

ISSN 1405-776X



DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

AÑO 7, VOL. 20, SEPTIEMBRE/DICIEMBRE, 2000

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General
Sergio Raúl Arroyo

Secretario Técnico
Moisés Rosas

Secretario Administrativo
Armando Haza Remus

*Coordinadora Nacional
de Antropología*
Gloria Artís Mercadet

Coordinador Nacional de Difusión
Gerardo Jaramillo Herrera

Directora de Publicaciones
Berenice Vadillo y Velasco

Edición
Benigno Casas

Diseño original
Miryam Leticia I. Pérez Méndez

Directora General de la Revista
Susana Cuevas Suárez

Consejo Editorial
Sergio Bogard Sierra
Isabel Lagarriga Attias
Eyra Cárdenas Barahona
Delia Salazar Anaya
Margarita Nolasco Armas
Arturo Soberón Mora
Fernando López Aguilar
Susan Kellogg (EUA)
María Eugenia Peña Reyes
Quetzil Castañeda (EUA)
Mario Pérez Campa

Colaboradora (secretaria)
Virginia Ramírez

Consejo de Asesores
Gilberto Giménez Montiel
José Lameiras
Juan M. Lope Blanch
Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina
Arturo Romano Pacheco

Portada
16 kines (días)
Dintel 48. Yaxchilán, Chiapas

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la dirección, polemizando con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la Dirección de la revista o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes.

Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

1. Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y las noticias de 2. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm del lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como *etcétera*, *verbigracia*, *licenciado*, *señor*, *doctor*, *artículo*.
3. En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita), irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del libro, subrayado,
 - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - d) total de volúmenes o tomos,
 - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
 - f) lugar de edición,
 - g) editorial,
 - h) colección o serie, entre paréntesis,
 - i) año de publicación,
 - j) volumen, tomo y páginas,
 - k) inédito, en prensa, mecanoescrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, *etcétera*, debe seguirse este orden:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) títulos del artículo, entre comillas y sin subrayar,
 - c) nombre de la publicación, subrayado,
 - d) volumen y/o número de la misma,
 - e) lugar,
 - f) fecha,
 - g) páginas.
8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar

dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.

9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

<i>op. cit.</i>	obra citada
<i>ibidem</i>	misma obra, diferente página
<i>idem</i>	misma obra, misma página
p. o pp.	página o páginas
t. o tt.	tomo o tomos
Vol., vols.	volumen o volúmenes
Trad.	traductor
<i>Cf.</i>	compárese
<i>Et al.</i>	y otros

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. Teléfono para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, *etcétera*, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete

- ! Programas sugeridos: Write o Word 6 para windows.
- ! En mayúsculas y minúsculas
- ! Los guiones largos para diálogos o abstracciones ser harán con doble guión
- ! Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP, PICT, PCX, Metafile)
- ! Es indispensable adjuntar una copia impresa en el papel

Revisión de originales por parte del (los) autor (es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Delegación Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D. F. Teléfonos: 5553 0527 y 5553 6266, extensión 240. Fax: 5208 7282.

D. R. INAH, 2000.
Revista *Dimensión Antropológica*, Año 7, Vol. 20, septiembre/diciembre de 2000.
Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, CP 01000, México D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

Índice

El símbolo como artefacto mediador entre mente y cultura ADRIÁN MEDINA LIBERTY	7
La Antropología como obra literaria WITOLD JACORZYNSKI	31
Educación pública y simbolismo en México: reflexiones desde la Antropología simbólica JORGE TIRZO GÓMEZ	65
Dimensión territorial y espacio vivido en los pueblos yaquis MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA	79
Las aventuras de <i>Dhipaak</i> o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos) ÁNGELA OCHOA	101
Una interpretación acerca de la construcción colectiva del milagro aparicionista ALICIA M. BARABAS	125
Debate	
Bilingüismo y antropología del lenguaje: acerca de una lectura crítica LEONARDO MANRIQUE CASTAÑEDA	143
Breve reflexión post-parto GABRIELA CORONADO	177

Reseñas

Marie-Odile Marion, *El poder de las hijas de Luna*

ADRIÁN MEDINA LIBERTY

189

Gabriela Coronado Suzán *et al.*,

Porque hablar dos idiomas... es como saber más.

Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural

REBECA BARRIGA VILLANUEVA

193

El símbolo como artefacto mediador entre mente y cultura

ADRIÁN MEDINA LIBERTY*

Coloquialmente, el empleo de términos como *mente* o *cultura* no conlleva dificultad alguna y, de hecho, se suelen usar numerosos sinónimos para ambos conceptos. La mente, por ejemplo, puede equipararse a pensamiento, inteligencia, conciencia o cognición, entre otros, mientras que cultura usualmente puede referir a una sociedad considerada en su totalidad o a estructuras sociales complejas, grupos o colectividades. Sin embargo, cuando ingresamos en el terreno de las definiciones académicas o disciplinares, los problemas se tornan vastos y complejos.

Dentro de la antropología, el término cultura está lejos de evocar un horizonte homogéneo, por el contrario, los diferentes enfoques, desde Morgan y Tylor hasta la antropología posmoderna, han hecho variar las definiciones de cultura de manera dramática y, con frecuencia, lo connotado aparece en terrenos francamente antagónicos e irreconciliables. Sin duda, la carencia de una caracterización consensual de cultura ha generado esfuerzos por reducir su campo semántico de manera que, en ocasiones, el sustantivo se torna adjetivo en un intento por singularizar su significado: Ruth Benedict, por ejemplo, defendía el concepto de "patrones culturales", Geertz, el de "templetes culturales", y D'Andrade y Strauss nos hablan de "modelos culturales", por mencionar sólo tres casos.

* Facultad de Psicología, UNAM / Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

La psicología, por su parte, también ha luchado por establecer una comprensión generalizada acerca de la mente, sin embargo, este término se ha difuminado en numerosas escuelas y tradiciones que han convertido a la mente en un concepto vacío o con una utilidad doméstica; todo ello sin contar que muchos autores, de hecho, no congenian con la mente como objeto de estudio prefiriendo otros dominios temáticos como el de *inteligencia* (en Piaget), o el de *procesos cognoscitivos* (en el procesamiento humano de la información).

Así, cuando se aborda el tema de la mente y la cultura, uno de los primeros problemas que emerge concierne a las equívocas definiciones propias de las disciplinas que han proclamado a la una o a la otra como su objeto de estudio primordial. En este sentido, la tarea de analizar las vicisitudes de la mente y la cultura se presenta, desde su inicio, como una labor sumamente difícil ya que cualquier aserto conllevaría a una inmediata réplica: cuando se habla de mente y cultura, ¿de qué se habla?, ¿qué se está entendiendo por mente y por cultura? Sin discusión, sería una réplica legítima; del mismo modo sería igualmente incuestionable que iniciar un trabajo analítico, por este camino, abortaría cualquier esfuerzo indagatorio desde el principio. En este ensayo intentamos una ruta distinta: primero, analizamos el problema mente-cultura con relación a dos enfoques generales que hemos denominado *universalismo* y *relativismo cultural-diversidad mental*; como resultado de esta indagación, bosquejamos un marco de inteligibilidad que llamaremos *construccionismo simbólico* y que pretende sentar las bases para una articulación, específicamente entre la antropología simbólica, la psicología socio-cultural y otros enfoques sociales en lo tocante a la problemática mente-cultura. Consideramos que una forma de cumplir con este propósito interdisciplinario, estriba en el tratamiento del símbolo como un elemento articulador.

El empleo de la palabra "bosquejamos" no es fortuito ni pretende ser una justificación anticipada, ya que todo lo contenido en este escrito no constituye más que una propuesta de trabajo, un intento por ordenar promisoriamente la discusión de dos nociones que le son centrales a la antropología y a la psicología.

La mente como fenómeno universal

Durante el siglo XIX, el surgimiento del capitalismo, aunado a las ideas evolucionistas de Darwin, condujo a una idea de progreso social que se popularizó rápidamente. Se hablaba de un desarrollo tecnológico lineal y de cambios sociales y culturales que iban de lo simple a lo complejo. La idea spenceriana¹ de una sociedad que progresaba sin cesar, no podía disociarse de un desarrollo en las propias mentalidades de sus miembros, ya que hubiera sido una grave contradicción proclamar progreso social y cultural ahí donde las mentalidades se encontraran estancadas o en franco retraso. Los inicios formales de la antropología, precisamente, se encuentran ligados a este evolucionismo social. Tylor, considerado por muchos como uno de los fundadores de la antropología, por ejemplo, tenía entre sus propósitos formular un esquema general de la evolución social que abarcara desde el “salvajismo” hasta la “civilización”, para después ubicar a las diferentes culturas en su estadio correspondiente.² Proponía analizar a las culturas en sus diferentes partes constitutivas (parentesco, religión y tecnología, entre otras), para tratar de llegar a una clasificación que pusiera en claro las fases progresivas del desarrollo. En el caso de Morgan, el otro fundador de la antropología, esta idea de desarrollo también estaba presente; él planteaba un esquema progresivo de evolución social por etapas o fases de desarrollo que comienzan con el salvajismo, transcurren por la barbarie y culminan con la civilización. De acuerdo con su idea, las sociedades “ascienden” en un orden de complejidad creciente y éste podría determinarse de manera lógica.³

Aunque no se discutió una relación causal entre cultura y mente, ambos dominios se relacionaron de manera que el avance de una sociedad era necesariamente correlativo con un avance en la mentalidad de sus miembros; de aquí se desprendió una idea de homoge-

¹ El impacto del concepto de evolución de Darwin fue tan profundo en las disciplinas sociales que algunos autores, como Spencer, consideraron que el orden de lo biológico no podía ni debía ser ignorado al tratar los fenómenos propios de la sociedad. Spencer (1876 -1967) fue el primero en incluir el término *superorgánico* —que significa que los fenómenos sociales no podían ser reducidos a la biología aunque la incluyeran— para caracterizar el objeto de estudio de la sociología; un concepto diferente e irreductible al anterior, es el de *supraorgánico* que implica que lo social está más allá o por encima de la biología (cf. M. Hawkins, *Social Darwinism on European and American Thought, 1860-943. Nature as Model and Nature as Threat*, 1997).

² E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 1967, p. 19.

³ L. H. Morgan, *La sociedad primitiva*, 1993.

neidad mental, ya que una sociedad moderna o avanzada sólo podría estar constituida por miembros intelectualmente equivalentes. Dicho de otro modo, una sociedad moderna o civilizada no podría engendrar una sociedad primitiva y, con igual lógica, de una mente racional, moderna y lúcida, no podría surgir otra con atributos inferiores. A los miembros de una sociedad primitiva les corresponde una mente “prelógica” o irracional, lo mismo que a una sociedad avanzada le corresponde una mentalidad racional y desarrollada; el desarrollo, naturalmente, va de la primera a la segunda.⁴

Hablar de procesos y fenómenos tan globales como aquellos relativos al progreso social, fue confiriéndole al término cultura un carácter muy general, convirtiéndose en un mega concepto que pretendía describir el “todo” —artefactos, costumbres y creencias, manifestaciones artísticas, formas de vida, religión, vivienda, etcétera— que conformaban los miembros de un grupo, etnia o sociedad, mientras que mente fue el término que compendió las capacidades intelectuales de tales miembros.⁵ Así como había un todo homogéneo llamado cultura, existía también un todo denominado mente y, de hecho, un geógrafo y etnógrafo alemán, Adolf Bastian, fue el primero en formular, en el siglo pasado, una doctrina que proclamaba la “unidad psíquica”.

La idea de una unidad mental, que en esencia indicaba que todos los seres humanos poseían una mente semejante, se divulgó en la antropología mediante el empleo de términos tales como “mente prelógica”, “pensamiento primitivo” o “mente racional”, entre otros.

La idea de una unidad —trátese en nuestro caso de la mente o de la cultura—, refleja en realidad una postura epistemológica más general, que supone que la dinámica del universo entero sigue un orden; los fenómenos humanos, al ser parte de ese universo ordenado, se desenvuelven igualmente de acuerdo con un orden que es menester descubrir y explicar.

Justamente el fundador de la antropología estructuralista, Claude Lévi-Strauss, desarrolló una postura que presupone un universo ordenado e incluyó a la mente como una parte de éste, con el correspon-

⁴ L. Lévy-Bruhl, *How Native thinks*, 1968.

⁵ A Tylor le debemos una de las primeras definiciones de cultura: “todo complejo que incluye el conocimiento, creencias, arte, moral, leyes y costumbres, así como cualquier otra habilidad o hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (E. B. Tylor, *op. cit.*, 1967, p. 34).

diente estatuto universal de aquélla. Para Lévi-Strauss, esto es un hecho tan evidente como lo es la “necesidad humana” de encontrar un orden en el universo.⁶ Este autor es tan explícito como contundente: “sin que importen las diferencias culturales entre las distintas zonas de la humanidad, la mente humana es sólo una en todas las partes y posee las mismas capacidades. Pienso que esto es aceptado en cualquier lugar”.⁷ Lévi-Strauss señala que las diversas instituciones culturales, como los mitos y el sistema de parentesco, son expresiones de estructuras binarias de carácter opuesto, comunes a todo el género humano y a partir de ellas la mente humana organiza la realidad. De la lingüística estructural, este autor adoptó la idea de que la mente humana contiene una estructura inconsciente que ordena el mundo a partir de pares opuestos.⁸

Esta idea de universalidad mental también fue —y lo sigue siendo en algunos enfoques— moneda corriente en la psicología desde sus inicios formales con Wundt.⁹ Baste con señalarse que al interior de dos de las corrientes hegemónicas de este siglo, la psicología genética de Piaget y el procesamiento humano de la información, se sostiene como núcleo rector la búsqueda de invariantes o regularidades cuya validez no depende ni se ve afectada por factores sociales o culturales. De hecho, para el cognoscitismo angloamericano, que emplea como metáfora básica a la computadora, los principios que regulan el funcionamiento mental poseen un estatuto no sólo universal sino “natural”, Lachman R. y Lachman J., por ejemplo, señalan que:

El objeto de estudio de la psicología cognitiva puede ser definido, de manera amplia, como el análisis de ‘cómo trabaja la mente’. [...] los aspectos que parecen particularmente importantes para la mayoría de los psicólogos cognitivos incluyen a la memoria, la percepción, el aprendizaje, el pensamiento, el razonamiento, el lenguaje y la comprensión. El típico científico cognoscitivista, por

⁶ “La mente humana, nos dice, es sólo una parte del universo, la necesidad probablemente existe porque hay un orden en el universo y el universo no es un caos” (1995, p. 13).

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, 1995, p. 19.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1969 y *Las estructuras elementales del parentesco*, 1985.

⁹ Aunque Wundt, considerado el padre de la psicología, trabajó intensamente en el desarrollo de una psicología de los pueblos, ideas que plasmó en diez gruesos volúmenes, fue su propuesta del estudio de la conciencia y del empleo del método introspectivo lo que se consideró su contribución definitiva para el establecimiento formal de la psicología.

tanto, es un científico motivado para comprender el *sistema natural* que conforman los procesos mentales superiores de los humanos.¹⁰

La cita anterior muestra con elocuencia el carácter invariante atribuido a los procesos mentales, concebidos como equivalentes a las leyes y los principios de la física o la química. De hecho, la metodología desplegada en este enfoque es la misma —o se pretende que lo sea— que se emplea en las ciencias naturales, esto es, el método experimental, y se busca que su empleo contenga todo el rigor y la precisión que lo caracteriza. De este modo, los estudios típicos del cognoscitivismo angloamericano se realizan en condiciones de laboratorio sumamente restringidas, manteniendo las “variables extrañas” bajo control y tratando de establecer una relación funcional que se enunciará como un “principio general” del pensamiento. En este esquema, el papel de la cultura es escaso, por no decir nulo, y sólo cumple un rol accesorio.

Piaget es un caso aparte y aunque llegó a polemizar con los enfoques empiristas y neopositivistas, su postura epistemológica —su interés primordial era la construcción del conocimiento y su preocupación subsidiaria era el desarrollo de la inteligencia— se vertebró con la biología como modelo organizador. Este mismo autor señala que “la inteligencia es un caso especial de la adaptación biológica”.¹¹ La cultura, por contraste, es marginada y se convierte en un factor poco importante en el desarrollo intelectual. Sin duda, incluyó un elemento activo y constructivista en el desarrollo —el conocimiento sólo emerge cuando un sujeto actúa sobre el objeto y abstrae, de forma reflexiva, nociones, esquemas y conocimientos varios, pero el papel de otras personas es irrelevante—. No sólo el medio social, sino incluso la experiencia de los sujetos es irrelevante para la secuencia del desarrollo que se cumple de manera constante:

En el campo de la inteligencia, hablamos de estadios cuando se satisfacen las condiciones siguientes: 1) que *la sucesión de las conductas sea constante*, independientemente de las aceleraciones o de los retardos que pueden modificar las edades cronológicas medias en función de *la experiencia adquirida* y del *medio social* (así como de las aptitudes individuales) [...].¹²

¹⁰ R. Lachman, J. Lachman y E. Butterfield, *Cognitive Psychology and Information Processing*, 1983, p. 6. Cursivas del autor.

¹¹ J. Piaget, *Biología y conocimiento*, 1969, p. 26.

¹² *Idem.*

El objeto de conocimiento no es social ni cultural, es un objeto físico y el propio sujeto es acultural, se trata de un sujeto epistemológico, solipsista o solitario, que interactúa con el medio con el único propósito de conocer o consolidar lo que ya se sabe.

De manera sintomática, podría señalarse que Piaget nunca analizó la construcción de una noción, digamos de número o de espacio, como el resultado de las interacciones del niño con otros niños o con otras personas; en su obra, que es vastísima, siempre encontraremos a un sujeto solitario y a un objeto físico. Esta omisión del elemento cultural en el portentoso edificio conceptual de Piaget, que incluye cientos de artículos y cerca de 70 libros, le permitió enunciar invariantes (verbigracia: la asimilación y la acomodación como “invariantes funcionales”, la “complejidad creciente” que caracteriza a cada etapa intelectual o la secuencia misma del desarrollo) que, presumiblemente, no deberían verse afectadas por la cultura. En la psicología genética de Piaget, las personas aparecen al final del desarrollo, no al principio ni son agentes estructurantes durante éste. La aportación de Piaget a la psicología del desarrollo es trascendente e insoslayable, ya que iluminó como nadie muchos de los procesos involucrados en la construcción del conocimiento, pero careció de una atención más seria y dedicada a la dimensión cultural,¹³ de aquí que algunos autores, como Schweder (1984),¹⁴ señalen que es menester “parar a Piaget sobre su cabeza”.

Al enunciarse una unidad mental cerrada, sujeta a su propia dinámica interna, se establece al mismo tiempo una escisión entre mente y cultura, ya que se está admitiendo —implícita o explícitamente— que la segunda no influye o determina a la primera; de no aceptarse esta tesis, se tendría que reconocer que la diversidad cultural genera una diversidad mental correspondiente; esto es, si se admite que la dinámica y la estructura de la mente o de la inteligencia —o, en su caso, de la cultura— son susceptibles de estudiarse *per se*, como un fenómeno

¹³ Como contraparte, la parte cultural del desarrollo fue el motivo ingénito de Vygotsky y algunos autores han tratado de articular estas dos posturas; sin embargo, dichos esfuerzos no han sido conclusivos ni su aceptación ha sido generalizada (cf. J. A. Castorina *et al.*, *Piaget-Vygotsky. Contribuciones para replantear el debate*, 1996 y Lacasa, P., “Internalization and Acquisition of Concepts: Adolescent thinking from the point of view of Vygotsky and Piaget”, en A. Rosa y J. Wertsch (eds.), *Explorations in socio-historical studies. Historical and Theoretical discourse*, Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje, 1994.

¹⁴ R. Schweder y R. LeVine (eds.), *Culture Theory, Essays on Mind, Self and Emotions*, 1984.

autocontenido, se está aceptando, como ocurre con el cognoscitivismo y la postura piagetiana, que la mente está libre de influencias de orden cultural —o bien, por otra parte, que la cultura se autosostiene sin intervención de agentes cognoscentes o pensantes.

La disociación entre mente y cultura dio lugar a numerosas antinomias —verbigracia: sujeto-estructura, subjetivo-público, individuo-sociedad— que, de algún modo, son extensiones o transformaciones del problemático binomio que ahora ocupa nuestra atención. Cuando el dominio mental queda disociado del dominio cultural, resulta factible el estudio de éstos de manera independiente y de acuerdo a una supuesta dinámica propia. De este modo, quedan justificados los esfuerzos por descubrir —tanto para la mente como para la cultura— principios o leyes invariantes. “Probablemente, sentencia Lévi-Strauss, no hay nada más en la aproximación estructuralista: es la búsqueda de invariantes o de los elementos invariantes que subyacen a las diferencias superficiales”.¹⁵

En tanto mente y cultura se mantengan como entidades autónomas, las escasas relaciones que se propongan entre ambas sólo alcanzarían el carácter de meras ‘interacciones’, es decir, relaciones de exterioridad donde la una no altera de manera esencial o importante a la otra por causa de esas mismas interacciones. El pronunciamiento de una mutua afectación entre mente y cultura no resuelve la antinomia que las separa, sino que tan sólo contribuye a la enunciación de algunos puntos de contacto o al establecimiento de relaciones mínimas. Justo en el polo opuesto, se sitúa la aproximación relativista que sostiene que la diversidad cultural conlleva a una correspondiente diversidad mental.

El relativismo cultural y la diversidad mental

Para algunos autores, resultaba incómoda la idea de hacer congeñar una mente única con la enorme —y creciente— diversidad cultural. Rivers, en la Gran Bretaña, fue uno de los primeros antropó-

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, *op. cit.*, 1969, p. 8. Esta idea central, que el propio Lévi-Strauss expresa de forma sintetizada en esta cita, tan sólo reitera lo que él ha sostenido desde *El pensamiento salvaje* (1970), hasta *El camino de las máscaras* (1982), e incluso en sus análisis estéticos.

logos en plantear abiertamente la existencia de una diversidad cultural; sin embargo, fueron los franceses Lévy-Bruhl (en la antropología) y Durkheim (en la sociología), quienes lograron influir de una manera determinante en la concepción de lo social y lo cultural en las disciplinas sociales.

