero era de puras ratas, y las ratas se escaparon [al abrirla], se echaron a correr pues no agarró ni una. Bueno, que así jugaron, así, a querer a ganar; pero como Dios no nos dejó a nosotros, enton-

ces, pues no; estuvo batallando, batallando para ganar a nosotros. Que después le dijo el borrego, o sea el carnero, “si me vas a comer, si me quieres comer, cómemelo yo te doy mi cuerpo para que lo comas, pero primero te vas a parar ahí en una esquina y vas a abrir la boca”. Entonces, el coyote se fue a sentar así, abrió la boca; pero, ¿qué no ves que el carnero se echa luego [hacia atrás] y se va a cuernazos? Entonces, se fue así y le chingó la boca y ya no pudo pasar el borrego, ¿cómo iba a pasar con todo y cuernos? Entonces es cuando ya perdió, ya no nos hizo nada a nosotros, ya fue cuando ganó a los animales [para comerlos] y él perdió” (San Nicolás Guadalupe, 2009).

El siguiente relato expone las dos entidades que intervienen subsecuentemente en la condenación y salvación de los hombres, en este caso protagonizadas por la Santísima Trinidad, quien concede el permiso al coyote para devorar a los hombres, y Jesucristo, el que aparece como defensor de la humanidad. Destaca el modo burocrático e inapelable del poder que sustenta el “papel”, el escrito mediante el cual el coyote pueda o no cumplir su cometido:

Platicaban antes los abuelos, que habló [el coyote] con la Santísima Trinidad, que le dieron el permiso para comer a la gente. Pero a Jesucristo no le pareció eso, que dijo: “¿cómo crees que tú vas a comer a la gente del Señor?, ¿sabes qué?, ¿qué te vamos a hacer?, te vamos a dar un animalito”. Ya le dieron las borregas, le dieron los pollos, guajolotes, eso ya fue su alimento. Nomás que él tenía un papel, que se lo hicieron, y ese papel, platicaban los abuelos, los de más allá, que le decían: “mira, ¿sabes qué?, no te vamos a dar eso, vete a ver el papel en un hoyo de un ratón, ahí lo vas a encontrar. Y empezó a rascar, a rascar y nunca lo pudo encontrar. Nunca, no lo encontró. Y aunque lo iba a encontrar ya lo hubiera hecho pedazos al rascar el nido. “Ahora sí, me obligo de comer los pollos, los borregos” [que dijo el coyote]. Y ya se fue al monte (Anónimo, San José del Fresno, 2009).

En el relato que presentamos a continuación se vislumbra la manera cómo la virgen María pudo recuperar el permiso que le habían dado al coyote para devorar a la humanidad pero, a cambio de ello, en cierta manera, le fue concedida “su sabiduría”. Platican dos mujeres mazahuas:

—Que dicen que el coyotito le dio su rótulo a la virgen María, porque nos iba a comer a nosotros. Que luego dicen que la virgen María vendía su pulquito y que luego le dijo: “¡ay! María está bien sabroso tu pulque, haber: dame otro trago”, dijo el coyote. Y se emborrachó, perdió su papelito que le había dado el Señor. Y luego se lo escondieron, se lo metieron abajo de la tuza; sí, lo escondió el papel adentro de la tuza.

—¿De los hoyos de la tuza?, pregunto.

—Sí, de la tierra.

—Que por eso ya no nos comió y si no, dicen que por eso nos iban a comer. Que le dijo: “creo que está sabroso tu pulque, María, a ver ven, dame otro trago”, y le quitaron su papelito, que según porque nos iba a comer.

—Por eso Diosito le dio toda su sabiduría.

—Por eso Diosito le dio todos los animalitos, le dio todo, todo (San José del Fresno, 2009).

A continuación se muestra el sufrimiento que pasó el coyote por haber perdido el “papel”, y la manera en que la virgen María, después de haber protegido a la humanidad, lo ayudó, a su vez, para que no muriera de hambre:

Pues sí fue real. Según al coyote le dieron permiso, ahora sí que Jesús, para que a nosotros nos iba a comer, a todos, porque nosotros no entendemos. Él se fastidiaba. Entonces, la virgen María que se molesta ella porque ya le habían dado permiso al coyote para que comiera a su hijo, de la virgen María. Se enojó ella, entonces, lo que hizo [...] ya no sé a dónde fue a conseguir pulque, a según, en un cántaro. Me imagino que pasó por ahí abajo, por el camino. Que pasó ahí y no tardó, que pasó el coyote. Ya pasaba: “ah, tú andas aquí, Tsimu<sup>1</sup> —como hablaban así, “Tsimu”— dice. Y contestaba María: “sí, estoy aquí vendiendo tantito pulque”. Pero ella ya tenía la idea para quitar la carta que ya le habían dado permiso para comer a los hijos de María.

Entonces ella buscó la manera para que no nos comiera a nosotros. Se emborrachó al coyote. Que le dio un jarrito, “pruébalo, dice, a ver si está bueno”. Entonces, el coyote probó, estaba suave el pulque: “¡ay!, sí está bueno, dice, dame otro litro”. Acabó el litro, otro

litro, hasta que se acabó el cántaro. Se acabó el cántaro, entonces se cayó el coyote ahí. Entonces, María, ¿qué hizo ella?, pues dice: “la oportunidad que tengo ahorita, le voy a quitar el papel”, lo tenía aquí el papel [en las orejas]. Que lo fue a levantar al coyote: “¡levántate Ué!, dice, ¡levántate Tío!, ya vámonos, ya es tarde”. Lo levantaba pero con su otra mano lo metía en la bolsa, logró sacar el papel: “¡vámonos!”. Así contaba mi abuelita. Dice que se fue María, pero el coyote se quedó ahí, no se quiso levantar, se fue María. Y ya de ahí, llegó [a su casa], hizo azufre y le prendió lumbre y metió el papel adentro. Entonces, al siguiente día, que fue temprano [el coyote]: “¡ay!, ya no aguanto mi panza, María” —no le decía “María” sino “Tsimu”. Haz de cuenta que es como “cariño” o “niña”— “¿no viste mi papel?, ¿y ahora qué voy a comer?, ya no aguanto mi panza”, así le decía, “ya no aguanto, tengo mucha hambre, ¿qué voy a comer?”, “no sé, ya te dieron permiso, ya te dieron tu papel, yo no sé si lo perdiste, es tu problema”. Pero así decía, ya cuando estaba hecho cenizas su papel. Contaban así los difuntos abuelitos. Que varias cosas le hicieron al coyote para que no viniera el coyote. Entonces, de ahí, que insistía, insistía: “¿qué voy a comer?, ¿qué voy a comer?, ya no tengo, ya no tengo [qué comer], dice, tengo mucha hambre, ya no aguanto más”, “no sé, ya te dieron tu oportunidad, no supiste aprovechar”.

Ya después le mandaron, como estaba la cerca grandísima, la cerca que había, le dijeron que le fuera a morder al caballo que estaba: “sáltale esa cerca, si no saltas pues [...] te vas a ir a comer el caballo, ya es tu comida porque ya no tengo qué darte”. Bueno, se fue. Pero le dio de patadas, le dio patadas. Entonces estaba un burro, también le dijeron que le fuera a morder a ese burro. Ése sí dio patada y tiró su diente. Entonces ya la fue a visitar: “¿sabe qué, Tsimu?, no se deja, ya se cayó mi diente, qué hago”. Dice: “pues ya perdiste tu oportunidad, si no pues ni modo”, que dijo así. Entonces ya estuvo pensando la virgen: “qué hago, qué hago”, entonces ya fue a decirle que agarrara un borrego, de esos que tiene sus cuernos; pero que le dio un tope nada más. Que vino a quejar otra vez, pero entonces que ya se enojó: “¡qué más te voy a dar!, ¡qué más te voy a dar!, si ya no tengo nada, la única oportunidad que tengo, dice, si vas a brincar esa cerca —estaba grandísima la cerca— si vas a saltar esa cerca pasa ese lado y ve a agarrar el macho [el guajolote], es lo único

<sup>1</sup> *Tsimu* es el nombre de la jícara en la que se solía servir el pulque. Según algunas personas, se representaba en la danza de malinches interpretada por mujeres. A veces lo traducen como “madre”, “niña” o “cariño”, como se expone más adelante en la narración.

que tengo". Que saltó con todas sus fuerzas, saltó, se cayó en las piedras, entonces fue a agarrar al macho, se lo echó al hombro. Esa fue su primera vez (San Pedro Potla, 2009).

La muestra de narrativas precedentes muestran la figura del coyote con una fuerte ambigüedad; por un lado aparece como devorador de hombres y, por el otro como un ser ingenuo. Este carácter tiene sus momentos de expresión; la noche donde se vuelve voraz, y el día que lo muestra como tonto. Además, el campo narrativo presenta otro rasgo que caracteriza las andanzas de este animal: su conexión con el mundo de los dioses y santos, donde ocupa un lugar específico para interactuar con y contra los hombres; especialmente, sostienen que cuando un hombre no cumple con un servicio religioso, el santo enviará al coyote para que éste coma sus guajolotes y borregos. Asimismo, su función se encuentra estrechamente ligada con los rasgos que caracterizan la zona mazahua del Estado de México: una estructura católica fuertemente incrustada en el discurso del universo ideológico que ordena las relaciones políticas y económicas del grupo mazahua con otros actores sociales que componen la formación económica de la región.

La tradición oral aparece como un espacio donde se conjugan los elementos que caracterizan la cotidianidad de este grupo, tan cargado al fatalismo, que es rescatada por los santos. Se entiende por qué el coyote establece un convenio con dios para destruir a la humanidad, y cómo ese plan se frustra por intervención de la virgen María. A partir de los comentarios se desprende que este arreglo, aún quedando en el ámbito de la posibilidad, es suficiente para constituir un nuevo convenio tácito donde entran en juego los santos y supeditado a ellos el coyote, quien ya no es dirigido contra la humanidad entera sino sólo contra aquellas personas que no cumplen con el culto a los santos:

Dios lo manda [al coyote] cuando te quiere llevar tus animales; por ejemplo, una promesa, San Antonio, que ya se viene acercando la fiesta y si te toca la fiesta y si uno se desanima luego, luego te llega y se lleva tus animales, es como una ofensa que le haces [al santo] (San Antonio Pueblo Nuevo, 2009).

Los datos que presentamos son, pues, una selección de narrativas en torno a una figura particular, sin embargo es-



te grupo mantiene un cuerpo de narraciones bastante rico e interesante para ser estudiado por los antropólogos, razón por la que este documento es una invitación para profundizar en el estudio del coyote u otros seres y entidades que caracterizan el universo de la tradición oral entre los mazahuas.

#### Bibliografía

- Camacho, Fidel y Jaime E. Carreón, "Jerarquía y control social: aproximaciones al nahualismo mazahua", México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH (Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio), inédito.
- Lupo, Alessandro, "Teorías sobre la conciencia, la acción y la enfermedad", conferencia dictada en el marco del Seminario Nacional de Etnografía, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, 2008.
- Olivier, Guilhem, "Huehucóyotl, 'Coyote Viejo', el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?", México, ECN, 1999, vol. 30, pp. 113-132.
- \_\_\_\_\_, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004.

# Narrativa e identidad étnica entre los *pjiekakjoo*

Reyes Luciano Álvarez Fabela\*

En la narrativa *pjiekakjoo*<sup>1</sup> se encuentran elementos que sustentan un proyecto etnicitario de una minoría, que a través de la memoria colectiva reproduce un modo de vida basado en la participación en el gobierno tradicional y en las ceremonias asociadas con el culto a los “pasados” (ancestros comunales que representan a las autoridades tradicionales fallecidas). En este texto se presenta una aproximación a dicha narrativa, a partir de relatos sobre el cerro Cempoalteca y el “Santo Teponaztle”.

La población de San Juan Atzingo se ubica en la ladera oeste del cerro Cempoalteca; en este último se asientan las lagunas de Cempola que divide los estados de México y Morelos. La región comparte una tradición económica vinculada con la agricultura del maíz para autoconsumo, así como con el aprovechamiento forestal del bosque, actividades que predominaron en la zona comprendida desde Santiago Tlanquistenco, hasta Cuernavaca y Tenancingo. El municipio de Ocuilan, en el que se ubica San Juan Atzingo, colinda con Huitzilac en Morelos y Malinalco, Tlanquistenco y Joquitzingo en el Estado de México; asimismo, es una parte territorial central del espacio cultural de transición entre la Tierra Caliente de Morelos y el altiplano del Valle de Toluca.

En San Juan Atzingo se asienta la lengua *pjiekakjoo*, que pertenece a la familia otomí pame, siendo una de las más

reducidas en cuanto a su número de hablantes (entre cien a doscientos según las observaciones de campo). Los investigadores y las instancias indigenistas le han dado el nombre de “Tlahuica” y “Ocuilteco” a cierto segmento de este grupo etnolingüístico de lenguas otomianas (junto con el mazahua, el otomí y el matlatzinca). El término “ocuilteca” proviene de relacionar a la población actual de San Juan Atzingo con los descendientes de la “provincia de Ocuilan”, los cuales se mencionan en documentos coloniales como la Matrícula de Tributos y el Códice Mendocino (Álvarez, 2006). Se considera como un hecho que los habitantes de San Juan Atzingo son los descendientes de los “ocuiltecos”; la designación de “ocuiltecos” —dado por investigadores a los habitantes de esta localidad— genera rechazo, ya que desde el siglo XVIII han mantenido una relación asimétrica y racista con la cabecera municipal, a raíz de la posesión de terrenos comunales. Además de “ocuilteca”, a este grupo étnico minoritario se le ha identificado por sus dirigentes políticos como “tlahuicas”, a partir de mediados de la década de 1970; además, este vocablo se emplea para designar a grupos de habla náhuatl asentados en el estado de Morelos, lo que genera aún más confusiones sobre los nombres dados a esta cultura. Para aumentar la confusión de investigadores y autoridades, que no de la comunidad, Soustelle planteó en 1933 que para dimensionar a esta cultura en su espacio geográfico determinado, los nombró “atzincas” (Álvarez, 2006).

*Pjiekakjoo* es el vocablo con el que se definen al interior de San Juan Atzingo y lo interpretan como “lo que soy, lo que hablo”. “Sanjuanero” es un término que plantea una identidad regional; este vocativo alude a las personas que se sienten parte de la cultura *pjiekakjoo* y permite que personas de poblaciones vecinas, que tienen familiares o que

\* Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, CNA-INAH. Equipo Regional Estado de México. ayutche@yahoo.com.mx

<sup>1</sup> “[...] uso el término narrativa para referirme a la tradición oral [...] como una categoría que incluye mitos, leyendas y cuentos fantásticos, como se les define tradicionalmente, así como narraciones individuales o personales. Una narración consiste en contar un hecho como una secuencia estructurada, la cual, en su forma más simple, posee una introducción, un nudo y un desenlace (Landong, 1996: 61)”.

han participado en los cargos de la comunidad, se adscriben a esta cultura. Ambos términos se usan al interior de la comunidad, pero al exterior utilizan el de tlahuica. Para el presente texto se plantea el uso de *pjiëkakjoo* o de sanjuaneros, para referirse a este grupo que se ha consolidado a través de la historia como un grupo minoritario rodeado de poblaciones mestizas, en un contexto interétnico.

El grupo *pjiëkakjoo* mantiene tres elementos simbólicos que permiten estructurar su cosmovisión; la vinculación cerro-agua, los “pasados” y el ciclo ritual generado en torno al del cultivo del maíz. Estos fundamentos simbólicos permiten mantener un proyecto de comunalidad, en un contexto de relaciones asimétricas con las comunidades mestizas que rodean a San Juan Atzingo, asiento de esta cultura.

### El cerro y el origen

La sierra de Cempoala tiene como remate al Cempoalteca y en la ladera suroeste se ubica San Juan Atzingo. A esta formación natural se le considera el origen del territorio sanjuanero, el cual se caracteriza porque de la ruptura del cerro primordial se desprendieron el actual Cempoalteca y el sureño y pequeño Tepezingo. En medio de ellos están la cañadas y el valle que se forma entre los dos, precisamente ahí se ubica San Juan Atzingo. En la cima del Cempoalteca se ubican “los hoyos” donde “nacen las nubes” que se visitan y limpian el tres de mayo. Del Cempoalteca descenden las nubes que riegan los terrenos y la neblina, la cual se aprovecha para cultivos de “sereno” como el chícharo. Es el lugar por donde “bajan a la comunidad” los *pasados*, así se expresa en una parte del Tlatol (la lengua ritual), en el interior de la iglesia el primero de noviembre: “El Cerro [Cempoala] va abriendo para darnos la luz para recibir a los fieles difuntos”. El Cempoala también es el abrigo de los vivos, como se expresa en el siguiente fragmento del Tlatol: “Nosotros estamos aquí sufriendo, debajo el árbol, bajo la montaña [el Cempoalteca], pero va a llegar el día en que dios nuestro señor nos va a llamar” (Álvarez, 2006).

El carácter primigenio del Cempoalteca se expresa en un relato que se constituye como mito de origen, “donde se presenta la irrupción del otro tiempo en el tiempo del hombre, provocando el origen —principio y fundamento de algo” (López: 1996: 51), esta narración aún persiste entre los ancianos sanjuaneros;

[...] se hizo el diluvio y la tierra cambió [...] el cerro más viejo se repartió, primero, el cerro de Cempoala, ese que

está ya nada más es su colita, la punta ¿quién sabe dónde está?, Tepetzingo es su ombligo. ¿A dónde fue a llegar esa punta?, todos los árboles que hay aquí, también están allá, y todos nuestros hermanos que hablan como nosotros están allá [...] y si se sientan en una silla a la hora de pararse ya no se despegan de la silla [...] (Trabajo de campo, 2000)

En este relato se destacan cuestiones que se convierten en elementos centrales de la cosmovisión de los sanjuaneros; se explica la ubicación espacial de la localidad: entre los dos cerros al oriente el Cempoalteca y al poniente de la “colita”, el cual es un pequeño cerro llamado Tepetzingo. En la depresión que se encuentra en medio de ellos, se ubica San Juan Atzingo. El tiempo anterior al hombre está delimitado por la mención a un diluvio, cataclismo que aunado a la partición del cerro primordial refunda la tierra. Los hombres viven en el espacio creado por el cataclismo, entre los cerros y el poblado donde reproducen su cultura.

Esta narración la contó una mujer anciana que a su vez la oyó de sus abuelos, quienes murieron en la década de 1920; la anciana mencionó que este relato era más extenso, que sucedían más acontecimientos que no recordaba ya. Al preguntar a otros ancianos, incluidos algunos tlatoleros (especialistas que conocen la lengua ritual: el Tlatol), coincidieron en la partición del cerro y en que “allá”, señalando al sur, estaba un pueblo donde todo era igual a San Juan Atzingo. En tres versiones recopiladas entre 1996 y 2008, coincidieron en decir que en ese “allá” también se hablaba la lengua sanjuanera.

Como se mencionó anteriormente, esta lengua es la más sureña de las otomías, es también la que menor número de hablantes tiene y sólo se encuentra en esta población. Las investigaciones sobre la extensión de esta lengua (Muntzel, 1982 y 2000) no la ubican en poblaciones de Morelos o Guerrero. Leopoldo Valiñas plantea que “alrededor del siglo xvii, el matlatzinca y el ocuilteco [*pjiëkakjo*] dejaron de tener contacto entre sí, manifestándose esto en la ausencia de cambios léxicos” (Valiñas, 2000: 93). La lengua sanjuanera está restringida a esta comunidad, lo cual históricamente se ha mantenido. Los préstamos lingüísticos que se han detectado son de origen nahua como *tuci*, para conejo, o *xuchi* para flor. Dichos préstamos afirman las relaciones comerciales y sociales con los pueblos nahuas de Morelos, así como el uso del término “Tlahuica” (nombre del grupo nahuatlaco asentado en la Cuernavaca prehis-

pánica que los representantes emplearon en las reuniones etnopolíticas de 1970).

La última parte del relato del origen del cerro Cempoalteca hace referencia a lo que sucedería si una persona de San Juan Atzingo visitara al Pueblo Espejo del Sur “y si se sientan en una silla a la hora de pararse ya no se despegan de la silla [...]”. Al pedir a los tlatoleros una explicación de la parte final del relato, coincidieron en que no entendían a que se refería esta parte. La mesa y el uso de sillas en la viviendas sanjuaneras son de uso relativamente reciente; su introducción en la población se da alrededor de 1970. Tradicionalmente se comía sobre bancos pequeños o sillas de un tamaño menor a las utilizadas en la actualidad: se comía sosteniendo el plato en la mano o depositándolo sobre un petate o en el piso “así era la manera de comer de los abuelos”. Durante la ofrenda doméstica del Día de Muertos se acostumbra entre las más tradicionalistas unidades domésticas a colocar sillas sobre petates al lado de la ofrenda, donde se piensa que descansan los difuntos visitantes.

Dehouve (2007) planteó que los depósitos rituales tla-panecos se realizan en espacios sagrados, en días específicos y están dedicados a potencias naturales y a hombres que fueron autoridades. La forma en que se simbolizan a estos seres no-humanos en la ofrenda, es mediante estructuras que encarnan a la potencia sentada, que es una representación con raíz mesoamericana: los dioses y los hombres muertos se representaron gráficamente en posición sentada.

La referencia a la silla y a la imposibilidad de levantarse por el visitante, completa la concepción de un mundo espejo; los difuntos al visitar la tierra en los Días de Muertos, “se sientan en sillas a descansar y platicar entre ellos sobre la vida de los vivos”. Para los vivos la situación es diferente, pero la relación con la silla se mantiene, al sur se ubica, en un lugar no identificado, el pueblo donde están los muertos, en especial las autoridades fallecidas. En ese mundo se reproducen las actividades humanas, se gobierna al pueblo de “antepasados”, por lo tanto sólo se accede a él cuando se fallece, si un humano llega al pueblo espejo es porque ha muerto y ha iniciado la transformación a divinidad, “y si se sientan en una silla a la hora de pararse ya no se despegan de la silla [...]”

### El santo teponaztle

El sur como dirección del “otro pueblo” coincide como dirección simbólica en cuanto a la orientación de los principales



elementos rituales, como el teponaztle.<sup>2</sup> Este instrumento mantiene un lugar fundamental en la construcción de la etnicidad de los sanjuaneros, al constituirse como una frontera acústica de la etnia y un referente de la cosmovisión. En particular, debido a sus capacidades sonoras de atracción de las ánimas en el Día de Muertos se le considera no sólo como un instrumento ritual, sino como parte de la divinidad, denominándole “santo teponaztle”; su lugar de residencia era hasta hace poco el altar mayor de la iglesia,<sup>3</sup> cerca de san Juan Bautista, patrón de la comunidad. A este instrumento no se le debe colocar con la cabeza al sur o al oriente, ya que “podría regresar con su nana, que está en Tepoztlán”.

Los sanjuaneros lo adscriben al espacio de los ancestros, coincidiendo en esto con el origen mítico del teponaztle en

<sup>2</sup> Este instrumento es un xilófono de lengüeta, ahuecado longitudinalmente en su parte interior (Contreras, 1988: 35). Tiene dos lengüetas, siendo una más larga que la otra. Mide aproximadamente 60 cm de largo, 30 cm de altura y 30 cm de profundidad. Tiene la forma de un jaguar echado sobre sus patas en posición de alerta, por la apariencia zoomorfa se identifica con los teponaztles prehispánicos mexicanos.

<sup>3</sup> A mediados de 2003 se dieron en la región limítrofe del Estado de México y Morelos una serie de robos de imágenes religiosas de las iglesias locales, lo que generó que la comunidad tomara la decisión de ocultar el teponaztle, quedando su custodia entre los mayordomos, en su lugar en la iglesia se exhibe una copia del original. El instrumento está en un avanzado estado de deterioro, siendo otra de las razones que se expresaron para preservarlo oculto, ya que se les pedía continuamente por parte de organismos indigenistas, que se le tocara en eventos culturales o en la visita de políticos del PRI a la comunidad.

la etapa precolonial. El huehuetl y el teponaztle tenían un papel fundamental dentro de la conducción de las danzas y los cantos mesoamericanos. A estos instrumentos se les consideraban dioses, a quien un adorador de Texcatlipoca con engaños los hizo bajar a la tierra y los dioses los obligaron a quedarse. Se les honra “En México y Texcoco y en muchas partes de la Tierra como a Dios y les hacían ofrendas y ceremonias a cosa a divina” (Duran, 1967, cit. en Estrada, 2000: 65). Adje (2008: 29) plantea que en los mitos del origen de estos instrumentos se les concibe como seres divinos, su música se apreció como la voz ritual de los dioses.

Sólo los integrantes del gobierno tradicional (delegados, mandones, mayordomos o tlatoleros) pueden acercarse a él o tocarlo, las mujeres y quien no pertenezca al grupo de autoridades tienen prohibido tocarlo. Su forma es la de un jaguar u otro tipo de felino echado sobre sus patas en posición de alerta.

Mendoza, en su obra *Instrumental precortesiano* (1990), documenta la presencia de dos teponaztles en Malinalco y uno en Tepoztlán, lo que plantearía una existencia constante de instrumentos de este tipo, por lo menos en el norte del estado de Morelos y el suroriente del estado de México. Esto se expresa también en la tradición oral de San Juan Atzingo:

Mi abuelo me lo hizo saber [...] nunca se ha conocido su historia exacta [...] sabemos que es de una familia que tenía en Tepoztlán, de allí descendió [...] allá estaba su nana y en Malinalco estaba su hermano [...] no sabemos quién lo trajo [...] eran tres los teponaztles, el de aquí, el de Malinalco y su nana en Tepoztlán [...] (*Doble eje*, 1997: pieza 17).