Lévy-Bruhl¹⁶ guió su proyecto antropológico por dos propósitos seminales: primero, tratar de entender la denominada “mente primitiva” mediante factores sociales y culturales, en lugar de apelar a causas individuales o biológicas y, segundo, tratar de minar el pensamiento occidental en tanto modelo privilegiado y superior de la mente humana.¹⁷ Para este autor, la mente era un fenómeno emergente que resultaba del vínculo del sistema nervioso y de las variadas *representaciones colectivas* (término que adopta de Durkheim) o los diferentes espacios de valores culturales; en este sentido, resulta impensable una homogeneidad mental. Para Lévy-Bruhl, resultaba imposible, en suma, elegir una sola forma de pensamiento, característica de una cultura, como una forma universal regida por leyes invariantes.

Franz Boas fue un fuerte defensor del relativismo cultural, en su obra *The Mind of Primitive Man* condensa sus estudios relativos a la geografía, lingüística, etnografía, arqueología y antropología física; de todo ello, concluye que las diferencias entre las culturas no pueden determinarse tomando como base la ubicación geográfica o los factores raciales y que, existiendo una diversidad tan grande de estilos y manifestaciones culturales, no hay forma de establecer una fase o etapa específica de desarrollo para una sociedad. Él sostenía que la variación fenotípica dentro de una raza, hacía imposible hablar de razas inferiores y superiores. Cada cultura, por ende, es un producto único, resultado de condiciones singulares. A pesar de que Boas desarrolló su noción de “factores situacionales”, mediante la cual quería dar cuenta de aquellas variables ambientales y culturales que podrían determinar características específicas entre las razas, terminó por admitir que las razas eran equivalentes —argumento bien intencionado que trataba de minar el racismo inherente a las

¹⁶ L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, 1968.

¹⁷ Para Lévy-Bruhl, la diferencia principal entre el pensamiento primitivo y el moderno

concepciones que sostenían diferencias esenciales interraciales— y que, por tanto, las mentalidades de las distintas razas también eran equivalentes, esto es, no existían mentes primitivas o inferiores, ni mentes superiores. Boas, de hecho, simpatizaba con la idea de universalidad mental de Bastian y analizando su propia evidencia etnográfica señalaba que: “los fenómenos etnológicos encontrados en diversas regiones es una prueba de que la mente humana obedece a las mismas leyes en todos los lugares”.¹⁸ A pesar de su relativismo cultural, este autor consideraba que la mente humana poseía una naturaleza universal —equivalente, por supuesto, entre las razas— y la cultura era una especie de “contenido” de ésta; aunque el contenido pudiera variar de cultura a cultura, el recipiente mental —llamémosle así— vendría siendo el mismo.¹⁹

Durkheim y Mauss, en su célebre obra, *La clasificación primitiva*, defendían la idea de una unidad mental señalando que la naturaleza de la mente había permanecido inalterable desde el pensamiento primitivo hasta la mentalidad moderna; sin embargo, no admitían que dicha naturaleza fuese el producto inexorable de la biología sino el resultado de la “comunalidad” de los procesos sociales humanos. Las características de la mente, dicho con brevedad, dependían de las características de los modelos culturales. A pesar de su énfasis sobre lo social y lo cultural —o, precisamente, por ello mismo—, la postura durkheimiana no allanó el camino entre las diferentes disciplinas sociales ni acercó la cultura a la mente; en realidad, sus ideas reafirmaron la fisura entre ambas, debido, primordialmente, a su fuerte inclinación antirreduccionista y antipsicológica. A lo largo de toda su trayectoria intelectual, Durkheim²⁰ enfatizó el carácter so-

radicaba en el misticismo prelógico del primero y el carácter racional del segundo.

¹⁸ Franz Boas, “Limitations of Comparative Anthropological Method”, en P. Bohannon y M. Glazer (eds.), *High Points in Anthropology*, 1993, p. 75.

¹⁹ La herencia intelectual de Boas se extendió vigorosamente en dos de sus alumnas más destacadas: Ruth Benedict y Margaret Mead; así como en Edward Sapir, quien desarrolló —junto con los esfuerzos de B. L. Whorf— la hipótesis llamada de Sapir-Whorf que presupone una íntima relación entre las categorías culturales y lenguaje. En este trabajo no se aborda esta temática ya que no se inscribe en la problemática que desarrollamos; más adelante, en el apartado principal, para el lector interesado en una visión contemporánea sobre esta polémica hipótesis, puede consultarse D.I. Slobin, “The Development from Child Speaker to Native Speaker”, en J. Stigler, R. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology*, 1990; E. Ochs, “Indexicality and socialization”, en J. Stigler, R. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology*, 1990 y R. Owens, *Lenguaje Development*, 1997.

²⁰ E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, 1982.

cial de la sociología —“un ‘hecho social’, decía, sólo puede ser explicado por otro ‘hecho social’ ”— mediante un claro deslinde de lo psicológico; de hecho, siguiendo por analogía el argumento de William James de que la psicología no podía ser reducida a la fisiología, Durkheim sostenía que la sociología (o el estudio de las representaciones colectivas) no podía ser reducida a la psicología o al estudio de lo individual.

De Lévy-Bruhl, de Boas y de Durkheim nos queda una moraleja metodológica: lo que es válido y concreto en una cultura puede ser incierto y difuso en otra. Con respecto a nuestro tema, la lección es que la mente y la cultura, aunque mantienen una relativa autonomía —de aquí el principio durkheimiano de no reducción—, no son independientes y la dinámica de una puede afectar el movimiento y la constitución de la otra. La mente, entonces, no interactúa con la cultura sino que se relaciona con ésta mediante empalmes o sobreposiciones, se afectan y se exigen mutuamente pero nunca llegan a perder su perfil propio.

Una postura radical del relativismo cultural —o ambiental, como preferirían llamarle—, lo encontramos en la psicología con tradición conductista. Dentro de esta corriente, los actores sociales no son entes concretos sino concebidos como “conducta”, la cual es fragmentada en unidades analíticas, las respuestas, que son observadas en términos físicos (latencia, duración y frecuencia, entre otras propiedades); la cultura o el medio social, por otro lado, queda traducido al “medio ambiente” que se fragmenta, analíticamente, a estímulos. La búsqueda y establecimiento de relaciones funcionales entre estímulos y respuestas son el objetivo central de este enfoque sistematizado por Skinner en 1938 y sostenido hasta la actualidad casi inalterable en su fundamentación filosófica en el positivismo lógico. En este enfoque, naturalmente, no hay lugar para la biología, la cognición o los factores culturales, de hecho, en términos funcionales, se considera a los animales como equivalentes a los humanos, sólo importa, en suma, el ambiente concreto que se relaciona con el comportamiento, de modo que cada cultura implica simplemente un arreglo específico de “contingencias ambientales”.²¹

Ni el universalismo ni el relativismo lograron estrechar a la mente con la cultura; el primero mantuvo una relación de exterioridad al

²¹ B. F. Skinner, “The Phylogeny and Ontogeny of Behavior”, en *Science*, 1966.

sostener a estas instancias como dominios independientes; el segundo, con su énfasis en la diversidad y autoafirmación de lo cultural marginó —aunque sin negar— a la mente, y sólo se elaboraron planteamientos que querían establecer su mutua dependencia pero permanecieron más como una promesa que como análisis cumplido.

El significado como terreno común

En la psicología y en otras disciplinas sociales existe un problema que ha permitido estrechar perímetros que antes eran ajenos: el estudio del significado. Hagamos la lista breve: en la arqueología, Hodder, Shanks y Tilley; en la antropología Turner y Geertz; en la psicología Vygotsky, Harré y Bruner.²² ¿Qué tienen en común estos autores? Precisamente, el estudio —toda proporción guardada— del mundo simbólico del ser humano. Entre estos autores y a pesar de sus grandes o pequeñas diferencias, existen algunos supuestos generales que son compartidos por todos ellos.

Tanto Victor Turner, en Zambia, como Clifford Geertz en Indonesia, lograron reunir una amplia base de datos etnográficos cuyo análisis les llevó a destacar la dimensión simbólica —entendida como sistemas de significación— como núcleo rector de la antropología. Turner, en su obra *La selva de los símbolos*, indica la importancia analítica que poseen los símbolos para comprender los valores y normas de una sociedad, en este caso la ndembu, y describe cómo los sistemas de significación, expresados mediante rituales, permiten conocer las características de la estructura social y las tensiones y conflictos que eventualmente surgen dentro de ella. “Cada tipo de ritual, nos dice, puede ser considerado como una configuración de símbolos, una especie de pentagrama en el que los símbolos serían las notas”.²³ Esto es coherente con la visión de Geertz, para quien la lógica de las formas culturales debe buscarse en las experiencias de los individuos, cuando “guiados por símbolos perciben, sienten, ra-

²² Por razones de espacio no tratamos la sociología interpretativa o hermenéutica de Schutz y de sus discípulos Berger y Luckman que atienden, también, a la dimensión simbólica de la vida cotidiana, pero cabe señalar que se trata de una aproximación afín a la tradición que aquí se discute.

²³ Victor Turner, *La selva de los símbolos*, 1980, p. 53.

zonan, juzgan y obran".²⁴ En ambos autores, el orden vital se constituye por las redes de significación que requieren más de una interpretación que de una explicación. Turner advierte que en esta dinámica interpretativa es menester distinguir entre los significados propios del mundo indígena, el empleo que se hace de ellos y las relaciones que guardan los diferentes símbolos entre sí:

Al hablar sobre el significado de un símbolo hemos de distinguir con cuidado entre, como mínimo, tres niveles o campos de sentido. Me propongo llamarlos: 1) el nivel de la interpretación indígena (o más brevemente, el sentido exegético); 2) el sentido operacional, y 3) el sentido posicional.²⁵

Geertz, al referirse a sus estudios en Java, Bali y Marruecos, también se pronunció prudentemente con relación a los peligros de la interpretación:

uno de mis propósitos ha sido el determinar cómo la gente que vive ahí se define a sí misma como persona, qué es o qué cabe en la idea que tienen de ser un yo (*self*) al estilo javanés, balinés o marroquí. Y en este caso, he tratado de llegar a lo más íntimo de las nociones, no imaginándome como uno de ellos: un campesino de arroz, un sheikh tribal, etc., sino buscando y analizando las formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— en términos de los cuales, en cada lugar, la gente realmente se representa a sí misma, frente a sí y frente a sus semejantes.²⁶

Tanto Turner como Geertz concuerdan en que el texto o el drama pueden ser empleados como metáforas para situar y organizar los significados culturales.

Hacer etnografía —dice Geertz— es como tratar de leer un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.²⁷

Coincidiendo con un enfoque interpretativo, Hodder entiende a la arqueología como la interpretación del material cultural:

²⁴ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1991, p. 334.

²⁵ Victor Turner, *op. cit.*, 1980, p. 56.

²⁶ C. Geertz, *Local Knowledge*, 1983, p. 58.

²⁷ C. Geertz, *La Interpretación...*, *op. cit.*, 1991, p. 24.

La realidad cultural es un surtido cambiante de perspectivas diversas, de formas que, consideradas como un todo, no hay una sola versión “verdadera” de los hechos. El analista debe identificar estas versiones superpuestas, y muchas veces incoherentes, y comprender sus interrelaciones.²⁸

Para este arqueólogo británico, el trabajo de la arqueología consiste en la comprensión del pasado cultural mediante la adecuada interpretación de sus restos materiales, un arqueólogo es un intérprete y “un intérprete es un traductor, un interlocutor, un guía mediador.”²⁹

Turner, Geertz y Hodder señalan que una disciplina interpretativa no busca establecer leyes o principios invariantes mediante los recursos metodológicos típicos de las ciencias naturales; antes que explicar —en el sentido de un procedimiento nomológico-deductivo— se pretende interpretar, comprender o hacer sentido del material bajo estudio.

[...] Las prácticas sociales —indica Hodder—, incluida la arqueología, están relacionadas con la creación de significados, con hacer sentido de las cosas. La práctica interpretativa que constituye a la arqueología es un procesos continuo: no hay una fase final o definitiva del recuento del pasado. Las interpretaciones de lo social tienen menos que ver con explicaciones causales (consideraciones del tipo “ésta es la forma como ocurrió” y “sucedió de ese modo por esta causa”) que con la *comprensión* o con *hacer sentido* de las cosas.³⁰

Estudiar la cultura como un texto, indica por su parte Geertz, conlleva el propósito de conectar la acción con su sentido más que el comportamiento con sus determinantes.³¹ En su trabajo *From ritual to theatre*, Turner, que ve con simpatía muchos de los planteamientos de Geertz y comparte con él esta metáfora, advierte, sin embargo, que es importante considerar el contexto de la ejecución (*context performance*) para evitar elaborar textos abstractos o sistemas cognoscitivos marginados del entorno concreto.

Justamente, este mundo simbólico es lo que separa al humano de los animales y le permite superar un determinismo puramente

²⁸ I. Hodder, *Interpreting Archaeology*, 1997, p. 169.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 5.

³¹ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, *op. cit.*, 1991, p. 82.

biológico. De acuerdo con Geertz, la cultura es una de las condiciones de la evolución humana y no un mero resultado de ésta. Para orientarse en su entorno, el humano echa mano de innumerables fuentes simbólicas de significación debido a que las fuentes no simbólicas, como aquellas determinadas genética y biológicamente, no le son suficientes. Por ello, Geertz declara que la cultura subsana las carencias de la biología, por lo que no existiría naturaleza humana al margen de la cultura.

De todo lo anterior, podemos extraer una serie de principios que podrían permitirnos iniciar una articulación con la psicología, específicamente con una psicología de corte sociocultural:³²

- 1) No puede haber un símbolo sin cosa, referente, objeto designado o, para el caso, otro símbolo. El símbolo siempre evoca algo más, nunca a sí mismo o dejaría de ser símbolo. El rol evocativo del símbolo lo establece el intérprete.
- 2) El significado de un símbolo no es una propiedad intrínseca ni es un producto de la naturaleza, sino que emerge como resultado de un acto interpretativo. La naturaleza no genera significado alguno, las sociedades sí. El significado, por tanto, no se descubre sino que se *construye* culturalmente.
- 3) El significado de los símbolos no se explica mediante un modelo hipotético-deductivo ni se cuadrícula en leyes o principios invariantes, sino que se lo *interpreta*.
- 4) Las prácticas culturales de un grupo, comunidad o sociedad —y esto incluye a las propias disciplinas científicas—, se conforman de acuerdo con el significado que éstas tienen para los actores de esas prácticas.
- 5) Una cultura, por tanto, puede ser comprendida mediante una interpretación de los símbolos que la constituyen.
- 6) Ni las interpretaciones ni el significado de los símbolos puede ser “final” o “definitivo” ya que, en virtud de su carácter histórico y cultural, poseen una naturaleza dinámica.
- 7) Cualquier actividad, evento u objeto cultural, es polisémico o multivocal, ya que siempre son factibles interpretaciones diversas. En este sentido, no es posible —ni deseable— la unilateralidad o la imposición de una versión exclusiva; una interpretación es el resultado de la lectura que los propios investigadores hacen de su objeto de estudio, de la metodología desplegada, de los

³² A partir de las ideas seminales de Vygotsky se ha desarrollado en la actualidad un enfoque que se ha denominado psicología “sociohistórica”, “sociocultural” o simplemente “cultural”, cf. M. Cole, *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*, 1996; J. Wertsch, P. del Río y A. Álvarez (eds.), *Sociocultural Studies of Mind*, 1995; L. Martin, K. Nelson y E. Tobach (eds.), *Sociocultural Psychology*, 1995.

marcos teóricos e, incluso, de la forma como se distribuye el poder en una sociedad o cultura en un momento determinado.

Los supuestos anteriores, aunque expresados a un nivel general, permiten articular un orden de inteligibilidad en relación al problema mente-cultura y que, en lo que sigue, tratamos de hilvanar con la psicología. Denominaremos a este nuevo marco comprensivo *construccionismo simbólico*,³³ en virtud del carácter histórico-cultural de los símbolos y del papel activo —no natural, no invariante— del intérprete en la generación, comprensión y transformación de éstos.

Una propuesta interpretativa hacia la cultura es, como acabamos de ver, asunto conocido en la antropología y en la arqueología, empero, en la psicología es reciente aunque sus bases fueron cimentadas por Vygotsky en las primeras décadas del siglo xx.³⁴ En varias ocasiones he comentado las ideas semióticas de Vygotsky³⁵ por lo que no abundaré más aquí; sin embargo, me interesa rescatar una idea vertebral que resulta coherente con el marco interpretativo ya descrito: el que corresponde a una constitución simbólica de la mente.

El pensar y el hablar se realizan por los signos. Los símbolos son el *tertium quid* esencial de la actividad comunicativa e intelectual y lo son, también, de la cultura. Vygotsky reconocía, siguiendo a Marx y Engels, la existencia de instrumentos físicos que median nuestra actividad en el entorno, pero se interrogaba sobre los utensilios del pensamiento que, naturalmente, no podían ser físicos. La solución a su interrogante constituye una de sus aportaciones más fértiles y lúcidas: los instrumentos esenciales del pensamiento y el lenguaje son los signos. Un signo o símbolo es cualquier cosa o entidad que representa a otra cosa diferente de sí misma. “La analogía básica entre signo y herramienta, señala Vygotsky, descansa en la función mediadora que caracteriza a ambas”.³⁶ Las herramientas físicas, entonces, se interponen entre nuestras acciones y la naturaleza, mediando nuestra conducta sobre el medio y los objetos. Los símbolos, por su parte, son instrumentos esencialmente psicológicos que median y regulan

³³ El desarrollo de este marco de inteligibilidad es el motivo principal de un trabajo que aún está en curso.

³⁴ L. Vygotsky, *Mind in Society*, 1978 y “Pensamiento y lenguaje”, en *Obras escogidas*, 1996.

³⁵ Adrián Medina Liberty, “La construcción simbólica de la mente humana”, en *Iztapalapa*, 1994, pp. 9-20 y “La naturaleza narrativa de la mente y de la pedagogía”, en *Educación*, 1999, pp. 50-62.

³⁶ L. Vygotsky, *op. cit.*, 1978, p. 89

nuestra propia actividad intelectual. Los símbolos, por decirlo de otro modo, son los utensilios primordiales de la mente. En tanto utensilios, los símbolos se desempeñan como mediadores con nuestra realidad. Nuestro pensamiento está encarnado por signos, pero no se incorpora a un espacio vacío, a un pensamiento vano que los estaba aguardando, sino que el propio pensamiento es una elaboración de los símbolos. No hay pensamiento ni lenguaje sin ellos o fuera de ellos.

La idea de que la mente humana se cifra con signos, sedujo por igual a Peirce, Bajtín y Vygotsky quienes, de manera independiente pero extraordinariamente convergente, forjaron un marco semiótico para el estudio del pensamiento. Para Bajtín la realidad de los fenómenos de la conciencia es la realidad de los signos sociales. La conciencia, por individual o subjetiva que se la conciba, se constituye por la internalización de dichos signos y éstos:

sólo pueden surgir en *territorio interindividual*, territorio que no es "natural" en el sentido directo de la palabra: el signo tampoco puede surgir entre *dos homo sapiens*. Es necesario que ambos individuos estén *socialmente organizados*, que representen un colectivo: sólo entonces puede surgir entre ellos un medio sígnico (semiótico).³⁷

Más adelante, Bajtín sentencia que: "Si privamos a la conciencia de su contenido sígnico ideológico, en la conciencia nada quedará".³⁸ Esta idea confluye sorprendentemente con las propias de Peirce.³⁹ De acuerdo con este semiólogo norteamericano:

No hay elemento alguno, cualquiera que sea de la conciencia del hombre, al que no le corresponda algo en la palabra; y la razón es obvia. Es que la palabra o signo que utiliza el hombre es el hombre mismo. Pues lo que prueba que un hombre es un signo es el hecho de que todo pensamiento es un signo.⁴⁰

En suma, tanto para Vygotsky como para Bajtín y Peirce la materialidad de la mente son los símbolos. Su realidad es la realidad

³⁷ M. Bajtín, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, 1992, p. 35.

³⁸ *Ibidem*, p. 36.

³⁹ Los vínculos entre Peirce y Vygotsky se tratan de manera más detallada en A. Medina Liberty, *La dimensión sociocultural...*, 1997.

⁴⁰ C. S. Pierce, *El hombre, un signo*, 1988, p. 121.

del signo. Sin signos no hay mente y sin mente no hay ser humano, sólo nos quedarían las capacidades biológicamente heredadas que, por sí solas, no son capaces de generar a un humano, acaso a un protohumano.

Uno de los primeros autores en revivir las ideas semióticas de Vygotsky —sin dejar de abreviar en Bajtín y Peirce— y destacar el papel primordial del estudio del orden de significación cultural, fue Jerome Bruner. En 1990, este autor señaló que la psicología cognoscitiva se encontraba ante una nueva revolución: el estudio del significado. De acuerdo con esta reorientación de la psicología —en franca oposición al cognoscitivismo angloamericano—, ya no interesa tanto estudiar la mente como una estructura formada y desarrollada intrínsecamente, al margen de la cultura, sino en relación íntima con ella. Esta renovada revolución cognoscitiva⁴¹ muestra, según las propias palabras de Bruner:

una aproximación más interpretativa relativa a la “elaboración de significados”, se trata de un enfoque que ha proliferado durante los últimos años en la antropología, en la lingüística, la filosofía, la teoría literaria, la psicología y, prácticamente, en casi cualquier lugar hacia el que uno dirija su mirada en estos días.⁴²

La idea de Bruner congenia, como puede apreciarse en esta cita, por entero con los principios que habíamos enunciado antes y, más específicamente, concuerda con la postura de Geertz respecto al papel de la biología y de los recursos culturales en el desarrollo del pensamiento. Bruner, por ejemplo, señala que:

Si adoptamos este punto de vista, según el cual la actividad mental humana depende para su total expresión de estar vinculada con un conjunto de *recursos culturales* —una especie de artefactos prostéticos, por decirlo de alguna manera—, entonces podríamos estar bien apercibidos si al estudiar la actividad mental consideramos los instrumentos empleados en esa actividad.⁴³

⁴¹ La primera revolución cognitiva en los años sesenta, surgida en oposición al conductismo skinneriano, fue originada por George Miller y el propio Bruner; curiosamente y como muchos autores han señalado (Gardner, 1985; Harré y Gillett, 1994; Cole, 1996), la segunda revolución en el campo de la cognición, esta vez en los años ochenta y noventa, también tuvo como iniciador e impulsor a Bruner.

⁴² J. Bruner, *Acts of Meaning*, 1990, p. 2.

⁴³ J. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, 1986, p. 15.

Estos recursos culturales no surgen por generación espontánea ni son el resultado de un proceso mental, si este fuese el caso, la mente de cada individuo tendría sus propios núcleos de significación y la comunicación sería imposible. Bruner aclara que:

Los significados son creados y negociados dentro de una comunidad. [...] Los sistemas simbólicos que los individuos emplean en la elaboración de significados son sistemas que ya estaban previamente establecidos, estaban “ahí” desde antes, profundamente imbricados con la cultura y el lenguaje.⁴⁴

Por su parte, Geertz señala, justamente, que el pensamiento posee una “naturaleza pública”, “lo esencial —nos dice— es la existencia de un sistema público de símbolos de alguna clase”.⁴⁵ En este sentido, la mente humana no es un proceso psicofisiológico o intracerebral —o, no lo es exclusivamente—, sino una capacidad derivada del entorno simbólico, de la cultura. Por tanto,

... es imposible —reafirma Geertz— definir de manera suficientemente específica los procesos neuronales predominantes desde el punto de vista de parámetros intrínsecos, el cerebro humano depende por entero de recursos culturales para operar; y estos recursos son, en consecuencia, no agregados a la actividad mental, sino elementos constitutivos de ésta.⁴⁶

Bruner argumenta, coincidiendo nuevamente con Geertz, que:

La cultura y la búsqueda de significados dentro de la cultura son las causas propias de la acción humana. El sustrato biológico, la llamada naturaleza humana universal, no es la causa de la acción sino, cuando mucho, una *limitante* o una *condición* para ésta.⁴⁷

Si el carácter de los símbolos es convencional y éstos son los utensilios primordiales del pensamiento, la génesis y desarrollo de la mente es, por consiguiente, también de naturaleza cultural. La mente no es una cosa, una estructura nerviosa o una entidad física; el pensar es una *acción*, una *actividad* o un *acto simbólico* y se realiza

⁴⁴ J. Bruner, *Acts of Meaning*, 1990, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵ C. Geertz, *La interpretación...*, *op. cit.*, 1991, p. 78.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 21.

mediante el empleo de signos; el signo permite la realización del pensamiento y sin éste no hay pensamiento alguno.

La mente no sólo se expresa en los símbolos sino que se realiza en ellos. Aquí, justamente, encontramos el concepto-puente, el símbolo, que podría acercar a la psicología y a la antropología simbólica y, para el caso, a otras disciplinas sociales. La mente y la cultura pueden ser tratadas como sistemas simbólicos. Volviendo a Geertz, este autor concibe la cultura como un conjunto de redes de significación en la que se encuentra inserto el ser humano y, por consecuencia, la antropología debe entenderse como una ciencia interpretativa que trata de comprender los variados significados culturales. En sus propias palabras, la cultura:

...denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y actitudes hacia la vida.⁴⁸

Digámoslo de este modo: cuando los símbolos se emplean para la reflexión, de manera "personal", nos referimos a ellos como mente —presunto territorio de la psicología—, cuando los utilizamos para la comunicación, en "público", los identificamos como cultura —el coto ingénito de la antropología— pero, en esencia, no son entidades diferentes, los símbolos son los mismos y aunque pueden ser empleados con diferentes propósitos y en momentos diferentes, su significado es relativamente constante y permite ambas actividades, la mental y la cultural. Si cada miembro de una sociedad le otorgara a los símbolos significados exclusivamente propios o subjetivos, no sólo la comunicación sería imposible sino que las personas serían entes autistas o con rasgos esquizofrénicos.

Consideraciones finales

Sin duda, la mente y la cultura son temas elusivos y complejos y ello explica que, tanto en la psicología como en la antropología, se hayan propuesto numerosos enfoques y modelos para intentar aprehen-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 88.

derlos y comprenderlos; no obstante, el acuerdo aún está lejos. Algunos autores como D'Andrade (1995),⁴⁹ han tratado de impulsar una "antropología cognitiva" pero ignorando casi por entero tanto al enfoque sociocultural de la psicología —Vygotsky, Bruner, Harré— como el campo de la antropología simbólica, centrándose casi exclusivamente en el cognoscitismo anglosajón. Aunque estos esfuerzos son encomiables, su orientación monotemática hace más evidente el divorcio entre antropología y psicología y, por ende, entre mente y cultura.

En la actualidad aún existe un espectro muy amplio de propuestas teóricas sobre cómo entender la mente y la cultura. A primera vista, esta situación es sana y deseable ya que hace patente la coexistencia pacífica de enfoques encontrados; sin embargo, también manifiesta las contradicciones e inconmensurabilidades entre éstos. Sería conveniente, por tanto, tratar de pensar en modelos o metáforas fundamentales que permitan confluencias y entrecruzamientos productivos.

No existe una separación nítida, física o definitiva entre mente y cultura, acaso la biología estableció, con la piel, un perímetro convencional, el adentro y el afuera, lo subjetivo y lo objetivo; en realidad, la subjetividad es una de las formas de la cultura y la cultura es la expresión material de la mente. El símbolo es una entidad que media tanto la actividad mental como la cultural y consideramos que su tratamiento, principalmente en la antropología y la psicología, establecería un campo comunal que podría disolver las molestas dicotomías entre dos dominios que, como tratamos de evidenciar, conforman un solo espacio.

⁴⁹ R. D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, 1995.

Bibliografía

- Bajtín, M., *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992. (Publicado originalmente en 1930 bajo el nombre Voloshinov; con propósitos de unificación, me refiero a este autor con el nombre único de Bajtín)
- Boas, F., *The Mind of Primitive Man*, New York, The Free Press, 1965.
- , "Limitations of Comparative Anthropological Method", en P. Bohannan y M. Glazer (eds.), *High Points in Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 1993, p. 75
- Bruner, J., *Actual Minds*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.
- , *Acts of Meaning*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- Castorina, J. A., E. Ferreiro, Col. de M. Oliveira y D. Lerner, *Piaget-Vygotsky. Contribuciones para replantear el debate*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Cole, M., *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1996.
- D'Andrade, R., *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1995.
- Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, New York, The Free Press, 1982.
- Durkheim, E. y M. Mauss, *Primitive Classification*, Londres, Cohen y West, 1963.
- Gardner, H., *The Mind's New Science. A history of the Cognitive Revolution*, New York, Basic Books, 1985.
- Geertz, C., *Local Knowledge*, New York, Basic Books, 1983.
- , *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Harré, R. y Gillett, G., *The Discursive Mind*, London, Sage, 1994.
- Hawkins, M., *Social Darwinism on European and American Thought, 1860-1943. Nature as Model and Nature as Threat*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- Hodder, I., *Interpretación en arqueología*, Barcelona, Crítica, 1988.
- , *Interpreting Archaeology*, London, Routledge, 1997.

- Lacasa P., "Internalization and Acquisition of Concepts: Adolescent thinking from the point of view of Vygotsky and Piaget", en A. Rosa y J. Wertsch (eds.), *Explorations in socio-historical studies. Historical and Theoretical discourse*, Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje, 1994.
- Lachman, R., J. Lachman y E. Butterfield, *Cognitive Psychology and Information Processing*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1983.
- Leach, E., *Cultura y comunicación*, México, Siglo XXI, 1993.
- Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1969.
- , *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1970.
- , *The Way of the Masks*, Washington, University of Washington Press, 1982.
- , *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Origen/Planeta, 1985.
- , *Myth and Meaning*, New York, Schocken Books, 1995.
- , *Look, Listen, Read*, New York, Basic Books, 1997
- Lévy-Bruhl, L., *How Native Thinks*, London, Allen y Unwin, 1968.
- Martin, L., Nelson, K. y Tobach, E. (eds.), *Sociocultural Psychology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1995.
- Medina Liberty, A., "La construcción simbólica de la mente humana", en *Iztapalapa*, 35, UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 9-20.
- , *La dimensión sociocultural de la enseñanza. La herencia de Vygotsky*, México, ILCE, 1997.
- , "La naturaleza narrativa de la mente y de la pedagogía", en *Educación*, 9, 1999, pp. 50-62.
- Morgan, L. H., *La sociedad primitiva*, México, Conaculta, 1993.
- Ochs, E., "Indexicality and socialization", en J. Stigler, R. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1990.
- Owens, Jr., R., *Language Development*, Boston, Allyn and Bacon, 1997.
- Peirce, C. S., *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Piaget, J., *Biología y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1969.

- Shanks, M. y Tilley, C., *Re-Constructing Archaeology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1987.
- Shweder, R. y Levine, R. (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotions*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1984.
- Skinner, B. F., "The Phylogeny and Ontogeny of Behavior", en *Science*, vol. 153, 5, pp. 1205-1213, 1966.
- Slobin, D. I., "The Development from Child Speaker to Native Speaker", en J. Stigler, R. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1990.
- Spencer, H., *The Principles of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- Turner, V., *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.
- Tylor, E. B., *Primitive Culture*, New York, Gordon Press, 1967.
- Vygotsky, L., *Mind in Society*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
- , "Pensamiento y lenguaje", en *Obras escogidas*, vol. II, Madrid, Aprendizaje Visor, 1996.
- Wertsch, J. del Río, P. y Álvarez, A. (eds.), *Sociocultural Studies of Mind*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1995.

La Antropología como obra literaria

WITOLD JACORZYNSKI*

Con este artículo quiero proponer un argumento fenomenológico para sostener la idea invocada por varios autores acerca de que la antropología tiene un carácter interpretativo. Esta posición la podemos definir como el conjunto de dos tesis. La primera tesis enuncia que la cultura se puede leer como un texto (o textos). La segunda admite que la etnografía es un texto (o textos) sobre textos. El primer presupuesto define el carácter interpretativo de la cultura, el segundo alude al carácter descriptivo de la etnografía. La primera tesis la voy a llamar tesis textual, mientras que la segunda tesis metatextual. En la primera parte de mi artículo quiero esclarecer una teoría de la obra literaria del fenomenólogo polaco Roman Ingarden. En la tercera parte usaré su teoría para reintroducir la idea de interpretación en el aspecto textual y el metatextual, discutiré las objeciones básicas contra la idea de tomar a la antropología como una obra literaria y mostraré las maneras de refutarlas. En la cuarta parte utilizaré los conceptos ingardenianos para interpretar dos fenómenos culturales escogidos: un culto clandestino de San Simón, en Zinacantán, Chiapas, y las percepciones de los nahuas acerca de la llegada de los españoles a México en el siglo XVI. Concluiré que la teoría ingardeniana otorga las bases viables para validar la antropología interpretativa.

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) del Sureste

Textualismo y metacontextualismo

Empecemos con la tesis metatextual, puesto que ésta es menos dudosa que la tesis textual. La tesis metatextual consta de hecho de dos enunciados: el primero es una tautología que admite que los textos etnográficos son textos. La etnografía se concibe tradicionalmente como el conjunto de todas las descripciones verdaderas o falsas, correctas o incorrectas del fenómeno étnico. Así entendida, la etnografía no enuncia teorías aunque se base en ellas. La buena antropología es la etnografía más las teorías enunciadas, la antropología mala es la etnografía más las teorías ocultas. Puesto que el fenómeno étnico (sea el que sea nuestro concepto de etnicidad) es un fenómeno social, tanto la etnografía como la antropología son ciencias sociales. El argumento que presentaré será por lo tanto válido no sólo para la antropología, sino también para todas las ciencias sociales. La segunda parte de la tesis metatextual predica algo acerca del objeto de estos textos. Dicho objeto está formado por otros textos. Puesto que la primera parte de la tesis es tautológicamente verdadera, la validez de la tesis depende ahora de la validez de este enunciado. ¿Acaso es cierto que la antropología es un conjunto de textos sobre textos? Seguramente hay casos triviales en los cuales dicha afirmación es obviamente válida. Tomemos como ejemplo cualquier análisis de los cuentos, mitos, canciones, chistes, chismes o diarios, es decir, fuentes escritas o que se pueden escribir. Aparte de estos textos por excelencia, existen otros fenómenos culturales que no son textos en el sentido literal. A estos fenómenos pertenecen los acontecimientos históricos y las acciones ritualizadas o no-ritualizadas. La validez de la tesis metacontextual depende ahora totalmente de la validez de la tesis textual, que afirma que la cultura se puede leer como texto o textos.

La tesis textual a primera vista aparece como una afirmación excéntrica y hasta absurda. Sabemos que los artefactos, sean las ollas de barro o escobas, pertenecen a la cultura; decir a un estudiante "Lee esta escoba", resultaría para él o ella poco entendible. De aquí la primera conclusión: la tesis textual no se puede comprender literalmente sino metafóricamente. No leemos las escobas como leemos un libro. Pero, ¿en qué consiste la metáfora? Por ahora, bastaría de-

cir que “leer” significa más bien el acto de comprender algo por medio de su interpretación. La escoba de nuestro ejemplo ocupa un lugar analógico al de una letra del alfabeto o al de una palabra fuera del contexto del enunciado que, por sí sola, carece de significado y no la podemos interpretar hasta que tengamos más información acerca de ella: por ejemplo, hasta que la vemos en un dibujo como un atributo de una bruja que la monta emprendiendo su vuelo por la noche. El significado se manifiesta sólo en el uso contextual del signo. Ludwig Wittgenstein dedicó a la justificación de esta idea el brillante tratado *Philosophische Untersuchungen*. Como afirma en la anotación 431: “Jedes Zeichen scheint allein tot. ¿Was gibt ihm Leben? - Im Gebrauch lebt es. Hat es da den lebenden Atem in sich? Oder ist der Gebrauch sein Atem?” Todo el signo por sí solo parece muerto. ¿Qué es lo que le presta la vida? Su vida es su uso. ¿Contiene por sí solo la fuerza vital?, ¿o la fuerza vital está en su uso?¹

Esta explicación puede despertar dos objeciones. Alguien podría decir: las cosas no tienen significado, las palabras y enunciados sí. La palabra “escoba” significa escoba, pero la escoba como objeto no significa nada. Si alguien nos pregunta qué es escoba le podemos mostrar una cosa diciendo “eso es una escoba”. No creo que este argumento pueda resultar dañino para la tesis textual. Es cierto que las cosas difieren de las palabras, pero no hay razones por las cuales no podríamos tratar las cosas *como si* fueran palabras. Observemos que la tesis textual no nos involucra en las discusiones acerca del estatus ontológico de la cultura. No afirmamos que la cultura *es* un texto, sino que sólo se puede leer como un texto o textos. Este presupuesto es metodológico y no ontológico. La segunda objeción parece mucho más grave: si la idea de un texto forma un modelo para la antropología o incluso para todas las ciencias sociales, ¿qué es un texto? Normalmente no creemos que una letra ni tampoco dos o tres formen un texto. ¿Y una sola palabra? Por ejemplo “¡Aguanta!”, pronunciada por un entrenador a un boxeador durante el último episodio, ¿forma un texto? Podemos decir: sí, “aguanta”, usado en este contexto tiene significado puesto que es emitido intencionalmente y es comprendido por el recipiente, en otras palabras forma un mensaje. Imaginémosnos a una maestra pronunciando la letra “a” en un kinder frente al grupo de niños. ¿Tiene “a” significado en es-

¹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1988, p. 309.

te contexto? ¿Cuál es la unidad mínima del significado? ¿Cuántas palabras o enunciados se necesitan para hablar sobre un texto? La respuesta fácil a estas preguntas sería aseverar que el texto es coextensional con el mensaje. Pero si éste es el caso, guardar silencio también puede ser un mensaje. Por ejemplo cuando el sacerdote durante el casamiento dirige la pregunta a la novia: “¿tomas como esposo a tal y tal...etcétera?”, ella sólo parpadea sin decir nada. Es fácil imaginar situaciones en las cuales el silencio formaría un mensaje. Pero, ¿acaso podemos tomar el silencio por un texto? Buscamos en el concepto “texto” un modelo para concebir mejor la realidad pero en este caso el modelo se vuelve más impreciso que la realidad misma. Concuero con John B. Thompson, quien afirmó que el concepto de texto ha sido la fuente de las “considerables dudas sobre cualquier intento por considerar la cultura *en masse* como ‘una colección de textos’ ”.² En los siguientes párrafos, en vez de conceptualizar el “texto” en general, hablaré de un tipo de texto —la obra literaria en el sentido de Roman Ingarden— y trataré de construir una analogía entre la obra literaria y la cultura y /o la etnografía.

La teoría de la obra literaria de Roman Ingarden

Imaginar la estética contemporánea sin Ingarden es imaginar una rosa sin la flor. Ingarden fue colaborador de Edmund Husserl, el padre del movimiento fenomenológico de nuestro siglo. Ingarden fue quien aplicó, entre muchas otras cosas, las principales distinciones e intuiciones fenomenológicas a la estética, es decir la filosofía del arte. De lo poco que se ha publicado de Ingarden en castellano, escogí un artículo clásico: “Concreción y reconstrucción”, publicado en España en una antología.³ Este trabajo expresa las ideas principales acerca de la formación de la obra de arte y el objeto estético aludidas en sus múltiples trabajos estéticos publicados en polaco, alemán y otros idiomas

² John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, 1993, p. 148.

³ Roman Ingarden, “Concreción y reconstrucción”, en *Estética de la recepción*, 1989.

antes y después de la segunda guerra mundial.⁴ En este artículo Ingarden resume su teoría en ocho puntos:

1. Cualquier obra literaria está formada por diferentes estratos: *a)* estrato de los sonidos verbales, formaciones fonéticas y fenómenos de orden superior; *b)* estrato de las unidades semánticas: sentidos de enunciados y sentidos de grupos de enunciados; *c)* el estrato de aspectos esquemáticos en el cual aparecen objetos de diverso tipo expuestos en la obra; *d)* estrato de las objetividades representadas, expuestas en las relaciones intencionales proyectadas por las frases.⁵
2. Los estratos forman en realidad un todo y existen sólo como entidades teóricas extraídas conceptualmente de la obra. A partir de la materia y la forma de los estratos individuales resulta una conexión interna esencial entre los diversos estratos, dando así lugar a la unidad formal de la obra.
3. Además de la estructura estratificada, la obra literaria se distingue por tener una secuencia ordenada de partes (frases, grupos de frases, capítulos, etcétera). En consecuencia, la obra posee una peculiar "extensión" cuasi temporal desde el principio hasta el fin.
4. En contraste con una mayoría preponderante de enunciados de una obra científica, que son juicios genuinos, los enunciados declarativos de una obra literaria de arte no son juicios genuinos, sino tan sólo cuasi-juicios. Su función consiste en atribuir a los objetos representados un mero aspecto de realidad, sin marcarlos como auténticas realidades.
5. Cada uno de los estratos de una obra literaria puede poseer cualidades valiosas de dos tipos, según corresponden a valores artísticos y valores estéticos. Estos últimos están presentes en la misma obra de arte en un peculiar estado potencial.
6. La obra literaria se distingue de sus concreciones que surgen de lecturas individuales de la obra (o también de su representación y su visión por el espectador).
7. En contraste con su concreción, la obra literaria misma es una formación esquemática. Algunos de sus estratos, especialmente el estrato de objetividades representadas y el estrato de los aspectos contienen "lugares de indeterminación". Tales lugares se eliminan parcialmente en las concreciones.

⁴ Véase sobre todo su libro en alemán *Das Literarische Kunstwerk (La obra literaria)*, de 1927, y su versión modificada por el autor en polaco, *O Dziale Literackim (Sobre la obra literaria)*, 1960. En 1998 se publicó la traducción española de la primera de las obras mencionadas: *La obra de arte literaria*, realizada por Gerald Nyenhuis H.

⁵ Roman Ingarden, *op. cit.*, 1989, pp. 35-53.

8. Los lugares de indeterminación quedan eliminados en las concreciones individuales de manera que una determinación mayor o menor ocupa su lugar, por decirlo así, los "llena". Este "llenado" no está suficientemente determinado por los caracteres definitorios del objeto, y así las concreciones pueden ser en principio diferentes. La obra literaria es una formación puramente intencional que tiene la fuente de su ser en actos de conciencia creativos de su autor, y cuyo fundamento físico está en el texto escrito o en otro medio físico. En virtud del estrato dual de su lenguaje, la obra es accesible intersubjetivamente y reproducible, de manera que se convierte en un objeto intencional intersubjetivo, relativo a una comunidad de lectores. De este modo no es un fenómeno psicológico, sino que trasciende todas las experiencias de conciencia, tanto del autor como del lector.

El lenguaje que utiliza Ingarden no es fácil de comprender y necesita aclararse. Vamos a proceder comentando primero los puntos que servirán para construir la analogía entre la obra literaria por una parte, y la cultura y/o la antropología por la otra. Con este propósito comentaremos brevemente en primer lugar los puntos 1, 2 y 3, para posteriormente pasar a los puntos 6, 7, 8. Al final explicaremos porqué debemos ignorar los puntos 4 y 5.