Su cuidado —en tanto entidad sagrada— es similar al proporcionado a las imágenes de los santos católicos: se le sahúma y se le mantiene en un lugar especial (hasta hace unos años, en el altar de la iglesia). En este aspecto su trato difiere al dado a los instrumentos empleados por ejemplo en la danza de concheros o “apaches” en la misma población, pues éstos se depositan al lado de los altares familiares en la vivienda del danzante. El teponaztle tiene una naturaleza superior, en el sentido a que es irremplazable, si bien en la actualidad en la iglesia se mantiene una copia del original, se asume que es el mismo en cuanto a su capacidad musical y acústica, no obstante a la copia no se le sahúma con copal (*ñyipe*) en las festividades.

Como una deidad también mantiene actitudes humanas, al igual que los ancestros; de esta forma la mutilación de las patas delanteras se expresa como una forma de “castigo” de los *pijekakjoo* al instrumento por un intento de fuga, tratando de reunirse con su nana, por lo cual le faltan las patas delanteras: “cuando la gente era atrasada, en el tiempo de los viejos, el teponaztle se quiso ir varias veces con su nana y para que ya no lo hiciera en una asamblea se decidió que se le cortaran las manos y se le encadenara al altar (Trabajo de campo, 2000)”.

Siendo parte de la divinidad, sólo quien entiende el mundo de los ancestros puede acceder a tener contacto con él: “Los músicos ocupaban la posición de mediadores expertos, establecían una forma de comunicación con el mundo espiritual y gozaban de prestigio, debido a que permitían que se manifestara la voz de los dioses” Adje (2008: 29). Normalmente, el encargado de ejecutarlo es un tlatolero, especialista ritual que conoce la lengua ceremonial, así como la forma de ejecutar el “toque de teponaztle” de manera adecuada. Durante la velación del Día de Muertos (1 de noviembre), se permite que otros integrantes del sistema de cargos se inicien en su ejecución.

Por su carácter ritual se toca únicamente la pieza nombrada como “Toque del teponaztle”.<sup>4</sup> Para aprender a tocarlo se usa el siguiente verso que marca los tiempos en el ritmo:

1ª Lengüeta  
No pegue la cola,  
no pegue la cola,  
no pegue la cola,  
pegue pulmón;

2ª Lengüeta  
No pegue pulmón,  
No pegue pulmón,  
No pegue pulmón,  
pegue la cola.

No se conoce la forma en que surgió la pieza, al igual que el instrumento mismo. El origen incierto de los instrumentos sacralizados parece ser una característica básica en la construcción de su agencialidad, como sucede en el caso de Dzitnup, Yucatán: “En la iglesia de Dzitnup, dedicada a San Andrés, se guarda con singular respeto un gran tunkul, de 88 cm de longitud. Los pobladores desconocen su antigüedad, aunque señalan que desde el tiempo de los ‘abuelos’ ese tunkul estaba en Dzitnup” (Acevedo, 2004). Esta

<sup>4</sup> En una primera revisión musicológica de la pieza por parte del etnomusicólogo Daniel Ernesto Gutiérrez Rojas se plantea que: “La pieza es isorrítmica: está en 6/8, en una primera capa, pero lo cierto es que es un poco más compleja, pues los periodos musicales no coinciden con repeticiones exactas de la fórmula de la canción, continuamente la fórmula parece cortarse o alargarse” (comunicación personal, julio de 2009).

pieza es así desde siempre: “así la enseñaron los pasados”. El teponaztle parece ser del mismo autor de la pieza, ya que indica cómo debe ser ejecutado. El diálogo entre los ancestros y los hombres se realiza a través de la música producida por un especialista ritual, a través de una melodía dictada por el teponaztle.

Esta pieza se tocaba para convocar a faenas, para hacer reuniones y en los días de fiesta religiosa. Actualmente sólo se emplea el Día de Muertos, se considera que por medio de su timbre, los difuntos pueden ubicar el poblado y visitar a sus familiares vivos. Además, existen referencias sobre su participación en festividades vinculadas a las actividades agrícolas:

[...] en cuaresma, en Semana Santa se llegaba a tocar [...] sin él el pueblo algún día no sería el mismo [...] era para nuestra raza algo que ellos veneraban como un dios [...] en cuaresma se hacía una procesión en la que él participaba [...] en septiembre no me acuerdo que fecha, cuando se le daban los primeros elotes, él también participaba en una procesión a la Iglesia de Nativitas, llevaba un elote en su hocico y lo iban sonando [...] (Doble eje, 1997: pieza 17).

El teponaztle constituye una frontera acústica, ya que delimita a través de su ejecución la pertenencia a un complejo cosmogónico, mismo que circunscribe en un espacio propio a una colectividad.

A través de las narraciones tradicionales *pjiekak'joo* presentadas se muestra la permanencia de un proyecto étnico que se construye empleando referencias a un pasado comunitario, el cual les permite a los sanjuaneros desarrollar una forma de vida alterna a las localidades mestizas vecinas. Así, el pasado se convierte en una construcción del presente y se asegura su reproducción hacia el futuro.

## Bibliografía

- Acevedo, Víctor, *El Tunkul de Dzitnup, Yucatán*, México, INAH (folleto), 2004.
- Adje Boht, Arnd. “La música prehispánica. Sonidos rituales a lo largo de la historia”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, vol. XVI, núm. 94, noviembre-diciembre, 2008.
- Álvarez Fabela, Reyes L., “La permanencia de los pasados; comunalidad y ritualidad *pjiekak'joo*”, en *De matrimonios, pasados, locos, visitas. Rituales indígenas en el Estado de México*, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH (Etnografía

de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio), 2006 (en prensa).

- Contreras Arias, Guillermo, *Música. Atlas cultural de México*, México, SEP/INAH/Planeta, 1988.
- Dehouve, Danièle, *El Depósito Ritual Tlapaneco* (curso-taller), México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, 3 de octubre de 2007.
- Doble eje. Música y voz de los pueblos indígenas del Estado de México*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (fonograma), 1997.
- Estrada, Julio, “Identidad y mitología en la música prehispánica”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, vol. VIII, núm. 43, mayo-junio, 2000.
- Landong, E. Jean, “¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos”, en *Alteridades*, México, UAM-I, vol. 6, núm. 12, 1996, pp. 61-75.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1996.
- Mendoza, Vicente T. y Daniel Castañeda, *Instrumental precortesiano, vol. I, Instrumentos de percusión*, México, UNAM, 1990.
- Muntzel, Martha, *La aplicación de un modelo generativo en la fonología del tlahuica (ocuilteco)*, México, INAH (Científica, 118), 1982.
- , “Bosquejo etnográfico del grupo *pjiekak'jo* (ocuilteco)”, en *Estudios de Cultura Otopame*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, t. 2, 2000.
- Valiñas C. Leopoldo, “El matlatzinca y el ocuilteco, ¿eran ya lenguas distintas en el siglo XVI?”, en *Estudios de Cultura Otopame*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, núm. 2, 2000.



# Entrañamientos: apropiación/consustanciación

Eva Grosser Lerner\*

*Esforzándonos por alcanzar el fondo  
sólo removemos el limo.*  
George Steiner, 1980.

Si la antropología —superando cualitativamente sus orígenes coloniales— ha llegado a ser la ciencia que estudia de modo integral la actividad humana y sus manifestaciones culturales, mientras que, en su acepción más específica, la literatura es el arte que emplea la palabra como modo de expresión y representación del mundo con valores señaladamente estéticos, la relación e interpenetración de ambas actividades pone en juego vínculos, confluencias y tensiones entre los conceptos de verdad y belleza que, desde la Grecia antigua y aún antes, en las civilizaciones orientales, se consideraron íntimamente entrelazados.

Ambas disciplinas constituyen formas emparentadas de manipulación, apropiación y consustanciación del saber y la percepción del mundo estrechamente ligadas, que utilizan la palabra como elemento común fundamental.

Entran en escena así ideas, áreas, expresiones de concordancia y contradicción que son más profundas, más complejas y que van más allá de las habituales circunstancias capaces de generar belleza en un texto científico o verdad en una producción artística.

Conocimiento y goce estético no podrían relacionarse, por momentos confundirse hasta casi no poder distinguirlos y siempre dialogar, si no hubiera una noción más amplia que los abarcase: el *entrañamiento* nombraría la unicidad del hecho simultáneo de *entrañar* (contener, ser y llevar en sí el mundo) y de *entrañarse* (estar inmerso en las entrañas del mundo).

Arte y ciencia, verdad y belleza, constituyen dos modos disímiles pero compatibles, interrelacionados y hasta complementarios de lo que podríamos considerar el fenómeno cultural por antonomasia: la simultánea, aunque aparentemente contradictoria, *apropiación del y consustanciación con el universo*.

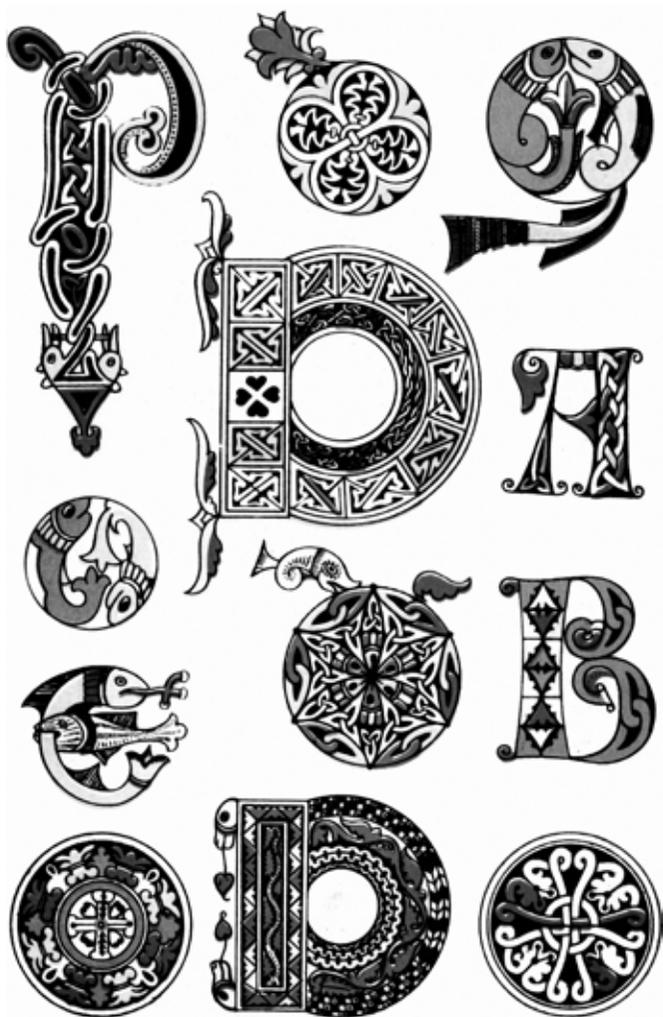
## Literatura etnográfica, antropología literaria

Han merecido escaso abordaje sistemático la reflexión y el análisis sobre las relaciones existentes entre los quehaceres antropológico y literario. Ello se explica, quizá, por la complejidad, dispersión, variedad e interpenetración de discursos observables en la producción académica de antropólogos y literatos, ya sea desde la percepción cognoscitiva como desde la sensorial. A tales discursos se suman los derivados de la multiplicidad y heterogeneidad de los testimonios que surgen desde los mismos pueblos a través de la literatura oral tradicional, así como de

\* Dirección de Lingüística, INAH. evaedu\_2002@yahoo.com.mx

las recopilaciones y re-creaciones que pudieran servir para comprender las diversas maneras de percibir, representar y explicar procesos y cosmogonías.

Tal como ocurre desde comienzos del siglo xx con los desarrollos de la Física —que toman en cuenta la acción del sujeto cognoscente sobre el objeto del conocimiento en el acto de conocer— algunos importantes estudios contemporáneos de antropología y de literatura conciben al investigador o al autor como testigo participante en el abordaje



de los hechos sociales que analiza o de las ficciones que narra, ya se trate de un estudio científico, de un ensayo o de la interpretación o elaboración de la realidad desde la creación literaria.

Ambas actividades, antropología y literatura, consideran al lenguaje, en su forma oral o escrita, como instrumento o elemento esencial, aunque sus expresiones sean distintas. Pero una serie de textos y estudios, que transitan una franja aparentemente interdisciplinaria, se han califi-

cado indistinta y alternativamente como *literatura etnográfica* o *antropología literaria*, sin que sus espacios se hayan diferenciado con claridad.

En años recientes las ciencias antropológicas y la literatura han estado desarrollando nuevos sistemas conceptuales para analizar temas que tienen en común. La semiótica se ha constituido en un instrumento teórico metodológico desde tradiciones antropológicas, lingüísticas y literarias. Aparecen así propuestas que permiten distinguir lo explícito de lo implícito en el significado de la simbología explicativa, cognitiva, metafórica, de los enunciados observables en la narrativa, según los diversos contextos culturales, cuyos sentidos sería imposible descifrar solamente desde una mirada unilateral. No obstante:

Todo lo que el etnólogo puede hacer es decir a sus colegas de otras disciplinas: la verdadera cuestión es el lenguaje. Resolvamos el problema del origen y la naturaleza del lenguaje y podremos explicar lo demás: qué es la cultura y cómo ha sido que ha aparecido; qué es lo que son el arte, las técnicas de la vida material, el derecho, la filosofía, la religión (Lévi-Strauss, 1971: 138).

#### La verdad en el arte y en la ciencia

El arte narrativo, la novela, el cuento o el poema, la obra teatral, pese a que no tienen por qué ser necesariamente “verdaderos” en el sentido literal de la palabra, ya que son o pueden ser indiferentes a esa condición de verdad o falsedad propia de la ciencia, sí requieren disponer de verosimilitud, tanto en el caso de presentar historias o situaciones “realistas”, como también en otros que prescinden de este recurso o condición: necesitan poseer, en todos los casos, lo que se ha dado en llamar “verdad literaria”.

Las novelas *Guerra y paz*, del escritor ruso Lev Nicoláievich Tolstói, o *Rojo y negro*, del francés Henri Beyle (Stendhal), son vastos frescos románticos de época que muestran con fidelidad realista la Europa del siglo xix. A su vez, existen otras obras de ficción que no pretenden reflejar puntualmente la vida real tal cual la vivimos cada día, pero que a veces llegan a mostrarla de un modo tanto o más convincente mediante muy diversos estilos. Buenos ejemplos son *El proceso*, del checo Franz Kafka, que nos introduce de un modo inigualado y anticipatorio al laberinto burocrático que empezó a agobiar la cotidianeidad de la gente a comienzos del siglo pasado, o la obra teatral del irlandés Samuel Beckett *Esperando a Godot*, que pone también en escena, con

sus diferentes y propios recursos, lo que se podría describir como “el absurdo de la condición humana”, en los tiempos contemporáneos.

A su vez el discurso antropológico, presentado como una forma expositiva neutra, libre de carga ideológica, no consiste tanto en reunir y exponer datos como en entenderlos y explicarlos: su objeto es la “realidad real”, la ciencia de lo concreto, pero su escritura no refleja sino una de las múltiples interpretaciones posibles de esa realidad o de las exterioridades de lo real, y se encuentra demasiado condicionada por los valores y los sustratos culturales, inseparables del autor, desde los cuales se realiza la observación.

Mientras el texto literario tiene una función emotiva, se dirige en parte al intelecto, a la conciencia racional, pero sobre todo incide en la fantasía, en la imaginación y en los sentimientos y las sensaciones como un conjunto, el texto antropológico posee una función informativa, explicativa o enunciativa. Sin embargo, estas diferencias entre el texto literario y el antropológico no son irreductibles sino que se trata de una cuestión de tendencias o de grados.

### La narración como forma del conocimiento

Los estudios etnográficos y etnológicos son las principales disciplinas contemporáneas que han utilizado la narrativa para reconstruir e intentar dar testimonio de los procesos culturales de los pueblos, para comprender así la racionalidad de sus respectivas cosmovisiones. De modo confluyente, la literatura oral y la tradicional escrita —a diferencia de algunas disciplinas de las ciencias sociales (distinción que permite delimitar con notable precisión las fronteras entre la antropología cultural y la literatura)— reproducen y ponen de manifiesto las maneras de sentir y de vivir de los pueblos, exponiéndolas sin más.

Ciertas teorías antropológicas de origen eurocentrista tienen bases conceptuales diversas, aunque complementarias, respecto de sus desarrollos actuales en nuestro medio latinoamericano y caribeño. Algunas de éstas se sustentan en el pensamiento grecorromano, otras en el judeocristiano y otras más en el anglosajón. Todas ellas, junto con las propuestas del pensamiento materialista dialéctico, se han visto relativamente limitadas para entender la lógica del pensamiento, la cosmovisión y la cosmogonía de los pueblos indoamericanos.

La aplicación crítica de las teorías construidas sobre la base de realidades distantes de nuestro continente ha posibilitado que intelectuales de América ejerciten maneras de

expresar que se perfilan como formas de construcción de una narrativa etnográfica.

En tal sentido, los aportes de José María Arguedas (1911-1969) sobre los pueblos andinos; José Hernández (1834-1886), Lucio Victorio Mansilla (1831-1913) y Ricardo Güiraldes (1886-1927) sobre los gauchos y los indígenas de la pampa argentina; Juan Rulfo (1918-1986) y Rosario Castellanos (1925-1974) sobre el México profundo; Hans Ruesch (1913-2007) sobre los esquimales; Paulo Carvalho-Neto (1923) sobre Brasil y Ecuador; Jorge Icaza sobre Ecuador; Félix Coluccio sobre América toda, por sólo mencionar algunos nombres, constituyen una narrativa literaria con sustento etnográfico. En otras palabras, serían no sólo literatura sino también, de un modo u otro, etnografía, etnología o antropología escrita bajo formas literarias ajenas al marco conceptual de la antropología cultural y de la ciencia social eurocentrista.

La obra de Rosario Castellanos, *Balún Canán* (1957), *Ciudad Real* (1960) y *Oficio de tinieblas* (1967), por ejemplo, forman la trilogía de la corriente indigenista más importante de la narrativa mexicana del siglo xx.

Modelo emblemático es también el de José María Arguedas. El escritor peruano tuvo la particularidad de apropiarse de la voz del otro y transmitirla como si fuera suya. Gracias a su conocimiento de la geografía y del indígena de los Andes, de la lengua quechua y de sus expresiones musicales, pudo construir universos ficticios a través de los cuales rescató sus mitos y sus tradiciones ancestrales, reivindicó una visión animista del mundo y puso en tela de juicio algunas de las instituciones coloniales que, como es el caso de la hacienda, impidieron la creación de un verdadero mestizaje peruano. De ello dan testimonio obras tales como *Los ríos profundos* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

### Ficción, contexto y verdad

En algunas comunicaciones “científicas” la ficción se considera aún a menudo como un elemento negativo, una idea perniciosa y contaminante de la objetividad, del realismo y de la confiabilidad que deben caracterizar a los datos, métodos y textos de las disciplinas académicas. Pero las perspectivas contemporáneas dominantes, revalorizadoras de la hermenéutica y la literatura, incluyen la ficción como un recurso y una forma posible y necesaria en las investigaciones y comunicaciones antropológicas. La ficción hace así su aparición como resultado del carácter que

se le atribuye, en cierto grado artificioso, como inevitable condición para el conocimiento etnográfico, pues el análisis de la cultura es una ciencia interpretativa en busca de significaciones de las expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.

Una de las primeras referencias respecto de la ficción en la ciencia antropológica afirma que: “Los escritos antropológicos son interpretaciones de segundo y tercer orden. De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo ‘hecho’, algo ‘formado’, ‘compuesto’ —que es el significado de *fictio*— no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de ‘como si’” (Geertz, 1997: 28).

La antropología denominada “posmoderna” se caracteriza por su preocupación por el contexto. Esto se manifiesta, entre otras cosas, en la explicitación del marco de producción del conocimiento y del discurso etnográfico. El contexto es un factor imprescindible de la descripción etnográfica, pero las versiones experimentales lo relativizan. La interpretación, la escritura, la retórica, amplían la idea del contexto de la etnografía, que ya no se encuentra en una naturaleza objetiva y externa a ella.

El contexto etnográfico incluye al antropólogo en su oficio, en el campo y fuera de él, en las observaciones y en la escritura; es también el mundo intermedio creado en la experiencia inédita, que consiste en la interacción entre el antropólogo y los actores. La importancia de la ficción es que permite jugar con el contexto. Se trata de contextualizar la situación etnográfica, no para hablar realmente de ella sino para hablar significativamente a partir de ella.

Una vez explicitado el contexto, es posible modificar, interpretar o proyectar los contenidos a partir de él. La etnografía, permeada por la ficción, ya no desea representar mundos “realmente reales”; consciente de que esto es imposible, está más interesada en crear mundos “posibles o derivativamente reales” en —o a partir de— un contexto explícito de existencia y producción.

La idea de la ficción alcanza también al papel del antropólogo, que ya no es quien aporta la visión “oficial” sobre una realidad: su voz es sólo una de las voces posibles. Él es parte de lo que describe y, por lo tanto, debe hablar en primera persona, incluso cuando refiere los más diversos aspectos de su experiencia. Todos estos elementos permiten aspirar a que las buenas etnografías apunten a construir *buenas ficciones o ficciones verdaderas*.

Algunos autores conciben el concepto de ficción de un modo directamente relacionado con la escritura etnográfica, puesto que ésta, como aquélla, se enfrenta a la tarea

de comunicar mundos relativamente extraños a través de conceptos conocidos.

Para lograrlo, debe recurrir a estrategias textuales que le permitan construir ficciones persuasivas, porque preparar una descripción requiere estrategias literarias específicas. Una monografía se debe disponer de tal modo que pueda comunicar ideas originales.

Esta posición extrema surge de la convicción de que la etnografía siempre es escritura, y en ese contexto la ficción resulta una condición inevitable. Que un escritor escoja un estilo científico o uno literario señala el tipo de ficción que prefiere adoptar; así, no existe la posibilidad de escapar a la ficción.

### Imaginación hipotética y opciones interpretativas

La idea de la ficción hace hincapié en dos cuestiones: la primera es que la teoría puede considerarse como ficción, en la medida en que su condición temporal de imaginación hipotética la asemeja a una ficción. La otra consiste en que la ficción permite jugar con el contexto, abriendo las posibilidades interpretativas del texto y permitiendo una nueva relación entre el escritor, el lector y el tema.

La etnografía experimental se mueve de manera ambivalente entre la retórica y la lógica, entre la escritura y el contenido, entre la argumentación y la narración. Marcus y Cushman (1982), ocupados con el problema de la escritura etnográfica, plantean que —al contrario de lo que ocurre con la lógica cuando se toma de modo excluyente de todo otro procedimiento— la moderna retórica de la etnografía mantiene una relación de equilibrio y complementariedad entre los recursos de la lógica y la argumentación en el proceso de construcción de conocimiento. Es decir, la etnografía experimental construye su conocimiento y su discurso mediante una actividad dialéctica entre la lógica de la argumentación y la retórica del texto.

Bajo la influencia de lingüistas como Sapir y Whorf, tales teóricos plantean que existen vínculos de dependencia entre lo que se comunica y la forma en que se expresa, o en otras palabras, entre el conocimiento y el lenguaje. Sin embargo, en la mayoría de sus expresiones la antropología experimental desestima los problemas relativos al contenido de la argumentación, subordinándolos a los mecanismos discursivos.

La retórica pretende problematizar y hacer visible en la etnografía el asunto de cómo comunicamos, de cómo creamos la impresión deseada. De esta manera la retórica

funciona no sólo como un arsenal para la construcción de etnografías sino también como una herramienta de análisis de las etnografías. La relación entre la retórica y la construcción del conocimiento esclarece la forma en que el lenguaje y la narrativa precodifican el objeto de investigación y los fundamentos de las explicaciones.

### Riesgos de la preocupación por la retórica

El peligro de la preocupación por la retórica en la etnografía es que ésta derive en una inclinación descentrada y desequilibrada por los problemas introspectivos de la producción antropológica, despreciando o subestimando la participación de la alteridad y la situación de campo como coprotagonista y coproductora de la etnografía.

Para la etnografía que se autodefine como “posmoderna”, el trabajo de campo tradicional es una situación dispersa y asistemática de la cual, finalmente, surgen textos con pretensiones de verdad científica. Esta relación entre el trabajo de campo y los textos etnográficos consistiría y desembocaría en que la experiencia de campo pueda transformarse en textos analógicos y representacionales, puesto que inevitablemente interviene la subjetividad del observador: el gozne entre lo inteligible y lo sensible. El resultado sería, apenas, una versión más de la realidad que pretende describir, explicar y entender.

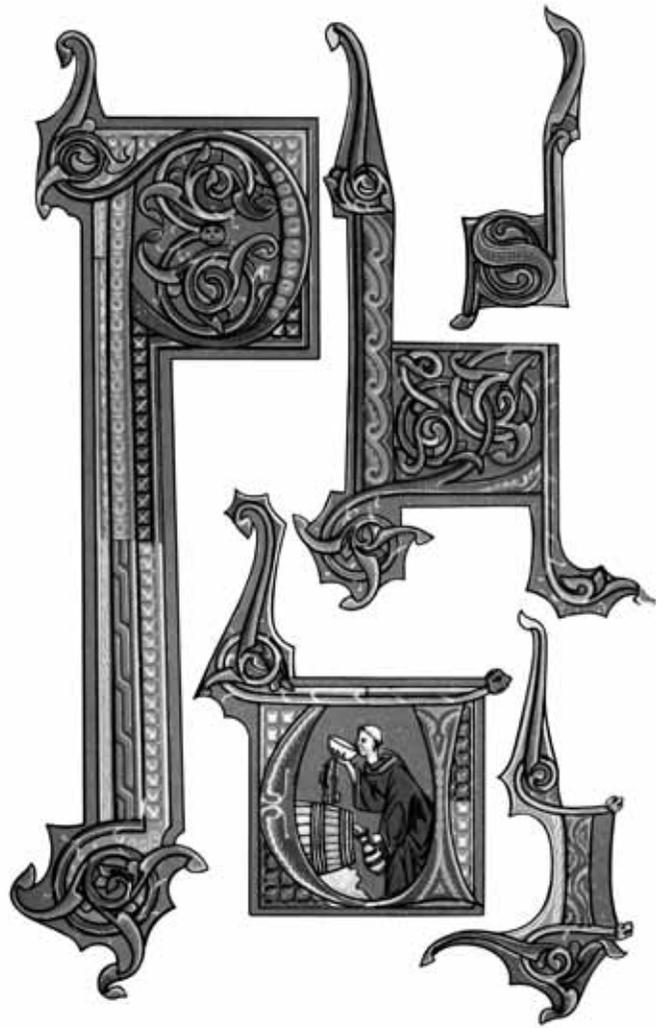
En su célebre discusión con Vladimir Propp sobre estructuralismo y formalismo, Lévi-Strauss acentúa la diferencia entre mito y literatura, incluyendo el cuento popular o folklórico y arrojando luz sobre esta problemática:

Lo que se descubre al leer estos libros es que la oposición —la oposición simplificada entre mito e historia— no se encuentra bien definida y que hay un nivel intermedio. La mitología es estática: encontramos los mismos elementos combinados de infinitas maneras, pero en un sistema cerrado, por contraposición a la historia que, evidentemente, es un sistema abierto (Lévi-Strauss, 1992: 22).

### La literatura indígena

Carlos Montemayor (1947-2010) es un referente indispensable al hablar sobre literatura en lenguas indígenas. Para él, “la palabra *literatura* en realidad alude a la belleza de los cuentos o los poemas”, y en su opinión “no debemos llamar sólo así a lo que esté escrito” (Montemayor, 1995: 13).

El gran maestro chihuahuense organizó talleres literarios con hablantes indígenas de las lenguas mixe y zapoteco de Oaxaca, maya de Yucatán, totonaco de Veracruz, purhépecha de Michoacán, entre otras, sobre literatura en sus propias lenguas. Se proponía conocer las ideas y opiniones acerca de los cantos o los cuentos que tienen las personas que los saben o que los hacen, cómo los aprendieron y qué utilidad creen que eso tiene, con la finalidad de comprender su valor.



Al destacar la importancia de la oralidad frente a la escritura, Montemayor mencionaba en esas reuniones que en la antigua literatura griega no había diferencia entre los poemas que sólo se decían y los que se cantaban con flauta o se bailaban con otros instrumentos y coros. Se fueron transmitiendo de generación en generación sin que importara quién los había creado o quién los había modificado, datos, por lo demás, de imposible dilucidación: *La Ilíada* y *La Odisea* son anteriores a la invención del alfabeto. Su supuesto autor, Ho-

mero, es una hipótesis, y su propia existencia estuvo rodeada de leyendas desde el siglo VI antes de nuestra era.

Sobre el complejo tema de la oralidad y la escritura cabe hacer aquí sólo algunos señalamientos básicos, “porque pasar de la oralidad a la escritura es algo más problemático que lo que un distraído podría suponer” (Dorra, 2008: 8).

Las primeras etapas de la antropología como ciencia se caracterizaban por señalar “una diferencia fundamental entre las sociedades con escritura, las cuales presentan casi necesariamente un alto desarrollo de la inteligencia analítica y de las técnicas de producción de la vida material que las instala en una línea evolutiva, y las sociedades de cultura oral, detenidas en las formas silvestres de relación con el mundo” (*ibidem*: 74).

A partir de mediados del siglo XVII los folklorólogos se dedicaron a recoger y clasificar el dilatado tesoro de la imaginación popular y de reflejar la diversidad de la materia, ponían de manifiesto la incierta ubicación del folklore entre la etnografía, la etnología y la antropología. A mediados del siglo XIX el concepto empezó a aplicarse al conjunto de producciones verbales: cantos, leyendas, proverbios, adivinanzas, etcétera. Aunque la transmisión oral de los mensajes tiene la antigüedad del hombre, el concepto de oralidad y la oralidad como tal es reciente, motivada por otro conjunto discursivo que se llamó *literatura*. Antes se escribían tragedias y odas o novelas o sonetos, no *literatura*. Dorra (*ibidem*: 90-91) argumenta que “la oralidad, la pura oralidad, es el terreno donde se levanta nuestra vida emocional, y al que regresan constantemente nuestros instintos y pulsiones”.

### La extinción de las lenguas indígenas

Cuando en 1821 México declaró formalmente su independencia política de España, 66% de la población eran indios que hablaban más de ciento cincuenta idiomas de origen prehispánico; pero, con excepción de selectos grupos letrados de algunas de las etnias dominantes, los pueblos indígenas no sólo no leían ni escribían sino que en la mayoría de los casos ignoraban que se podía escribir o desarrollar algún tipo de representación gráfica del lenguaje.

Mi experiencia de trabajo de campo en la recopilación de relatos de tradición oral en lengua chocholteca/*ngigua*, perteneciente a la familia popoloca (junto con el mazateco, el ixcatéco y el popoloca), la cual se halla en avanzado proceso de extinción, fue muy aleccionador.

Mi principal informante, don Rutilio Jiménez Andrés (hoy de 83 años) no fue en realidad un narrador en el sen-

tido estricto de la palabra, ni yo fui una legítima interlocutora, sino que los registros publicados (Jiménez Andrés: 1999) son el resultado de una ardua y minuciosa tarea antropológica. Los investigadores no estamos necesariamente preparados para percibir de modo directo el mundo de lo distinto en su real diversidad, sin la mediación de instrumentos conceptuales ya probados que nos alejan de la experiencia original.

La transliteración y el análisis de las grabaciones bilingües me permitieron presentar algunos aspectos preliminares de la textualidad de cuatro relatos narrados por don Rutilio, en los que se hace evidente la sucesión de enunciados con escasa o nula elaboración discursiva. La textualidad propiamente dicha pierde complejidad en su organización y en su contenido simbólico, volviéndose sumamente esquemática como resultado de la ausencia de una práctica narrativa, efecto, sin duda, de la avanzada aculturación del grupo étnico. En alguna medida, hasta se ve afectada la coherencia y se observan fugas de ideas y mezclas involuntarias con otras historias.

El desvanecimiento de la textualidad se observa también en lo que, de un modo preteórico, podríamos llamar *lagunas*. No obstante, don Rutilio está consciente de ser un portavoz de su comunidad, sobre todo a partir de una ocasión en que le comenté que él era el hombre más rico de su pueblo, porque era el único que sabía dónde están sus raíces. Desde entonces empezó a recordar más y más historias, mitos, tradiciones, antiguas tecnologías tradicionales, pidiéndome a veces compulsivamente que encendiera la grabadora a fin de que la memoria “no se borrara del todo”, y animándose con la idea de “que al menos quede algo para los que vienen después”. Una noche soñó que regresaba a su pueblo y les hablaba a los niños en “la idioma”, ¡y le entendían!

En el transcurso de estos trabajos se hizo para mí evidente que la tarea de “rescate” de la literatura tradicional indígena no bastará, desafortunadamente, para aliviar la pobreza y el rezago de los pueblos que la producen, ni siquiera para convencer a las instituciones de que esas composiciones tienen un grado de interés y de complejidad suficientemente elevado como para que su conocimiento sea parte de la formación de un ciudadano culto. Raúl Dorra opina sobre estas realidades de un modo convincente:

Es necesario tomar con cautela la exaltación de sus valores [de la literatura indígena]. En esa exaltación suele deslizarse el paternalismo, y en el paternalismo

una cierta forma de menosprecio; en la prisa por afirmar virtudes hay a menudo la necesidad de encubrir intenciones más oscuras y la moralización, que parece inevitable, actúa en realidad como un desplazamiento de motivos. El interés por el "pueblo" se origina muchas veces en la necesidad de las clases dominantes por conservar su propia identidad (Dorra, 2008: 84) .

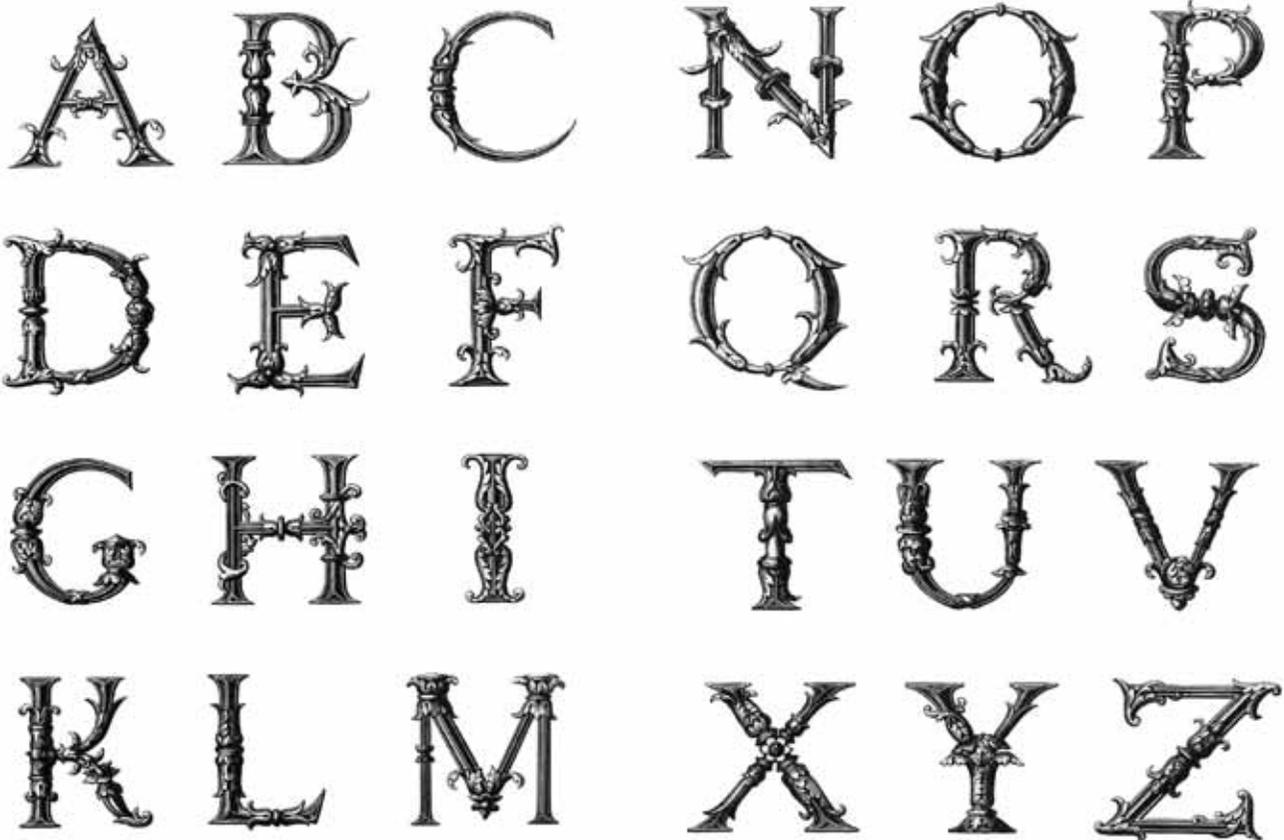
La extinción más o menos lenta de las lenguas indígenas sobrevivientes en México obedece a factores históricos y socioeconómicos profundos y complejos, vinculados a su marginalidad respecto de las actividades productivas y culturales dominantes. Mientras no se produzca una transformación radical de las estructuras y las relaciones sociales, el tema de la supervivencia y el desarrollo de las culturas originarias no abandonará el ámbito de lo virtual o, en el mejor de los casos, el de las buenas intenciones.

De ahí la relativa inocuidad o el simple carácter simbólico y encubridor que pueden llegar a tener los intentos oficiales de conservación y revitalización mediante progra-

mas de educación bilingüe y bicultural que quedan en los papeles, así como a través de aislados y esporádicos concursos literarios o planes editoriales dedicados a lenguas originarias condenadas a una previsible extinción.

### Bibliografía

Dorra, Raúl, *Sobre palabras*, Córdoba, Alción Editora, 2008.  
Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Madrid, Paidós Ibérica, 1997.  
Jiménez Andrés, Rutilio, *Los cuentos de Don Rutilio* (introducción y transcripción de Eva Grosser Lerner), Oaxaca, Conaculta/ Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Huajuapán, 1999.  
Lévi-Strauss, Claude, *Arte, lenguaje, etnología. Entrevistas de George Charbonnier con Claude Lévi-Strauss*, México, Siglo XXI, 1971.  
\_\_\_\_\_, *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1985.  
\_\_\_\_\_, *El pensamiento salvaje*, México, fce (Breviarios), 1992.  
Marcus, George y Dick Cushman, "Ethnographies as Texts", en *Annual Review of Anthropology*, California, vol. 11, 1982.  
Montemayor, Carlos, *Encuentros en Oaxaca*, México, Aldus, 1995.



# Un juego que da muerte, un juego que da vida

Francisco Amezcua Pérez\*

La disciplina antropológica, en tanto que se ocupa de problemáticas específicas, se ve obligada a desarrollar una perspectiva compleja, así como a estrechar vínculos con otros oficios. Habrá que añadir a esta situación el hecho de que nuestro país forma parte del subcontinente latinoamericano, en donde la investigación, la exposición y la difusión de los resultados que se obtengan de ella, se efectúa de una forma distinta al estilo que se lleva a cabo en los países norteamericanos.

El brillante antropólogo Andrés Medina destaca la “evidente diferencia en la investigación antropológica que se hace en los países del Norte y aquella otra que hacemos en el Sur” (Medina, 1993: 67), en donde padecemos un anacronismo cuyo origen se puede localizar en el proceso colonial al que estuvo sujeta América Latina.

Entre las diversas orientaciones teóricas y temáticas, surgidas de las contradicciones del modelo centro-periferia, Medina analiza las posturas de tres destacados antropólogos: Miguel Othón de Mendizábal, Fernando Ortiz y José María Arguedas. Sus “trabajos nos permiten conocer la realidad nacional, pero fundamentalmente el espacio y los procesos sobre los que se construye la identidad nacional” (Medina, 1993: 72).

David Martín del Campo en un breve escrito (Martín del Campo, 2003) establece algunas coincidencias entre ambos quehaceres y enlista a algunos cronistas, antropólogos, escritores, etcétera (Nigel Barley, Edgar Rice Burroughs, Rudyard Kipling, Mario Vargas Llosa, Francisco Rojas González, Ramón Rubín de la Borbolla, Fernando Benítez, Ernest Hemingway, Darcy Ribeiro y Marguerite Yourcenar, entre otros) cuya actividad se ubica en dichas fronteras. El entrecruzamiento de caminos es donde se pueden integrar conocimientos, perspectivas, técnicas y procedimientos que enriquecen el estudio de todo tipo de fenómenos.

En este caso nos interesa señalar algunos de los aportes del narrador, etnólogo, folklorista y poeta José María Arguedas que, si bien es cierto posee una orientación de la escuela culturalista estadounidense, sus reflexiones más importantes y creativas surgen de los ríos profundos de la cultura quechwa. La narrativa arguediana propone la originalidad de lo “indio” como la base de la identidad nacional peruana (Medina, 1993), además de establecer la base para que se desarrolle el fructífero diálogo entre la antropología y la literatura.

El antecedente inmediato que inicia el debate sobre el problema indígena y campesino logra ascender a sus más altos niveles cuando fue problematizado por el pensador José Carlos

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH. paco\_ap@hotmail.com

Mariátegui; éste realiza un análisis clasista considerando la diversidad cultural de los grupos étnicos presentes en el territorio andino.

En su ensayo “Esquema de la evolución económica”, Mariátegui (1979), presenta una visión panorámica del proceso económico que ha dado como resultado la existencia del Perú. Mariátegui se apoya en “los testimonios históricos [que] coinciden en la aserción de que el pueblo incaico —laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo— vivía con bienestar personal (*ibidem*: 15). Todo ello gracias al “trabajo colectivo, [y] el esfuerzo común” (*idem*). Este sistema económico fue destruido por el proceso de conquista.

La corona española estableció una sociedad feudal con la cual “se mezclaron elementos y características de la sociedad esclavista” (*ibidem*: 16 y 17). La independencia del Perú logró que se estableciera una alianza entre la burguesía comercial y la aristocracia latifundista, dentro de un ambiente político-social en donde las ideas liberales y democráticas eran las dominantes pero que, a pesar de ello, en lugar de mejorar la situación del indígena la empeoró. Mariátegui constató, a finales de 1920, la coexistencia en Los Andes de tres sistemas económicos diferentes: el sistema comunista de carácter indígena; el feudal y la economía burguesa.

Será con el auxilio de estos elementos teóricos que se analiza la problemática del indio, rechazando una a una las diversas soluciones que hasta ese momento se proporcionaban. El Amauta elimina las soluciones administrativas, jurídicas, raciales, morales, religiosas y pedagógicas. Dirá que “la cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces con el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policíacas, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los ‘gamonales’” (*ibidem*: 35). Mariátegui transforma el problema del indio en el problema de la tierra. Considera al indio como un siervo sujeto a un entramado económico-social injusto y señala a la revolución socialista como su única solución. Esta cuestión abordada por diversas disciplinas científicas —señala J. C. Mariátegui— no se puede mantener al margen del arte y la literatura.

Mariátegui no pudo conocer personalmente el mundo indígena y por causas económicas, sólo pudo concluir sus estudios de educación primaria. Arguedas, atento lector de la revista *Amauta*, por el contrario, a pesar de ser blanco, se crió entre indígenas, lo que le permitió poseer una

conciencia quechwa y misti. Este mestizo logró ingresar a la Universidad de San Marcos (1931), un año después de la muerte del Amauta, y se doctora como etnólogo en 1963. José María Arguedas logra conocer teórica y prácticamente el Perú profundo, el Perú de todas las sangres. Como etnólogo desarrolla un intenso trabajo de investigación, que representa al interior del indigenismo la auténtica voz del mestizo. En su trabajo *Evolución de las comunidades indígenas* (1957) muestra a la ciudad de Huancayo y al Valle del Mantaro como un “caso de fusión de culturas no com-



prometidas por la acción de las instituciones de origen colonial” (Arguedas, 1977: 80).

Ante la insuficiencia de los diversos marcos teóricos propuestos por las corrientes clásicas de la antropología, Arguedas recurre a la esfera literaria, gracias a la cual se apropia de una doble perspectiva sobre el indio: la ofrecida por la narrativa y la propiamente etnológica. Ambas enriquecen su obra.

A través de su trabajo de campo recoge en los ayllus de Chaupi y Qollana, entre 1952 y 1956, el mito del Inkarrí; además, durante 1965 un campesino de Catca le relata: “El sueño del pongo”. En la costa norte del Perú recopila datos de 3 545 pescadores y 3 840 obreros; hace entrevistas y observaciones que le abren, según señala, “perspectivas insospechables para un informe etnológico general sobre Chimbote y materiales para mi novela. Se llamará Pez Grande” (Flores, 1993: 389), se refiere a: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

José María Arguedas habla y canta en quechwa lo declara al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega (Lima, octubre de 1968). Su discurso se ha integrado en forma orgánica a su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

Quizá por eso, cada vez que abrimos la última novela de Arguedas, más que ejercer la lectura, se escucha su voz que resuena en el cuerpo y como un bisturí benefactor nos abre la piel: golpea las vísceras, sacude los sesos.

Si acaso es cierto que la literatura es una representación lúdica y verbal de la realidad objetiva y en tanto tal, es otra forma de realidad, entonces su existencia es tan verdadera como la de todos nosotros, como la realidad sensorial que vivimos día tras día.

El juego y el relato, el tiempo y el espacio sagrado los utiliza José María Arguedas para gestar su propio mito. La

novela en sí misma posee un tiempo y un espacio que se diferencia del contenido en la vida cotidiana: para recrear al relato se necesita un tiempo y un espacio sagrado. Jugando con la literatura se juega la vida; la coloca como una ofrenda poética en forma de *Los Diarios*, que son parte esencial de su última novela. De esta forma cumple con el principio enunciado por Bajtin cuando señala que el ser humano: “deb[e] responder con [su] vida por aquello que h[a] vivido y comprendido en el arte, para que todo lo vivido y comprendido no permanezca sin acción en la vida” (Bajtin, 1992:11).

*El Brujo* Arguedas encontró la fórmula para conjurar su muerte, basta abrir *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, para encontrarlo con pluma y cuaderno en la mano escribiendo sus diarios: “En abril de 1966, hace ya algo más de dos años intente suicidarme [...]” (Arguedas, 1990: 7), dentro de esas páginas su escritura continúa activa y su corazón late con renovado vigor.

Pasaremos a explicar las premisas que nos han hecho afirmar que José María Arguedas participó en un juego que le dio muerte; en un juego que, hasta el día de hoy, le da vida.

Es en *Los Diarios de los zorros* donde aparece el personaje ficticio llamado José María Arguedas, creado por el antropólogo, narrador y poeta del mismo nombre. Se presentan las reflexiones de José María sobre Arguedas; de Arguedas sobre los problemas narrativos de “los zorros”; de José María Arguedas sobre los conflictos sociales del Perú, y de Arguedas sobre el hombre que es Arguedas. La frontera entre la ficción y la realidad es imperceptible pero cierta.

*Los Diarios* forman parte orgánica de la novela y por supuesto que no son un apéndice de ésta. En la carta dirigida a don Gonzalo Losada (fecha el 29 de agosto de 1969, corregido y reafirmado en Lima el 5 de noviembre), el escritor quechwa-andino expone la necesidad de publicar *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, “así como está” (Arguedas, 1990:251). Si bien es cierto que esta obra posee un tinte autobiográfico, no se puede decir estrictamente que es una autobiografía pues, según Martin Lienhard su “carácter fragmentario y, sobre todo, su ligazón estrecha con otro texto, el Relato” (Lienhard, 1998: 35), la colocan dentro de la novela y permite al autor a más de 40 años de haberse suicidado, guiñarle el ojo al lector. Arguedas aparece y desaparece entre los renglones de “los zorros”.

Si el que-lee (tomo este adjetivo de la obra de Martin Lienhard antes citada para designar al lector,) sabe jugar, entonces el que-lee podrá tomar conciencia del mundo de la literatura y de sus vínculos con el mundo objetivo: los as-



pectos mágico-mitológicos no le serán ajenos. Los símbolos, la introducción de la oralidad, los problemas vitales y la poética de la singular naturaleza, aparecen en la novela y permiten la irrupción de la voz colectiva.

A través de *Los Diarios* se presentan vívidas imágenes del niño Arguedas, de Don Felipe, de Juan Rulfo, de cascadas, de chanchos y de un molle (pirul) sagrado que transforman a José María en un Creador Divino, porque todo ello le da vida, para que él les dé vida. Logra de esta forma “recuperar el vínculo roto con todas las cosas” (Arguedas, 1990: 11) y “transmitir a la palabra la materia de las cosas” (*idem*). Así, al fusionarse la vida con la palabra, el tiempo de Perú con el de Arguedas, las dolencias del cuerpo con el dolor del alma, la oralidad y la escritura, lo individual con lo colectivo, el quechwa y el castellano, sólo de esta manera —escribiendo como pueblo y como cernícalo— renueva profundamente la literatura latinoamericana e intenta restablecer el sentido del mundo.

Arguedas integra todos estos elementos en el conjunto de documentos que se encuentran en “los zorros”, dejando explícita su propuesta, que consiste en renovar la narrativa latinoamericana, una alternativa que “proviene casi en su totalidad del mundo rural: la tradición oral, lo mítico, lo mágico” (Lienhard, 1998: 64).

Desde las profundidades del espíritu emerge la voz del poeta. Se dirige a todos nosotros, aunque en realidad sólo se dirige a ti, o quizá a mí. Llega a nosotros su alma hecha palabra. Su palabra que ahíta de pasión, transmuta en vida. Su vida que anima y encarna a las palabras y a las cosas. Su vida le da forma al héroe cultural que aparece en *Los Diarios*, crisol de narraciones y debates, práctica escritural que une espacio y tiempo sagrados propios del mito, que día tras día renace en la lectura de las narraciones exhibidas en el universo escritural que, como dice Arguedas “no es realidad verbal, sino realidad”. El héroe no descansa, mantiene un enfrentamiento con los escritores cosmopolitas, pero que como todo verdadero héroe regresa a sus orígenes para ejercer desde sus textos la práctica magisterial con fuerza divina, renovada constantemente por sus lectores y críticos.

En unas cuantas páginas, y a través de algunos hechos logra (José María Arguedas) su recomposición mitológica. En *Los Diarios* no se presenta tan sólo una reflexión del autor sobre sí mismo, sino que están implícitas las preguntas y respuestas a los ¿por qué? de su desarrollo. En *Los Diarios*, Arguedas selecciona, recompone, enfatiza y dota de nuevos matices los acontecimientos ocurridos tanto en el pasado como en el presente: su deseo de morir cuando ni-



ño en un maizal; su despertar en el Hospital del Empleado después de tomar treinta y siete píldoras de *Seconal*; su tránsito por las calles de Harlem y Broadway en Nueva York; la disputa con Julio Cortázar, su estancia en la casa de Nelson, etcétera.

En el sistema explicatorio del yo, aparecen símbolos de nuevo tipo que preparan la aparición y el desarrollo del héroe mítico. Estos símbolos se presentan en diversos estadios de la vida de José Ma. Arguedas: la flor ayaq sapatillan, el moscardón huayronqo, los zorros mismos, el yawar mayu, la apariwana (pato de altura), molles, eucaliptos y pinos enormes que tienen dentro de sí al mismo universo, y ese poquito de killincho, sapo, víbora y calandria que habita en el pecho de todo serrano (Arguedas *dixit*).