Los puntos 1, 2 y 3 nos introducen a los principales conceptos y distinciones de la teoría de Ingarden. El estrato *a*) no es sino el substrato material de cualquier obra, el objeto físico (secuencia de fonemas, material de la pintura, estuco de un relieve). El estrato *b*) se refiere a la semántica de la obra. En caso de una novela o una pieza teatral será el contenido de éstos. El estrato *c*) alude a las características o aspectos generales mencionados de los personajes, acontecimientos o situaciones mencionados en la obra que sin embargo siempre están abiertos a las interpretaciones de los lectores.⁶ Por ejemplo en *Hamlet*, Shakespeare da a entender que Hamlet es un joven príncipe danés que busca la justicia o venganza de la muerte de su padre, asesinado por su actual padrastro. Con base en estas características muy generales imaginamos a Hamlet en diferentes situaciones descritas en la obra: Hamlet hablando con la calavera de Yorick, Hamlet matando a Polonius, Hamlet rechazando a Ofelia. El estrato *d*) se refiere a los objetos de nuestra imaginación, el resultado de la síntesis de las características generales y el "llenado" de los huecos o "los lugares de indeterminación" en la descripción del au-

⁶ *Ibidem*, p. 36.

tor por parte de nuestra imaginación. Los puntos 6, 7 y 8 sirven para aclarar la posición de los lugares de indeterminación. En el caso de Hamlet hay muchos lugares de indeterminación. Shakespeare no nos dice si Hamlet es alto o bajo, flaco o gordo, de ojos azules o no. Esta parte de la teoría es clave: para crear nuestra “concreción” de Hamlet tenemos que eliminar “a nuestra manera” los lugares de indeterminación. Claro está que “la concreción de la obra es también esquemática, pero menos que la obra misma”.⁷ Pero, ¿qué significa “a nuestra manera”? Ingarden ofrece una respuesta iluminadora: “El lector completa a los aspectos esquemáticos generales con detalles que corresponden a su sensibilidad, sus hábitos de percepción y su preferencia por ciertas cualidades y relaciones cualitativas. En consecuencia, estos detalles varían de un lector a otro. En este proceso, el lector se refiere con frecuencia a sus experiencias previas, y se imagina el mundo representado bajo el aspecto de la imagen de un mundo que él se ha construido en el curso de su vida”.⁸

La teoría ingardeniana y la antropología

Algunos autores “posmodernos” podrían aceptar este comentario como su manifiesto. Puesto que la interpretación está arraigada en la vida humana individual y es socialmente construida, el modo de comprender el mundo también es socialmente construido. De esta manera la analogía entre la estructura de la obra literaria mencionada en los puntos 1, 2 y 3 de Ingarden es analógica al mundo percibido por los actores y las obras de los escritores sobre el mundo percibido por los lectores. Todos llenan los lugares de indeterminación con sus propias teorías, profecías o supuestos metafísicos acerca del mundo en caso de los fenómenos culturales (tesis textual) o con las hipótesis, explicaciones, simbologías construidas en caso de los textos sobre los fenómenos culturales (tesis metatextual). Parece que los signos que se hacen símbolos, están siempre abiertos a todas las interpretaciones individuales posibles. “El símbolo —dice Garagalza siguiendo a Gadamer— no queda ‘explicado’ de una vez por todas, como sucede con una fórmula matemática. Se parece más a

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibidem*, p. 42.

una partitura musical o a una obra de teatro, las cuales no existen sino en las sucesivas interpretaciones".⁹

Las hermenéuticas y las diferentes versiones de relativismo que brotan de ellas se han vuelto el objeto de la crítica de una de las mentes más brillantes de nuestro siglo, Ernest Gellner.¹⁰ Este autor no sólo acusó a esta corriente de lógica en general sino también de múltiples fraudes; entre otros, "fariseísmo", "contradicciones", "oculta condescendencia" y hasta "criminalidad".¹¹ La crítica de Gellner es sustancial, corta y abrumadora. Tratemos de resumirla brevemente.

El relativista, según Gellner, es quien admite que la comprensión del mundo está socialmente construida. Puesto que todas las culturas son igualmente válidas, todas las interpretaciones o comprensiones del mundo son igualmente válidas, eficientes o correctas. Un relativista así comete, según Gellner, una doble contradicción. Por una parte articula su propia posición relativista en un lenguaje anti-relativista (todas las culturas son igualmente válidas); por otra parte la vuelve contra su propia posición. Supongamos que existen culturas que contradicen el relativismo y admiten que no todas las culturas son igualmente válidas. Pero a base de la misma posición relativista están en lo correcto. Si todas las culturas son igualmente válidas, la que asume que no todas las culturas son igualmente válidas se vuelve válida. "Si la verdad sólo puede existir en el interior de una cultura y de sus normas, ¿en qué vacío interestelar o intercultural articula su posición nuestro relativista?" —pregunta Gellner.¹² El segundo argumento de Gellner apunta contra la hermenéutica misma, y por lo tanto contra la tesis textualista. Según el antropólogo de Cambridge, la explicación del mundo cultural en términos de significaciones es un grave error puesto que "los cambios producidos en una estructura política pueden ocurrir tan rápidamente que resulta absurdo suponer que el sistema de significaciones puede cambiar al mismo ritmo[...]. Sobre todo, las significaciones son un problema y no una solución".¹³ Si los dos argumentos de Gellner son correctos, los

⁹ Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, 1990, p. 52.

¹⁰ Véanse sus trabajos, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, 1973; *Relativism and the Social Sciences*, 1985; *Posmodernismo, razón y religión*, 1994 y *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, 1997.

¹¹ Ernest Gellner, *op. cit.*, 1997, pp. 19-45.

¹² *Ibidem*, p. 22.

¹³ *Ibidem*, p. 40.

relativistas y los hermenéuticos deberían rechazar sus puestos académicos y buscar otro trabajo. Nuestra pregunta ahora es la siguiente: ¿son los argumentos de Gellner correctos? A mi parecer, el primero sí lo es, mientras que el segundo peca de ambigüedad. No cabe duda, que el relativismo en la versión cultural o interpretativa es una posición internamente contradictoria. El hecho de que al cometer contradicciones uno no va a la cárcel, hace que las contradicciones sigan produciéndose como hongos dentro de los ámbitos de la academia. El segundo argumento de hecho se basa en el presupuesto antihistoricista, dirigido una vez por Karl Raimund Popper contra la doctrina marxista: los cambios en la vida política o tecnológica acontecen de una manera rápida e impredecible mientras que las significaciones no. Sea este presupuesto correcto o no, lo único que muestra es que el proceso de interpretar y el proceso de acontecer son dos procesos distintos o hasta independientes. No toda percepción es interpretación. No todo el objeto de la antropología se puede leer como un texto. La cultura, es decir, los modos de comunicación, pueden ser, como los antropólogos británicos solían admitirlo, sólo un reflejo de la estructura social. En lo que a la antropología social concierne, lo importante es saber ¿quién es o qué es lo que codifica la información y por qué lo hace?

Ahora bien, Ingarden y otros fenomenólogos podrían responder de la manera siguiente: aunque interpretación y percepción son dos procesos distintos, la interpretación de los acontecimientos es un componente necesario en cada percepción. Incluso en el ámbito de la percepción, no vemos todos los lados del objeto observado aunque siempre pensamos en él como un objeto completo, o en palabras de Ingarden, tenemos una “natural inclinación a considerar las cosas y personas individuales como completamente determinadas”.¹⁴ Aunque los antropólogos sean alérgicos a la palabra “natural”, no cabe duda que un experimento de ver al mismo tiempo todos los lados de la realidad, termina o bien como un manifiesto de arte cubista o bien como una enfermedad de Funes el memorioso, de la historia de Jorge Luis Borges. “Nosotros de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa —escribe Borges— Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con

¹⁴ Roman Ingarden, *op. cit.*, 1989, p. 38.

las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el río Negro la víspera de la acción del Quebracho. [...] Me dijo: Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo. Y también: Mis sueños son como la vigilia de ustedes. Y también hacia el alba: Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras".¹⁵ Si Funes el memorioso fuera un antropólogo, se llamaría Funes el deconstructivista. El objeto de su deconstrucción sería el mundo concebido.

Gracias a la teoría fenomenológica de la percepción y la teoría estética, Ingarden logra pasar por la *Scilla* del realismo ingenuo y salvar la tesis contextualista. Pero ¿logra al mismo tiempo escapar de la *Charibdis* de relativismo? ¿Cuándo una interpretación es válida y cuándo no lo es? La primera respuesta se origina en la ontología fenomenológica de Ingarden. Ni la obra literaria ni las cualidades estéticas se pueden identificar con los objetos de los actos de la conciencia de los lectores. Hamlet sigue siendo la misma obra, independientemente de las maneras de leerlo. Las cualidades artísticas y estéticas forman más bien un tipo de entes cuasi-ideales y esperan a que los lectores sensibles los descubran.¹⁶ Otras respuestas vienen de las disciplinas normativas como estética y crítica literaria. Ingarden propone varias condiciones de validez de la interpretación de la obra literaria. Mencionemos sólo algunas. Primero tenemos que detectar cuidadosamente todos los lugares de indeterminación de sus "llenados" o, en otras palabras, lo que nos es dado en la percepción y lo que resulta de nuestra interpretación. Segundo, tenemos que discernir los lugares de indeterminación significativos de los menos significativos. En nuestro caso tenemos que saber qué es lo que vale saber y lo que no acerca de los fenómenos étnicos. Como afirma Ingarden: "Juzgar acerca de cuáles son los lugares de indeterminación que son significativos no es nada fácil, y presupone una buena comprensión de lo que está efectivamente explícito en el estrato lingüístico de la obra".¹⁷ Tercero, nuestras concreciones no pueden estar en conflicto con el texto de la obra. No podemos concretar a *Hamlet* como una mujer o un anciano. En el caso de la antropología

¹⁵ Jorge Luis Borges, "Funes el memorioso", en *Artificios*, 1993, p. 14.

¹⁶ Roman Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, 1960, pp. 29-44 y 453-457.

¹⁷ Roman Ingarden, "Concreción y reconstrucción", *op. cit.*, 1989, p. 46.

podemos tratar de esta manera las generalizaciones empíricas y estadísticas o no, corroborándolas con casos que las contradicen. El ejemplo de una generalización inválida sería la afirmación de Freud acerca de que el complejo de Edipo es un hecho universal, puesto que los datos etnográficos muestran que entre los hopis o los trobriandeses no existe ninguna manifestación de este complejo. Las concreciones no sólo no pueden entrar en conflicto con el texto o en nuestro caso con los datos observados, sino que también deben de ayudarnos a comprender la obra. Mientras que un modo de concreción puede convertir la obra en algo superficial, otro puede acentuar la profundidad y originalidad. No todas las concreciones admisibles son recomendables por igual.¹⁸ ¿Podemos imaginar a Hamlet como un enano o un baboso? Aunque este “llenado” no contradice a ninguna característica esquemática que nos ofrece Shakespeare, la tragedia de Ofelia que se mata al ser rechazada por un baboso parecería una farsa o se convertiría en la historia del *Jorobado de Notre Dame* y no *Hamlet*. Cuarto, la variación de las posibilidades de llenar los lugares de indeterminación está limitada por la necesidad de tomar en cuenta el “contexto” que los determina. Este límite puede considerarse de dos maneras: *a*) con relación a las determinaciones de los lugares de indeterminación solamente, sin tener en cuenta el contexto más amplio y los otros lugares de indeterminación o *b*) con relación a la limitación de la variación del llenado de los lugares de indeterminación relevantes, que se va estrechando. “Este estrechamiento—continúa Ingarden— puede considerarse en primer término como resultado de evitar inconsistencias y contradicciones en el esqueleto de la obra literaria que es neutral estéticamente hablando”.¹⁹

El último comentario nos hace recordar el objetivo principal de la obra literaria de Ingarden, plasmado en el punto 5. El propósito del proceso de la creación de las concreciones completas, a base de las características esquemáticas, es actualizar los valores estéticos que sólo existen *in potencia* arraigados en la estructura de la obra y las cualidades artísticas (por ejemplo la composición de la obra, la acción, la coherencia, la brevedad, la claridad). La cualidad estética es un encuentro de los elementos objetivos de la obra (estrato material y semántico, características esquemáticas, cualidades artísticas) y los subjetivos (detección de los lugares de indeterminación significativos y menos significativos, su actualización y concreción a par-

¹⁸ *Ibidem*, p. 39.

¹⁹ *Ibidem*, p. 46.

tir de las cualidades esquemáticas, etcétera). Ahora bien, en este punto nuestra analogía termina. La creación de cualidades estéticas no es generalmente el objetivo principal de la interpretación del mundo (tesis textual), ni tampoco la creación de la obra antropológica (tesis metatextual), y por lo tanto será diferente en ambas el papel de los lugares de indeterminación y la validez de su llenado. Tenemos que confesar que sería difícil determinar con toda seguridad cuál es el objetivo de percibir e interpretar el mundo. Varios han dado sus respuestas: adaptación al medio ambiente, coherencia con los *patterns* principales de la cultura, curiosidad, sobrevivencia. El objetivo de la antropología y de las ciencias sociales parece más palpable y se reduce a la comprensión y en ocasiones —como en la décimo primera tesis de Marx sobre Feuerbach— a la transformación del mundo social. Esta diferencia entre la obra literaria y la obra científica fue retomada por Ingarden en el punto 4. Los enunciados de la obra científica son juicios “genuinos”, mientras que los enunciados de la obra literaria del arte son “cuasi-juicios, cuya función consiste en atribuir a los objetos representados un mero aspecto de realidad”.²⁰ Entendemos ahora por qué críticos de la línea de Gellner tenían buenas razones para enojarse con los hermenéuticos como Geertz o Clifford. Mientras que Geertz, el maestro cauteloso, admitió que tanto la cultura como la antropología eran textos y los antropólogos escritores,²¹ Clifford, su alumno rebelde, pensaba que los textos antropológicos se asemejaban más a la *sciencia fiction* que a las descripciones de la realidad.²² Ingarden no comete este error y admite que los textos científicos difieren de la lírica, el drama, las novelas históricas y otros tipos de literatura épica. Los juicios de la obra científica predicán acerca de algo existente, mientras que los juicios en la obra literaria dotan a los personajes de un “mero aspecto de la realidad”. La ciencia describe los hechos, el arte los inventa.

Por más razonable que parezca esta idea, no pienso que ésta sea el lado más fuerte de la teoría ingardeniana; pues nos involucra en las especulaciones metafísicas acerca de la naturaleza de la realidad y asume además la teoría aristotélica y tomista de la verdad como *adectuatío rei et intellectus*. Además, ¿qué diremos de una novela

²⁰ *Ibidem*, p. 35.

²¹ Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, 1989.

²² James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, 1995, pp.39-78.

histórica o una biografía, o un diario de campo?, ¿es una obra científica o literaria? ¿El libro de Lévi-Strauss, *Les Tristes Tropiques*, es una obra de arte o una obra científica? Parece que la línea de demarcación entre la ciencia y la obra literaria es más difícil de trazar como lo piensa Ingarden. Una mejor manera de discernir la obra antropológica de otras obras literarias sería vía el concepto de lugar de indeterminación. Como inteligentemente observa Ingarden, refiriéndose a sus estudios realizados en Lvov en 1934 y 1935, el papel de los lugares de indeterminación es de gran importancia para la poesía lírica, donde “más cosas permanecen sin ser dichas”.²³ En antropología, como hemos argumentado, aunque no podemos despojarnos totalmente de los lugares de indeterminación y evitar “llenar” éstos con las hipótesis no corroboradas, simbologías, etcétera, el ideal sería su absoluta eliminación. Lo mismo se puede decir sobre la percepción de la cultura como texto. Menos lugares de indeterminación en el mundo percibido y más actual y severa la crítica de nuestros “llenados”, menor la posibilidad de las proyecciones subjetivizadas, prejuicios egocéntricos y etnocéntricos por parte del investigador.

Textualismo y metacontextualismo reivindicados: estudio de casos

La antropología interpretativa, fundada en la estética ingardeniana, puede ser usada exitosamente como una herramienta metodológica en la crítica y análisis de las percepciones de los fenómenos culturales, como de las críticas y análisis de los textos antropológicos. Aquí presentaremos dos casos: uno es la historia de un culto clandestino de San Simón en Los Altos de Chiapas, y el otro la conquista de México por parte de los españoles en el siglo XVI.

Caso 1: don Pancho y San Simón

Tratemos de emplear las categorías ingardenianas para analizar el caso de un culto clandestino que observé en 1998-1999 durante mi trabajo de campo en Xulvo', uno de los parajes de Zinacantán, Chia-

²³ Roman Ingarden, *op. cit.*, 1989, p. 38.

pas. La primera pregunta que tenemos que responder concierne al tipo de datos de los cuales fue formado nuestro mensaje. Éstos son los relatos de Maryan quien cumplía con el cargo del *presirente de la ekle-xia*, presidente de la iglesia, Petul, el maestro bilingüe y su hija Xunka y otros miembros de ambas familias. Todos eran miembros de un grupo de apoyo mutuo de siete familias organizadas bajo el liderazgo de Petul. La organización se estableció con el fin de *xchamunel tak'in chich' tojbel sjol*, o sea prestar dinero para recibirlo pagado con intereses y de manera incidental brindar apoyo a los zapatistas. Otro tipo de datos eran mis propias observaciones de algunos hechos que sucedieron en Xulvo' cuando visitaba a la familia de Petul. Asumimos que la historia que me contaron forma un mensaje simbólico y tomaremos en cuenta a dos tipos de lectores: a mis informantes mencionados del grupo de Petul y el etnógrafo imaginado.

¿Cuáles eran los aspectos esquemáticos revelados en los discursos de mis informantes y la observación participativa? Cuando visité a la familia de Petul el día 12 de diciembre de 1998, era testigo de una disputa surgida espontáneamente. Los hombres estaban hablando "fuerte" y todos al mismo tiempo. El asunto era vergonzoso para todos: un hombre *yakub sjol* se emborrachó y *jatav ta te'etik* huyó al bosque sin cumplir con su cargo de *junta*. El *junta* organiza a la gente, busca una banda de música, pide la cooperación de la gente, acompaña a los músicos durante la fiesta, invita a los festejantes a su casa, les da de comer. Los disputantes trataban de encontrar a otro *junta* que iba a recibir a los festejantes en su casa y planeaban un posible castigo para el culpable. Después de la fiesta me quedé platicando con Petul y su familia acerca del caso. Desde entonces una y otra vez escuché las historias de don Pancho, un hombre de 45 años, el sobrino y vecino de Petul, quien huyó de la fiesta sin cumplir con su cargo de *junta*.

Petul me contó cómo terminó el problema empezado el 12 de diciembre. Unas horas antes de la fiesta, don Pancho huyó al bosque. Al día siguiente regresó como a las doce del día. Primero llegó a la casa pidiéndole perdón y dijo que no sabía que le había pasado. "Don Pancho *yan xelan xvinaj*, se veía muy extraño" —continuaba Petul—. Petul mantenía que fue por la figura de un santo que don Pancho había comprado hace algún tiempo. *Smantalnan San Simón ti jatav ti don Panchoe* —dijo Petul— San Simón mandó a don Pancho que huyera. Puesto que en el paraje no había cárcel, don Pancho fue encarcelado en un baño del kinder y pasó allí dos días y dos noches.

Cuando salió de la cárcel le dijeron *lok'eso ta ana li San Simone*, ¡saca a San Simón de tu casa! Le dieron cien pesos para que juntara a las autoridades y les ofreciera refresco. Pero don Pancho no sólo no sacó a San Simón, sino que además compró refresco para él y lo tomó él sólo. Don Pancho era miembro del grupo de Petul pero “salió”, porque a todo el grupo de base de apoyo les empezaron a llamar “sansimonistas”. Cuando pregunté a Petul por qué querían sacar a San Simón de la casa de don Pancho, me dijo que éste era un demonio peligroso para toda la comunidad. Tanto Petul como Xunka, su hija, mencionaron otra razón de la exclusión de don Pancho del grupo. Don Pancho, según ellos *sk'an ch'och ta ajualil ta paraje*, quiere ser un líder de la comunidad; desea dinero. Ahora, al pasar dos años desde que don Pancho huyó al bosque sin cumplir con el cargo de *junta*, entró a un grupo de evangélicos en Nachij. Es el líder de ellos.

En Zinacantán, San Simón no es muy conocido. No se lo considera como santo, el compañero de otros *santoetik*. San Simón *skrontasbaik schi'uk yano santoe*, San Simón no se lleva bien con otros santos de la iglesia, y es por eso que no puede vivir en la casa del Dios *Kajualtik*. San Simón se viste de mestizo, lleva corbata roja, tiene un sombrero y trajes negros. Artemio, el hijo mayor de Petul que estudió el bachillerato me dijo que San Simón “parece como Chaplin”. Hay que darle cigarros en la boca y mucho *pox*. A cambio del *pox*, cigarros y servicios sexuales que recibe, puede otorgar un “dinero sucio” a la persona que le cuida. Este dinero lo roba de otras casas. La persona que tiene a este santo “no necesita trabajar”. De hecho, don Pancho construyó una casa nueva y la gente dice que es por el dinero de San Simón. Pero San Simón es *chopol*, malo, porque *tsokbe sjol krixchanoetike*, echa a perder la cabeza de la gente. Don Pancho ha cambiado desde que compró al demonio, se ve “diferente”, enloquecido, no saluda a nadie. La comunidad tampoco habla con él. Se quedó solo.

Como recuerda Xunka, el papel de San Simón en la comunidad zinacanteca siempre ha sido nefasta. Recuerda que un señor en *jteklum*, el centro municipal, tenía tres hijos y varias hijas solteras. Todos compartían la misma casa. Decía que eran hijos de San Simón. Dos hijos eran casados y uno soltero. A uno de ellos le dieron un cargo de la iglesia. Cuando entró a la iglesia para rezar se desmayó y murió. El otro hijo se ahorcó en su casa. Las hijas quedaron embarazadas aunque no tenían esposos. Decían que eran hijos de San Si-

món. Al otro también le dieron cargo en la iglesia pero ya no le pasó nada porque antes quitaron a San Simón de la casa.

Xunka me explicó que San Simón busca arraigarse en los hogares en los cuales el hombre tiene dos mujeres, para que pueda “ir a la cama” con una de ellas, la que sobra. Algunos piensan que *li sk’oxtak Panchoe ja’nan sk’ox li San Simone*, algunos hijos de don Pancho son de San Simón. Fue él quien tenía dos mujeres, que eran hermanas, de las cuales tenía diez hijos. Aunque antes vivían todos juntos en la casa de su mamá, después se pelearon y se separaron. La más joven de las esposas vive *ta akol*, arriba, la más grande *ta olon*, abajo. Don Pancho divide su tiempo entre las dos casas. Según las dos familias que investigué, no se llevaba bien ni con una ni con otra, tomaba, no cumplía con sus cargos. Lo peor de todo es que *sk’an smilsbaj chim velta*, quiso matarse dos veces: una vez trató de colgarse en casa; la otra, don Pancho tomó el *líquido*, o herbicida. Su esposa le llevó a la clínica de campo; allí fue donde don Pancho *jutuk mu chayn*, por poco murió.

El relato de Maryan, el *presirente* de la iglesia en 1998 y 1999 no contradice los relatos de Petul y Xunka. Maryan no mencionó sin embargo el motivo sexual de la historia sobre don Pancho y San Simón, y se concentró en el aspecto religioso y económico. Según Maryan, don Pancho no sabía quién era su *skrontae*, enemigo. Éste era San Simón quien estaba en su casa y era muy *kuxul*, poderoso. La primera noche, al comprarlo don Pancho, lo puso junto a la virgen. Pero al día siguiente *vok’em lasta* la encontró en pedazos. *Ja’nan p’ajesvan li San Simone*, tal vez la tiró San Simón. Fue también San Simón quien mandó a Pancho que se colgara y que huyera de su cargo. Maryan sospechaba que la borrachera no era la única causa por la que Pancho huyó al bosque el 12 de diciembre: *ike no’ox ech’el*, lo llevaron, *muk bu yai k’usi batuk*, no sintió nada como se fue, *kuxul libat*, se fue sobrio pero *ja’ smantal ti San Simone, yech iloke, xi’ik*, le mandó San Simón, así salió, dicen. Al regresar del bosque don Pancho *xich’utel*, fue regañado, *yich’ jakbel*, fue interrogado. Maryan repite el diálogo que tuvo don Pancho con las autoridades.

—¿*Munuk me oy k’usi ach’abio, munuk me oy k’usi ta ana? xutik*, ¿acaso hay algo que cuidas, acaso hay algo en tu casa? —dijeron.

—*Oy jmano jun San Simón xi’*, tengo a un San Simón comprado, —dijo.

—*Pero kayojtik mu ono’ox xtun k’ucha’al li Kajualtik Jesu Kristo, skrontasbaik, xutik*. Pero habíamos escuchado que él (San Simón) no sirve como nuestro Dios,

Jesucristo, y es su enemigo —dijeron. *Mu ono'ox buch'u sna xchabi San Simone*, nadie sabe cuidar a San Simón.

Maryan me mostró un libro en español que don Pancho empezó a distribuir en su paraje entre sus paisanos que están lejos de ser bilingües. El libro tiene dibujos y trata de las maneras apropiadas de cuidar a los bebés. *Ja' te yabtel o'staoj le'e, spas kanal ta u'*, Don Pancho encontró trabajo, recibe su sueldo mensual —dijo Maryan. *¿Ali libroe xtun?*, y *¿este libro sirve?* —pregunto. *Mu xtun*, no sirve —responde. *Li k'oxetike ta ono'ox xch'i*, *yech' ono'ox chi'iemik ti krixchano mas vo'ne k'oxetike*, los niños se crían solos, se crían como antes se criaban. *Li libroe mu ono'ox k'usi ta xmak'linvan*. El libro no le da de comer al niño. *Ja' no'ox li sk'an ta sa' yabtelike*. *Ja' yech' ti Pancho*, él sólo busca su trabajo. Así es don Pancho.

Ahora bien, tratemos de subrayar las características esquemáticas más importantes de las percepciones de don Pancho, encontrar los lugares de indeterminación y llenarlos con los supuestos de los lectores primarios o sea, de los tres informantes y las teorías e hipótesis posibles del lector secundario, o sea un etnógrafo. Para los tres lectores mencionados, don Pancho es una persona sospechosa, aunque cada quien parece enfocarse en un aspecto diferente de la historia. El lugar de indeterminación más importante para los tres es la pregunta: ¿por qué don Pancho es una persona *non grata*? Todos asumen por supuesto, que Pancho es una persona problemática. Les horrorizan tres hechos que constituyen su “llenado” o visión de las cosas: Pancho trata de recibir su sueldo mensual sin trabajar honestamente, no cumple con los cargos socialmente requeridos y trató de matarse dos veces. Todos concuerdan que el verdadero culpable es el malévolo San Simón con sus pecados: es él quien fuma, toma, cambia la personalidad de su amo, roba dinero, rechaza a los santos de la iglesia. Ahora bien, los tres tratan de concretar a don Pancho a su manera. Petul está avergonzado porque Pancho pertenecía a su grupo de apoyo a los zapatistas, hecho que le comprometía a ser un líder carismático de manos limpias y no un “sansimonista” que busca un provecho económico a escondidas y a costa de los demás. Aunque Petul también saca provecho de las prestaciones, lo hace de una manera socialmente aceptada y justificada ideológicamente: son las maneras de ayudar a los zapatistas. Don Pancho también quiere ganar, pero ya que no está preparado, tiene que hacerlo con la ayuda sobrenatural o la del gobierno. Las dos maneras parecen

igualmente inapropiadas. Don Pancho es, en los ojos de Petul, una persona competitiva y ambiciosa que usó el grupo para lanzarse como un líder pero falló como persona. Se hizo una oveja negra de la comunidad y por lo tanto una vergüenza para el grupo.

Para Xunka, quien siempre ha tomado el lado de su papá y ha participado activamente en las actividades políticas, don Pancho constituye una amenaza para el liderazgo de su papá y de su familia. Pero ella, a diferencia de Petul, ve en San Simón una amenaza al bienestar de la familia a las relaciones honestas entre la pareja. Don Pancho tiene dos mujeres, hecho aceptado entre los chamulas, pero no tanto entre los zinacantecos. Los chamulas constituyen en muchos aspectos un antiideal para los zinacantecos,²⁴ el hecho de que Pancho tenga dos mujeres significa que está en un estatus moralmente bestial. Mostró su irresponsabilidad dos veces cuando quiso matarse y dejar a sus dos familias sin recursos.

Maryan enfatiza el aspecto religioso de la desdicha de don Pancho. Es él quien no cumple con su cargo, engañado por una deidad que es *kuxul* y por lo tanto peligrosa para quien no sabe cuidarla. San Simón es un antidiós que no se lleva con los dioses reconocidos oficialmente. Maryan en cambio, como un buen *presirente* de la iglesia, es el encargado de mantener buenas relaciones entre *Kajualtik Jesu Kristo* y sus beneficiarios zinacantecos. Pancho es una persona problemática porque no respeta la religión oficial y la tradición de los antepasados.

Según el punto de vista de un etnógrafo simbólico imaginado, llaman la atención los lugares de indeterminación: el papel simbólico de San Simón y las razones del ostracismo social de don Pancho. Empecemos según el orden mencionado. San Simón se viste como un mestizo burócrata (uniforme y corbata roja) con características extranjeras (Charles Chaplin), es identificado con *pukuj*, el diablo que promete el bienestar de uno a costa de la reducción del bienestar de todos. Simón es hostil no sólo porque no se lleva bien con otros santos sino porque roba el dinero de otras familias y, como un conquistador de antes, la mujer de su cliente. De aquí, un primer "llenado" del antropólogo simbólico: San Simón representa simbólicamente al mestizo de la ciudad, a un *kaxlan* burócrata o bancario que tiene dinero sin trabajar y lo promete a quien le da lo que éste

²⁴ Witold Jacorzynski, "En busca del paraíso perdido: el 'otro' en la mirada desde Chiapas", en *Estudios Sociológicos*, 2000, pp. 94-95.

desea: *pox*, cigarros y mujeres. El acto sexual por el engaño nos remite a las relaciones reales de poder en las cuales, el patrón no indígena, es el dueño de todo, incluyendo a los hijos. San Simón es un enemigo de la vida tradicional campesina, es una deidad ajena que desmoraliza a la gente despertando en ellos las características tanto temidas como deseadas de un nuevo mundo feliz: dinero, lujo sin esfuerzo, poder, libertad sexual, libertinaje religioso. El segundo llenado: San Simón es un asunto social no personal. De hecho, nadie de los informantes mencionados ha visto la figura de San Simón en la casa de don Pancho. Los relatos de Maryan, por ejemplo, son chismes sobre la interrogación de don Pancho y terminan con las palabras *xutik* (dijeron), *xi* (dijo). Maryan enfatiza de esta manera que los enunciados mencionados son de oídos. Su relato es un chisme sobre chismes acerca de San Simón. Lo que realmente es importante en la historia de don Pancho no es la verdad, sino lo que la comunidad piensa acerca de la verdad. Tercer llenado: San Simón es un pretexto que sirve a la sociedad para mantener bajo el control social a los individuos desobedientes, las "ovejas negras", los rebeldes de la tradición y los individualistas al estilo mestizo o extranjero. Cuarto llenado: el papel que juega San Simón en la dimensión sobrenatural es analógica al papel que juega don Pancho en la dimensión social cotidiana. San Simón no se lleva bien con los santos de la iglesia; don Pancho, con sus paisanos. El esquema simbólico de la conquista queda replicado: los conflictos de las gentes están presididos por el conflicto de los dioses. San Simón roba el dinero, don Pancho trabaja como mestizo con un sueldo mensual. San Simón es una amenaza a su amo puesto que quiere aniquilarlo, don Pancho es una amenaza para la comunidad puesto que destruye sus valores y despierta la envidia. San Simón es un egoísta y quiere gozar la vida, don Pancho es un haragán y un suicida potencial quien prefiere morir que trabajar. La analogía de los papeles es precisamente el término en el cual el antropólogo simbólico construye su definición de lo simbólico. Los símbolos, como admite Skorupski, están caracterizados como designadores que "representan la cosa en cuyo lugar están puestos".²⁵ La acción, estado de cosas, o evento *representa* algo sólo y cuando la cosa simbolizada juega el papel analógico a este

²⁵ John Skorupski, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, 1976, p. 122.

que juega el símbolo en la acción simbólica".²⁶ De esta teoría se sigue la concreción de nuestros personajes: San Simón es el símbolo de don Pancho.

Esta identificación muestra a la vez la debilidad y la fuerza de la comunidad. ¿Es un deseo de las autoridades religiosas controlar las vidas de los miembros de la comunidad? O ¿es el odio, por decirlo así, transferido simbólicamente de don Pancho, quien no comparte los valores del grupo, a San Simón, quien no comparte el espacio y la vocación con los santos de la iglesia? Pero, ¿por qué las autoridades tendrían que codificar este odio y no simplemente expulsar a don Pancho del paraje? La persecución de don Pancho no tiene el carácter jurídico, sino moral y consuetudinario. La estrategia más viable desde el punto de vista de la comunidad no es la búsqueda de la justicia en el cabildo, ni el *lynch*, ni la expulsión física de don Pancho de la comunidad, sino el ostracismo interno. Don Pancho no reconoce su culpa, ni sabe lo que pierde, se queda enloquecido, cambiado, mudo. No dialoga con nadie. Como colaborador con el enemigo, está excluido del grupo.

Caso 2: la llegada de los españoles a México

El segundo ejemplo es conocido como drama de la Conquista, no en su sentido militar, sino cultural y psicológico. La conquista de México fue un éxito no sólo por la superioridad militar de los españoles sino por el simulacro mexicana de la llegada de los españoles. Tratemos de formular esta pregunta en términos ingardenianos.

Resultaría muy provechoso en este contexto recurrir a la vieja parábola estoica de Epictetus de Hierapolis, la vida como un drama del teatro y en lugar de hablar de la llegada de los españoles a México, tratarla como un drama interpretado por los lectores mexicanos. ¿Cuál fue el sustrato material de este drama? La respuesta tendría que asumir una teoría ontológica del mundo percibido y por lo tanto asumiría una u otra doctrina metafísica. ¿Cuál es la causa de las sensaciones o el *furniture* del mundo? Si es que Epicurus, La Metrie y Marx tienen razón, el mundo y por lo tanto los españoles no son sino las combinaciones de los átomos materiales. Si Platón, padres de la Iglesia y Descartes están en lo correcto, los españoles se com-

²⁶ *Ibidem*, p. 123.

ponían de cuerpo y alma. Pero si seguimos a Spinoza y Bertrand Russell, los españoles ni eran materiales, ni espirituales sino formados de una sustancia neutral. Con Kant diríamos que los españoles eran *dingen an sich*, cosas en sí, pero con el primer Wittgenstein, que eran los hechos positivos sumergidos en el espacio lógico. En cambio con los idealistas subjetivos como George Berkeley diríamos que los españoles no existían en la realidad sino que existían en cuanto eran percibidos. El hecho de que estas respuestas parecen al lector fuera de contexto, constituye una mejor prueba de su irrelevancia para la antropología. El antropólogo no pregunta ¿qué es el mundo?, como un filósofo con ambiciones metafísicas, sino: ¿cómo perciben el mundo los miembros de una sociedad dada? Además si aprendimos de la lección que nos dieron los fenomenólogos, diríamos que los indígenas, además de percibir a los españoles, también los interpretaban de alguna manera. Su aparición constituía un mensaje, es decir, un sistema de los sentidos.

Los españoles, los *dramatis personae* para el público azteca, tenían ciertos “aspectos esquemáticos” y su llegada fue anticipada en múltiples profecías, sueños y presagios, que para los mesoamericanos comunicaban la voluntad del mundo sobrenatural o el porvenir. Nezahualpilli, el rey de Texcoco, era conocido como un hechicero que podía leer el futuro; le dijo a Moctezuma: “nuestras ciudades serán destruidas y asoladas, nosotros y nuestros hijos muertos y nuestros vasallos apocados y destruidos”²⁷ y todo esto “por permisión del Señor de Las Alturas, del día y de la noche y del ayre [...]”.²⁸ Los españoles que vinieron con Grijalva y Cortés eran asociados con estos presagios por sus “aspectos esquemáticos”: eran blancos “como si fueran de cal”, con barba y bigotes “amarillos”, con sus alimentos que eran como “alimentos humanos: grandes, blancos, no pesados como si fueran de paja”, acompañados de perros que “son enormes [...] de grandes lenguas colgantes” con ojos “amarillos” que “derraman fuego [...] manchados de color como tigres”.²⁹ Los extraños venían del este por el mar en casas o montañas grandes y flotantes,³⁰ “de traje tan extraño del suyo”³¹ cubiertos por *tepuztli*, o

²⁷ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 1967, vol. I, p. 479.

²⁸ *Ibidem*, p. 491.

²⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1975, p. 766.

³⁰ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 506.

³¹ Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, 1995, p. 275.

sea cobre o bronce, tenían bajo su mando los relámpagos y truenos y estaban acompañados por los negros,³² caminaban con los venados grandes que comían la tierra, eran seres que querían oro, dormían vestidos y gozaban de placeres aunque no tenían mujeres consigo.³³ Su carácter difería mucho del de los indígenas: entraron “denodados y animosos, con tanta autoridad y osadía, como si todos fueran sus vasallos”.³⁴ Como es bien sabido, estas características despertaron en Moctezuma el pánico. Al oír malos presagios, según Durán, decidió “ir a esconderse” o desaparecer en una cueva llamada Cicalco, acompañado por dos jorobados,³⁵ y según Sahagún, tenía esta intención cuando escuchó que los “dioses” “deseaban verle la cara”.³⁶

La actitud del soberano de Tenochtitlan estaba determinada por sus diferentes interpretaciones de la llegada de los españoles. En palabras de Ingarden, Moctezuma emprendió la tarea de llenar los lugares de indeterminación “a su manera”. Los lugares de indeterminación en cuanto a los *dramatis personae* barbados eran múltiples y se concentraban en la identidad de los españoles y los objetivos de su visita. Parece que en el periodo que precedía a la llegada de los conquistadores de Cortés a la costa veracruzana y la conquista de Tenochtitlan, Moctezuma desarrollaba varias hipótesis acerca de la identidad de los extraños y trataba de verificarlas empíricamente. Entre múltiples “llenados” que los mexicas ofrecían para entender el drama, se encontraban diferentes creencias, leyendas, prejuicios culturales y conceptos cosmogónicos. ¿Por qué los españoles llegaron del este por el mar, eran blancos, acompañados por los negros, etcétera? Según los informantes de Sahagún, el mar o sea *ilhuicaatl*, es decir, agua que se juntaba con el cielo, o *teoatl*, es decir, agua divina, constituían los límites del mundo humano concebido como una isla plana.³⁷ La esfera que estaba más allá era concebida como la morada de los dioses. Anáhuac, o sea el mundo rodeado por agua, se contraponía de esta manera a lo que estaba fuera de la tierra. En náhuatl se decía *tlalticpac*, “sobre la tierra”, en oposición a *in topan*, *in ilhuicac*, *in mictlan*, “arriba de nosotros”, en el cielo, en el

³² Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 826.

³³ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 1975, vol. II, pp. 91 y 106.

³⁴ Toribio Motolinía, *op. cit.*, 1995, p. 115.

³⁵ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, pp. 515-524.

³⁶ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 768.

³⁷ *Ibidem*, p. 699.

mundo de los muertos.³⁸ *Tlalticpac* era la dimensión empírica y fenomenal, mientras que *in topan in mictlan*, era lo que rebasa el mundo empírico.³⁹ Estos dos mundos estaban habitados por seres muy diferentes: por una parte humanos, por otra, dioses. Según una de las versiones acerca del origen de la civilización, los ancestros de los toltecas de Tollan y mexicas, habían llegado a Panutla desde el oriente, cruzando el mar.⁴⁰ Según otra, éstos eran los olmecas y xicalancas, los pobladores del mundo durante la tercera época o el tercer sol quienes alcanzaron Potonchan (hoy estado de Tabasco) en sus “navíos o barcas [...] desde donde comenzaron de poblarle”.⁴¹ La parte oriental era la morada del Sol por excelencia: “el sol sale a la mañana y viene fasta el medio día y de se vuelve al oriente”.⁴² Los españoles vinieron del mundo habitado por los dioses, de la parte oriental del cielo y llegaron hasta el costado del mar. El mar oriental se relacionaba con otra narrativa expandida en Mesoamérica: la huida y el regreso prometido del Dios —Hombre *Topiltzin*— Quetzalcóatl, el soberano de Tula. El Dios Quetzalcóatl fue responsable por la creación de los seres humanos actuales, los habitantes de la quinta época o el quinto sol. Durante las cuatro épocas, Quetzalcóatl competía con Tezcatlipoca. Cada uno de los cuatro soles, como de manera convincente mostró Tomicki, duraba en su versión modelo 676 años y se terminaba con un cataclismo.⁴³ El primer sol, Ocelotonatiuh, asociado con Tezcatlipoca, era habitado por los gigantes comidos por los jaguares el día 4 *ocelotl*. El segundo sol, Ehecatonatiuh o el sol del Viento era asociado con Quetzalcóatl y fue destruido por un huracán en el mismo día que el primer sol. Los hombres al terminar este sol se convirtieron en monos. El tercer sol, Quauhtonatiuh, o el sol de Lluvia de Fuego era asociado con Tláloc. Los hombres en este sol perecieron en el fuego que cayó del cielo y algunos se convirtieron en aves. El cuarto sol, Atonatiuh, el sol patrocinado por Chalchuitlicue, la esposa de Quetzalcóatl, terminó por un diluvio en el cual los hombres se volvieron peces. El quinto sol, o el Ollintonatiuh, el actual para los mexicas, era asociado con Tonatiuh y era profetizado

³⁸ Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie. Indianie Meksykanscy wobec Hiszpanow we wczesnej fazie konwisty*, 1990, p. 101.

³⁹ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 610-614.

⁴¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 1975, vol. II, p. 7.

⁴² Ángel María Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos*, 1996, p. 27.

⁴³ Ryszard Tomicki, “Estructura de las épocas del mundo en la mitología náhuatl: el problema de la llamada versión canónica de Tenochtitlan”, en *Ethnologia Polona*, 1985.

de terminar con terremotos y hambre general.⁴⁴ Las destrucciones eran causadas, entre otras cosas, por los pecados que los hombres vivientes cometían. Según la *Leyenda de los soles*,⁴⁵ Quetzalcóatl fue el creador de este último Sol. Bajó a Mictlan, robó los huesos y las cenizas de los hombres que habían vivido en otras épocas y los llevó a Tamoanchan, donde habitaban todos los dioses. Allí con la ayuda de otras deidades, Quetzalcóatl derramó su sangre y con ella revivió las cenizas. La sangre era identificada con la energía vital que mantenía el cosmos. Ya que los dioses ofrecieron su sangre para dar la vida a los hombres, éstos deben alimentar a cambio a los dioses. Tamoanchan, situado en el este es identificado por varios investigadores con Omeyocan, “El lugar de la dualidad” donde moraba Ometéotl, el padre-madre de los dioses y el dador de la vida de los hombres.⁴⁶ Topiltzin, en cambio, fue una de las encarnaciones de Quetzalcóatl, vivió en Tula en esplendor pero al haber sido embriagado con pulque por Tezcatlipoca, cometió el incesto con su hermana Quetzalpétlatl. Lleno de vergüenza huyó hacia el oriente, llegó al lugar Tlillan tlapallan, “el lugar del rojo y del negro”, se incineró en una hoguera y apareció a los nueve días en el cielo oriental como Venus del alba. Antes de desaparecer, prometió que regresarían a esta tierra “los hijos de Quetzalcóatl y que la abían de poseer y tornar a recobrar lo que era antiguamente suyo, y lo que abían dexado escondido en los cerros, en los montes y en las cavernas de la tierra”.⁴⁷

Otros “lugares de indeterminación” mencionados arriba también tenían sus “llenados” en términos de la cosmogonía de los mexicas. Los colores de los cabellos y de la piel de varios conquistadores: blanco, rojo, amarillo eran asociados con el sol, la parte oriental del cielo, Quetzalcóatl, los demonios *tzitzimime* y *cihuateteo*, que aparecían al final de cada sol para comer a la gente, con la muerte. Mientras que los niños blancos entre los toltecas eran sacrificados,⁴⁸ entre los mexicas había un cuarto en el palacio de Moctezuma, donde éste “tenía hombres y mujeres y niños blancos de su nacimiento en el rostro y cuerpo y cabellos y cejas y pestañas”.⁴⁹ No sólo cuer-

⁴⁴ Ángel María Garibay, *op. cit.*, 1996, pp. 23-25.