La recomposición mitológica —al igual que la literatura— incluye al juego como un instrumento que permite diseñar un relato a través de “guiones” y/o escenarios preparados, en donde se da una reafirmación permanente de las elecciones personales y tradiciones regionales. El que-escribe (Arguedas) invita a jugar al que-lee para que concluya el relato, proporcionándole un guión general sobre los futuros acontecimientos que ocurrirán en la realidad ficcional de Chimbo-te. Pero también deja establecido un croquis sobre la forma en que deberá realizarse su funeral:

Yo te pediría que después de que algún hermano mío tocara charango o quena (Jaime, Máximo Damián Hua-



mani o Luis Durand). Después que cualquiera de los jóvenes políticos de izquierda que no están sentenciados y presos y que tanto se peleaban cuando salí del Perú [...] Sí, si fuera posible y él aceptara, Edmundo Murrugarra. Edmundo fue mi alumno en un cursito que dicté en San Marcos. Edmundo también tiene la cara de los dos zorros; tiene una facha de vecino de pequeño pueblo, un alma iluminada y acerada por la sed de justicia y, las mejores lecturas [...] A nombre de la Universidad, si es posible y él acepta, Alberto Escobar. Y por los muchachos, si les parece bien a ellos, un estudiante de La Molina (Arguedas, 1990: 245).

E incluso también da instrucciones sobre el destino de su novela póstuma. Debido a ello, los valores ancestrales reproducen y amplían los que le son propios a nuestro héroe cultural, abriendo paso a la alternativa arguediana.

El personaje (José María Arguedas) construido en *Los Diarios*, contiene dentro de sí una reserva enorme de energía e igualmente un fundamento motivacional, que le da una vida independiente a la de su creador. En "los zorros" aparece

vivo el mito del héroe cultural que es Arguedas. Este héroe está implicado en un conjunto de acontecimientos, muchos de los cuales ha logrado sortear con éxito. Sin embargo, a la situación que vive en el tiempo presente del relato —dificultad para ejercer la escritura, antiguas dolencias psíquicas, la dictaminación negativa para su novela *Todas las sangres*, imposibilidad física para participar en la lucha política con el objetivo de construir un nuevo Perú—, yo sumaría la forma en que se le retiró la propuesta para ocupar la decanatura de su Universidad. Estos aspectos colocan a Arguedas en un laberinto cuya única salida, al parecer, es la muerte. Posteriormente vendrá, como dice Bajtin, su fiesta de resurrección: el héroe mítico cultural aún vive, porque la literatura es realidad-realidad.

La resurrección de José María, por medio del relato, está determinada por un encuentro: "es el resultado de una seducción mutua, (de) una historia de amor" (Catani, 1993: 258). En "los zorros" se da una comunión amorosa entre el que-lee, el que-escribe y su creatura. Se intercambia aquello que, en nuestra cultura, posee más valor: uno mismo. Este intercambio no se logra concretar en una sentada, en una sola lectura del texto. Se requiere de la entrega y atención plena a través del rito de la recreación, durante el cual se incorpora e interpreta al sistema simbólico del creador. La oralidad que utiliza Arguedas en su enunciado nos acerca al personaje vivo; sus canciones y poesías nos remiten a un microuniverso coherente, resultado de su oficio narrativo.

El relato literario y el mítico, el personaje y el héroe, la antropología y el rito tienen entre sus referentes al juego. Arguedas jugó con mucha seriedad un juego que le dio la muerte, un juego que finalmente lo nutre de vida, porque el juego acompaña a la existencia humana y a una de las formas expresivas del pensamiento: el lenguaje.

Raymundo Mier señala que "el lenguaje es quizá la expresión de una capacidad que surge de la posibilidad del juego y la inscribe en su centro como su condición misma" (Mier, 1998: 37); particularmente la narrativa representa a la vida misma. En realidad gesta una nueva vida. Se repiten y alteran las estructuras, cambian los códigos e incluso también participan del aspecto lúdico algunos elementos contextuales de escritura, lectura y condiciones socioculturales que operan sobre la concepción, difusión y recepción de la literatura.

El juego posee en esencia a la metáfora, la cual se arraiga en condiciones concretas de uso cotidiano e introduce referencias simbólicas que aparecen ya en el relato mítico,

ya en la narración literaria: se presentan como fragmentos del soporte lúdico de la creación verbal. El juego, al participar en la poiesis del lenguaje, desarrolla la posibilidad del surgimiento de nuevas formas y signos que desborden las regularidades y normas de sí mismo, en virtud de que no puede encerrarse en límites fijos, pues está sujeto a la actividad libre, separada, incierta, regulada y ficticia (Callois, 1994), pudiendo observarse así que la libertad y el azar intervienen en el acto creativo.

Todo creador literario lleva a cabo una actividad lúdica (aunque no todo jugador, es un creador) y Arguedas con su práctica escritural da lugar a productos poéticos con significados inteligibles dentro de los márgenes establecidos por el juego mismo, haciendo patente el sentido del relato literario. Asume el juego literario conduciéndolo a su realización concreta, incluso, hace del juego su trabajo.

No debemos olvidar que la actividad estética y lúdica son “espacio(s) de afectividad, no solamente de tensión física, ni de regulación, sino también de expresión de amor, podríamos decir; es necesariamente una confrontación, una práctica de narcisismo y [...] un diálogo [...] con el destino” (Mier, 1998: 40). La memoria, sus recuerdos, se enfrentan al dolor y a la angustia, a las ausencias de los seres humanos. Todo lo anterior se halla presente en la escritura arguediana de *Los Diarios*.

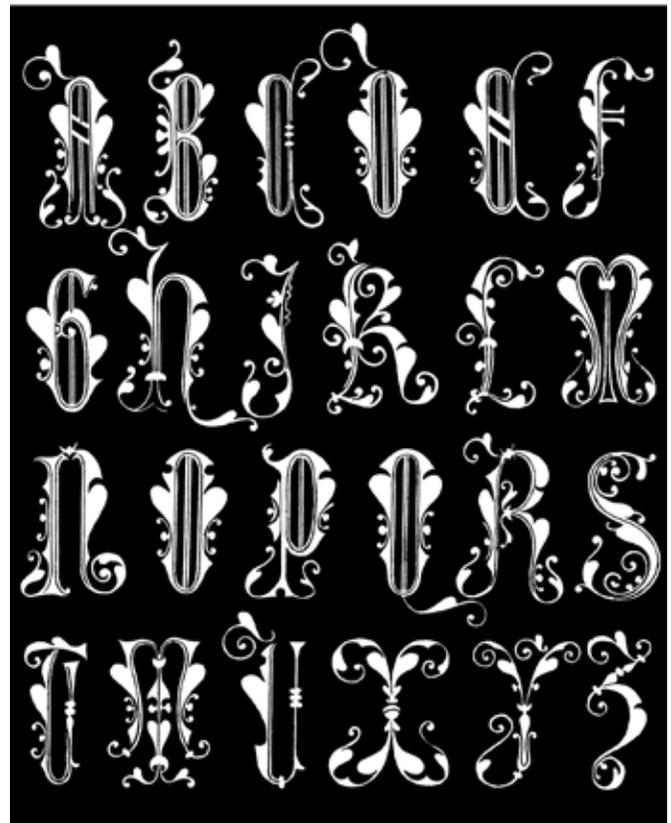
Uno de los múltiples sentidos que tiene el juego es el de “restablecer el sentido de un mundo” (Mier, 1998: 40), que se derrumba por la ausencia de aquello que parecía formar parte de la identidad. Un lenguaje que se muestra como sustituto se revela y cuya presencia hace más llevadera la lejanía del objeto de amor, de la utopía. En *Los Diarios* se observan estas ausencias y presencias, Arguedas logra restaurar el vínculo con sus orígenes, con las fuentes nutricias que le dan energía para tejer con paciencia el lazo que una la realidad con la ficción, que le proporciona la fuerza suficiente para dar el paso que antecede a su resurrección. El poeta enfrenta los riesgos del juego, de la tensión que significa llevarlo a sus límites, comprometiendo tanto su existencia como la del juego mismo. Al transitar por los límites para tratar de lograr lo radicalmente inalcanzable, Arguedas compromete su propia identidad, su integridad y su vida; ya no es posible ir más lejos. A través de la escritura llegó poco a poco hasta lo más íntimo, hasta el reconocimiento de la finitud que disuelve a la persona misma, pero que en este caso, en virtud de la presencia del héroe mítico-cultural que surge en *Los Diarios*, se hace posible que el juego continúe.

Ante la luz vital se presenta la oscuridad mortecina. El día es la vida, la noche es muerte. Arguedas trata de adelantar los relojes. No lo intenta una sola vez, en la tercera oportunidad lo consigue. Los dos intentos anteriores logran en el “una sensación indescriptible” (Arguedas, 1990: 20) y añade “se pelean en uno, sensualmente, poéticamente, el anhelo de vivir y el de morir. Porque quien está como yo, mejor es que muera” (*idem*). Fue durante la noche precisamente, cuando decidió suicidarse, ya fuese en Obrajillo, de Canta o San Miguel. Es en la noche que se dejará arrastrar “como los borrachos habituales y culpables, a tomar (su) venenito” (*ibidem*: 18).

El suicida no duerme pensando en el capítulo que tiene que escribir para darle forma a su novela, o quizá porque puntualmente lo despierta a las 4:30 el ferrocarril andino.

Arguedas cree que con su muerte finaliza el periodo de la noche y “se abre el de la luz y la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador. Aquel que se reintegra” (*ibidem*: 246).

El 28 de noviembre de 1969, con una pistola calibre 22 se dispara dos balazos, muere el dos de diciembre. *El Brujo* se integra así a una noche desde donde podrá escuchar la sabiduría que cantan las cascadas para contemplar serenamente las miríadas de estrellas que con su luz tran-



quilizan, aunque sea por un instante, a los angustiados hombres de nuestra América.

Arguedas aparece como un héroe mítico-cultural que, de manera continua, actúa y propone un reordenamiento del mundo, un restablecimiento de su sentido de existencia. Se coloca en el espacio fronterizo de lenguajes, disciplinas, sistemas económico-sociales, capítulos novelescos, vida y muerte, etcétera, mediando entre todos ellos y poniendo objetivos, para gritar junto con el negro Gatiasburú: ¡allá voy si no me caigo! (Arguedas, 1990:82). El socialismo siempre está en la orden del día, aún a punto de morir en ese momento José María escribe:



Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres "alzamientos", del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y de la fuerza liberadora inventible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador. Aquel que se reintegra (*ibidem*: 245).

Se hace necesario participar como actor en la formidable lucha que la humanidad está librando en el Perú y en todas partes, [...o] actor [...] o nada (*ibidem*: 250).

Por eso hasta el día de hoy nuestro "zorro de arriba" empuja, canta y baila él mismo, o está empezando a hacer danzar al mundo, como lo hizo en la antigüedad la voz y la tinya de Huatyacuri, el héroe Dios con traza de mendigo (*ibidem*: 252).

## Bibliografía

- Amezcuca, Francisco, *Arguedas, entre la antropología y la literatura*, México, Ediciones del Taller Abierto (Cuadernos de la Feria), 2000.
- Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1977.
- \_\_\_\_\_, "Carta a John Murra", en Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Conaculta/Grijalbo, 1993.
- \_\_\_\_\_, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, México, UNESCO (Archivos), 1990.
- Bajtín, Mijail Mijailovich, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1992.
- Callois, Roger, *Los juegos y los hombres*, México, FCE, 1994.
- Catani, Mauricio, "La historia de la vida social como intercambio oral, ritualizado", en José Miguel Marinas y Cristina Santa Marina, *La historia oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993.
- Martín del Campo, David, "Algo más que la inocencia", en *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, México, INAH, núm. 71, julio-septiembre, 2003.
- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Conaculta/Grijalbo, 1993.
- Hankiss, Agnes, "Ontologías del yo: la recomposición mitológica de la propia historia", en José Miguel Marinas y Cristina Santa Marina, *La historia oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993.
- Lienhard, Martin, *Cultura popular andina y forma novelesca*, México, Ediciones del Taller Abierto, 1998.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979.
- Marinas, José Miguel y Cristina Santa Marina, *La historia oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993.
- Medina, Andrés, "La etnografía como reflexión en torno a la nación: tres experiencias", en *Alteridades*, México, UAM-I, 1993.
- Mier, Raymundo, "Paradigmas y niveles de juego", en José Luis Ramos, *Reflexiones sobre el juego*, México, ENAH, 1998.
- Perus, Françoise, "Los Diarios de los zorros", en Francisco Amezcuca, *Arguedas, entre la antropología y la literatura*, México, Ediciones del Taller Abierto (Cuadernos de la Feria), 2000.
- Quezada, Julio, *Ateísmo difícil*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Ramos, José Luis, *Reflexiones sobre el juego*, México, ENAH, 1998.
- Silva, Haydée, "Paradigmas y niveles del juego", en José Luis Ramos, *Reflexiones sobre el juego*, México, ENAH, 1998.
- Torero, Alfredo, "Testimonio sobre José María Arguedas", México, 1999, mecanoscrito.
- Vilanova, Nuria, "Todas las sangres desde todas las sangres", en Francisco Amezcuca, *Arguedas, entre la antropología y la literatura*, México, Ediciones del Taller Abierto (Cuadernos de la Feria), 2000.

# Carlos Montemayor y Gabriel Vargas, dos intrusos en la antropología

Francisco Javier Guerrero\*

De niño, alguna vez me dediqué a pasear por las calles de San Antonio, Texas, lugar antaño perteneciente a México, un sitio a mi parecer poco atrayente e insípido. Han pasado los años y de repente me siento situado de nuevo en San Antonio o en algo semejante a esa anglizada (aunque nunca por completo, y menos ahora) ciudad. ¿Por qué a veces siento que estoy en esa urbe antoniesca, o por qué en ocasiones me parece estar ubicado en una red de *malls* y creo caminar por las calles de Houston? ¿Por qué en ciertos momentos me parece que troto por las calles de un barrio neoyorquino?

Aquellos lugares descritos por Manuel Payno, o los caracterizados en las jocosas letras de las canciones de Chava Flores, ¿qué se *fixieron*? Todavía algunos impulsos inconscientes me llevan a donde se vendían los caldos de Indianilla, pero termino por degustar un café en un lugar bautizado con rimbombante nombre anglosajón.

¿No será que eso que hemos llamado *México* está desapareciendo? José Vasconcelos, al igual que Rubén Darío, consideraba a México como un “cachorro del león español”. Al famoso antropólogo Guillermo Bonfil no le parecía que eso fuera cierto y postulaba que México contenía en su seno una civilización: la mesoamericana.

El país que vio nacer a Hidalgo y Juárez ha sido siempre —o casi— una zona del planeta difícil de escudriñar, explorar, comprender y entender; es una nación que multitud de veces ha sido negada como tal, alegándose que su territorio no alberga espacios realmente unificados, que sus poblaciones son harto heterogéneas, que a pesar del predominio de la lengua castellana contiene en su interior una multitud de idiomas, que aunque se proclame la existencia de una cultura nacional, en realidad es el escenario de múltiples culturas, en muchos casos no solamente distintas, sino antagónicas; se sostiene que es un país pluricultural, pero dominado por el monoculturalismo. A pesar de que nunca han faltado analistas que plantean que ha habido épocas en que México ha tenido “Estados fuertes” —como en los periodos presidenciales de Juárez o de Cárdenas— casi toda su historia se ha caracterizado por las debilidades de sus configuraciones estatales. Y aunque algunos gobernantes han agitado las conciencias gritando a los cuatro vientos que ya somos miembros del “primer mundo”, millones de personas en el país llamado “azteca” —y en otros sitios del globo terráqueo— piensan que el mal principal de nuestra nación es el atraso histórico.

Y en este marco no se puede dejar de lado un fenómeno que, para nuestros intereses, puede ser en ocasiones ventajoso, en otras terrorífico, a veces benéfico, en muchas otras perjudicial,

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

más siempre presente y omnipotente: la vecindad de México con el país más poderoso del mundo. País que posee un gran predominio económico, en casi todas partes del mundo, que influye protuberantemente en las decisiones políticas que se toman en otros países, que convierte a la llamada “globalización” en una estadounidense: que impone sus pautas y patrones culturales incluso en las regiones que hace unos cuantos años eran las más aisladas del planeta. Ya en 1970, refiriéndose a los asistentes al festival de Avándaro, Carlos Monsiváis planteaba que ellos eran “la primera generación de estadounidenses nacida en México”; el escritor mexicano-estadounidense Tomás Ibarra Frausto sostiene que en un futuro muy próximo todos los mexicanos seremos chicanos y hay quienes apoyan una posible anexión de tierras mexicanas por parte de Estados Unidos, considerando que sólo así podemos salir del subdesarrollo. Con todo, no hay que olvidar que el famoso liberal del siglo xix, Ignacio Manuel Altamirano, planteó que los mexicanos volverían a ser dueños de las tierras que el expansionismo estadounidense nos arrebató en 1848, y que lo harían pacíficamente (por algo la llamada “Ley Arizona” es un instrumento jurídico que se configura como arma para impedir el crecimiento de la influencia latina en la patria de Washington).

Para entender a México —entidad a la cual algunos consideran un arsenal de enigmas y otros una caja de Pandora ya desgraciadamente abierta—, filósofos, literatos, cineastas y videoastas, músicos, pintores, profesionistas en diversos campos y gente, a la que se denomina común y corriente, han convergido en una empresa que al parecer es más difícil que la obtención de la copa mundial de fútbol por México: conocer al monstruo desde sus entrañas (como decía José Martí refiriéndose a Estados Unidos).

Y muy en especial, emergen los antropólogos casi como un producto privilegiado de la revolución iniciada en 1910. Ciertamente, México durante gran parte de su historia ha sido “una tierra antropológica”, un escenario óptimo para ser asaltado por los etnólogos, arqueólogos, lingüistas, antropólogos físicos y demás practicantes de las ciencias antropológicas, si se toma en cuenta que la antropología se concebía como la ciencia que estudiaba a “las otras culturas” (diferentes de las culturas que definen a la civilización occidental), a las sociedades ajenas a la modernización, a las de “tecnología simple”, a las llamadas por los marxistas “precapitalistas”. El atraso del país devenía la mejor carta de presentación para los antropólogos, y puede afirmarse que ya previamente a la irrupción de éstos en la tierra del Águila y la Serpiente, en nuestros lares ya habían existido una gran

cantidad de “protoantropólogos”, entre los cuales hallamos a esa especie de gran etnólogo *avant la lettre* que fue el padre Sahagún, a fray Bartolomé de las Casas, así como a Alva Ixtlilóchitl, Diego Durán, sin olvidar a los viajeros del siglo xix como Humboldt, Lumholtz, la marquesa Calderón de la Barca y a intelectuales como Manuel Payno y Francisco Pimentel. Después de la erupción de 1910 hallamos a Moisés Sáenz, a Miguel Othón de Mendizábal y a otros, coexistiendo con el que se considera el primer antropólogo profesional mexicano: Manuel Gamio.

Según el colega Guillermo de la Peña, hasta 1968 la antropología mexicana parecía gozar de una certidumbre total respecto de sus metas y problemas de estudio. Era, antes que nada, una antropología nacionalista, había asumido un papel privilegiado en una construcción simbólica de una “comunidad imaginada” para todos los mexicanos. Y otro antropólogo, Juan Luis Sariago, remarca: “En México la antropología en tanto que disciplina científica y sistemática, surgió a partir de las preocupaciones de los primeros gobiernos nacidos de la revolución por integrar lingüística, cultural y económicamente a los grupos indígenas en el conjunto de la nación que vivía entonces un profundo proceso de reconstrucción.”

Los indígenas eran los que pertenecían a las “otras culturas”, los ajenos a la modernización. Era apremiante, se postulaba, que se abrieran al exterior, que abandonaran sus comunidades aisladas, que se convirtieran en *ciudadanos* mexicanos, que produjeran mercancías y no sólo productos de autoconsumo, que a la vez consumieran productos del exterior y tuvieran poder de compra, que abandonaran sus prácticas aldeanas y se involucraran en la cultura nacional y que además aportaran su mano de obra a las pujantes industrias del país.

En este ensayo no me ocupo de la suerte que corrió la antropología indigenista. Baste decir que hoy la población indígena sigue siendo la que sufre en forma preponderante la pobreza, que muchas de sus comunidades se hallan en decadencia y que padecen un proceso de deculturación, que la migración indígena se ha incrementado a los centros metropolitanos y a Estados Unidos y que enfrentan la amenaza de la conversión de sus territorios en sitios para la instalación de compañías transnacionales, emporios turísticos e incluso centros de vicio como casinos, *table dances*, lugares de prostitución y otras “bellezas” de la modernización.

Durante el siglo xx, el Estado creó instituciones que coadyuvaron al ascenso social y económico de las comunidades indígenas, como el Instituto Nacional Indigenista (INI)

y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que si bien subsisten, navegan con vientos desfavorables en el mar de la globalización empresarial, lo que impele a transformarlas radicalmente frente a ese desafío.

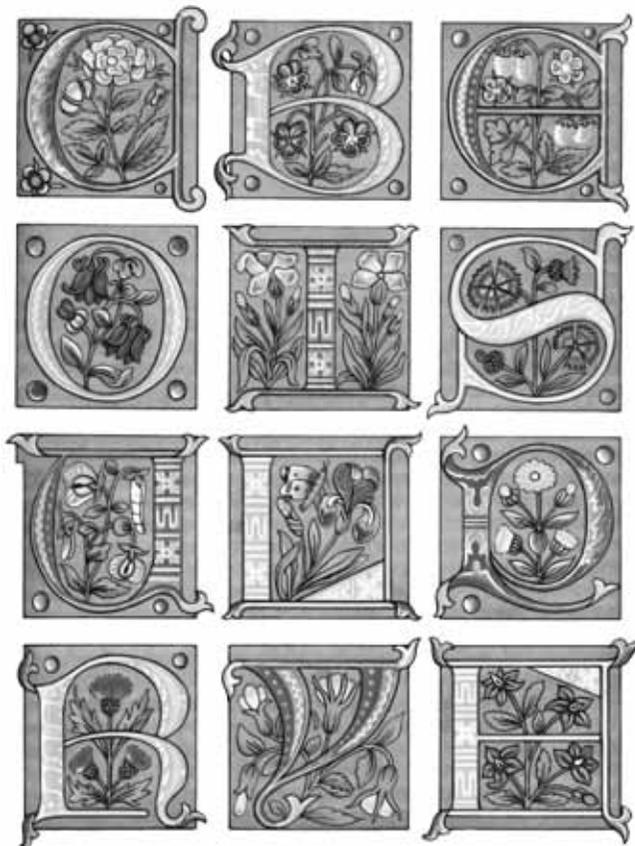
En la actualidad, los antropólogos en México se dedican a estudiar multitud de temas: los conflictos sociales en las urbes, las pandillas callejeras, las películas de *ficheras*, la pornografía infantil, etcétera. Pareciera que se cumple lo que el antropólogo Sol Tax dijo acerca de la ciencia antropológica: "La Antropología es lo que hacen los antropólogos." Además, la antropología ya no es simplemente el registro de rasgos y complejos culturales en sociedades determinadas; de lo que se trata ahora es de hallar el *sentido*, el conjunto de significaciones que comportan las ideologías y prácticas culturales en diversos puntos del orbe. Es aquí donde nos hallamos con un fenómeno que si bien ha existido desde hace mucho tiempo, hoy cobra una relevancia especial: la conformación de un viraje en las ciencias sociales y su empalme con otras formas de conocimiento.

### La antropología, la literatura y los cómics

No pocas personas han planteado que para conocer lo que fue la Revolución Mexicana hay que remitirse a los mejores ejemplares novelísticos acerca de ese proceso; es mejor leer a Mariano Azuela, José Vasconcelos, Martín Luis Guzmán, Nelly Campobello y otros, que fastidiarse leyendo a los historiadores, muchos de los cuales no han sido más que apologistas del oficialismo o sus vitriólicos detractores, dedicándose a elaborar panfletos más que estudios sesudos. Con todo, la historiografía sobre México ha avanzado un gran trecho después de 1968 y en ella han destacado personas mexicanas y extranjeras como Friedrich Katz, John Tutino, Enrique Semo, Patricia Galeana, Felipe Ávila y varios más.

También se ha dicho que las tesis sobre la "filosofía de lo mexicano" son ampliamente superadas en los textos de Carlos Fuentes o de Octavio Paz, o que personajes como los interpretados por *Cantinflas* o *Resortes* nos dicen más acerca del carácter de los mexicanos que los textos clásicos de Samuel Ramos y de varios psicólogos importantes. En este marco, los antropólogos de la primera mitad del siglo pasado no parecen aportar estudios profundos y relevantes al respecto; estudiaban poblaciones de supuesta escasa importancia en la economía, la política y la cultura, mediante análisis casuísticos y casi siempre de forma descriptiva, que no rebasaban los marcos de aldeas locales.

En realidad, los antropólogos han realizado lo que pudiéramos denominar una impresionante "acumulación originaria" de información sobre el país y su hondo carácter pluricultural. Mucha de esta información se ha obtenido de trabajos de campo, que son la base sustancial de la labor antropológica, lo cual no significa que no se lleven a cabo en otros campos de las ciencias sociales, ni que se demeriten las anotaciones de antropólogos que casi siempre trabajan dentro de recintos académicos (un caso notorio es el del gran etnólogo Claude Lévi-Strauss, aunque no hay que olvidar que realizó un extraordinario trabajo de campo en-



tre indígenas del Brasil). El hecho de que muchos antropólogos recorran el país, viajando a las llamadas "regiones de refugio", que convivan con poblaciones llamadas marginadas, que tengan a brujos como informantes o que aprendan a bailar danzas afroestizas en la costa de Guerrero, no es nada despreciable. Muchos de los intelectuales e intelectuallitos que aparecen en la televisión, escriben en la prensa o parlotean en la radio, conocen mucho mejor París o Londres que Amatenango, Nombre de Dios o San Juan del Río, lo que no les impide pontificar sobre México.