⁴⁵ *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, 1945, pp. 120-121.

⁴⁶ Véase Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprach- und Altert - humskunde*, 1902-1923, vol. 4, p. 26; Ryszard Tomicki, *op. cit.*, 1990, p. 104.

⁴⁷ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 12.

⁴⁸ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, vol. I, 1975, p. 279.

⁴⁹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, 1992, p. 91.

pos blancos, sino deformados y de otra manera “extraños”, eran considerados como dotados de la fuerza vital o *teotl*. La piel de los negros que acompañaban a los conquistadores encontró una explicación parecida: fue interpretada por algunos nahuas como el atributo de los dioses *tlaloque*, los acompañantes de Tláloc representado como pintado de negro. Los sacerdotes mexicas, los *papahuaque*, tenían la costumbre de pintar su piel de negro.⁵⁰

Éstos y otros elementos de la cosmovisión mexicana, que servían para completar “los aspectos esquemáticos” presentados en el drama de la llegada de los extraños a México, condujeron a concretar a los *dramatis personae* de diferentes maneras. Las “concreciones” de los españoles elaboradas por Moctezuma y otros representantes de la cultura náhuatl, con base en la cosmovisión indígena, eran actualizadas y corroboradas mientras el drama continuaba. Desde el principio, los españoles eran tomados por los seres divinos llamados *teteo*, dioses, o mejor dicho seres sobrenaturales. De los españoles se decía que eran *teteu ilhuicac vitze*, los seres sobrenaturales quienes vinieron del cielo.⁵¹ Durante la expedición de Grijalva, los españoles fueron sahumados: “Y aquellos sacerdotes nos venían a sahumar con lo que sahumaron aquel su Tescatepuca, (...) y no consentimos que tal sahumero nos diesen”.⁵² Sorprendentemente, esta idea persistió años después de la Conquista, y como afirma fray Motolinía, les costó mucho trabajo a los frailes hasta que dieron a “entender a los indios que no había más de un solo Dios”.⁵³ Pero aquí termina la interpretación común. Los relatos acerca de la naturaleza de los *teteo* empiezan a diferir de una manera notable. Primero, las profecías sobre la identidad de los seres por venir pecan de ambigüedad. Moctezuma carecía de buenas razones para aceptarlas de una vez por todas. Segundo, los profetas en Mesoamérica no eran considerados infalibles. Las profecías pudieron ser manipuladas y constituyeron una poderosa arma ideológica.⁵⁴ Aunque Moctezuma llegó a acusar a algunos hechiceros de ser los “embaidores” y “engañadores”,⁵⁵ bien que en el camino cometió otro error bastante co-

⁵⁰ Ryszard Tomicki, “Poza społeczeństwem, w pobliżu boskości. Przyczynek do rozważań nad symboliką włosów”, en *Polska Sztuka Ludowa*, 1987, pp. 169-176.

⁵¹ *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 1950-1969, p. 21.

⁵² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 1992, p. 43.

⁵³ Toribio Motolinía, *op. cit.*, 1995, p. 115.

⁵⁴ Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, *op. cit.*, 1990.

⁵⁵ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. I, p. 528.

mún en la clase de los políticos de todos los tiempos: fue demasiado selectivo y parcial en sus juicios. Los profetas que vieron el templo de Huitzilopochtli en llamas y un río caudaloso entrando al palacio fueron encarcelados y dejados sin comer hasta que muriesen, otros que predecían la llegada de una “cosa prodigiosa y de tanta admiración” o de “los que nos an de vengar de las injurias”, fueron despojados de sus casas, fortunas y familias.⁵⁶ “Con este temor —escribe Durán— nadie osaba hablar ni declarar sueño, temiendo las muertes crueles y atroces que Moctezuma les daba, cuando los sueños no eran a su propósito”.⁵⁷ Tercero, diferentes pueblos nahuas tenían sus propias concreciones de los españoles concebidos como *teteo*. En Cholollan, Tollan y Cuitláhuac, pueblos con la presencia de una tradición tolteca, los españoles eran identificados con Quetzalcóatl, con su dios de antes, quien les iba a apoyar en la lucha contra los mexicas y su dios Huitzilopochtli, pero con el transcurso del tiempo los cholultecas negaron que los españoles eran de veras “su dios”, sino que eran muchos dioses diferentes.⁵⁸ Para los tlaxcaltecas, los siguientes elementos eran contundentes: a) el hecho de que entre los conquistadores se encontraban los negros o “divinos sucios”,⁵⁹ identificados con los *tlaloque* o sus sacerdotes, y b) como el dominio de armas de fuego concebido como el control sobre los relámpagos. Estos puntos eran las pruebas de que éstos eran los dioses o los demonios *tzitzimime* relacionados de alguna manera con Tláloc y los *tlaloque*, quienes venían a devorar a la gente y acabar con la época actual en el año 1 *acatl*.⁶⁰ El mismo Moctezuma cambió de opinión acerca de la identidad de los dioses por lo menos tres veces. La primera hipótesis que tomó en cuenta al consultar a los diferentes profetas, ancianos y pintores de Tenochtitlan, Chalco, Malinalco y Marquesado, apuntaba a la posible identificación de los españoles con los monstruos *tzitzimime* que bajaban del cielo al terminar cada época. Unos le mostraban pinturas con “hombres con un ojo en la frente”, otros a los monstruos que “no tenían más de un pie”, otros a “unos hombres medios peces”, otros a los “medio hom-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 480.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 527.

⁵⁸ Juan de Torquemada, *op. cit.*, 1969, vol. II, p. 51.

⁵⁹ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 767.

⁶⁰ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 179; Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, *op. cit.*, 1990, pp. 131-132.

bres medio culebras".⁶¹ Varios de ellos poseían las características de los seres que habían vivido en las épocas anteriores. Los españoles, por más que se decía de ellos, no tenían estas características. La segunda hipótesis se refería a la identificación de Cortés con Quetzalcóatl mismo.⁶² A favor de esta hipótesis se presentó la extraña coincidencia temporal y espacial de la llegada de la expedición de Cortés con el año 1-*acatl*, el año dedicado, en la serie repetida de 52 años, al Quetzalcóatl del cielo-mar oriental.⁶³ La prueba que emprendió Moctezuma consistió en darles regalos y comida: "deseo mucho que sepas —decía Moctezuma a su mensajero Teuctlamacazqui explicándole su misión— quién es el señor y principal de ellos, al qual quiero que le des todo lo que llevares y que sepas de raíz si es el que nuestros antepasados llamaron Topiltzin, y por otro nombre Quetzalcóatl, el cual dicen nuestras historias que se fue de esta tierra dexó dicho que habían de volver a reinar en esta tierra, él o sus hijos y a poseer el oro y plata y joyas que dejó encerradas en los montes, y todas las demas riquezas que nosotros agora poseemos".⁶⁴ Mientras que las piedras preciosas y plumaje eran ofrendas tradicionales a los dioses, la comida de la región servía para probar si los españoles lo podían comer: "Nótale si lo come —advertía Moctezuma a su mensajero— porque si lo comiere y bebiere es cierto que es Quetzalcóatl, pues conoce ya las comidas de esta tierra y que él las dejó y vuelve al regosto de ellas (...)".⁶⁵ Teuctlamacazqui a cambio, trajo a su amo un poco de la comida de los españoles y cuentezuelas. Moctezuma investigó estos regalos y ordenó que la comida se enterrara en Tula bajo el templo de Quetzalcóatl y las cuentezuelas se colocaran "a los pies de Huitzilopochtli".⁶⁶ Otra prueba a la cual el *tlatoani* de Tenochtitlan sometió a los españoles en el transcurso del tiempo era la prueba de sangre emprendida por Hernán Cortés al llegar a la costa. Hay diferentes versiones de lo acontecido. Según Durán, Moctezuma mandó diez esclavos "que se los sacrificasen ante el Marqués y le presentasen los corazones de los sacrificados, como a dios".⁶⁷ Según Sahagún, Moctezuma "envió

⁶¹ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, pp 11-12.

⁶² Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 761.

⁶³ Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, *op. cit.*, 1990, pp. 188-189.

⁶⁴ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 5.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 19.

cautivos con que les hicieran sacrificio: quien sabe si quisieran beber su sangre".⁶⁸ La reacción de los españoles era negativa. Durán menciona dos relatos: o bien "Marqués y los suyos lo estorbaron" o bien, incluso mataron a los sacrificadores.⁶⁹ Según el informante de Sahagún, en cambio, los españoles "sintieron mucho asco [...]. Y la comida que estaba manchada de sangre, la desecharon con náusea; [...] como si fuera una sangre podrida".⁷⁰

Tanto de que los supuestos dioses no querían la comida que les correspondía, como las declaraciones de Cortés que era vasallo del señor más poderoso del mundo le sugirió a Moctezuma la tercera hipótesis: los españoles eran mensajeros o "hijos" de Quetzalcóatl. Esta idea quedó fortalecida al consultar a los ancianos procedentes de los pueblos reconocidos como herederos de la tradición tolteca: Cuitláhuac y Mizquic. Ésta fue la versión que admitía que los barbados son "los hijos de Quetzalcóatl", quienes habían de poseer la tierra y "tornar a recobrar lo que era antiguamente suyo".⁷¹ Al desaparecer "las montañas flotantes" de Grijalva, Moctezuma recuperó su voluntad, convencido que el fin del mundo no había llegado. Según Torquemada, Moctezuma quiso devolver a los "hijos de Quetzalcóatl" los tesoros que, según las profecías Topiltzin de Tula, había dejado antes de que huyó de Tula.⁷² Los españoles que definitivamente no eran *tzitzimime* y si eran los hijos de Quetzalcóatl, aceptaron los regalos que les habían pertenecido y se fueron.⁷³

Las últimas dos hipótesis de Moctezuma en las cuales se identificaba a los españoles con Quetzalcóatl o sus "hijos" o mensajeros, se verificaban varias veces pero nunca se falsearon definitivamente. A la llegada de Cortés en 1519, Moctezuma "quedó como muerto, sin poder responder la palabra".⁷⁴ Su última arma ideológica era el envío de los hechiceros que tenían como tarea usar su magia contra los españoles.⁷⁵ Este hecho era una prueba de que Moctezuma cambiaba de juicio acerca de los españoles. En una ocasión pensaba de ellos como dioses, pero en otra como sacerdotes o mensajeros de Quetzalcóatl y como tales, seres vulnerables. Sólo en este contexto

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 766.

⁷¹ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 12.

⁷² Juan de Torquemada, *op. cit.*, 1975, vol. II, p. 71.

⁷³ Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, *op. cit.*, 1990.

⁷⁴ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 15.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 20-21.

se puede entender la declaración de los mensajeros de Moctezuma, quienes al entrar al navío de los conquistadores declararon que su amo es Moctezuma, el lugarteniente de Hernán Cortés.⁷⁶

¿Podemos estar seguros de que las reacciones de Moctezuma y otros acontecimientos descritos por varias fuentes indígenas y españolas correspondían a la realidad? Desde luego, varios comentarios mencionados, por ejemplo las insinuaciones de los informantes procedentes de las tradiciones toltecas y tlaxcaltecas acerca de los remordimientos y miedo que sentía Moctezuma, convencido de que Quetzalcóatl venía a castigarlo por sus pecados, es más bien la concreción que los informantes del historiador tenían acerca de las ideas elaboradas por Moctezuma. Este punto es clave porque nos permite situar nuestro análisis en un nivel inesperado. Resulta que la teoría ingardeniana, aplicada a casos históricos, tiene que asumir más de un lector. En nuestro caso, sería casi imposible saber con toda seguridad cuáles eran los lugares de indeterminación detectados por Moctezuma, puesto que la descripción de las actitudes del *Huey Tlatoani* de Tenochtitlan nos es conocida, por decirlo así, de segunda mano, y es reconstruida a partir de los documentos españoles e indígenas, escritos por diferentes historiadores situados en diversos contextos culturales, étnicos y temporales. La tarea no es, sin embargo, imposible. La determinación de los lugares de indeterminación en la percepción e interpretación de los españoles por parte de Moctezuma parece viable en cuanto que hemos emprendido las críticas comparativas acerca de diferentes fuentes históricas.

Aquí volvemos al punto más importante desde la perspectiva fenomenológica: cualquier percepción está entretrejida con la interpretación. En nuestro caso, como en el de todas las descripciones históricas, nos tropezamos por lo menos con una interpretación doble: primero, la percepción de Moctezuma entretrejida con su interpretación de los aspectos esquemáticos observados en diferentes actos del drama de la llegada de los españoles, y segundo, la interpretación de los historiadores acerca las percepciones e interpretación de Moctezuma. A estas dos interpretaciones podríamos añadir la tercera: la interpretación de los investigadores modernos de la de los historiadores acerca de las ideas entretrejidas con las percepciones de Moctezuma, el *Tlatoani* de Tenochtitlan en el siglo XVI. Las explicaciones de los acontecimientos mencionados en términos de un complot de ciertas

⁷⁶ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 764.

elites en Tenochtitlan contra Moctezuma y su política⁷⁷ o la imposibilidad de reconocer la otredad de los extraños,⁷⁸ o el mecanismo psicológico de *self-fulfilling prophecy*, reconocido en las actitudes y decisiones del *Huey Tlatoani*,⁷⁹ constituyen las determinaciones o “llenados” de los segundos lectores, es decir los historiadores acerca de los primeros lectores (los actores históricos del drama original de la Conquista). Nuestro análisis, basado en la estética ingardeniana, no excluye una serie casi infinita de las interpretaciones, metainterpretaciones y metametainterpretaciones. El lector A interpreta un drama X, pero otro lector A' interpreta no sólo X sino que además a A viendo X. A continuación el lector A'' interpreta a A' viendo a A viendo el drama X. Aunque la forma de interpretación, desde esta perspectiva, es siempre la misma (mensaje, aspectos esquemáticos, detección de lugares de indeterminación, “llenado”, concreciones), el contenido de dichas variables será diferente. Gracias a estas reflexiones podemos entender mejor la diferencia entre la tesis textual y metatextual en la tabla siguiente:

Cultura y antropología como textos según el modelo de Roman Ingarden

	Unidades semánticas (mensaje)	Características esquemáticas (contenido del mensaje)	Lugares de indeterminación	“Llenados” o determinaciones	Concreciones
Cultura como texto(s)	Imágenes, personas, objetos vistos como mensaje	Características de la realidad percibida	Huecos en la información detectados en las preguntas pertinentes	Cosmovisiones, motivos psicológicos, supuestos <i>ad hoc</i>	Culturas y sus elementos apprehendidos en su totalidad
Antropología como textos sobre los texto(s)	Textos etnográficos	Descripciones de los fenómenos sociales y culturales	Huecos en las descripciones de lo cultural y lo social	Teorías simbólicas, hipótesis, explicaciones	Descripciones de culturas y sus elementos en su totalidad

⁷⁷ Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, op. cit., 1990.

⁷⁸ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, 1996.

⁷⁹ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 1949

Conclusiones

He tratado de mostrar que la teoría estética de Roman Ingarden es la aportación más adecuada a la antropología interpretativa. Esta última la definí como la conjunción de dos tesis: la tesis textual y la metatextual. Traté de defender tanto la posición interpretativa en antropología como la teoría ingardeniana contra algunas objeciones de Gellner. También apliqué algunos conceptos ingardenianos al estudio de dos casos: el culto clandestino de San Simón y la llegada de los españoles a México en el siglo XVI. Finalmente, tenemos que anotar algunas ventajas de la teoría ingardeniana aplicada a la antropología interpretativa o simbólica. Primero, la aceptación de la teoría ingardeniana nos permite evitar el *hiatus* entre relativismo y absolutismo, entre subjetivismo y objetivismo. Como vimos, la interpretación en el sentido de Ingarden es una combinación tanto de los elementos objetivos (el estrato a, b y c), como de los subjetivos (estrato d). La construcción es siempre una reconstrucción a partir de los aspectos esquemáticos. Y segundo, el análisis ingardeniano asume y posibilita una actitud crítica y rigurosa del material etnográfico, permitiendo la separación analítica, la descripción o la visión del mundo de las proyecciones teóricas de los lectores.

Bibliografía

- Alva Ixtlilxóchitl Fernando de, *Obras históricas*, 2 tomos, México, Ed. E. O'Gorman, 1975.
- Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, México, UNAM, 1945.
- Borges, Jorge Luis, "Funes el memorioso", en *Artificios*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 14.
- Clifford, James, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 tomos, México, Editora Nacional, 1967.
- Garagalza, Luis, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Garibay, Ángel María (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1996.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Gellner, Ernest, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, London, Boston, Routledge&Kegan Paul, 1973.
- , *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1985.
- , *Posmodernismo, razón y religión*, México, Paidós Studio, 1994.
- , *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Ingarden, Roman, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury* (Sobre la obra literaria. Investigaciones de la ontología, la teoría del lenguaje y la filosofía de la literatura), Varsovia, PWN, 1960.
- , "Concreción y reconstrucción", en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, pp. 35-53.
- , *La obra de arte literaria*, traducida por Gerald Nyenhuis, México, Universidad Iberoamericana / Taurus, 1998.

- Jacorzynski, Witold, "En busca del paraíso perdido: el 'otro' en la mirada desde Chiapas", en *Estudios Sociológicos*, vol. XVIII, núm. 52, México, El Colegio de México, 2000, pp. 85-124.
- Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, Estados Unidos, Glencoe, 1949.
- Motolinía, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa, 1995.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, A. Ma. Garibay K. (ed.), México, Porrúa, 1975.
- , *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, vols. I-XII, traducción del náhuatl al inglés A.J.O. Anderson y Ch. E. Dibble, Santa Fe, Estados Unidos, 1950-1969.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprachund Alterthumskunde*, vols. I-V, Berlín, 1902-1923.
- Skorupski, John, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1976.
- Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- Tomicki, Ryszard, "Estructura de las épocas del mundo en la mitología náhuatl: el problema de la llamada versión canónica de Tenochtitlan", en *Ethnologia Polona*, vol. 11, 1985, pp. 45-73.
- , "Poza społeczeństwem, w pobliżu boskości. Przyczynek do rozważań nad symboliką włosów" (Fuera de la sociedad, cerca de la deidad. Prolegomena a las consideraciones sobre la simbología del cabello), en *Polska Sztuka Ludowa*, t. 41, núm. 1-4, 1987, pp. 169-176.

- , *Ludzie y Bogowie. Indianie Meksykańscy wobec Hiszpanów we wczesnej fazie konwisty* (Los hombres y los dioses. Los indios mexicanos frente a los españoles en la primera etapa de la conquista), Varsovia, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1990.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 vols., México, Porrúa, 1969.
- , *Monarquía Indiana*, Miguel León Portilla (ed.), 7 vols, México, UNAM, 1975-83
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Crítica/Grijalbo, 1988.

Educación pública y simbolismo en México: reflexiones desde la Antropología simbólica

JORGE TIRZO GÓMEZ*

En este texto se presenta una argumentación conceptual sobre la educación mexicana contemporánea y toma como punto de partida la consideración del proceso educativo como una propuesta cultural de ordenación de la sociedad. El principal objetivo se centra en exponer la naturaleza significativa de esta acción social, y en delinear de manera general los elementos constitutivos de este sistema simbólico.

Presentar a la educación como sistema simbólico equivale a pensarla como un complejo conjunto de prácticas e ideas institucionalizadas, significadas y significantes, en el contexto sociocultural del México contemporáneo.

Para perfilar al proceso educativo como un sistema simbólico es necesario iniciar una revisión de sus principales significados. La educación significa múltiples cosas y es un espacio significativo para las personas que le depositan funciones y expectativas. Simboliza una forma de realización social, y por lo tanto, una forma de concebir el mundo, es símbolo de la civilización, de la cultura, del conoci-

* Universidad Pedagógica Nacional /Escuela Nacional de Antropología e Historia.

miento y de conquistas históricas. Todos estos elementos se encuentran ligados unos a otros y dan forma a este sistema simbólico que comparte espacios, ideas y prácticas que permiten la expresión cotidiana y la reinterpretación de los significados. La educación en México simboliza el desarrollo social e individual, y nos prepara para un futuro que no puede olvidar el pasado. En síntesis, podemos decir que la educación; *a)* es una representación simbólica de la sociedad en su conjunto, *b)* simboliza una concepción de ciencia y conocimiento científico, *c)* simboliza la historia oficial de la sociedad, y *d)* simboliza la unidad nacional. Por el momento sólo enuncio estos elementos, volveré sobre ellos más adelante.

Lejos de pensar que el proceso educativo es un simple instrumento reproductor de un sistema social, el planteamiento parte de señalar los profundos nexos siempre existentes entre cultura y educación, educación e identidad y, así, entre cultura e identidad. Este punto de inicio toma en consideración la diferencia entre la educación, en tanto proceso endocultural y su institucionalización en las sociedades modernas.

Esta última manifestación de la educación es precisamente la que motiva estas reflexiones. Si bien es cierto que la institucionalización implica una normatividad y validez social, esto no anula el carácter subjetivo del proceso. Como todo proceso humano, la educación moderna está conformada en torno a valores, mitos y expectativas.

La educación actual opera como un sistema en el cual todos esos elementos conforman un complejo simbólico, que finalmente funciona como un espacio en el cual se ponen en práctica acciones rituales que reavivan mitos culturales e identitarios de la sociedad mexicana.

Para responder a esta intención, el punto de vista de la antropología simbólica representa la opción que permite interpretar una realidad cargada de sentido social. Este texto se enmarca dentro de esta perspectiva antropológica, que concibe a la cultura como entramado significativo y al simbolismo como una posibilidad de acceder a la lógica de la organización social.