En términos generales, la antropología mexicana ha carecido de teóricos relevantes y de concepciones holísticas. Sin embargo, en ella encontramos exponentes de gran im-

portancia como Gonzalo Aguirre Beltrán, Ángel Palerm, Ricardo Pozas, Mercedes Olivera, Margarita Nolasco, Arturo Warman, Héctor Díaz Polanco, Roger Bartra y no pocos más. Me parece que, por ejemplo, la obra de Aguirre Beltrán —que siempre fue nuestro adversario ideológico— nos informa mucho más acerca de lo que es México que todo lo que postularon los “filósofos de lo mexicano”, algunos discípulos mediocres de Erich Fromm y las risibles percepciones que sobre el país tienen las televisoras comerciales o los suplementos turísticos de varios periódicos.

En la actualidad la antropología se desenvuelve tratando de alcanzar mayor rigor científico al impulsar trabajos colectivos e interdisciplinarios. En este texto no me ocuparé de este hecho que he abordado en otros estudios, sino que me ocuparé de lo que consideramos una concepción antropológica por parte de personas que no son antropólogos, y para ello ejemplificamos con dos casos, con dos personas desgraciadamente fallecidas recientemente: Carlos Montemayor y Gabriel Vargas.

### La pasión de Montemayor

No cabe duda que la desaparición de Carlos Montemayor es un fuerte golpe a la cultura contemporánea de nuestro país, en un marco social en donde ésta resiente tremendamente

las agresiones en su contra y la difuminación de muchos de sus aspectos centrales, así como la débil presencia de sus impulsores más sólidos.

Montemayor nació en 1947 y por ello considero que pertenece a una generación *sandwich*. Con ello planteo que nace en un México tradicionalista, plagado de nostalgias rurales, machista, xenófobo, anacrónico y temeroso de abrirse al exterior. Un México “encerrado en un jarrito de Tlaquepaque”, como afirmaba Carlos Fuentes refiriéndose al pensamiento de Gastón García Cantú (lo cual era una imputación injusta). Pero ya en la década de 1960, el país sufría una rápida transformación; avanzaba la industrialización, se urbanizaban múltiples sitios, se diversificaban las clases sociales (en particular existió lo que se llamó un *boom* de los sectores medios), crecieron los procesos migratorios y se incrementaron y profundizaron los movimientos sociales de impugnación al sistema político vigente, proliferando entre ellos los de origen campesino, los de raigambre proletaria y los que expresaban demandas femeniles y juveniles (lo que posteriormente se expresaría en el movimiento estudiantil de 1968).

Montemayor, originario de Chihuahua, fue especialmente sensible a estas mutaciones, e incluso recuerdo que cuando leía a autores clásicos de la antigüedad greco-romana se preguntaba qué lecciones podían derivar de ese conocimiento para poder incidir en la realidad del país y



buscar su mejoramiento. Experto en lingüística y filología, se abrió al conocimiento de acontecimientos como los movimientos sociales para dejar de lado la “tepalcatería” en el campo lingüístico; con ese término me refiero a cierto tipo de arqueólogos que se dedican simplemente a buscar, recolectar y clasificar “tepalcates” sin atender las características de los seres humanos que elaboraron esos artefactos y remanentes del pasado. En el campo de la lingüística se encuentran no pocos émulos de esas actitudes, pero Montemayor se hallaba en las antípodas de las mismas.

No me voy a referir aquí al *curriculum* exuberante de este intelectual, que tuvo una vasta obra en los terrenos de la literatura, la poesía, el ensayo, la crónica y sus trabajos de lingüística, resaltando además su capacidad como traductor de lenguas clásicas. Uno de los conocimientos más sólidos de su labor fue el estudio y análisis de movimientos sociales que pusieron al desnudo los caracteres más sustanciales de la mecánica del poder y los factores esenciales de la impugnación social en México; al respecto, entre sus obras más señeras hallamos *Guerra en el Paraíso*, *Chiapas*, *La rebelión indígena de México*, y *Los pueblos indios de México*, entre otras. Fue además un prominente impulsor del conocimiento de las lenguas indígenas del país y de su difusión, contribuyendo a que ellas se asienten sobre bases idóneas para su desarrollo y enriquecimiento; en sus últimos días, colaboró con la Universidad Nacional Autónoma de México en la elaboración de un diccionario de la lengua náhuatl.

Si comparamos a Montemayor con otro notable intelectual, por desgracia también fallecido en 2010, notaremos que no hay bases para una equiparación. Me refiero a Carlos Monsiváis, cuyos métodos de reflexión y trabajo eran distintos de los de Montemayor. Según Octavio Paz, Monsiváis no tenía ideas, sino ocurrencias. Pero aquí lo que cabe resaltar es qué *tipo* de ocurrencias eran. En Montemayor, la utilización del método científico en varias de sus investigaciones tiene un toque “hegeliano”, mientras que en Monsiváis el torrente de “ocurrencias”, pensamientos agudos e incisivos, sus chistes y chascarrillos, sus penetrantes comentarios, remiten a una herencia cercana a Nietzsche, si recordamos que incluso algunas personas niegan que ese portentoso pensador alemán haya sido un filósofo, ya que como el mismo lo declaraba, “odiaba la noción de sistema”. De hecho, muchos de sus textos son colecciones de aforismos; es decir, de “ocurrencias” que, sin embargo, han tenido una influencia preponderante desde el siglo XIX hasta nuestros días.

El año de 2010 no ha sido fructífero para el medio intelectual en la nación que vio nacer a Alfonso Reyes y a José Vas-

concelos; en este año también murió Gabriel Vargas, insólito dibujante y notorio humorista; creador de una obra maestra del cómic: *La familia Burrón*. Esta historieta, al principio menospreciada por no poca gente, es una soberbia expedición a un submundo urbano de nuestro país, habitado por personajes estupendamente delineados y con resaltante identidad propia: *La Borola*, *Don Regino*, *Cristeta Tacuche*, *Avelino Pilon-gano*, etcétera. Vargas exploró ese micro-universo con gran profundidad y con ello culminó una obra que nos dice mucho más que varios trabajos sabihondos sobre la ciudad de México; me atrevería a proclamar que en el campo de la historieta equivale a lo que en la esfera de la novela significó *La región más transparente* de Carlos Fuentes.

Se dice en la actualidad que los antropólogos estudiamos los fenómenos culturales, entendiéndolo por ello no sólo la elaboración de sus descripciones, sino el descubrimiento de sus núcleos significativos: las razones fundamentales de su existir. Si ello es así, Montemayor, Monsiváis y Vargas han sido unos “metiches” en el campo de la antropología, aunque los pensamientos e ideas que aportaron han enriquecido el acervo de saberes antropológicos.

Montemayor en sus textos literarios y Vargas en sus historietas —no sólo creó *La familia Burrón*— procrearon mundos de ficción que coadyuvaban poderosamente a profundizar en sus contenidos fundamentales. La literatura y las buenas historietas descubren aspectos ignotos, fomentan la imaginación y ponen al desnudo elementos que escapan a diversas investigaciones científicas. Así, por ejemplo, Julio Verne rastreó potencialidades ocultas en la ciencia de su tiempo, al igual que H.G. Wells, y con ello impulsó a través de sus afanes literarios a catalizar la propia investigación científica; Proust y Dostoievski ahondaron en las entrañas de la psique humana e inspiraron a Freud y otros grandes psicólogos, mientras que alguien como Michael Crichton puso al descubierto ciertos continentes oscuros de la biología.

Por todo ello hay que darle la bienvenida a Montemayor y Vargas al territorio todavía muy inexplorado de la antropología.

## Bibliografía

- De la Peña, Guillermo, “Los debates y las búsquedas: ayer, hoy y mañana”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio*, México, FCE, 2002.
- Sariego, Juan Luis, “Propuestas y reflexiones para una antropología del norte de México”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.), *op. cit.*

# Líneas de sombra y trazos de escritura: literatura y antropología

Raymundo Mier G.\*

## Modernidad, literatura y antropología: genealogías convergentes

La relación íntima entre antropología y escritura, a pesar de ser patente, escapa una y otra vez a la reflexión. Infunde un extraño desasosiego: se transforma en un olvido sobre el lenguaje mismo de la antropología y sobre la naturaleza de su relato. Es también un olvido de su propia historia. En el texto antropológico, las huellas de la escritura se eclipsan bajo los presupuestos de un género literario propio que se pretende al margen de la ficción; la etnografía funda sus propias exigencias narrativas sobre su propio espejismo: su presuposición de verdad. Adopta modalidades específicas de argumentación, forja sus criterios de validez, asume condiciones propias para apuntalar su verosimilitud. Marcos históricos, epistemológicos, incluso geográficos, señalan las particularidades de los diversos relatos de la antropología, orientados a la comprensión de otros pueblos, otras culturas. La alianza con lo literario no es reciente. Es constitutiva, se arraiga en la genealogía que comparten. Ambas surgen de una mirada en los umbrales de la ilustración. Ambas emergen de la mirada europea, de las fantasmagorías de su supremacía, pero ambas son también miradas orientadas hacia otro sitio, el otro. Arrancadas de sí mismas, exorbitantes. No obstante, llena de sí misma, la mirada europea asume una voluntad y un deseo de desarraigo que se expresa en la fascinación de lo folklórico, en la ebriedad del exotismo y en el acecho antropológico.

La genealogía del relato de la antropología moderna se confunde con los relatos de viajes de exploradores y conquistadores, con los informes y reportes burocráticos de las oficinas de las colonias, con las consignas y testimonios de las pedagogías confesionales, condenas y utopías de misioneros amparados por diversos emblemas. Desde los impulsos germinales, postrenacentistas, de la modernidad, pero sobre todo desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, la escritura europea se volcó al reconocimiento e invención de los otros: los que radican más allá de las fronteras en los territorios vedados por el horizonte de la mirada. Esos territorios son, en principio, de las culturas colonizadas, pero también de aquellas que permanecían inaccesibles a la vocación de integración y de inteligibilidad de la modernidad. Pueblos reticentes, desdeñosos de la impaciencia moderna, replegados sobre su propio tiempo, al margen de la historia tejida desde esa "centralidad" europea, arrogante y degradante, surgida de la avidez del capital y de sus precarias racionalidades. En el siglo XVIII, la exigencia de la comprensión histórica de "los

\* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

pueblos” y de su lugar propio en la secuencia de momentos de civilización —sustentada en la celebración del folklore— dio lugar al reconocimiento de una relación intrínseca entre rasgos singulares de la cultura y expresiones de la creación verbal. El “espíritu del pueblo” [Volksgeist], fuerza singular que definía y animaba su identidad, se concebía como expresado íntima y fielmente por la expresión poética, el canto y la narrativa populares. Las recopilaciones de poesía, relatos y cantos populares, las colecciones de cuentos tradicionales e infantiles —como los de los hermanos Grimm— se integraban en las reflexiones filosóficas sobre el carácter de la historia y los rasgos específicos de las costumbres en pueblos de una misma esfera lingüística. La pasión por la evolución de las culturas y sus particularidades se alió a una devoción taxonómica y a un ejercicio narrativo propio, en estricta correspondencia con las reflexiones estéticas, con los debates sobre el universalismo de la ilustración y con el vigor creciente de las visiones evolucionistas.

Esta inquietud por la identidad, por los rasgos singulares de cada pueblo, de su lenguaje y de su historia, se expresaron asimismo como una exigencia y proliferación de las taxonomías. Aparecieron las minuciosas y detalladas clasificaciones botánicas, los mapas y descripciones geográficas y geológicas, los recuentos pormenorizados de recursos e inventarios naturales y económicos, reconstrucciones e invenciones de paisajes naturales y culturales, las crónicas, relatos y descripciones de usos y prácticas de pueblos distantes, “aborígenes” o “primitivos”, derivadas de observaciones rigurosas, con carácter académico o científico, alentadas por las diversas sociedades geográficas, antropológicas, incluso filantrópicas. Evidentemente, esta diversificación de los saberes no fue sólo un impulso generado por una “voluntad de saber”, pura, desinteresada. La reflexión sobre la supremacía del momento evolutivo europeo en el contexto general del proceso de civilización, sustentaba y legitimaba tácitamente la apropiación colonial, marcada no solamente por la exigencia de ampliar y diversificar los mercados, abaratar la mano de obra, controlar y usufructuar los recursos y afirmar la dominación geopolítica, sino también, simultáneamente, por “actitudes” modernas ante otros procesos de civilización; “los otros”, son contemplados de manera ambivalente con asombro y desprecio, desde el deseo de intimidad con lo “humano”, pero a la vez se manifiesta el rechazo, la fascinación y la extrañeza; pero también se expresa una nostalgia incierta: la suscitada por la devastación moderna de los patrones de las culturas “tradicionales” y el exilio íntimo impuesto por el avasallante proceso de la modernidad.

Surgió así, en la estela del folklorismo ilustrado, la pasión por lo “exótico”, nombre extraño de esta pasión por lo otro, teñida de admiración nostálgica y acompañada por una proliferación narrativa, poética y también científica, como una oscura celebración de los pueblos indiferentes al proceso de modernización. Esa nostalgia se vio acompañada también por un deseo de memoria, de origen, de linaje: una tensión irresoluble, una contradicción entre un deseo de universalidad y una evidencia de lo inconmensurable entre las culturas y las historias. El aliento de ese exotismo nunca abandonó la naciente antropología, ni se dispó jamás de la evocación histórica.

Pero la relación entre la antropología y la literatura abreva de otra fuente, quizá menos visible, pero capaz de señalar con un fervor propio las interrogaciones sobre la relación entre historia, mitos, rituales y escritura: los estudios bíblicos y las polémicas decimonónicas sobre la historicidad del cristianismo y de los cultos y rituales semíticos, habidos en la raíz del fervor religioso europeo. El lugar de la escritura aparece como una piedra cardinal en los estudios sobre el destino de la religión. Surgieron de ahí las exigencias que condujeron no sólo a Robertson Smith hacia las exploraciones de las fiestas y los rituales semíticos, sino también a los temas cruciales de *La rama dorada*, de Sir James Frazer, sin duda, una de las obras antropológicas de mayor impacto en la historia cultural europea de los inicios del siglo xx.

Este reclamo de esclarecimiento antropológico de los cultos, no del todo extraño a las investigaciones sobre totemismo, la exogamia y sobre rituales de pasaje, imprimió su huella en las inclinaciones de la escritura, el tono victoriano y la devoción científicista. La mirada antropológica emerge entre este asombro ambivalente de la moral victoriana, su fe recalitrante en las ilusiones de la modernidad y sus instituciones, marcada por la arrogancia de una convicción íntima en la supremacía europea y una intimidad nostálgica —entre repudio y fascinación— ante las alianzas y creencias de las instituciones “primordiales” de pueblos “primitivos”. La relación entre mitos, rituales y escritura se conjuga con la fuerza decreciente de la fe cristiana en las Sagradas Escrituras como revelación, pero da lugar a otra exigencia: esclarecer la relación entre mito, relato, testimonio, historia y, en última instancia, literatura. Es ineludible encontrar, surgidas de estas preocupaciones, huellas que enmarcan el curso de la escritura antropológica. Hacen patente otras rutas: las que alimentan las exigencias de la novela del siglo xix (los diversos realismos, regionalismos y las diversas va-

riantes del naturalismo). La relación entre novela y verdad suscita la sospecha vertiginosa de que la exactitud, la elocuencia y la fuerza imaginativa y constructiva de la novela sirven a la “voluntad de verdad” más que las aprehensiones de la “cientificidad”. La tensión entre la descripción científica y la descripción novelesca gira en favor de la última, ante las reiteradas evidencias de la fragilidad, la unilateralidad, la pobreza y, finalmente, el fracaso de la descripción “objetivante” de las formas de vida de los pueblos.

En esta tensión decimonónica se implantó el hábito de la lectura de atmósferas y estampas lejanas bosquejadas por los exploradores, militares, aventureros —los relatos del Capitán Cook, de Sir Richard Burton, de Livingston— y de la celebración ambigua de los exotismos. Conrad, London, Stevenson, Segalen, Schwob, Forster están presentes en la lista interminable de la novelística y la poética derivada del vértigo del exotismo, de la extrañeza ante la modernidad y sus desolaciones. Imágenes e invenciones vívidas de episodios en el teatro de figuras, paisajes y vidas inconmensurables en los mares del sur, en los confines de Asia, en la India o en el África alegórica de “el corazón de las tinieblas” —metáfora del alma humana, de la tragedia de Occidente y de las fuerzas soterradas de lo primordial— se confundían en las publicaciones de época con los reportes comerciales y económicos, las descripciones botánicas, zoológicas y etológicas, las memorias, los diarios y los epistolarios de los viajeros, los testimonios confesionales, las ficciones y las huellas de la fascinación por lo inaudito. Junto a este enorme inventario de escritura, los relatos de la antropología y la etnografía nacientes aparecieron como apostillas, adiciones marginales que apuntalaban con densas taxonomías, descripciones secas, compilaciones de mitos desarraigados de su ámbito vital, descripciones rituales ajenas —e incluso desdeñosas— de la pasión y febrilidad de los cultos en pueblos ajenos al peso sombrío de la racionalidad europea. Junto a la exaltación por el exotismo, se instala el rigor baldío de las descripciones antropológicas.

Sin embargo, la supremacía económica, política y militar europea encontró en la escritura antropológica una voz intratable. Por una parte, la mirada antropológica —alentada contradictoriamente por el imperativo folklórico, el exotismo, la nostalgia, la avidez del mercado y las materias primas, las fantasías imperiales, la exigencia de comprensión, las utopías civilizadoras, los espejismos del cientificismo y el imperativo literario— muestra de manera palpable el lugar “culminante” de la civilización europea en el marco de los renovados ordenamientos territoriales y culturales; legi-

tima asimismo la intervención “proteccionista” del despotismo y la violencia imperiales. Pero, por otra parte, la escritura antropológica asume, con la literatura, otro papel; ambas emergen también como expresiones dispares pero radicales de la crítica de la modernidad y las condiciones inicuas de la dominación imperial implantadas desde las metrópolis. Ambas despliegan la voz espectral de la desolación y la devastación colectiva en el proceso evolutivo de esas civilizaciones, hacen patente el abatimiento de la vida individual y social ante la insignificancia del progreso. Ambas enfrentaron a las sociedades nacionales y a las metrópolis en un juego de espejos invertidos, le ofrecieron el perfil de su propia degradación. La etnografía va surgiendo así como una escritura autónoma, en apariencia derivada estrictamente de un saber específico. Esta escritura finca su singularidad en la búsqueda de una respuesta a un reclamo vacilante de reconocimiento de los grupos étnicos, sin necesidad de privarse de alianzas, ecos, entrecruzamiento de saberes, ficciones y reminiscencias, fantasías y fabulaciones sobre los otros. Busca recobrar su presencia, su relevancia y su singularidad a partir de una distancia múltiple: geográfica, simbólica, histórica y moral. Pero esa escritura se asume también como un gesto de responsabilidad ética ante la degradación inherente al “progreso” civilizador.

### **Relato mítico y voces rituales: escritura y oralidad. Tensiones y discordias del texto antropológico**

La reflexión de la antropología sobre su propio saber sufre un vuelco, cuando asume la relevancia de la polaridad escritura-lectura en la génesis de la comprensión del texto antropológico. La antropología no puede darse sino como escritura. El mundo de los otros no puede plasmarse sino en el relato. La integridad de esas vidas, las vidas de los otros, no puede ofrecerse a la lectura sino como totalidad ficticia, en la cauda de un acto metafórico. Esas metáforas no son con frecuencia sino modos intangibles de la composición de minuciosas descripciones. Juegos de montaje desplegados sobre los silencios de esos mundos. Los silencios de los otros, de sus relatos, de sus rituales, sus símbolos opacos, perturbadores, oscuros la amenazan. Comprometen su vocación de verdad. Se observa así la ansiedad de Malinowski frente a la opacidad de los actos de los otros, su sentido equívoco, su apariencia desplegada como velo ante episodios cruciales pero inaccesibles, omitidos, imposibles de atestiguar. La escritura antropológica se confronta con su límite, ante la exigencia de síntesis, es decir: hacer

inteligible en varias páginas el mundo entero, el sentido de esa trama inabarcable de esas vidas distantes, intrínsecamente inaccesibles.

Ya en la mirada decimonónica, el mito y la magia —como formas sintomáticas del conocimiento— se ofrecían como una vía privilegiada para esa inteligibilidad sintética: se revelaba como la presentación metafórica de mundo simbólico de los otros. A su vez, esa trama densa de símbolos se presentaba como clave de la síntesis vital de las comunidades. Las tentativas del propio Malinowski, pero sobre todo de Frazer, de Lévy-Bruhl, y más tarde Lévi-Strauss, exploraron esa vía y establecieron diversos cánones para su comprensión. Así, la comprensión antropológica privilegió tempranamente la recopilación, la interpretación, el análisis y la restauración íntegra de la “lógica” mítica y sus secuelas evolutivas. *La rama dorada* [*The Golden Bough*] constituye quizá uno de los momentos más inquietantes de este acercamiento entre los tópicos de la literatura y sus expectativas y pretensiones de comprensión; pero también constituye, por el carácter de su propia escritura, un punto culminante en la resonancia entre la imaginación literaria, la exposición etnográfica, la interpretación mítica y la escritura antropológica. Quizá no es casual que la aparición de *La rama dorada* haya constituido uno de los hitos más relevantes en la historia del lazo entre literatura y antropología. Ese lazo no radicó sólo en la incidencia de la visión de Frazer en las obras de Yeats, Eliot, Lawrence, Graves o de Pound, sino quizá, también en la reciprocidad de esa compenetración. La literatura impregna la escritura antropológica del mismo modo que los temas, los acercamientos y los métodos de ésta se inscriben en la trama del trabajo poético y narrativo. La exigencia literaria modela en Frazer la fisonomía de la escritura antropológica, pero ésta impregna *La tierra baldía*, de T.S. Eliot, la presencia de los mitos en la poesía de Yeats, o la calidad y el horizonte de la observación en la novela de Lawrence o de Graves. Pero fue quizá Lévi-Strauss quien sacó a la luz y enfrentó —acaso sin asumir plenamente todas las consecuencias— una paradoja irresoluble: la significación antropológica de los mitos no podía darse sino formulada en un relato a su vez mítico. El antropólogo no era sino un tejedor más de mitos, un eslabón en la inmensa cadena de los relatores a través de los cuales el mito se preserva a sí mismo. El texto antropológico no era sino una modalidad del saber mítico, desplegaba en su propio lenguaje, sus categorías y sus metáforas y también incorporaba en su propia escritura los imperativos de una integración insólita compartida entre la ficción y la explicación.

De manera oblicua, la obra de Lévi-Strauss asume, con plena lucidez, una paradoja suplementaria: los mitos formulados por el saber antropológico se pliegan, necesariamente, a la lógica de la escritura (una lógica suplementaria que tiene su propia historia y se modela según la institucionalidad de sus géneros). No obstante, esta escritura adquiere sus temas, e incluso su fuerza narrativa, de la vida *oral* de los mitos a los que hace referencia, de su manera de impregnar la vida y el pensamiento de sus comunidades. La



escritura parasita a la oralidad, se refracta en ella. La trastoca, la malinterpreta, la reinventa, la forja como figura de culto para el trabajo antropológico.

No hay antropología oral. La antropología no existe sino por escrito; pero su materia, sus temas, su vitalidad misma emergen de esta incesante discordia y alianza con la oralidad. Tampoco la reflexión etnológica y la devota reconstrucción etnográfica pueden expresarse mediante gestos, sonidos, musicalidades. No hay cabida tampoco para

los lenguajes formales: cálculos proposicionales o modelos matemáticos, métodos numéricos, relaciones cuantificadas. Esas tentativas no son más que impulsos sofocados de una voluntad de verdad que busca ponerse a cubierto ante la incertidumbre de lo simbólico. La raíz y el sustento de la reflexión antropológica es el relato escrito. No se responde a la oralidad con etnografías orales. Antropología y escritura tienen así un lugar de encuentro privilegiado. La exigencia de esa escritura es la comprensión de algo evanescente, frágil, verbigracia: los vínculos humanos, los hábitos, los



patrones de comportamiento que se implantan en el desarrollo y la vida de las comunidades mediante el diálogo de la palabra sonora. Es también en este juego de afectos, inmerso en el hablar, donde se fraguan los modos de comprensión de sí, de los otros, de las colectividades, del entorno. El relato antropológico acoge de este modo un desafío desconcertante: dar cabida, en escritura, a la memoria en acto en los rituales de la oralidad, aprehender en la materia escrita esa memoria que escapa a los registros, esas musicalidades evanescentes, esos estremecimientos etéreos del intercambio de las voces, el fulgor equívoco, la fugacidad

de la palabra y la vida, la edad de nuestras afecciones. Hay una asimetría irreductible entre la expresión escrita del relato antropológico y la materia sonora, arrebatada por las intensidades y juegos pasionales de la vida comunitaria.

La relación entre escritura y oralidad no es de correspondencia o de derivación. La escritura no es la “transcripción” de la oralidad. Es lo otro de la oralidad. Los modos de expresión, de validez de la escritura y de la oralidad, sus resonancias y son incommensurables sus secuelas en la vida individual y colectiva. No responden a analogía alguna. Si hay alguna semejanza entre ellos es más un espejismo, una mimesis perturbadora, engañosa. La relación entre escritura y oralidad es exorbitante. Los mitos toman su fuerza de esta exuberancia sonora del relato y del diálogo orales, así como de su implantación ritual en la vida comunitaria. No hay escritura que se acoja a este destino.

Pero más allá de esta intimidad entre la génesis, el destino y la metamorfosis de los relatos míticos, la etnografía misma, como condición para crear las condiciones de su propia inteligibilidad —para responsabilizarse del desafío de integrar en su trama la intensidad afectiva de los mitos— asumió las inflexiones históricas del texto literario. El siglo XIX trazó esa convergencia áspera entre la comprensión social y la expresividad literaria, en particular en las inflexiones del naturalismo y el realismo del siglo XIX. Literatura y antropología compartían explícitamente un elusivo pero indisoluble vínculo: la necesidad de hacer inteligibles otras *vidas*, las vidas de los otros. No sólo como exigencia del imposible y contradictorio cosmopolitismo de la modernidad, sino como exigencia de una comprensión reflexiva de sí, inherente al principio de individuación dominante en las sociedades contemporáneas.

#### Escritura literaria y escritura antropológica: la discordia de los relatos de vida

El relato etnográfico, al acoger las vertientes culturales y políticas que lo aproximan a las corrientes literarias de fin del siglo XIX, involucra una síntesis narrativa en la que se conjugan descripción e interpretación, que devienen juegos de conjeturas e implícitos, secuelas de inferencias y señalamientos de evidencias, anticipaciones teleológicas y una elaboración conceptual tácita, articulada en “modos de contar”, en fórmulas narrativas, en metáforas y símiles forjados históricamente e integrados en el género etnográfico. Pero el relato etnográfico se enfrenta a un desafío narrativo suplementario: su forma excluye las vidas ex-

cepcionales, las afecciones exorbitantes, la trama errática de las pasiones. Elude los episodios singulares, las historias irrepetibles (todas lo son), lo inquietante, lo enigmático, lo irreductible a toda generalización; sólo apela a ello en la medida en que puede transfigurarlo en síntoma, en ejemplo, en generalidad, en prueba argumentativa de sus propios postulados. Sus personajes no pueden ser sino estereotipos, expresiones de las figuras privativas de un universo definido por prescripciones y prohibiciones. La antropología enfrenta otra paradoja quizá desconcertante. Tal paradoja busca la inteligibilidad de otros mundos conjeturando reglas, ordenamientos, patrones reiterativos y estables, efigies y estereotipos, acciones desarraigadas de la vida que no es otra cosa que el acontecer, la dislocación y la realización de la regulación en la estela de lazos pasionales y juegos de deseo. Los trayectos de vida exceden así toda etnografía. La enfrentan al desafío de hacer inteligibles las incalificables modalidades de lo exorbitante, de incorporar en su relato la comprensión de cada irrupción de lo excepcional, incluso en sus expresiones más apagadas, en las brumas de lo cotidiano.

Por otra parte, Victor Turner (1982) advirtió que el relato antropológico se enfrenta a una disyuntiva que no puede responsabilizarse sino de manera equívoca: o bien adopta las estrategias narrativas del relato dramático, o bien se pliega a las exigencias inherentes a la composición del testimonio. En el primer caso, impone a los hechos la lógica de su propia cohesión, lo dispone según las condiciones de su propia eficacia. En el segundo, da por supuesto una estructura que "representa" analógicamente los momentos del episodio descrito. El relato se edifica respondiendo a la secuencia patente de lo observado. Se le exige que responda a su lógica que conlleva un presupuesto de causa y efecto atribuido a los tiempos, la secuencia y las secuelas de cada uno de sus momentos. La etnografía no puede asumir ni lo uno ni lo otro: ni relato autónomo, ni mero registro y descripción testimonial. Relato en la línea de sombra que los separa.

Otra tensión inquietante, la etnografía no tiene principio ni fin. Sus umbrales son vacilantes y caprichosos. Su suspensión es arbitraria. Comienza en cualquier momento y su comienzo jamás lo es propiamente. Termina abrupta y caprichosamente. Por cansancio, por apreciación, por vicisitudes de la vida del antropólogo, de la colectividad o del vínculo entre ambos. Coincide con la suspensión de la mirada, con su agotamiento o con el desaliento de la empresa antropológica; responde a la tolerancia o reticencia de las

comunidades, tiene que lidiar con el peso de los silencios y las barreras en la observación y el diálogo, con los tabúes impuestos a la mirada y las imposibilidades del acercamiento testimonial.

Por otra parte, el relato etnográfico emerge de otra intimidad narrativa, la que confunde el relato novelístico y las evocaciones de la memoria (documentadas o no), decantadas en los monumentos o en los cuerpos, en los espacios o en los residuos. No hay "relatos sincrónicos" en la etnografía. Todo relato antropológico involucra abierta o sutilmente una alianza íntima con la historia. Incorpora de manera sutil la pendiente historiográfica: dos relatos se confunden. El relato historiográfico y el etnográfico no pueden quebrantar su correspondencia íntima. Modalidades distintas pero articuladas del relato. Contar es siempre contar en el tiempo: pasado, presente y futuro (expresados en modalidades diversas de la síntesis narrativa). En la restauración de la inteligibilidad del pasado, la historiografía no puede eludir el reclamo narrativo. Como el relato etnográfico, el historiográfico asume las condiciones de verdad, de veracidad, de verosimilitud. Se pliega a las exigencias de la argumentación, adopta las estrategias retóricas de la persuasión. Busca construir una totalidad y un relato integral a través de los silencios, que alientan y vivifican la reminiscencia.

En una reflexión reveladora sobre el desafío historiográfico Paul Veyne (1971) se preguntaba por la relación entre la ficción narrativa y la historia. La interrogación encuentra claras resonancias en la inquietud acerca de la escritura antropológica; coinciden en la exigencia de clarificar otras experiencias inconmensurables del mundo de sentido propio, encarar otros entornos culturales, incorporar en su relato el peso de otras memorias, reconstruir la atmósfera de experiencias de mundos irreductiblemente ajenos, distinguir y narrar lo que hace inteligible las otras formas de vida. Las diferencias son patentes, pero no invalidan la fuerza de la concordancia en la interrogación; mientras la historiografía apunta a lo otro desaparecido, la antropología encara el desafío de la extrañeza del reconocimiento, del diálogo con el otro inconmensurable en el pleno desconcierto de la presencia. Ambas, no obstante, encaran el problema de las modalidades de la verdad involucrada en la narración. Una primera faceta de ese problema consiste en los vínculos entre argumentación, rememoración, testimonio y relato; otra faceta es la de la naturaleza, el sentido y el destino del acto narrativo y finalmente, otra más atañe a la relevancia de su intervención en la comprensión de las sociedades.

Paul Veyne revela también otro aspecto de la interrogación: la disyunción entre los tiempos vitales, los territorios simbólicos y las experiencias y deseos de los sujetos de la escritura: sus referentes y sus destinatarios. Estas diferencias inciden en la comprensión de la historia, no menos que en la inteligibilidad de la dinámica de las culturas. Es patente que esto señala ya la relación de ambos relatos, historiográfico y etnográfico, con el acontecimiento. La interrogación referente al sentido del acontecer en la cultura y en la historia trastoca todos los regímenes de verosimilitud y de certeza de la escritura. Señala también una distancia, pero también una alianza sustantiva, respecto del acto literario, en el que la palabra misma es un acontecer que se vincula con el acontecimiento de los episodios singulares de la vida.

Veyne admite nítidamente una condición limítrofe del saber histórico que aparece también en el dominio de la intervención antropológica: el carácter discontinuo de la evidencia y de la experiencia, ante el trasfondo de la continuidad inapelable del sentido de la vida social y personal. No hay vacíos de sentido en la integración de los sujetos en una atmósfera simbólica densa de experiencias y de vínculos. No obstante, la memoria, el testimonio, así como el despliegue mismo de la vida revelan la fuerza del secreto, del silencio, de lo implícito, de lo indecible, del olvido, de la desaparición y de lo imperceptible, de lo excluido y de lo incalificable. Esta discontinuidad exhibe una condición extrema. Veyne advierte sobre la proliferación de “lagunas” en el dominio de lo testimoniado y de lo atestiguado; lagunas solventadas en relatos por la fuerza de la imaginación, por invenciones, conjeturas, implicaciones, secuelas de las disciplinas corporales, así como por la agudeza de la ficción o la iluminación metafórica; pero también con la implantación en el propio relato de silencios, de olvidos, de omisiones o desdenes. El relato historiográfico, no menos que el etnográfico, están poblados por estas zonas oscuras, rutas de invisibilidad —ocultamiento deliberado, territorios de insignificancia y de irrelevancia de la experiencia y de los vínculos—, bordes impuestos por la diferencia intransigente entre el mundo de la observación y el de la vida. Estas zonas de invisibilidad y de silencio definen un modo privilegiado del relato: la intriga, la promesa del descubrimiento, de la aprehensión de sentido como desenlace del trayecto narrativo. Esta promesa incita la lectura, hace de la lectura una aprehensión del drama. Hace de la escritura promesa de inteligibilidad. Tanto el relato literario como las narraciones historiográfica y etnográfica

ca comparten esta condición estructural de la intriga, con las cargas de ficción (enunciados sin otra referencia que aquella derivada analíticamente de la composición verbal misma) y con los juegos de imaginación derivados de la articulación sintética de acciones. La dinámica del relato surge así de la disposición de las acciones narradas en torno de líneas de fuga (quebrantamientos lógicos, vacíos, elusiones) y de múltiples expresiones del silencio que confieren su fuerza al relato.

La intriga dispone la secuencia de lo narrado, asumiendo una forma propia, pero enmarcada en la promesa de revelación. Al terminar el relato —se admite— surgirá la revelación, la inteligibilidad de una totalidad vivida. Esa revelación como sentido integral emergerá (esa es la espera, esa es la expectativa) de los jirones de la descripción; se integrará a partir de aquellas sombras enigmáticas que se bosquejan en las fracturas de la observación, el testimonio, el archivo, el registro.

La organización narrativa de las secuencias de acciones sugiere ya, en sí misma, un indicio de la relación causal entre episodios y procesos sociales. Pero aparecen así dos líneas causales: la engendrada por la secuencia narrativa (causalidad inventada por la escritura y el relato) y la que se hace patente en la concatenación de los acontecimientos. La lógica del relato sugiere lazos causales propios, suplementarios o silenciosos, que acompañan los presupuestos expresos de la interpretación antropológica. Desbordando las exigencias de su propio lenguaje, la etnografía asume incansante —y a veces ineludible— formas narrativas que exceden sus propios presupuestos interpretativos.

La densidad de la vida social no emerge de la mera descripción, de las transcripciones de relatos orales, de expresiones, de cuerpos y de entornos culturales, históricos. Su fisonomía surge sólo de la confluencia de las técnicas, los recursos de nominación, las descripciones, la composición y el enlace de los ritmos del relato. El sentido integral de la vida comunitaria surge no de las descripciones, sino del relato al mismo tiempo comprensible, completo y, sin embargo, patentemente inacabado, abierto. Así como ocurre con el relato histórico, el texto etnográfico reclama, al final de su trayecto narrativo, el cumplimiento de la promesa de esclarecimiento. Relato historiográfico y relato etnográfico, ambos prometen resolver la intriga: una promesa vacía. No hay verdad al final del trayecto, la composición narrativa sólo acentúa la violencia del enigma de la cultura y de la historia. Pero los puebla de iluminaciones. El inicio y el término del recorrido narrativo sólo hacen patente la diso-

lución de los umbrales temporales de la historia y la cultura. Su devenir es interminado, interminable. La etnografía sugiere tácitamente que su relato va más allá de la tarea de presentar evidencia, de desplegar descripciones, de formular conjeturas sobre la forma y la dinámica de las instituciones, de revelar las regularidades y persistencias de las acciones normadas o de las concepciones generalizadas de una cultura. La etnografía y la historiografía, al emprender la tarea de recrear las experiencias de un mundo social, de la vida necesariamente turbulenta, de la densidad dramática de una comunidad, se responsabilizan por las paradojas del vínculo entre el tiempo, el relato, el testimonio, la reminiscencia, la evocación, la explicación, la comprensión y la persuasión.

No obstante, ni el relato antropológico ni su deslizamiento hacia la forma narrativa de la historia —en su enlace íntimo con el trabajo poético— pueden dar por sentado una realización de la escritura literaria, dominada íntegramente por los marcos de la ficción. La exigencia de veracidad, la validez de su argumentación, los alcances de su verosimilitud impregnan su forma y su lenguaje, trastocan la autonomía de sus metáforas, acotan los alcances de su ficción, cifran las latitudes de su trabajo metafórico.

Y, no obstante, el relato etnográfico se doblega a su propia historia como género de escritura. Considera, como el relato de la historia y de la ficción, que su significado es extraño a la verdad. Participa con ellos de una tensión paradójica: se ofrece como relato veraz, verosímil, un testimonio extraño a la verdad, pero fiel al reclamo de elucidación e inteligibilidad. Inverificable, irrepetible, anclado en la fuerza evanescente del acontecimiento social, el relato etnográfico hace de esta tensión entre veracidad, verosimilitud y verdad, la materia de una poética propia. Esta poética rechaza por su parte dos lecturas extremas: aquella que lo asimila a una mimesis literaria y aquella que la sustrae de la invención, la imaginación y la ficción como recursos de inteligibilidad de la realidad a la que apunta. Ni ficción ni explicación: su descripción rigurosa, sistemática, implacable no puede desprenderse de las exigencias del relato ficcional. La particularidad del relato etnográfico deriva de situarse de esta manera en un lugar intersticial, en esta zona de penumbra de lo narrativo, habitar la línea de sombra que separa la ficción y la explicación, sabiendo que la comprensión surge de la tensión entre ambas pretensiones.

En la modernidad, los trayectos de la literatura y la antropología han seguido caminos disyuntivos. El acto litera-

rio o el relato antropológico apelan a modalidades distintas de la verdad. Responden a reglas e inscripciones sociales, institucionales, políticas distantes entre sí. Pero sus impulsos y sus técnicas constructivas son simultáneamente paralelos, ajenos y convergentes. El diálogo entre las modalidades del relato y la afección sonora de las palabras se multiplica, las resonancias también. Del relato oral a las expresiones verbales de la memoria, de las pulsaciones rituales de la enunciación a la trama de las ficciones narrativas en la etnografía o la historiografía, de las pasiones materiales de la construcción novelística a las traslaciones exor-



bitantes de los vastos juegos metafóricos, la antropología afirma este entramado de las líneas de sombra que se da entre su exigencia y su vocación a la inteligibilidad política de las culturas y los vértigos de su propio reclamo imaginativo (los juegos de la ficción).

#### Bibliografía

- Turner, Victor, *From Ritual to Theater*, Nueva York, Performing Arts Journal Publications, 1982.
- Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1971.

# Niños y niñas jornaleros de México: los rostros de una infancia invisibilizada

Valentina Glockner Fagetti\*

Conforme avanzamos, la carretera se va haciendo más estrecha. Dejamos atrás las pequeñas pero ostentosas urbes, metamorfosis de otrora prósperos pueblos ganaderos y agrícolas. Como el pavimento que reviste la carretera, el paisaje se va haciendo más precario. Lleno también aquí y allá de “baches” manifestados en basureros, tiraderos de llantas, depósitos de chatarra, puestos clandestinos donde se vende diesel ordeñado de los ductos de Pemex, changarros tipo miscelánea cuya presencia por las noches ilumina un foco rojo.

Atrás van quedando las ínfulas de ciudad con sus múltiples boutiques de última moda, las estéticas, las zapaterías, los comercios que no obstante siguen vendiendo productos para el campo, la propaganda electoral de rubias candidatas que despliegan sus pomposos apellidos de alcurnia local como único recurso y mensaje; el McDonald’s y el Aurrerá injertados en el fértil paisaje. En las afueras, el burdo contraste entre las chabolas y los incompletos y lujosos fraccionamientos semivacíos, con fastuosas entradas de cantera, vistosas fuentes y amplios jardines; se antoja como el juego ingenioso de algún arquitecto surrealista. “Sospechosas las casitas, ¿verdá?”, me dice quien va conmigo en el auto.

Luego de los dos o tres kilómetros que dura la intrincada transición entramos en la ciénega, una de las zonas más fértiles del país, que hasta finales del siglo XIX todavía se encontraba bajo las aguas del Lago de Chapala. La carretera se convierte en una serpentina lengua de pavimento, que corre sobre un paisaje empeñosamente trazado y ordenado por la mano humana. La presencia de la arquitectura se va haciendo cada vez más intermitente, hasta que se transforma en una esporádica sucesión de enormes invernaderos de plástico en cuyo interior se adivina la sombra de enormes plantas de jitomate.

Me sorprende no ver una sola persona, un solo campesino, un solo tractor en esos cientos de hectáreas que se extienden hasta resbalar por el horizonte o toparse con uno de los cerros azulados que se funden con las faldas brumosas del cielo. Los surcos limpios y simétricos, las parcelas “acolchadas” con tiras de plástico para conservar el calor y los estanques prontos para el riego descartan la posibilidad del abandono. Seguimos rodando. Varios minutos y kilómetros más adelante los campos empiezan a verse sembrados de atareados jornaleros, inconfundibles con

\* Maestra en Ciencias Antropológicas (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa). En 2007 su tesis de licenciatura ganó los premios nacionales de antropología “Luis González y González” de El Colegio de Michoacán y el “Fray Bernardino de Sahagún” del Instituto Nacional de Antropología e Historia. En 2008 fue publicada con el título *De la montaña a la frontera: identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*. Su desempeño profesional ha estado íntimamente relacionado con la fotografía y el audiovisual, habiendo desarrollado distintos proyectos en México, Bolivia y Perú que le han valido cuatro premios de fotografía.

sus pesadas cubetas sobre la cabeza o atadas a la cintura. Grupos pequeños de jornaleros que marchan paralelos a la carretera, enfundados en sudaderas, paliacates, gorras, dobles pantalones y siempre una sudadera más para protegerse del sol y del calor. Su presencia nos indica que ya estamos cerca. Pronto los dejamos atrás y salimos de la carretera para entrar a Yurécuaro.

Entramos con el vehículo a una calle surcada por un camellón preciosista celosamente cuidado, donde los jornaleros no tienen permitido sentarse a descansar luego de la extenuante jornada porque “afean” el lugar y desde el cual un grupo de jóvenes locales que han acumulado una colección de cascos vacíos de cerveza intentan llamar nuestra atención lanzando gritos que fingimos no escuchar.

Al final de la calle principal un tren que parece interminable se desliza perezoso, soltando chillidos que asemejan reclamos. De vez en cuando, en los trenes que corren hacia el norte se ven pasar, encaramados en los vagones, a los exhaustos migrantes sud y centro americanos que con expresión exangüe analizan la posibilidad de bajarse para comer algo, ir al baño y descansar un poco en tierra firme. Algunas decenas de vagones van marcados con leyendas en chino, transportan las toneladas de mercancías baratas que han terminado con las oportunidades de trabajo para todos esos miles de migrantes que se aferran al tren como si se tratara del último soplo de vida. Que como fantasmas recorren nuestro país buscando cruzar una impredecible frontera que se prolonga por más de dos mil kilómetros.

Ese día hay tianguis y eso es buena señal, me dicen. Significa que los jornaleros no han parado de llegar. Doblamos en la siguiente esquina para adentrarnos en las calles de Yurécuaro y otra vez la sensación de confusión y desconcierto se debe a la inverosímil coexistencia de lujosas casas de tres pisos con herrería forjada y cochera, propiedad de algún migrante o empresario agrícola local, con las deformes fachadas de ladrillo que dan paso a las cuarterías donde viven hacinadas las familias jornaleras. Entramos en la “cuartería azul”, que hace poco todavía se usaba como porqueriza y donde ahora se amontonan hasta treinta familias en cuartos que no tienen más de cuatro metros cuadrados. Aprovechando al máximo el espacio, las familias tienden mecates de lado a lado donde cuelgan la ropa, las cobijas y los petates que por la noche cubren el suelo para dormir. Los pocos trastes que llevan consigo penden de los ennegrecidos muros.

Uno o dos lavaderos, uno o dos baños y un par de toneles de agua son la codiciada propiedad común y deben ser compartidos por los hasta doscientos hombres, mujeres, ancianos, niños y niñas que en el pico de la temporada alta se aglomeran en esta cuartería.

Un grupo de niños, suspicaces primero, eufóricos después, sale a nuestro encuentro. La mayoría indígenas mixtecos, purépechas, tlapanecos, nahuas y otomís. Vienen de todas partes del país: Jalisco, Hidalgo, San Luis Potosí, Guanajuato, Guerrero y Michoacán. Dueños del lugar durante las largas jornadas que sus papás pasan trabajando en la cosecha de la temporada, distraen el hambre y pasan las horas jugando y peleando, entrando y saliendo de la cuartería, gritando y corriendo con los hermanitos llorosos a cuestas o bamboleándose en destartalladas carreolas.

Es difícil ser optimista cuando se estudia la migración interna. Cada una de las experiencias narradas por los jornaleros es más dura que la siguiente. Parece no haber tregua, y se tendría que ser ciego o algo más que estúpido, para no constatar y sentir uno mismo la zozobra por la incertidumbre, la precariedad y el abuso incesantes que los acompañan. Es así. No hay espacio, mucho menos necesidad, de dramatizar.

Martín me cuenta que anoche le robaron su bicicleta. Se la había comprado usada en un taller después de dos días de “jale” intensivo en la cosecha del jitomate. “Me costó doscientos, pero me la tuve que comprar más chiquita porque no me alcanzó para una de mi tamaño. Dos días me duró nomás”, dice con rostro apesadumbrado.

Rufino interrumpe nuestra plática con un sabroso bostezo. La noche anterior se despertó a la una de la madrugada para alistarse y poder embarcarse en el camión de redilas con los demás jornaleros camino a los campos. A las diez ya estaban listos para entrar a cosechar pero tuvieron que esperar hasta la una de la tarde a que los surcos empantanados por las lluvias secan un poco. Trabajar en el lodo es casi imposible y, desde luego, mucho más cansado. “Nomás se me quedan mis huaraches en el lodo, luego ya no los puedo sacar”. Me cuenta que el campesino les pagó sólo 110 pesos de los 140 que les tenía que haber dado y que les prometió. “De por sí así hacen, roban a las personas pues”. A las seis de la tarde sus ojos están vidriosos y cansados. Hay que descansar para estar listos al día siguiente. La cosecha empieza a escasear y lo más probable es que llenar el camión tome unas ocho o nueve horas, en las que se trabaja sin descanso y sin comer.

Isabel tiene trece años y trabaja a la par de los adultos desde los ocho, apenas fue capaz de cargar el bote lleno de jitomates. “Orita venimos porque mi hermano va a casar”, relata con un tímido hilo de voz. La familia entera, incluidas dos hermanas de 15 y 18 que han vuelto al hogar paterno luego de que sus jóvenes maridos se marcharan a Estados Unidos, dejándolas abandonadas y con tres hijos, debe participar en el trabajo jornalero para reunir lo más pronto posible la suma de dinero que les permita enfrentar los gastos de la boda de su hermano, de apenas catorce años.

La participación de los niños en el trabajo jornalero es fundamental para la supervivencia familiar. Algunos como Rufino, de diez años de edad, lo hacen gustosos y orgullosos de verse capaces de emular a los adultos en fuerza, destreza y capacidad; de poder ganar autonomía y aprender un oficio desde chicos. Otros como Martín, que tiene doce, lo hacen porque en su pueblo no hay trabajo y porque le gusta ganar el dinero que les permite ayudar a su mamá con los gastos, ahorrar algo para que la hermanita que se quedó en su pueblo no tenga hambre y, de paso, comprarse sus *maruchan* y jugar en las maquinitas. Otros más, como Isabel, trabajan porque no hay otra opción. La posibilidad del estudio ha sido negada por los padres primero, y por la itinerancia y la precariedad que caracterizan a la migración jornalera después.

Pero en Yurécuaro el panorama es todavía más complejo, pues al hacinamiento, el abuso y la explotación que constituyen ya el *sine qua non* del trabajo jornalero, se añaden otros graves pormenores. Entre ellos un constante hostigamiento por parte de la policía local que considera a los jornaleros, en el mejor de los casos, como un problema que cada tanto vuelve a aparecer, o bien como si todos fueran potenciales delincuentes. Amparados por la ausencia de autoridades o instancias que los defiendan, los policías cometen toda clase de abusos contra ellos: desde no dejarlos descansar ni un minuto en espacios donde los habitantes locales hacen escándalo y consumen bebidas alcohólicas sin mayor problema, hasta detenerlos y golpearlos brutalmente por encontrarlos en estado de ebriedad mientras a unos cuantos metros un jovencito del pueblo vende drogas a plena luz del día.

Éste es precisamente uno de los problemas más preocupantes. La asombrosa disponibilidad de todo tipo de drogas y la facilidad con la que los jovencitos y los niños acceden a ellas. Aquí la “lucha” contra el narcotráfico pareciera un lejano mito. Niños de apenas nueve o diez años, deslumbrados por la vida de desenfreno y libertad que se abre ante ellos ahora que trabajan como adultos y que han dejado sus pueblos, y con ellos la vigilancia, la protección y la sanción de su comunidad; se esconden en obras negras y terrenos baldíos para fumar marihuana o consumir drogas sintéticas. Los padres no se dan cuenta o no saben qué hacer. Algunos han caído ellos mismos en el vicio y están ausentes buena parte de lo que queda del día.