Antes de adentrarnos en estas reflexiones, es pertinente iniciar con un breve panorama del estado que guardan la antropología, en tanto disciplina científica y la educación, en tanto objeto de trabajo antropológico.

Antropología y educación

La educación, es una cuestión que a simple vista pareciera no corresponder al ámbito de reflexión de la antropología; la tradición de las disciplinas científicas la ubica más bien en el terreno de ciencias como la pedagogía o la psicología. Durante mucho tiempo, para encontrar algunos nexos entre educación y antropología, se tuvo que dar un rodeo y especificar el campo de aplicación, es decir, era necesario hablar de la antropología aplicada, o bien de su campo por antonomasia en México, la educación indígena.

La tradición antropológica se ha encargado de analizar el proceso educativo bajo el contexto de la dinámica cultural. En el discurso antropológico los conceptos usados para explicar el proceso educativo han sido fundamentalmente los de *endoculturación*, *aculturación* y *socialización*. Autores como Margaret Mead y Ruth Benedict han trabajado al respecto desde el planteamiento de cultura y personalidad. Sin embargo, el tratamiento de la educación —en tanto concepto y proceso— ha sido un tema relativamente reciente.

Mediante la aplicación de la antropología mexicana o dentro su campo de acción, es como podemos situar inicialmente los trabajos de antropólogos y educadores, o de antropólogos-educadores, basta recordar las obras de Moisés Sáenz, *Carapan. Bosquejo de una experiencia* (1936); Manuel Gamio, *Forjando Patria* (1916) o de Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación* (1962). Además de sus textos teóricos, no debemos olvidar sus actividades como funcionarios de la Secretaría de Educación Pública.

La educación indígena se presentó como el campo que unía teoría y práctica de la antropología de la educación. Este desarrollo conceptual quedó constreñido por mucho tiempo al trabajo directo de los antropólogos con las comunidades indígenas del país, y daba la impresión de ser la única posibilidad de reflexión antropológica de la educación. La crisis y el debate del trabajo de la antropología y la aculturación, como propuesta de acción, la encontramos documentada en la obra de Andrés Medina, *La quiebra política de la antropología mexicana* (1983).

Sin embargo, con el tiempo, este tipo de trabajos fue cambiando debido a por lo menos dos causas: la crisis de la propuesta de aculturación, y el desarrollo del campo de las ciencias de la educación. El cuestionamiento de la política de integración de las comunidades indias a la sociedad nacional, a partir de lo que se dio en Ila-

mar una *acción científica* que desarrollaría en su totalidad a las comunidades indígenas, derivó en fuertes críticas que más tarde permitirían el surgimiento de nuevos planteamientos teóricos de naturaleza marxista, neomarxista y del etnodesarrollo. La propuesta metodológica de la integración implicaba el abandono del estudio comunitario, en aislamiento, y proponía un trabajo integral, proceso donde la educación cumplía un papel importante en la socialización y homologación cultural. Por otro lado, el campo de lo educativo fue abarcando cada vez mayores terrenos y desbordó la idea didáctica de la enseñanza; la necesidad de trabajos de investigación educativa provocó la incursión en terrenos antes privativos de la antropología, la sociología, la filosofía y la lingüística, entre otros. La educación volvió a pensarse como una acción social en la que los sujetos se involucran para reproducir, o bien transformar la sociedad. La escuela, los programas educativos y los profesores volvían a ser pensados como agentes de la sociedad y no como entidades al margen de la misma, o en el mejor de los casos en preparación para el futuro.

Hoy día podemos observar una recomposición del campo educativo, en donde la educación poco a poco ha dejado de pensarse solamente como una acción moldeadora y puede asumirse como un sistema simbólico, íntimamente ligado a la cultura y la historia de los pueblos.

Aquí es donde la antropología ofrece amplias perspectivas para la interpretación de la educación, como parte estructurante de la cultura y documental de su expresión cotidiana. Al respecto la antropóloga Elsie Rockwell dice: "Conocer la escuela cotidiana requería de echar mano de herramientas antropológicas. La etnografía —descripción de la otredad— resultó ser la mejor manera de documentar el modo de vida en este lugar tan cercano y a la vez tan ignorado".¹ En sus inicios, la contribución de la antropología en el terreno de la educación fue integrada en la denominación genérica llamada investigación cualitativa, y a partir de los años ochenta encontramos un amplio espectro de trabajos de investigación considerados como etnografía de la educación.²

En México, antropología y educación han compartido más de lo que pudiéramos suponer inicialmente, pues unidas en la acción indigenista han trabajado por largos años; es más, el trabajo no se ha

¹ Elsie Rockwell, *La escuela cotidiana*, 1995, p. 8.

² *Ibidem*, pp. 17-18.

detenido y actualmente la antropología continúa aportando reflexiones interesantes en el campo de la educación de los grupos indios, además de incursionar en el terreno de la acción educativa en general.

La educación es una acción social realizada con propósitos definidos, con respuestas comunitarias, con acciones humanas y con profundos significados culturales. Educación y cultura son procesos íntimamente ligados en la realidad; el trabajo de la antropología consiste en documentar esas relaciones, señalar la participación de los hombres, la historia y las instituciones, e interpretar los procesos simbólicos que constantemente se crean y se recrean. Toda acción cultural es en sí misma una acción educativa, de la misma forma en que toda acción educativa cobra sentido en el contexto de una cultura en particular.

Comprender la dimensión simbólica de la acción educativa es pensar a la sociedad en su necesidad de unión y trascendencia, y es interpretar a la cultura como un proceso dinámico dotado de sentido.

La educación en México ha sido uno de los medios más eficaces para proponer y socializar un modelo de nación, proceso que culmina con la validación del mismo, pues en la medida en que lo allí planteado se convierte en la versión oficial del pasado, el presente y el futuro del país, la sociedad le asigna legitimidad.

Vale la pena señalar que cuando se habla de educación, no se refiere al amplio proceso cultural de transmisión de la cultura, necesariamente parte de ahí pero específicamente se refiere a su aspecto escolar, expresado por medio del sistema educativo nacional, esto es la institucionalización del proceso educativo cuya expresión se da en los niveles de conocimientos, certificaciones, los maestros, los alumnos y la existencia de un aparato burocrático.

El Estado nacional mexicano y el sistema económico se han servido de la educación para regular las necesidades del mercado laboral y constituir el modelo social mediante prácticas e ideas desarrolladas en todas y cada una de las escuelas.

Educación y simbolismo

Hablar de educación y simbolismo requiere de ciertas delimitaciones; en un inicio tendríamos que intentar responder a las siguientes cuestiones: ¿la educación es un sistema simbólico?, ¿qué simboliza la educación?, ¿cuáles símbolos contiene?, ¿cómo se han construido?, ¿cuál es el papel de los profesores y alumnos en esos procesos?, ¿cuál es la función que la sociedad asigna a la educación?

Para incursionar en el análisis de la educación mexicana, este trabajo se ubica dentro de la perspectiva de la antropología simbólica, vertiente que permite interpretar el sentido social actual, incursionar en la trama y lógica de la constitución del sistema simbólico de una realidad cultural. Para Marie-Odile Marion, "La Antropología Simbólica tiene como meta reconstruir la lógica interna generada por las culturas, analizando y reconstruyendo los sistemas que se desprenden de la organización social[...]".³ En México, uno de esos sistemas que se desprenden es el sistema simbólico educativo.

La antropología simbólica es una propuesta de trabajo antropológico que pretende interpretar el universo simbólico de una sociedad, interpretar procesos rituales y explicar complejos míticos. La antropología simbólica puede ser una propuesta teórico-metodológica acorde a las necesidades de lo educativo, campo profundamente simbólico, en el que se recrean mitos de origen, se ponen en práctica sistemas rituales y se dota de sentido social a los símbolos culturales. Cada uno de estos elementos puede expresarse por separado o entenderse como componente del todo, pues "cada parte del sistema lleva un sentido y reproduce parte del todo".⁴

En el campo educativo, la antropología simbólica permite observar un amplio panorama de acciones y conceptos que en estos tiempos se presentan como una realidad lógica y coherente, muestra además el campo como un complejo sistema simbólico. Por otro lado, la antropología simbólica nos presenta una perspectiva de acercamiento a los actores del proceso educativo, no como seres inertes, sino como sujetos que *voluntariamente* participan y dan vida a mitos, ritos y al sistema simbólico en general.

³ Marie-Odile Marion (coord.), *Antropología simbólica*, 1995, p. 7.

⁴ *Idem*.

Coincido con Mèlich cuando dice: "La educación, como acción social, es una acción simbólica, por que todas las acciones sociales son, de un modo u otro simbólicas".⁵ La educación es simbólica porque es un hecho social, es decir es una acción realizada por personas en un contexto cultural, y además es un acto con sentido porque es un hecho expresado a través de sistemas de símbolos. El mismo autor, citando a Cassirer, indica: "El símbolo no sólo devela sentido, lo otorga".⁶

Si bien es cierto que en una perspectiva simbólica es difícil no hablar de símbolos, es necesario aclarar que no se busca hacer un inventario de éstos, definir *a priori* su significado y plantear su lógica cultural. El símbolo es un elemento importante dentro de la antropología simbólica, pero con poca relevancia si se trabaja de manera aislada.

Más que hablar de los símbolos de la educación, se intenta esbozar una línea de trabajo por medio de la idea de simbolismo. Los símbolos, en forma aislada o aislable, no poseen toda la fuerza conceptual que encontramos en el simbolismo. En su obra *El simbolismo en general*, Sperber dice: "Sugiero, por tanto, que la noción de símbolo sea, por lo menos provisionalmente suprimido del vocabulario descriptivo de la teoría del simbolismo, para que ya no se le considere más que como un objeto eventual, culturalmente definido, de la descripción."⁷

Es necesario insistir que cuando este autor denomina al símbolo como un "objeto culturalmente definido", hace alusión al hecho de las dificultades de construir una "gramática" universal de los símbolos, pues éstos si bien es cierto que están presentes en la vida cultural, son de naturaleza particular: "La noción de símbolo no es universal, sino cultural, puede estar presente o ausente, diferir de una cultura a otra e inclusive dentro de una cultura dada."⁸

La idea de simbolismo a la que se afilia este trabajo es la planteada por el mismo Sperber, quien al desarrollar la idea del simbolismo cognitivo indica: "El simbolismo, por ser cognitivo es un dispositivo de aprendizaje".⁹ La educación, como el resto de la totali-

⁵ Joan-Carles Mèlich, *Antropología simbólica y acción educativa*, 1996, p. 67.

⁶ *Idem*.

⁷ Dan Sperber, *El simbolismo en general*, 1978, p. 75.

⁸ *Idem*.

⁹ *Ibidem*, p. 118.

dad social, es una entidad donde el individuo aprende; en otras palabras, la cultura se aprende mediante procesos cognitivos.

Planteado en esos términos, el simbolismo nos permite interpretar que la educación cumple diferentes funciones, pero básicamente persigue dos objetivos fundamentales: ser medio para el acceso del universo simbólico y ser fin en sí mismo. Por un lado la educación busca la construcción de dispositivos simbólicos en cada uno de los individuos que participan de ella, y por otro se yergue como un sistema con fines y estructura propia.

A partir del planteamiento educativo, las personas acceden al conocimiento, las normas, las prohibiciones, los mitos y los rituales sociales, y al participar de esas acciones, se hacen partícipes de una lógica simbólica escolar.

La educación simboliza un grado de desarrollo cultural; acceder a ella permite, al mismo tiempo, ser sujeto de la educación, es decir, ubica a las personas en la posibilidad social de alcanzar la cúspide de una pirámide que la misma cultura ha construido.

Educación y cultura es un binomio que ha caminado a la par en el terreno antropológico, la trascendencia cultural implica la acción de la educación.

Educación, su simbolismo y el contexto mexicano

Como en cualquier otro país contemporáneo, la educación escolarizada en México juega un papel fundamental en diferentes sentidos; es un sistema clasificatorio de las capacidades individuales, coadyuva a la reproducción de las clases sociales, funciona como contenedor de la mano de obra, legitima conocimientos y una concepción de ciencia, propicia un modelo de sociedad, propone mitos y sistemas rituales seculares, y fomenta el acercamiento de las nuevas generaciones a los símbolos que dan sentido a conceptos como nación, país y comunidad.

Por mucho tiempo la educación ha sido presentada como un hecho incuestionable, derecho de los niños y obligación de los padres, algo necesario para el bien individual y colectivo. Piénsese en el hecho de que si un grupo familiar o comunitario decidiera no proporcionar formación religiosa a sus hijos, no instruirlos a practicar algún deporte, o si un grupo indígena no fortalece su lengua y su cultura, esto solamente genera algún desconcierto o crítica aislada,

pero si ese mismo grupo no proporcionara la educación (escolar), la sociedad entera se estremece y se buscan soluciones al *problema*. El Estado, el sistema educativo, la Iglesia y casi cualquier persona criticaría este hecho como una acción irresponsable y un verdadero atentado al progreso social.

Desde este mismo momento nos encontramos frente a un complejo de relaciones socioculturales y ante un sistema simbólico fuertemente arraigado entre los individuos que forman la sociedad. La educación se encuentra presente en la expectativa social, en el mercado laboral y en la ideología comunitaria.

Si bien es cierto que lo educativo puede ser interpretado como un sistema simbólico, esto no niega sus profundos nexos materiales, políticos e ideológicos con la cultura de origen en sentido amplio. La sociedad mexicana se regula por leyes y normatividades claras y definidas, los hombres participan de esta dinámica social y de sus designios.

Educación y cultura son entidades íntimamente unidas. Podría decirse que todo acto cultural implica un acto educativo, pues la socialización de los individuos lleva implícito el aprendizaje de determinados conceptos. La cosmovisión del mundo, los sistemas simbólicos, los rituales, los mitos y toda práctica cultural requiere ser transmitida, enseñada y aprendida por parte de las diferentes generaciones que forman un grupo social. Explícita o implícitamente la participación en un acto cultural requiere de procesos de socialización, de enseñanza y de aprendizaje. Los sujetos participan en actos y aprenden algo de ellos.

La sociedad constituye su cultura y es constituida por ella, en este proceso se requiere de un mecanismo que permita la reproducción y socialización de los mitos, tradiciones, prácticas e ideas, ahí es donde surge el proceso educativo, primero trastocando la totalidad de las instituciones, para después encargar a una instancia determinada el desarrollo de esa función. Es así como surge la escuela y más tarde los sistemas educativos nacionales. En relación con la escuela y el sistema mexicano, Carlos Ornelas explica: "El sistema educativo mexicano es un cosmos institucional complejo, desigual y diferenciado por modalidades y niveles, con propósitos a veces contradictorios y prácticas que niegan los fines explícitos de la educación; todo producto de una historia de más de 70 años..."¹⁰

¹⁰ Carlos Ornelas, *El sistema educativo nacional. La transición de fin de siglo*, 1996, p. 28.

Como señalé en el inicio de este trabajo, la educación es: *a)* una representación simbólica de la sociedad en su conjunto, *b)* simboliza la idea de progreso social, la concepción de ciencia y conocimiento científico, *c)* simboliza la historia oficial de la sociedad, y *d)* simboliza la unidad nacional.

a) La educación es una representación de la sociedad en su conjunto. En una primera instancia la educación escolarizada simboliza a la sociedad misma en su totalidad, pues las acciones, los conocimientos, las formas de comportamiento y las leyes que regulan el accionar educativo son las mismas que regulan la vida social. La escuela se convierte en una versión preliminar de la vida social, en donde los individuos se preparan para ser sujetos sociales.

Ser una *persona educada* quiere decir ser parte constitutiva de la sociedad, de la misma manera que la sociedad implica personas educadas, es su fin y propósito, algunas veces no totalmente cumplido pero al fin y al cabo su deseo.

La educación, esto es la escuela, simboliza la idea de progreso social. Quien asiste a una institución educativa piensa que ésta es el mecanismo que le permitirá afrontar el futuro mediante una preparación que incluye normas de comportamiento, conocimientos y un sistema de certificación.¹¹

Las teorías más conservadoras plantean a la educación como el mecanismo adecuado para lograr el llamado ascenso social, pero la crisis socioeducativa ha demostrado lo débil de ese planteamiento, pues actualmente encontramos un gran número de gente que ha cursado estudios universitarios y que no tiene acomodo en el aparato productivo, de la misma forma que existen personas que interrumpen sus estudios para dedicarse a actividades informales que les brindan mayores ingresos económicos. En estas circunstancias la educación y el sistema económico-político entran en cuestionamiento empírico, pero aún conservan su valor simbólico, pues uno y otro grupo siguen pensando en la importancia de la educación.

b) La educación simboliza una concepción de ciencia y conocimiento científico. Por otro lado y muy ligado a la idea anterior, la escuela simboliza una idea de ciencia y conocimiento. La escuela es identificada como una institución que combate fanatismos e ideas oscuras; en sus aulas se enseña a no creer en otra cosa que no sea producto del método científico; los conocimientos impartidos son aque-

¹¹ Cf. Pierre Bourdieu (1990 y 1997).

llos que han pasado por este filtro y queda atrás el sentido común, los conocimientos empíricos y muchos otros de carácter tradicional.

La escuela es el baluarte de la ciencia y el planteamiento metodológico para la construcción de los conocimientos. Ciencia, método y conocimientos son consagrados por planes y programas educativos y los escolares son instruidos a pensar bajo estos parámetros, aun en contra de la destrucción o el olvido de conocimientos tradicionales, costumbres y oralidad.

La escuela es un espacio que consagra la idea de ciencia y conocimiento científico, y con esto se convierte en un símbolo del saber, de su esencia y de su producción.

c) La educación simboliza la historia oficial de la sociedad. También se presenta como escenario de veneración a los símbolos de unidad nacional. Por medio del calendario cívico, la sociedad entera recuerda sus grandes luchas épicas, el desarrollo histórico del país y los héroes que participaron en esos eventos. Si bien es cierto que esto ocurre en diferentes espacios de la sociedad, es en la escuela donde el calendario cívico regula las actividades por medio de un sistema ritual que se ejecuta de manera constante; asimismo, los estudiantes aprenden una determinada versión de la historia nacional.

La escuela reproduce en ciclos la historia de la nación y hace participar a alumnos, padres, maestros y a la comunidad que la circunda. De esta forma se crea una realidad que se expresa en un tiempo cíclico, repetido constantemente. El calendario cívico-ritual organiza la vida escolar y se presenta como conocimiento obligado para todo estudiante. En la escuela, el ciclo indica el tiempo dedicado a aprender por medio de rituales y a recordar mitos fundadores.

En este sentido, la escuela cumple dos funciones: a) sirve de escenario para la realización de actos cívico-rituales, propone mitos, fechas y personajes, ofrece un espacio designado expreso, asegura audiencias al exigir participación y respeto de los participantes, y b) convierte al sistema ritual en conocimiento, le da carácter de obligatorio, para ello alude a cuestiones como *deber, civilidad, patriotismo y moral*.

Estos elementos son evaluados como parte de programas de materias como civismo e historia, y también se ven reflejados en aspectos como en la socialización o incluso en la calificación del comportamiento, como la *buena conducta*; funcionan como elementos constitutivos de un proyecto social de país y de categorías como pa-

tria y nación. Para lograr ese propósito la educación recurre a otros símbolos, los patrios, quizá los más evidentes en este panorama.

d) La educación simboliza la unidad nacional. Una de las funciones más conocidas de la educación es la referida a la difusión y veneración de aquellos símbolos que han servido para cohesionar a los diferentes grupos sociales que conforman un país. La bandera, el himno, el escudo y la constitución, por sólo citar a los más representativos, son símbolos nacionales que encuentran en la escuela el escenario idóneo para re-crear mitos fundadores y buscar la consolidación de la identidad.

Por medio de ceremonias, un calendario cívico, cantos, iconos y narraciones míticas, el pasado y el presente se unen y convocan a los participantes a reconocerse y a reconocer a su país. La escuela es un lugar de privilegio para este tipo de acciones, se tiene el tiempo necesario para conseguirlo y existen los espacios necesarios para su consagración.

Para que este proceso tenga sentido es necesario que los alumnos re-construyan los símbolos, esto se logra mediante la participación en las ceremonias rituales que constantemente se desarrollan, algunas veces como espectadores y otras como partícipes directos. Participar en este complejo ritual no significa re-inventar la bandera o recomponer el himno; es re-conceptualizar el símbolo.

Participar de la educación es participar de la cultura y es re-conceptualizar el sistema simbólico, a partir del involucramiento en acciones concretas. Individuos y símbolos encuentran en los espacios escolares el escenario de encuentro del pasado y el presente.

Mitos y rituales en el escenario educativo

Los símbolos en la educación requieren de contextos significativos, cobertura que les proporcione relaciones y sentidos. El sistema mítico y el sistema ritual funcionan como elementos contextuales donde se crean y se cargan de significado los diferentes símbolos que la educación en tanto sistema total contiene.

En la educación la existencia de múltiples símbolos da paso a complejos sistemas míticos y rituales, los cuales se presentan de manera superpuesta. Los primeros refieren al origen nacional, a la unión indisoluble entre escuela y comunidad, al papel emancipador

de la acción educativa y a la supremacía e infalibilidad del conocimiento científico. Los segundos, los ritos, se expresan en ceremonias y prácticas ritualizadas para venerar el conocimiento externado en libros, planes y programas, rituales de iniciación al método científico, ritos de paso contenidos al principio y fin de los ciclos escolares, y ceremonias cívico-rituales para participar de la sociedad y *hacerse mexicano*.

La escuela se puede entender como el espacio donde se ejecutan prácticas ritualizadas y se reviven permanentemente mitos relacionados con el dominio del conocimiento y mitos que nos recuerdan constantemente el origen de la nación y la mexicanidad.

Para eso la escuela es validada y legitimada como espacio institucional, que prevalece por encima de hombres y mujeres, de adultos e infantes, de profesores y alumnos. Y son precisamente estos dos últimos quienes se encargan de que el ritual se cumpla.

En el ámbito escolar, alumnos y profesores juegan un papel fundamental en la vida y desarrollo de las prácticas rituales. Sin embargo, los responsables institucionales de la educación son los profesores, no sólo en tanto reproductores de un sistema simbólico, sino como partícipes históricos de su construcción.