Son las ocho o nueve de la noche y Martín se acerca caminando despacio por el estrecho pasillo en penumbras que es el único espacio al aire libre en la cuartería donde vive. Su mira-

da enrojecida se pierde buscando mi rostro y con voz embotada me pregunta mi nombre, a pesar de que ya nos conocemos desde hace varios días. Pocos instantes después de él, llega hasta nosotros el olor de mariguana entremezclada con *raidolito*. Detrás de la puerta que Martín dejó entreabierta al salir veo sentado sobre los tablones que le sirven de cama y único mobiliario a Black, un joven purépecha de veintidos años que dejó a su familia para ganarse solo el dinero que les permita sobrevivir. Todos los días trabaja de ocho a diez horas sin descanso como *guacalero*, es decir, cargador. Su labor consiste en estibar y cargar las cajas de chile, pepino o jitomate que van llenando los cortadores para sacarlas del campo y llevarlas hasta donde se encuentran estacionados los camiones. Son entre 150 y 300 metros los que hay que recorrer corriendo con una carga de entre 160 y 180 kilos sobre la espalda que no se aguanta más de un minuto. “Yo pa’ qué le voy a mentir, sí tengo el vicio pues, no le voy a decir que no. Pero yo nomás aquí solito tomo, no molesto a nadie, nomás pa’ olvidar la soledá que siento. Diario tomo, diario fumo. Ya a la mañana siguiente me encomiendo con dios pa’ que me de fuerzas y que no me quiebre yo un hueso... ahí con lo duro que está el jale voy sudando la cruda”.

Sabemos por cifras de la Secretaría de Trabajo y Previsión Social, probablemente ya obsoletas por su antigüedad, que tan sólo en las plantaciones de exportación del norte del país se calcula que trabajan aproximadamente 900 000 niños jornaleros, que representan casi 27% del total de la fuerza de trabajo en este sector. Proporción que en los campos meloneros de Michoacán llega a representar hasta 55% del total de la mano de obra (Martínez, 2005). En el 2007, el presidente de la Comisión de Desarrollo Rural del Senado calculaba que la cifra total de niños jornaleros en México podría situarse alrededor de los 3 millones 400 000 niños (Pérez, 2007), la mayoría originarios de las regiones indígenas y/o rurales de los estados de Oaxaca y Guerrero.

Estos niños, que son sometidos a jornadas laborales que en ocasiones superan las ocho horas y que muchas veces no reciben un salario porque su paga es incluida en la raya de sus padres, tienen una tasa de mortandad que supera 24.4% a la media nacional (Sedesol/Unicef, 2006), a causa de infecciones gastrointestinales y respiratorias que bien podrían curarse o prevenirse con atenciones médicas y servicios higiénicos básicos; o bien porque su inmadurez fisiológica los hace mucho más vulnerables a los efectos nocivos de los agroquímicos. Desgraciadamente, a esto todavía debemos añadir los no poco frecuentes accidentes a los que los niños están expuestos en los campos debido a una convivencia cotidiana con maquinaria, camiones y herramientas, que varias veces les han costado la vida.

Tan sólo en una temporada en los campos de Sinaloa, periodistas del *Excélsior* registraron el fallecimiento de 30 menores de edad (Turati, 2007). Sin embargo, normalmente estos casos no son dados a conocer debido a las presiones y amenazas que los dueños de las empresas o los contratistas hacen a los padres de los menores, normalmente indígenas monolingües, de que no volverán a encontrar trabajo en ningún campo de la región, forzándolos a firmar arreglos particulares donde eximen a la empresa de toda responsabilidad y aceptan indemnizaciones económicas completamente arbitrarias e injustas (Ocampo, 2007).

El hecho de que al día de hoy no contemos con una estadística certera que nos de cuenta del número de jornaleros agrícolas migrantes que hay en nuestro país, nos habla no sólo de una enorme falta de capacidad y voluntad política para atender a este importante sector de nuestra población, sino de un deliberado intento de hacer invisibles a quienes constituyen hoy los más marginados, maltratados y pauperizados individuos de nuestra sociedad.

Este ensayo fotográfico pretende, por lo tanto, mostrar los rostros de estos niños jornaleros, a quienes tantas veces intentan hacerlos invisibles. Mostrarlos no sólo en el contexto de su trabajo, sino en el marco de su vida cotidiana, tanto en sus comunidades de origen como en los

distintos espacios que habitan y contribuyen a construir durante sus recorridos. Es fundamental, si pretendemos llamarnos una sociedad democrática, saber de su existencia. Conocer sus expresiones, la métrica de sus sonrisas, la belleza de sus miradas y las huellas que el trabajo y una existencia itinerante dejan en sus cuerpos.

### Bibliografía

Martínez, Ernesto, "Niños, 55% de trabajadores en campos meloneros de Michoacán", en *La Jornada*, México, 17 de junio de 2005.

Ocampo, Sergio, "En México no se cumple la ley sobre trabajo infantil: relator de la ONU", en *La Jornada*, México, 7 de marzo de 2007.

Pérez, Matilde, "Exige la CNC a agroempresarios afiliar a labriegos al IMSS", en *La Jornada*, México, 18 de junio de 2007.

Sedesol/Unicef, *Diagnóstico sobre la condición social de las niñas y niños migrantes internos, hijos de jornaleros agrícolas*, México, Sedesol/Unicef, 2006.

Turati, Marcela, Laura Toribio y Lucía Irabién, "La muerte se empaca en guacales", en *Excélsior*, México, 27 de junio de 2007.



Silverio



Estela



Ana Karen y su metate



Paulino



Maribel





Martina



Labores domésticas



Héctor



Máscaras de muertos



Carolina



José Julián



Chela y Ángela



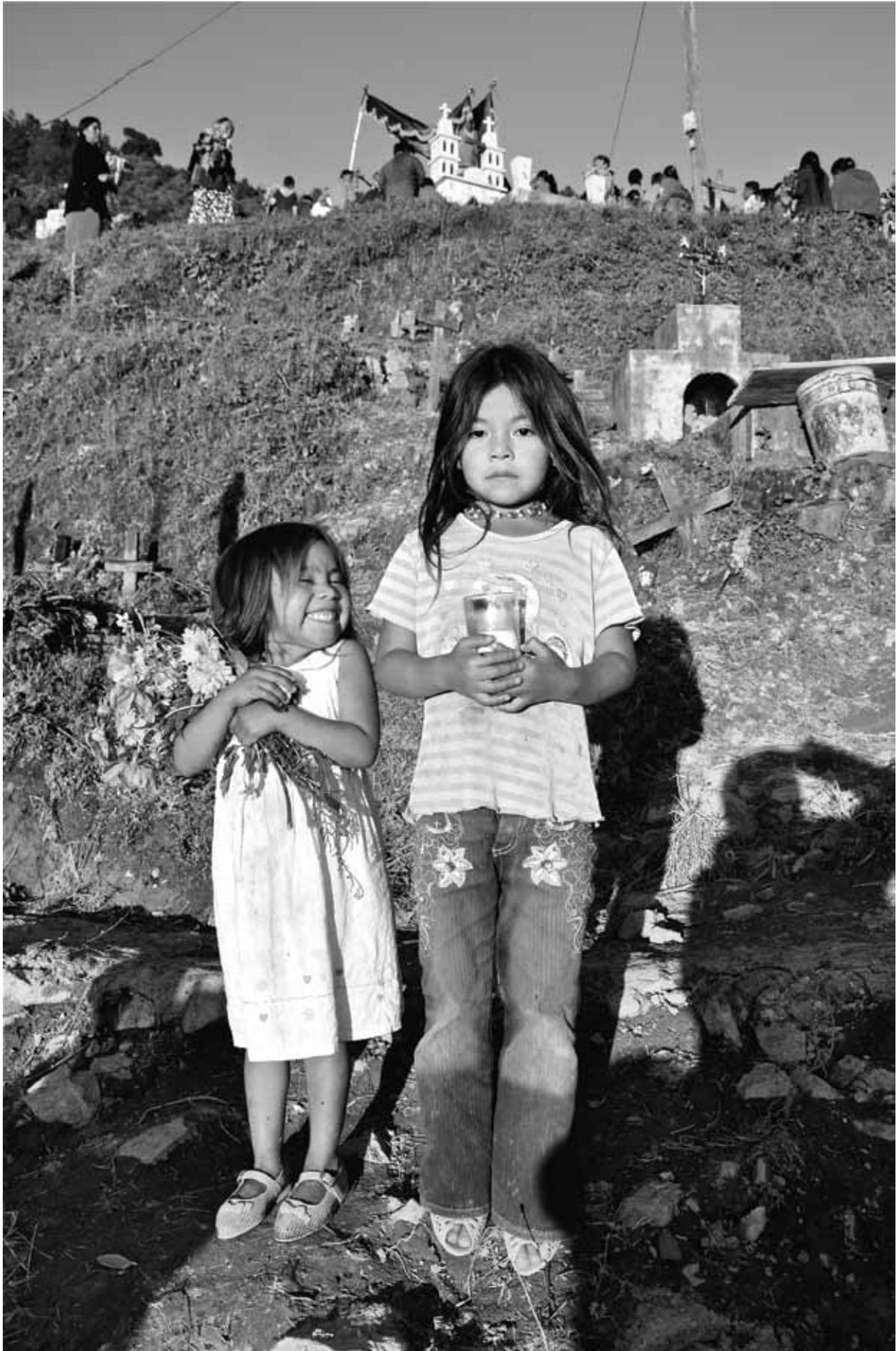
Valentina y Sandra, jornaleras



Ricardo



Lucas



Despidiendo a los difuntitos

# Invito a que se acerquen y disfruten la belleza de la literatura indígena.

## Entrevista con Miguel León-Portilla

Alma Olguín Vázquez\*

Para Miguel León-Portilla, pensar en literatura de perspectiva antropológica si bien puede referirse a las grandes obras de los clásicos como Lévi-Strauss o Aguirre Beltrán, prefiere destacar la creación literaria de los pueblos y culturas de lenguas diferentes desde la tradición prehispánica hasta la expresión actual, lo que ha denominado *Yancuic tlahtolli* (la nueva palabra), contraponiéndola a la *Huehue tlahtolli* (o los antiguos testimonios).

Mientras sostiene en sus manos un amplio volumen de casi mil páginas: *Antigua y nueva palabra. Una antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente* —título que comparte en su autoría con Earl Shorris—, comenta: “En primer lugar pienso en quienes han hecho posible el rescate de ese legado literario. Uno es mi maestro Ángel María Garibay, quien publicó la *Historia de la literatura náhuatl* y otros muchos trabajos con los que reveló la enorme riqueza existente y a través de los que abrió el camino para que muchos investigadores sobre todo norteamericanos y europeos, encontraran en nuestro país, una verdadera mina.”

Mira de reojo al pasado cuando se inició en el estudio del náhuatl, tiempo en el que asegura, existían pocos investigadores que abordaran el tema: Wigberto Jiménez Moreno, Fernando Horcasitas, Juan Hasler, Eduard Seler, Norman Macwain, Charles Dibble, Gerdt Kutscher y Adrián Recinos —el gran traductor del *Popol Vuh*—, quienes se interesaron en recoger y publicar textos a manera de testimonios etnográficos, pero asegura que fue Garibay quien precisamente le otorgó a esas letras la categoría de creaciones literarias con un sentido humanista.

\* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.  
alolguinvazquez@gmail.com

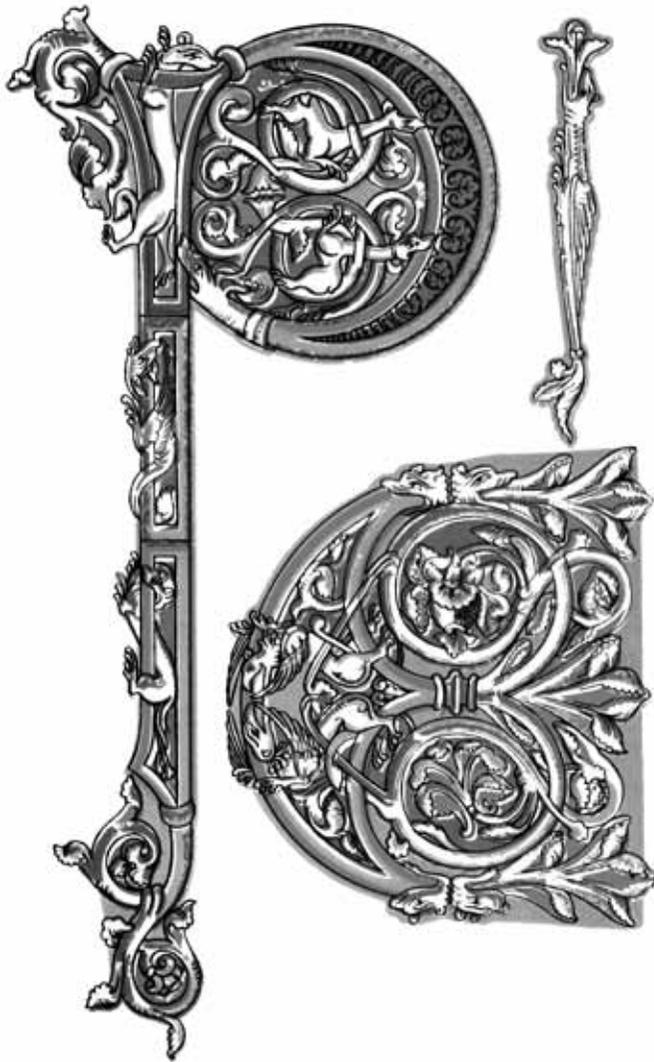
Explica que en el siglo XIX algunos investigadores se acercaban a estos textos como una simple curiosidad, como testimonios etnográficos que además de serlo también son historias, arte, literatura y vitalidad humana. Añade: “Lo que recogieron sobre todo los estudiosos extranjeros fue muy valioso pero quedó en publicaciones que circularon entre unos cuantos interesados. Por ejemplo la Smithsonian, de Estados Unidos, editó mucha literatura de indígenas de ese país y del norte del nuestro. Libros que sirvieron para consulta de los etnólogos y folcloristas pero que no trascendieron al pueblo ni a la comunidad.”

Para el autor de *La visión de los vencidos*, Garibay no sólo mostró la riqueza literaria de los pueblos originarios de México, sino que influyó y despertó vocaciones en los autores indígenas, aunque también reconoció la muy importante labor de Carlos Montemayor, quien con sus talleres literarios contribuyó a la formación de escritores en lenguas indígenas.

Con la autoridad que posee, asegura que la literatura prehispánica es más rica porque es más antigua, y trae a su memoria una cascada de títulos: *Los anales de Cuauhtitlán*, *Los anales de Tlatelolco*, todos los libros del *Chilam Balam*, *Los Rituales de los Bacab*, el *Popol Vuh*, los códices mixtecos y las múltiples inscripciones en estelas y dinteles mayas, como una simple muestra de la rica y variada literatura prehispánica que hablaba de profecías, ciclos de Venus, cálculos astronómicos, eclipses, genealogías y proezas de los señores, entre otros temas, y enfatiza: “Eso es literatura”.

Luego refiere autores como Chimalpain Cuauhtlehuani-tzin, quien escribió en náhuatl ocho relaciones y un diario; Hernando Alvarado Tezozómoc y su *Crónica Mexicáyotl*; los

*Tocotines* escritos en náhuatl por Sor Juana Inés de la Cruz; el *Nican Mopohua* o relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe; *El gran teatro del mundo* de Calderón de la Barca, y algunas obras de Lope de Vega, traducciones a cargo del bachiller Bartolomé de Alba; *El teatro evangelizador*; *El sacrificio de Isaac*; *El juicio final* y *La llegada de los Reyes Magos*, entre muchos otros títulos que ya se difunden y cuentan con el gusto de muchos lectores porque es una gran literatura, argumenta.



Explica la aparición de las nuevas letras indígenas hacia la década de 1930 y menciona a Pedro Barra Valenzuela como un buen exponente de ese periodo, pero fue en la década de 1980 que empezaron a surgir escritores indígenas en serio como Humberto Akabal, Natalio Hernández, Librado Silva Galeana, Francisco Morales, Cayetano Juárez y Luz Jiménez, ésta última de quien recuerda su libro *Memoria náhuatl de Milpa Alta, de Porfirio Díaz a Emiliano Zapata*,

publicado por la UNAM y que es el punto de vista indígena sobre la Revolución Mexicana, texto que compara con su propia *Visión de los vencidos*.

En lengua zapoteca por supuesto Andrés Henestrosa, Víctor de la Cruz, Natalia Toledo, Irma Pineda y Mario Molina Cruz, de quien recuerda haber prologado una novela y haber aceptado, dijo, "por el puro orgullo de ser traducido a la lengua zapoteca".

En su opinión, algunos grandes exponentes de otras lenguas son: en mazahua, Fausto Guadarrama; en tlapaneca, Abad Carrasco Zúñiga; en mazateco, María Sabina y Juan Gregorio Regino; en maya, Gerardo Kan Pat, Miguel Ángel May May, Sixto Canoul y Briseida Cuevas Cob, quienes en la actualidad organizan congresos en los que dan a conocer su obra, escrita en prosa, narrativa, relatos históricos, poesía y canto.

No puede dejar de externar una de sus máximas preocupaciones: "Las lenguas indígenas de México y las lenguas originarias del mundo están en peligro, recordemos que cada día se muere una. Yo escribí un poema sobre este tema en un libro que tuve la osadía de publicar y que se titula: *La poesía náhuatl, la de ellos y la mía*, mi poema se llama, *Cuando muere una lengua*."

*Cuando muere una lengua  
las cosas divinas,  
estrellas, Sol y Luna;  
las cosas humanas,  
pensar y sentir,  
no se reflejan ya  
en ese espejo.*

*Cuando muere una lengua  
todo lo que hay en el mundo,  
mares y ríos,  
animales y plantas,  
ni se piensan, ni pronuncian  
con atisbos y sonidos  
que no existen ya.*

*Cuando muere una lengua  
entonces se cierra  
a todos los pueblos del mundo  
una ventana, una puerta,  
un asomarse  
de modo distinto  
a cuanto es ser y vida en la tierra.*

*Cuando muere una lengua,  
sus palabras de amor,  
entonación de dolor y querencia,  
tal vez viejos cantos,  
relatos, discursos, plegarias,  
nadie, cual fueron,  
alcanzará a repetir.*

*Cuando muere una lengua,  
ya muchas han muerto  
y muchas pueden morir.  
Espejos para siempre quebrados,  
sombra de voces  
para siempre acalladas:  
la humanidad se empobrece.*

Reflexiona: “Hay quien piensa que tener muchas lenguas es una desgracia porque no nos entendemos, yo digo que cada lengua es un tesoro, un patrimonio intangible y si es literatura, todavía más notable. México tiene esta riqueza enorme y cada lengua es como un espejo, una perspectiva para ver el mundo”, argumenta orgulloso, para luego tomar un respiro y dar lectura a “El zapoteco”, poema de Gabriel López Chiñas.

*Dicen que se va el zapoteco,  
ya nadie lo hablará.  
Ha muerto, dicen,  
la lengua de los zapotecas.*

*La lengua de los zapotecas,  
se la llevará el diablo,  
ahora los zapotecas cultos,  
sólo hablan español.*

*¡Ay!, zapoteco, zapoteco,  
quienes te desprecian  
ignoran cuánto  
sus madres te amaron.*

*¡Ay!, zapoteco, zapoteco,  
lengua que me das la vida,  
yo sé que morirás  
el día que muera el Sol.*

Continúa hojeando su *Antología de la literatura mesoamericana*, de la que dice es un libro de consulta de aula, casi mil

páginas de literatura de primera línea como el poema de Juan Gregorio Regino, titulado “Las mujeres de don Juan”:

*Don Juan tiene tres mujeres,  
tres buenas mujeres.*

*Una es la mayor  
y es la mujer principal.  
Ella inicia el día,  
rompe la noche y aleja el sueño.  
Ella es el tiempo.  
Ella es la guía.  
Ella es la consejera sabia.  
Ella es la embajadora fiel  
de los amores de don Juan.*



*La segunda es la mediana,  
y su pecho es un inagotable manantial de amor.  
Amamanta al hijo de las otras  
con el mismo amor que al hijo suyo.  
Ella es la mujer tortilla.  
Ella es la mujer pozol.  
Ella es la mujer metate.*

*La tercera es la más joven,  
la que habla y canta como una niña.  
Ella es la mujer de los brillantes listones.  
Ella es la mujer de los huipiles de gala.  
Ella es la mujer de las soguillas de piedra.  
Ella es la mujer electa para velar el cuerpo de don Juan.*



Sin ocultar su gusto por estos versos, dio lectura a otros tantos como los del poema "Siempre florecerá la palabra", de Abad Carrasco, y al de "Marías, ¿a dónde van?", de Fausto Guadarrama, entre otros.

Al reconocer la labor de otros estudiosos explica: "Los folcloristas también han sido parte importante de esta riqueza; personajes como Vicente T. Mendoza y Samuel Martí estudiaron el ritmo y la medida de los cantos en náhuatl; aunque algunos miran al folclor con desprecio, es muy importante porque recoge la cultura popular."

Se congratula de que instituciones como la UNAM publiquen literatura indígena antigua y actual, por ejemplo los *Huehue tlahtolli*, bellos textos que él mismo rescató de dos

volúmenes localizados en Estados Unidos y que fueron impresos originalmente en Tlatelolco.

Emocionado explica: "Fueron publicados con motivo del V Centenario del descubrimiento de América, en una reproducción facsimilar de mil ejemplares para demostrar la herencia cultural indígena, pero despertaron tanto interés que al año siguiente el Fondo de Cultura Económica y la SEP publicaron 630 mil más, y desde entonces se han publicado varias reediciones."

Como precursor del movimiento para entender y revalorar la lengua náhuatl, destaca la labor de importantes editoriales que ya publican poesía y narrativa en lenguas indígenas y bilingües:



Yo creo que hombres como Seler, Daniel Brinton, el padre Garibay, Adrián Recinos, hasta los actuales investigadores y escritores, representan un baluarte en defensa de la riqueza literaria en lenguas indígenas.

Qué bueno que en México exista una gran diversidad cultural, qué triste un país donde estén todos como autómatas clonados, aquí todavía no estamos clonados. Yo invito a que se acerquen a esta literatura porque gozarán muchísimo. Espiritualmente se van a enriquecer de una manera pasmosa y gozarán de una belleza que no sospechan.

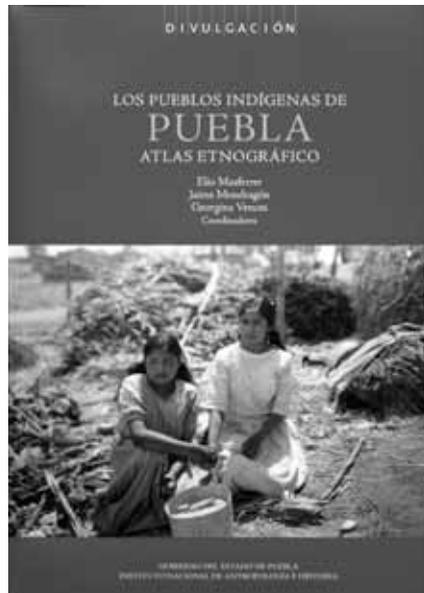
Elio Masferrer, Jaime Mondragón, Georgina Vences (coords.), *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, México, INAH/Gobierno del Estado de Puebla, 2010, 472 pp.

**Jaime Mondragón Melo**

El *Atlas etnográfico* del estado de Puebla es uno de los resultados académicos del Equipo Regional Puebla (que se mantuvo hasta el año de 2005) perteneciente al proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”. Dicho proyecto lo auspició tanto la Coordinación Nacional de Antropología, como el Conacyt. La formación editorial rescata los aportes de los académicos, que en el año 2003 contribuyeron en la publicación de los tres tomos de la *Etnografía del estado de Puebla* editados por el Gobierno del Estado de Puebla. El reto consistió en articular estos contenidos para lograr de manera más fina la compleja regionalización de Puebla. Para esto se retomó la división socioeconómica, proponiéndose con fines operativos los territorios de Sierra Norte, Llanos de San Juan y San Andrés, Valle Poblano, Valle de Tehuacán, Valles de Atlixco y Matamoros, y Mixteca.

El atlas de Puebla contempla dos grandes apartados en los que se ubican una serie de artículos generales, que se ilustran con textos más específicos sobre la cultura y sociedad indígenas. En el apartado “Estudios Básicos” se discuten las relaciones que las poblaciones indígenas han llevado a cabo dentro de su propia regionalidad y bajo la influencia de centros rectores articulados al Estado-nación, consolidándose mediante este mecanismo alrededor de 20 agroecosistemas, o sea formas socioculturales de relacionarse con la tierra. Se hace un esfuerzo por describir ampliamente a los siete grupos etnolingüísticos, a saber: nahuas, totonacos, otomíes, tepehuas, popolocas, mixtecos y mazatecos. Posteriormente se abordan los avatares históricos que terminaron por consolidar la distribución contemporánea de las poblaciones,

enfazando las relaciones interétnicas, los movimientos sociales, y los procesos estatales y nacionales. Se describen las formas particulares en que las poblaciones locales representan la realidad a través de su cosmovisión, cuestión que también les ha permitido bregar con las condiciones de subordinación en que se han desarrollado. En este sentido, llama la atención las formas en que la educación estatal se ha desarrollado como una alternativa ajena a los proyectos locales en relación al uso de las lenguas originarias y cómo finalmen-



te los indígenas han mantenido o asumido —a través de distintos procesos— esta institución. Por último, se describen los mecanismos étnicos de organización social, los cuales atañen a la geopolítica provincial: las organizaciones de servicio comunitario, los sistemas de parentesco (cognaticio, consanguíneo, de afinidad y ritual), las mayordomías y los sistemas de cargos.

Los “recuadros etnográficos” acoplados a esta sección versan sobre la domesticación de los recursos naturales para distintos usos, y las formas en que representan la modernidad y la urbanización en contextos locales. Se ilustran las relaciones interétnicas y su relación con la cosmovisión, así como la vida

cotidiana indígena y las categorías rituales en distintos contextos (propiciación agrícola, chamanismo, identidad, ciclos de vida, etcétera) Se abordan las relaciones de las narrativas indígenas, desde el análisis lingüístico y textual, con los temas de parentesco, relaciones interétnicas, confrontaciones dentro de procesos nacionales y cosmovisión. También se menciona a las organizaciones étnicas y las cuestiones etnohistóricas.

En la sección “Ensayos temáticos” se discute la “migración acelerada”, añadiéndose una significativa cantidad de datos de investigaciones recientes, artículos y resultados de tesis de grado que se articulan para mostrar un panorama contrastado sobre los movimientos poblacionales, lo cual se enriquece con un apartado sobre cambio cultural. Se aborda la dimensión somática de las poblaciones indígenas y se describen discusiones y procesos sobre el mestizaje, cuestiones de genética, y la necesidad de articular las políticas públicas con temas como el crecimiento, la nutrición, la salud y la enfermedad. Se subrayan las delimitantes para el desarrollo igualitario de las poblaciones en relación con su cuerpo. La música y la artesanía remiten a los aspectos materiales, lúdicos y de costumbre ritual; además se muestran las estrategias de implementación de mecanismos para allegarse recursos económicos. El aspecto musical se analiza desde la revisión de tres macro-regiones y sus prácticas peculiares, a partir de una perspectiva vivencial, en donde no se dejan de lado las relaciones socioculturales lejanas, y en donde se detallan instrumentos, estilos, organizaciones y danzas asociadas a las melodías. En cuanto a la artesanía, se destaca la dependencia con los recursos que dotan los ecosistemas, el papel de la unidad doméstica, así como los mercados y las organizaciones étnicas en la reproducción e implementación artesanal, además de su incidencia en los procesos rituales. También se da cuenta del protagonismo del estado a través del apoyo gubernamental y de la búsqueda de referentes nacionales.

Se analizan las costumbres sobre la terapéutica indígena y su relación con la cosmovisión, además se incluyen historias de vida de especialistas indígenas en música y danza, todo lo cual se enriquece con relatos de la dimensión cotidiana, incluso con un enfoque de género.

A esta reflexión plural de resultados de investigación se añaden cerca de 250 fotografías de distintos periodos históricos, ordenadas en series contrastantes que articulan temas como los rituales, la música, la danza y las máscaras. También se abordan aspectos como el trabajo, la migración, la artesanía y el comercio, sin olvidar los aspectos referentes a la familia, vestimenta y comida. Tampoco dejan de estar presentes la política, historia, educación, arqueología y arquitectura. Finalmente, el atlas de Puebla incluye información estadística, y mapas que orientan sobre la municipalidad, los asentamientos indígenas, las organizaciones, migración, socioeconomía, climas, vegetación, agroecosistemas, producción, y sitios arqueológicos.

De esta manera, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, representa un enorme esfuerzo inter y multidisciplinario en donde se conjugan los aportes de más de 70 especialistas de la cultura indígena del estado, en el cual participan poco menos de 20 centros de investigación y docencia de 16 instituciones universitarias y gubernamentales de distintos estados de la República Mexicana.

•••

Zaid Lagunas Rodríguez, *Población, migración y mestizaje en México: época prehispánica-época actual*, México, INAH (Premios INAH), 2010, 416 pp.

Patricia Olga Hernández Espinoza

Hace pocos meses salió a la luz esta obra de Zaid Lagunas Rodríguez, que constituye además de su tesis doctoral un aporte

documental y crítico a la recopilación de fuentes para el estudio del tema de poblamiento americano dirigido a los interesados en el tema y en el del mestizaje, como los antropólogos físicos cuyos objetivos de investigación se abocan a definir los orígenes biológicos y culturales de la actual población mexicana.

El tema del mestizaje ha causado gran polémica en el mundo académico porque implica el reconocimiento de la existencia de grupos biológicos puros, cuya identificación en el registro arqueológico no ha ocurrido y que —siguiendo la propuesta de Zaid— probablemente nunca existieron.

Los grupos caucasoides, negroides y mongoloides (los tres “troncos” biológicos convencionalmente aceptados) son en realidad producto de un proceso de adaptación a los distintos nichos donde se desarrollaron los primeros humanos y en los cuales los mecanismos de la evolución actuaron para otorgarles características fenóticas que los diferenciaron. Así, el proceso de mestizaje es tan antiguo como lo es el *Homo sapiens* anatómicamente moderno, por lo tanto las características que distinguen a los grupos humanos hoy en día, son producto de un largo proceso de miscegenación.

Mestizos somos todos, nuestras características fenóticas se determinaron por la fusión genética de individuos de distinta procedencia geográfica, mismas que se fijaron al paso del tiempo. En el caso de los que habitamos la América de habla castellana, nuestros orígenes son diversos, pero compartimos una forma de ser, de ver y hacer las cosas cotidianas; algunos compartimos lengua y costumbres, otros no, pero a final de cuentas, todos compartimos una ancestralidad común, que el doctor Lagunas explica de una forma muy amena en esta obra.

El libro tiene diversos apartados que van desmenuzando el tema, por ejemplo el correspondiente a los aspectos antropológicos del mestizaje tiene la función de ir despejando las dudas y confirmando paradigmas

acerca de la recombinación genética, que da lugar a nuevos fenotipos o tipos biológicos que se reconocieron hasta mediados del siglo xx como razas. Hoy sabemos que las razas humanas no existen, todos somos *Homo sapiens* y la antropología física como disciplina tiene una postura de rechazo ante la utilización de las diferencias en el color de la piel con fines discriminatorios, las bases de esta postura están vertidas en la obra del doctor Lagunas.

El capítulo referente a los aspectos socio-demográficos es un recuento histórico bibliográfico sobre los grupos prehispánicos existentes antes de la Conquista. El tema del número de habitantes que había cuando llegaron los españoles se cuestiona de manera objetiva al dar coherencia a situaciones y cifras que a veces sólo conocemos de manera dispersa.

Cómo estudiar el mestizaje, constituye el tercer apartado que el autor denominó “metodología aplicable al estudio de mestizaje”, que es una revisión de los estudios hechos desde la antropología física, tanto a partir de restos óseos como de poblaciones contemporáneas; también se abordan los métodos y técnicas empleados desde el si-



glo xix hasta hoy y los resultados obtenidos permiten decir, a manera de conclusión, que la población mexicana es mestiza, debido a la fusión de los indígenas que habitaban el territorio en épocas prehispánicas, con los españoles peninsulares y los africanos traídos como mano de obra. Pero el tema del siguiente capítulo responde a las interrogantes ¿de dónde vienen cada uno de estos grupos?, ¿cuáles son sus orígenes?, que a mi manea de ver es la contribución más importante de este libro. En términos generales se ha asumido que la procedencia del hombre americano se debe buscar en los grupos asiáticos que habitaron el paleolítico y que cruzaron el estrecho de Beringia. Se supone, casi de forma lineal, que las características físicas debieron ser muy parecidas a los mongoles, sin detenernos a pensar que dichos grupos también estaban mezclados con las distintas poblaciones que habitaron la porción oriental de Europa. ¿De dónde venían?, ¿cómo eran?, son preguntas clave para conocer a los primeros pobladores americanos.

El otro elemento que a veces imaginamos también homogéneo, el español, procedente del grupo “caucasoide”, tiene un oscuro origen producto de la recombinación con moros, bereberes, negros y asiáticos, grupos que estuvieron presentes en la España medieval y que conformaban el fenotipo de los hombres de Extremadura y Andalucía que venían con Cortés. Una vez iniciado el periodo colonial, la población autóctona expuesta a los virus traídos por los conquistadores provocaron el surgimiento de nuevas enfermedades, tornándose en epidemias que mermaron la fuerza de trabajo utilizada en el campo y en la reconstrucción de las ciudades arrasadas por los conquistadores, por lo que fue necesaria la importación de otros seres humanos, esclavizados, cuyas características somáticas eran distintas y que estuvieron presentes desde el siglo xvi: la población africana. Éste es el tercer grupo a partir del cual se conforma la nueva sociedad mestiza.

En la Colonia, todavía llegan más grupos humanos que difícilmente nos hubiéramos imaginado que estarían presentes: los chinos que llegan por el Pacífico, las familias de la parte central y meridional de Europa (lo que hoy es Italia, República Checa, Serbia y Polonia) que se asientan en los territorios inhóspitos de la Nueva España (que hoy correspondería a la región norte-centro del país) y que se funden con los habitantes originales para dar paso a nuevos tipos físicos de la naciente población colonial.

En la época independiente y a lo largo del siglo xx, producto de conflictos bélicos, políticos y religiosos, el proceso migratorio continúa con grandes flujos humanos procedentes tanto de Europa y Asia como de otros países de América, en búsqueda de un lugar donde poder establecerse. La pregunta que me queda después de la lectura de este libro de Zaid Lagunas es: ¿cómo somos los mexicanos? Creo que es algo difícil determinar el tipo físico de los mexicanos; para responder la pregunta tendríamos que agregar un poco de cada uno de los individuos que llegaron, pues lejos de formarnos por la sola combinación genética del conquistador y del sometido (del español y del indígena), somos la representación de la unión de muchos seres humanos, con identidades y culturas distintas. Entender este proceso me parece fundamental para comprender nuestras raíces.

• • •

José Sanmartín Esplugues, Raúl Gutiérrez Lombardo, Jorge Martínez Contreras, José Luis Vera Cortés (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Siglo XXI/Instituto Centro Reina Sofía, 2010, 445 pp.

**Gloria Falcón Martínez**

El libro que estuvo bajo la coordinación de José Sanmartín Esplugues, Jorge Martínez Contreras y José Luis Vera Cortés, reúne 25 colaboraciones de diversos autores, filóso-



fos, psicólogos, antropólogos y politólogos, entre otros investigadores. Los artículos están agrupados en siete grandes temas y a decir de los coordinadores, se procuró que siguiesen pautas similares; intención que se cumplió en la mayoría de los casos.

Aun cuando se recurrió a connotados especialistas, españoles y mexicanos, los apartados no son extensos y en términos generales ofrecen una lectura accesible para el público no especializado. Además *Reflexiones sobre la violencia*, cubre un vacío ya que prácticamente no existen compilaciones de este tipo escritas en español que traten casos americanos y europeos. Sin embargo, es importante anotar que más de la mitad de las colaboraciones hacen referencia a casos españoles dado que de los 28 autores compilados 19 trabajan en España.

El primer apartado, “Concepto, tipo y raíces de la violencia”, es un gran acierto, pues de inmediato se ubica al lector en un campo semántico y taxonómico de la violencia. El texto redactado por José Sanmartín, miembro del Centro Reina Sofía para el Estudio de la Violencia, define en pocas páginas los tipos de violencia y ofrece una semblanza muy útil para adentrarse en el tema.

Acompañan a este artículo “Las raíces psicológicas de la violencia”, escrito por Enrique Echeburría y el ensayo del antropólogo mexicano José Luis Vera sobre la evolución humana y la violencia. Tanto Sanmartín como Vera son además coordinadores del proyecto, por lo cual se ocupan de sentar las bases para los temas que se exponen en las secciones restantes. Por su parte, en el texto de Echeburría se pone en el tapete la discusión de si hay raíces comunes a todas las personas violentas y si podemos hacer algo para prevenirlo o evitarlo. Vera, por su parte, rompe viejos prejuicios respecto a la “naturaleza violenta” de nuestra especie.

La segunda sección “La familia”, agrupa los textos referidos a la violencia contra las mujeres, los niños o, la no tan estudiada violencia contra los padres y contra las personas mayores. Estos últimos artículos son especialmente reveladores de los cam-

bios respecto a nuestra forma de percibir la violencia y abren una serie de interrogantes que con toda seguridad motivarán futuras investigaciones.

“La escuela” es el nombre del tercer grupo de reflexiones que abordan temas como el *bullying* —o acoso escolar— y sus variantes como el *cyberbullying*, la violencia física, los perfiles de las víctimas de violencia, la violencia que los maestros ejercen sobre los alumnos o la que reciben los maestros. En particular el texto de Pedro Ortega, de la Universidad de Murcia, señala la importancia de una educación centrada en los valores de la convivencia más que en los valores académicos. Por su parte, los autores Guadalupe Ruiz y Gustavo Muñoz del Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (México) retoman investigaciones realizadas en escuelas mexicanas y nos muestran cuadros donde se hace un comparativo entre percep-

ción de violencia por parte de estudiantes de primaria y de secundaria.

“La comunidad” es el cuarto capítulo que reúne cuatro artículos donde analizan algunos de los síntomas de la violencia de género y cómo las mujeres y niños se consideran como “víctimas propiciatorias”. Tampoco se dejan de lado los datos de madres violentas con sus hijos en forma sistemática, lo cual revela un proceso en cascada respecto al crecimiento exponencial que ha tenido la violencia en los últimos lustros. Tampoco se deja de lado la violencia que supone el silencio de la comunidad sobre fenómenos de violencia sistemática como en los casos de violaciones, tortura y asesinatos en serie cometidos en Ciudad Juárez.

Dos secciones interesantes, tituladas “Política” y “Medios de comunicación” retoman temas como el terrorismo, el papel del la radicalización religiosa en conflictos del mundo contemporáneo, los contenidos de violencia en televisión e internet. En el tema de política se incluye un artículo de Luis de la Barreda Solórzano donde plantea las paradojas de la defensa de los derechos humanos y las dificultades en la profesionalización de los cuerpos policíacos en México. El escrito invita a la reflexión sobre el sistema político mexicano y respecto a si existen caminos legales de negociación para las demandas de grupos sociales.

Finalmente, la séptima sección que lleva por título “Cultura”, abre un abanico de temas y contiene tres de los artículos que difieren más, tanto en la consistencia del discurso como en formato. Éstos abarcan temas tan disímiles como cultura y violencia en primates, la bioética, naturaleza humana y violencia, y violencia y religión. El libro cierra con un artículo analítico, profundo y claro en sus planteamientos escritos por José Sanmartín Espulgues sobre cultura y diversidad. Este escrito, de alguna manera es una especie de corolario de los diversos temas que se exponen en esta obra y, a más de uno, sugerirá interesantes temas de investigación.

# DIARIO DE CAMPO

## NUEVA ÉPOCA



**BÚSCALA  
EN  
LIBRERÍAS  
EDUCAL**

## II COLOQUIO SOBRE MÚSICA DE GUERRERO, EL FANDANGO Y SUS VARIANTES

El jueves 7 y viernes 8 de octubre de 2010, en el Museo Regional de Guerrero, ubicado en Chilpancingo, se llevó a cabo el II Coloquio sobre música de Guerrero, *El fandango y sus variantes*. El acontecimiento lo organizó la Coordinación Nacional de Antropología, el Centro INAH de Guerrero y el Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero, el cual reunió a dieciséis investigadores de la fiesta del fandango.

Los asistentes tuvieron la oportunidad de escuchar grabaciones musicales, familiarizarse con la historia de esta fiesta popular y observar videos dónde se destaca el papel de la tarima como instrumento de percusión. Para acompañar el evento se montó la exposición fotográfica *Ritos entablados*, del fotógrafo y documentalista de tradiciones populares Antonio Castro García. La muestra nos evoca el ambiente festivo del fandango en diferentes estados de la república, incluido Guerrero.

Al final de cada día de trabajo se organizó un fandango en el patio del museo. El día 7 de octubre la música estuvo a cargo del grupo regional *Ajuchitlán* compuesto por Natividad Leandro Chávez (director del grupo y violín), Santiago Leandro Chávez (guitarra y primera voz), Guadalupe Flores Severiano (guitarra y segunda voz) y Félix Feliciano (tamborista). El viernes 8, el grupo musical que armó el fandango fue el *Fandanguero de Tixtla*, compuesto por



Vicente González Alejandro (director del grupo y arpa), Antonio González Vargas (vigüela y primera voz) y Guadalupe González Vargas (tapeo y segunda voz). Así, se turnaban bailadores del público para mostrar su habilidad en la tarima con grupos musicales (de inmejorable calidad) y con versadores espontáneos.

• • •

## IV MESA REDONDA. EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO E HISTÓRICO SOBRE GUERRERO



Del 17 al 21 de agosto del 2010 se realizó la IV Mesa redonda. El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero. El evento, organizado por la Coordinación Nacional

de Antropología, el centro INAH de Guerrero y el Grupo Multidisciplinario de Estudios sobre Guerrero, tuvo lugar en el auditorio del Hotel Posada de la Misión en Taxco de Alarcón. En esta ocasión el tema fue *Movimientos sociales: causas y consecuencias*, donde se mostraron los avances y las propuestas de investigación sobre el papel crucial que ha jugado Guerrero en los movimientos emblemáticos de la historia nacional.

A lo largo de cuatro días se dieron cita 94 investigadores, entre los que se encontraban Luisa Pradise, María Teresa Pavía, Rosa María Reyna, Jaime Salazar Adame y Anne Warren, entre otros. Se presentaron 76 ponencias con lo más relevante de la investigación antropológica, arqueológica, lingüística y antropofísica sobre Guerrero.

Con motivo de la mesa redonda se organizó la exposición —en el Museo Guillermo Spratling del INAH— titulada *La frágil huelle. Mujeres en la Independencia*, donde se exhibieron más de cuarenta grabados rea-



lizados por los estudiantes del Centro de Extensión Académica de la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la UNAM.

• • •

## III ENCUESTO DE LENGUAS EN PELIGRO: LOS HABLANTES TIENEN LA PALABRA...

La XXII Feria del Libro de Antropología, como es costumbre, abrió con el pie derecho, ya que el primer día (23 de septiembre del 2010) la Coordinación Nacional de Antropología del INAH organizó el III Encuentro de lenguas en peligro: los hablantes tienen la palabra...

Los expositores, hablantes de alguna lengua en peligro de desaparecer, se presentaron en dos mesas de trabajo en el auditorio Torres Bodet, del Museo Nacional de Antropología. Así Elías Espinoza (hablante de kiliwa), el jefe Chacoka Aniko (hablante de kickapoo), Juanita Coronado (hablante del pima) y Francisco Trías (hablante del guarijío) dirigieron unas palabras al público en su lengua materna y posteriormente nos relataron los esfuerzos que realizan para mantener viva su lengua, que representa un vehículo de transmisión de la cultura. La maestra Dora Pellicer fue moderadora de la primera mesa, mientras que el doctor Francisco Barriga hizo lo propio con la segunda mesa. En ésta el público pudo escuchar las palabras de Marcos Shilón (hablante del tzotzil), Tiburcio Martínez (hablante del zapoteco), Enrique Cruz (hablante del zoque), Donata Vázquez (hablante del otomí) y Felipe Serio Chino (hablante del wixarika o huichol).

DIPLOMADO  
en  
**Antropología**

# Forense

VIII Promoción  
DE MAYO A DICIEMBRE DE 2011

Sede: Coordinación Nacional de Antropología  
Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice,  
Deleg. Magdalena Contreras C.P. 10200, México D.F.  
Tel. 40 40 54 00 exts. 4252, 4251 y 4250  
e-mail: capacitacion2@yahoo.com

Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Coordinación Nacional de Antropología

DIPLOMADO  
en

**Perspectivas Antropológicas  
sobre el Campo y la**

# Ruralidad

Iª Promoción  
DE MAYO A DICIEMBRE DE 2011

Sede: Coordinación Nacional de Antropología  
Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice,  
Deleg. Magdalena Contreras C.P. 10200, México D.F.  
Tel. 40 40 54 00 exts. 4252, 4251 y 4250  
e-mail: capacitacion2@yahoo.com

Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Coordinación Nacional de Antropología

DIPLOMADO  
en  
**Análisis de la**

# Cultura

XIV Promoción  
DE MAYO A DICIEMBRE DE 2011

Sede: Coordinación Nacional de Antropología  
Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice,  
Deleg. Magdalena Contreras C.P. 10200, México D.F.  
Tel. 40 40 54 00 exts. 4252, 4251 y 4250  
e-mail: capacitacion2@yahoo.com

Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Coordinación Nacional de Antropología

DIPLOMADO

# Peritaje

en Ciencias Antropológicas

V Promoción  
DE MAYO A DICIEMBRE DE 2011

Sede: Coordinación Nacional de Antropología  
Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice,  
Deleg. Magdalena Contreras C.P. 10200, México D.F.  
Tel. 40 40 54 00 exts. 4252, 4251 y 4250  
e-mail: capacitacion2@yahoo.com

Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Coordinación Nacional de Antropología

NORMAS EDITORIALES PARA COLABORAR EN *DIARIO DE CAMPO*, NUEVA ÉPOCA  
Publicación trimestral de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH

Toda colaboración enviada para su publicación deberá ser inédita, con una extensión no mayor de 9 cuartillas (una cuartilla es igual a 1800 caracteres, en tanto 9 cuartillas equivalen a 16 200 caracteres), incluyendo bibliografía, y observará las siguientes normas:

1. El texto se presentará en archivo Word, justificado a lo ancho y con interlineado de espacio y medio, sin formatos especiales o plantillas.
2. La fuente será Arial de 11 puntos, con título en altas y bajas, en negritas. El nombre del autor incluirá una llamada al pie, con asterisco, en la que se indique su adscripción o institución académica de procedencia, junto con correo electrónico.
3. Las citas textuales que excedan los cinco renglones se incluirán a bando (sangradas) y en tipo menor, sin comillas, con su respectiva referencia consignada al final y entre paréntesis (Jakobson, 1990 [1949]: 296-297).
4. Las notas a pie de página serán solamente aclaratorias y en caso de aparecer una sola se usará asterisco. Si su número es mayor se utilizará numeración arábica progresiva.
5. Las referencias o bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético de acuerdo con los apellidos de sus autores. Se observará el siguiente formato:
  - a) Para artículos:  
Apellidos, Nombre del autor, "Título del artículo", en *Nombre de la publicación*, ciudad, Editorial o Institución editora, vol., número, periodo que abarca, año, páginas consultadas.
  - b) Para libro:  
Apellidos, Nombre del autor, *Título de la obra*, ciudad, Editorial (Nombre de la colección, número), año, páginas consultadas.

c) Para capítulos de libro:

Apellido, Nombre del autor, "Título del capítulo", en *Nombre de la obra*, ciudad, Editorial, años, páginas consultadas.

d) Para las tesis:

Apellido, Nombre del autor, "Título de la tesis", grado y especialidad obtenida, ciudad, Institución académica, año, páginas consultadas.

e) Cuando se trate de un códice, otros documentos u obras sin autor, el nombre de éstos ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo: *Códice de Dresde*.

6. Las reseñas podrán ser sobre libros, documentales o discos, de reciente aparición y vinculados a nuestra disciplina, con una extensión no mayor de 3 cuartillas.
7. Las notas sobre coloquios, congresos y otras actividades académicas no excederán las 3 cuartillas.
8. Las imágenes incluidas en los textos deberán ir acompañadas con sus respectivos pies, los créditos correspondientes de autoría, año y procedencia. Los trámites de permiso de su uso recaerán en los colaboradores que las utilicen.
9. Además de observar los permisos de uso, las fotografías y otras imágenes incluidas deberán ser entregadas en blanco y negro, en formato tif o jpg, en resolución de 300 dpi, en tamaño media carta.
10. Toda colaboración deberá entregarse impresa en papel bond carta, acompañada de su respectivo respaldo en CD, en formato Word.
11. Los trabajos que no acaten estas normas editoriales no podrán publicarse en *Diario de Campo*.

Las colaboraciones podrán enviarse o entregarse en la Subdirección de Vinculación y Extensión Académica de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH, localizada en Av. San Jerónimo núm. 880, col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, México, D.F., teléfono: 4440-5400, ext. 4203, fax. 4040-4204 y 05.

Correos electrónicos:

cnanvinculacion@gmail.com

diario57@gmail.com

Dirección en la web: <http://www.antropologia.inah.gob.mx>

## QUEHACERES

El cerro, la culebra y el Divino Rostro. Narrativa otomí en la Sierra de las Cruces 4

Efraín Cortés Ruiz

*Miño*: el devorador de hombres 8

Fidel Camacho Ibarra / Jaime Enrique Carreón Flores

Narrativa e identidad étnica entre los *pjiekakjoo* 14

Reyes Luciano Álvarez Fabela

## EXPEDIENTE

Antropología y Literatura

Entrañamientos: apropiación/consustanciación 19

Eva Grosser Lerner

Un juego que da muerte, un juego que da vida 26

Francisco Amezcua Pérez

Carlos Montemayor y Gabriel Vargas, dos intrusos en la antropología 33

Francisco Javier Guerrero

Líneas de sombra y trazos de escritura: literatura y antropología 38

Raymundo Mier G.

## PORTAFOLIO

Niños y niñas jornaleros de México: los rostros de una infancia invisibilizada 46

Valentina Glockner Fagetti

## CARA A CARA

Invito a que se acerquen y disfruten la belleza de la literatura indígena.

Entrevista con Miguel León-Portilla 67

Alma Olguín Vázquez

## INCURSIONES

Elio Masferrer, Jaime Mondragón, Georgina Vences (coords.), *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, México, INAH/Gobierno del Estado de Puebla, 2010, 472 pp. 71

Jaime Mondragón Melo

Zaid Lagunas Rodríguez, *Población, migración y mestizaje en México: época prehispánica-época actual*, México, INAH (Premios INAH), 2010, 416 pp. 72

Patricia Olga Hernández Espinoza

José Sanmartín Esplugues, Raúl Gutiérrez Lombardo, Jorge Martínez Contreras, José Luis Vera Cortés (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Siglo XXI/Instituto Centro Reina Sofía, 2010, 445 pp. 73

Gloria Falcón Martínez

## COSTUMBRE

II COLOQUIO SOBRE MÚSICA DE GUERRERO, *EL FANDANGO Y SUS VARIANTES* 75

IV MESA REDONDA. EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO E HISTÓRICO SOBRE GUERRERO 75

III ENCUENTRO DE LENGUAS EN PELIGRO: LOS HABLANTES TIENEN LA PALABRA... 75