Profesores, hombres, mujeres y niños participan de la cultura nacional y re-construyen el sistema simbólico de la educación como una forma, sólo una entre muchas, de encontrar la lógica de la sociedad mexicana y estar ante la posibilidad de, como ya lo señaló Marie Odile Marion, "explicarse a sí mismos".

Bibliografía

- Augé, Marc, *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, México, Grijalbo, 1987.
- Bourdieu, Pierre, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 1998.
- Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1972.
- Díaz Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, México, Anthropos-UAM, 1998.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Keneller, George F., *Introducción a la antropología educacional*, Argentina, Paidós, 1974.
- Marion, Marie-Odile (coord.), *Antropología simbólica*, México, INAH-Conacyt, 1995.
- , *Simbólicas*, México, Plaza y Valdez, 1997.
- Mèlich, Joan-Carles, *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Ornelas, Carlos, *El sistema educativo nacional. La transición de fin de siglo*, México, FCE, 1996.
- Rockwell, Elsie, *La escuela cotidiana*, México, FCE, 1995.
- Sperber, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthopos, 1978.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1990.

Dimensión territorial y espacio vivido en los pueblos yaquis

MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA*

A partir de la identificación y análisis de las regularidades significativas de la dimensión territorial y espacial de las comunidades yaquis, me interesa mostrar cómo al entrar en combinación con los movimientos propios del rito, el espacio constituye un *texto* que además de mostrar una determinada ocupación, establece patrones rítmicos —regulares y repetitivos— particulares a esa cultura. En este sentido, considero la dimensión espacial inseparable de la temporal; ambas serán concebidas como distintas únicamente desde una perspectiva técnica. De hecho, se trata de una relación bipolar representativa de un principio rítmico particular.

La vida ritual que se desarrolla en un espacio así conformado, pone de manifiesto la dimensión significativa del paisaje a partir de la ocupación del mismo. Dicha ocupación, que se consume por medio del movimiento de los actores rituales, no es en absoluto continua, se trata por el contrario de un pronunciamiento, en el sentido fuerte del término, que marca el principio y el fin de cada acontecimiento sagrado. La repetición pautaada del movimiento, característica del rito, concierta así el ritmo singular del evento cultural que nos ocupa.

* Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

Este acercamiento al polo espacial, consiste en la *lectura* de los marcadores espaciales donde tiene lugar la vida comunitaria, constituidos concéntricamente por el territorio, los ocho pueblos, el poblado, el *tebat* o patio, la iglesia y el altar; así como las nociones asociadas, siendo las más importantes la distinción este-oeste (arriba/abajo) y aquella que distingue el centro de la periferia (adentro/afuera), ambos pares de categorías modelados por la actividad ritual.

Construcción del espacio

Este proceso abarca, en efecto, dos dimensiones: la primera, que desarrollaré de forma sintética, se refiere a los mecanismos históricos con base en los cuales se construyó el signo *metonímico*, por excelencia de la etnia: el territorio. Se trata pues, de una *fabricación* del territorio, en el sentido en que éste no es sólo un dato preexistente en la historia yaqui sino más bien un producto, es decir, el resultado de un esfuerzo consciente por obtener y conservar el referente identitario más importante de este pueblo. Es decir, la lucha por el territorio reviste una importancia central en la medida en que este núcleo identitario de los pueblos yaquis, tal como lo prueban investigaciones etnohistóricas y etnológicas idóneas,¹ es el permanente estado de contienda en lo concerniente a la posesión y delimitación de su territorio. En otras palabras, la historia de la tribu yaqui es la historia de la disputa por su tierra.²

Así concebido, se trata pues de un conjunto de representaciones, un ejemplo de lo que Bourdieu³ designa como la *lucha por las clasificaciones*, es decir, de qué manera la sociedad yaqui ha llegado

¹ Remito al lector a los trabajos inscritos en la corriente de la historia cultural de los yaquis, fundada por Spicer (1994), la cual, dada su extensión y relevancia, debe considerarse un objeto de estudio aparte. Mi síntesis se basa en Deeds, 2000, Figueroa, 1985 y 1994; Giddings, 1942-1943 y 1959.

² Si se toma en cuenta que en 1533 ocurrió el primer encuentro antagónico entre los yaquis y los yoris, y que estos encuentros no habrían de cesar sino hasta 1937 —cuando Lázaro Cárdenas dictó el Acuerdo para resolver el problema agrario de la región del Yaqui, por el cual fueron reconocidas 500 mil hectáreas, 20 mil de ellas de riego—, estas rebeliones constituyen una de las más largas luchas armadas de un pueblo por mantener su territorio.

³ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, 1984.

a ocupar un espacio, tanto físico como expresivo, en el contexto de la realidad nacional contemporánea. Identifico tres momentos de este proceso: el primero (1525-1767), producto de los primeros encuentros frente a las expediciones militares y la permanencia de la misión jesuita, termina justamente el año en que Carlos III decretó el extrañamiento a la Compañía de Jesús. En este periodo tiene lugar el proceso fundador de la misión y del agrupamiento alrededor de los ocho pueblos.

El hito representado por esta fecha marca el inicio del segundo momento (1767-1936), que abarca desde la presencia de la orden franciscana y el inicio de la Guerra del Yaqui, hasta la publicación de los decretos presidenciales que restituyen parte de su territorio tradicional al pueblo yaqui. Este periodo es de importancia crucial en la conformación del espíritu identitario y marca los rasgos más importantes de su carácter.

El tercer momento (1937 a la fecha) corresponde a la etapa de relativa estabilidad alcanzada a partir de la ocupación de parte de su territorio tradicional, reintegración de los ocho pueblos —con la fundación de dos nuevos pueblos cabecera— y el restablecimiento de una organización social y ritual.⁴ No han faltado las etapas críticas en la lucha por la tierra, tales como en 1976 y, más recientemente, el restablecimiento del límite sudoeste y las movilizaciones por el control del recurso acuífero (1996-1998).

El segundo eje, que constituye propiamente el objeto de este artículo, está constituido por un examen sincrónico, cuyo fin es la identificación de los principios de la sintaxis del espacio donde se desarrolla la vida cotidiana y la ritual. Considero que el territorio así evocado y como producto de fuerzas que aún operan, está lejos de ser un espacio virgen, indiferenciado o neutral, sólo útil como escenario para la acción social o como contenedor de la vida social y cultural.⁵ Por el contrario, se trata siempre de un espacio valorizado tanto instrumentalmente —desde el punto de vista ecológico, económico o geopolítico— como bajo la perspectiva cultural que me interesa conocer: el ángulo simbólico-expresivo del espacio.

⁴ El conocimiento de este periodo, del cual sienta las bases la obra de Lumholtz, se ve fortalecido por la actividad de investigadores entre quienes se distinguen Ralph Beals y Edward H. Spicer. La publicación en 1980 de la síntesis del trabajo que Spicer dirigió a lo largo de cincuenta años, *The Yaquis: A Cultural History*, y la abundante producción que se ha realizado en las últimas dos décadas, definen la situación contemporánea.

⁵ Gilberto Giménez, "Territorio y cultura", en *Culturas contemporáneas*, 1997, p. 9.

Límites simbólicos

En tanto que todo límite, geográfico o no, posee una dimensión simbólica de representación objetual, lo que me interesa identificar aquí son, sobre todo, cuáles son los marcadores que operan como señalizaciones, como fronteras del signo por contigüidad de la etnia: su territorio tribal.⁶

Me apoyo en la afirmación de que el territorio es uno de los elementos constitutivos del estado-nación, y también es el signo por antonomasia de la comunidad, de donde deriva su carácter sagrado y su inviolabilidad —so pena de sacrilegio— por parte de cualquier invasor. La referencia acerca del primer encuentro entre yaquis y españoles, basada en la crónica de Pérez de Ribas (1992), es ahora, por la reiteración de que ha sido objeto y el tono en que se cita, una figura mítica en palabras del etnógrafo:

El español pasa el Río Mayo el martes 30 de septiembre (de 1533) en busca del Yaqui y el 4 de octubre llega a su margen izquierda y el 5 la cruza, arribando a un pueblo deshabitado cuyo nombre se desconoce; de aquí sigue el curso del río, aguas abajo y descubre un grupo de yaquis que le sale al encuentro arrojando al viento puñados de tierra, templando los arcos y haciendo señas para que se devuelvan. Son guerreros. En la vanguardia de los indios va su jefe ataviado con fastuoso penacho de plumas multicolores y concha perla; en la espalda lleva una piel de zorra también con plumas, en la cintura un taparrabo de tela de algodón y en los pies huaraches. Frente a frente los dos ejércitos, se adelanta el capitán indio en actitud arrogante y con su arco traza una línea larga en el suelo, hinca luego las rodillas y besa reverente la tierra de sus mayores; después se yergue en forma altiva y con el brazo derecho extendido invita a los castellanos a que se regresen por el camino por donde vinieron, porque de no hacerlo y *si cruzan la raya*, esto significa la invasión de su patria y la guerra, por lo que serán muertos sin piedad.⁷

Esta evocación de ninguna manera ha perdido su fuerza, tras siglos de conflicto armado, genocidio y diáspora, el alejamiento del lugar de origen no ha significado para los yaquis desterrados y esclavizados pérdida cultural ni "desterritorialización" de su cultura.

⁶ Gérard Bouchard, "La region culturelle: un concept, trois objects. Essais de mise au point", en Fernand Harvey (ed.), *La region culturelle*, 1994.

⁷ Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación*, 1978, pp. 89-90 (las cursivas son mías).

Por el contrario, el testimonio de hijos de yaquis enviados como esclavos a las plantaciones henequeneras de Yucatán durante el Porfiriato, confirma que el viaje de retorno no es más que un periplo:

Yo nací en Yucatán pero me quise venir a la tierra. Como no tenía dinero me vine a pie. Toda la gente que conocí en el camino me ayudó, me daban de comer y hasta para algunos pasajes. Todos me trataron bien, hasta que llegué a Sonora, aquí ya nadie me ayudó, cuando les decía que era de la Tribu [yaqui], me hacían mala cara.⁸

Y así como los migrantes hacen en su lugar de destino una reterritorialización simbólica de la cultura de origen y también un esfuerzo por recuperar y reconstruir *in situ* los geosímbolos de la tierra natal, al reencontrarse con su territorio, los yaquis que durante el Porfiriato fueron deportados y vendidos como esclavos en Yucatán, Quintana Roo y Tlaxcala procedieron en sentido inverso: reconstruyeron en su territorio ancestral los nuevos barrios, geosímbolos de su destierro, tal como lo recuerdan los barrios Merideños y Tlaxcala en Pótam. Los que lograban huir del genocidio se refugiaron en Arizona, Estados Unidos, donde hasta la fecha residen sus descendientes en los poblados de Pascua, Guadalupe y Barrio Libre. A pesar de su extraterritorialidad, salta a la vista el hecho de que se considera a los yaquis residentes en Arizona como auténticos *yoemem*,⁹ quienes refrendan periódicamente sus lazos comunitarios sagrados y de parentesco ritual, en las visitas que realizan a las comunidades sonorenses en ocasiones rituales.

Tradicionalmente el grupo yaqui ocupaba una larga faja costera y de valle al sudeste del actual estado de Sonora, que abarcaba desde la ribera sur del río Yaqui hasta el cerro Tetakawi, al norte de la actual ciudad de Guaymas. Con la sedentarización del grupo bajo el control de las misiones jesuitas, la población se concentró en ocho poblados situados de sudeste a noroeste a lo largo del Valle del Yaqui, los cuales han constituido la base organizativa y territorial del grupo.

El conjunto del territorio aparece compuesto por tres zonas diferenciadas, que tienen como soporte características geofísicas par-

⁸ Testimonio recogido en Las Guásimas, Sonora, en agosto de 1988.

⁹ El término *yoeme* es el etnónimo genérico para yaquis y mayos, la variante yaqui designa *yoeme* singular y *yoemem* plural. En este artículo empleo los términos yaqui y yoeme como sinónimos.

ticulares: un área serrana, la sierra del Bacatete; una zona costera que comprende poblados pesqueros como Las Guásimas, Bahía de Lobos y Los Algodones, y el valle en donde se localizan las tierras irrigadas, los ocho pueblos cabecera y más de cincuenta rancherías.

Cada uno de estos marcadores geográficos está rodeado por campos de significados que encontramos en los mitos y en las referencias del lenguaje posicional y vestimentario presente en los rituales. Enseguida describiré cada una de las tres zonas diferenciadas para, posteriormente, analizar su relación y en consecuencia, el sentido que de esto deriva.

La sierra *kawi* o *júuya*, como también se le llama en el lenguaje coloquial, está asociada al concepto más complejo de *pocho'oria*, el cual se traduce literalmente como *el monte*. Esta región comprende la sierra del Bacatete cuya etimología refleja en gran medida su carácter: "donde está la gente". Históricamente constituyó el refugio y base de operaciones de los rebeldes yaquis, así como el escenario de algunos de los episodios más cruentos de la guerra. La sierra constituye el soporte del discurso mítico sobre el territorio y sobre la guerra misma, aún en la actualidad. En tiempo de las guerras se le identificaba como hogar de los *yaquis broncos*, por oposición a los *mansos*, en ese entonces habitantes de los *pueplum*.

En las cuevas de la sierra del Bacatete, aquellos que se inician como pascolas y músicos reciben en sueños la visita del *chivato*. Los vaqueros se reúnen en las noches de vigilia alrededor de la fogata para conversar sobre el *choni*, y si hay fortuna, poder encontrarse con él y así gozar de su poder.¹⁰

Debe entenderse entonces que las fronteras no son líneas de demarcación absolutas, sino objeto de continua definición. Si la sierra *kawi* se extiende al oriente, perdiéndose en la sierra de Chihuahua, el último punto de ocupación fija, la *subida* a la sierra, lo constituye el pueblo cabecera de Loma de Bácum. Al poniente ocurre algo similar, el océano, *báawe* no implica el margen del territorio yaqui, de alguna manera también les pertenece ya que en él habitan, según los mitos, una parte de aquellos antepasados diminutos de

¹⁰ El *chivato* es el personaje mitológico dueño de las artes del bailarín de pascola. En algunos mitos se presenta como un chivo, habitante de las cuevas, que atrae a los que se acercan a la sierra, y a quienes en ocasiones se les presenta en sueños. El *choni* es una suerte de visión que se logra mediante la vigilia prolongada durante la estancia en la sierra, y sólo algunos elegidos tienen acceso al poder y suerte que este personaje, representado por un montón de pelo, proporciona.

los yaquis, los *surem*, que no quisieron resignarse al destino de evangelización que les pronosticara el árbol parlante, al contrario, huyeron de él y tomaron la forma de ballenas y animales marinos que aún pueblan el Mar de Cortés. Los que se refugiaron en la sierra se convirtieron principalmente en hormigas y en los *animalitos del monte*: ciempiés, alacrán, lagartija.

El punto que conecta estos dos ámbitos es Bácum, por ser el pueblo cabecera más cercano al camino de terracería que comunica con la sierra y al mismo tiempo la conexión con el mundo marino. Bácum, del yaqui *bajkom* significa literalmente "hasta donde llega el agua" y ahí se encuentra la laguna del mismo nombre, hogar mítico del héroe cultural yaqui Bóbok, el sapo.¹¹

Desde 1937, tanto el pueblo de Bácum como la laguna dejaron de ser oficialmente tierra yaqui, lo que dio pie a la fundación del pueblo cabecera alterno Loma de Bácum, sede de la festividad más importante de todo el año: la Virgen del Camino. En esta fecha tiene lugar el recorrido en dirección norte a sur de más de quince tropas de matachines, que toman posesión del territorio y con su trabajo ritual *tekia* lo sacralizan. Al llegar a la Loma, entre el 2 y el 7 de julio de cada año, los Soldados de la Virgen bailan juntos para despedir a las más altas autoridades tradicionales en su ascenso a las cuevas del Buatachive; sacan de allí y luego depositan en una cueva la imagen de las tres virgencitas, que salen de su encierro para visitar la iglesia durante las fiestas.

Desde su fundación en 1617 por los jesuitas, Bácum ha sido considerado un centro sagrado, allí nació el líder guerrillero Cajeme y en la iglesia consagrada a Santa Rosalía fueron asesinados 120 prisioneros que habían ido a solicitar la paz, el 18 de febrero de 1868. El edificio de la iglesia fue incendiado con los cadáveres adentro.

Entre la sierra y la costa, el este y el oeste, se sitúan los ocho pueblos tradicionales yaquis. De manera que el oriente es "de donde todo viene", así como el punto solar más alto que señala el arranque de los *contis* o procesiones en sentido circular antihorario, realizados en todas las celebraciones colectivas del año ritual. Y el oeste, tal como la ubicación de los campos santos confirma, se asocia con la muerte y es la morada de la serpiente *kurues* que devora la carne de los muertos sospechosos de incesto; entonces lo que ocurre entre una

¹¹ María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, 1989, p. 84.

cosa y otra, entre el este y el oeste, entre la salida y puesta del sol, es la vida en los pueblos, *pueplum*.¹²

Los pueblos son escenario de los ritos de paso vitales y de las bendiciones y promesas que los yoemem hacen frente al *teopo ya'ura*, literalmente la autoridad de la iglesia, en el espacio público, tanto en la temporada cuaresmal como en el tiempo ordinario. En el *conti vo'o*, o camino de la cruz de cada pueblo tienen lugar las procesiones que marcan los tiempos significativos del año ritual, el conjunto de procesiones en sentido antihorario a lo largo de todo el año, y el recorrido en dirección inversa que marca el punto de retorno del ciclo, el recorrido del Judas o Malhumor el Sábado de Gloria.

Los ocho pueblos tradicionales mantienen, cada uno, una organización espacial que varía únicamente en función de la densidad de la población y de la proporción de habitantes mestizos vecindados. Los ocho pueblos cuentan prácticamente con los mismos límites: al oeste el mar, al este la carretera y más allá de ella, la sierra *kawi*; al sur de Loma de Guamúchil y al norte de Hufrivis, el circundante universo mestizo. Al mismo tiempo, para la mayoría de los yoemem, el espacio territorial se representa dividido en dos bloques, al sudeste Tórim, Loma de Guamúchil y Loma de Bácum de alguna manera encabezados por Vícam; al norte Ráhum, Hufrivis y Belem por Pótam.

El centro político del grupo, por ser el lugar de encuentro de las autoridades tradicionales de los ocho pueblos, es ahora Vícam Pueblo. Como un ejemplo más en el proceso de lucha por las clasificaciones, los yoemem decidieron desprender la sede de su gobierno tradicional de Vícam Estación hacia Vícam Pueblo, en virtud de que desde los años veinte, con el paso de la vía férrea, en el primero de estos poblados habitan más yoris que yaquis. Con sólo recorrer cinco kilómetros de camino, se aprecia la enorme distancia entre Vícam Estación (lugar de mercado, centro administrativo, sede de los poderes federales representados por el ejército), frente a la economía de recursos de Vícam Pueblo, cuyo *tebat* apenas contiene la iglesia con sus cruces y el sencillo recinto de la guardia tradicional. El con-

¹² Un estudio a profundidad de los campos semánticos asociados a estas categorías, y el correspondiente análisis de la cosmología se encuentra en mi trabajo "Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui", tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, septiembre 1999.

traste entre ambos poblados opone un conjunto saturado frente a un conjunto discreto empero, significativo.¹³

La expresión gráfica de esta perspectiva permite identificar, así, las fronteras del territorio que, en un momento dado, coinciden con las de la etnia. En el continuo proceso de definición del que son objeto, se distinguen dos polos: aquél que se refiere al lindero externo a la etnia, es decir, la línea frente a los vecinos, los mexicanos o miembros de la *otra república*. Se trata de una frontera interétnica que corresponde en mayor medida al norte y sur de la región, que ha sido objeto de lucha no sólo en el plano de las clasificaciones —preferentemente expresivo— sino en un proceso efectivo de carácter instrumental, que transporta la lucha al terreno de lo jurídico-político. El mar y sus recursos, así como los terrenos serranos, son objeto de batallas legales y políticas, ya que fue hasta la década de los años setenta que se conquistó el acceso exclusivo a los recursos marinos.

El otro polo lo constituyen los márgenes internos, que delimitan al valle frente a la sierra y la costa; el centro frente al este (arriba) y oeste (abajo); son también los que separan a los yoemem de sus antepasados históricos —los *brancos* de la sierra— y de sus antepasados míticos, los *surem*. Estos lindes son igualmente borrosos aunque menos negociables; para comunicarse con los pobladores del monte y del país de los *surem*, es necesario un esfuerzo expresivo: un ritual. El modelo espacial que presento a continuación resume de manera esquemática el conjunto de categorías pertinente (ver fig. 1).

Los ocho pueblos

En este ejemplo, los registros arquitectónicos en combinación con los marcadores naturales tienen relevancia como contexto de la vida ritual, y refieren una historia por demás pertinente: la de la sedentarización, urbanización y conversión de la población amerindia de la región a manos de los misioneros jesuitas. La percepción de Spicer en este sentido es contundente:

¹³ Emmanuel Desvaux, "L'Alliance et la filiation comme maîtrise de l'espace, le territoire comme gouvernement des hommes", en François Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (eds.), *Les Stratégies de l'alliance matrimoniales: Economie, politique et fondements symboliques*, 1994, p. 47.

Cuando los jesuitas con tanto éxito impulsaron la construcción de pueblos, estaban introduciendo no sólo una nueva base material de la vida, sino también los cimientos de una nueva concepción del universo. *Huya aniya* pasó a ser una parte especializada de un todo mayor, en lugar del todo mismo. Sin embargo, *huya aniya* no fue reemplazado, como sin duda habrían deseado los jesuitas; se convirtió en el otro mundo, el mundo salvaje que circundaba los pueblos. Las casas estaban construidas en ordenamientos más o menos armoniosos en torno a la nueva y única iglesia y sus edificios anexos, como la vivienda y los corrales del misionero. Había mucho menos fusión con el ambiente.¹⁴

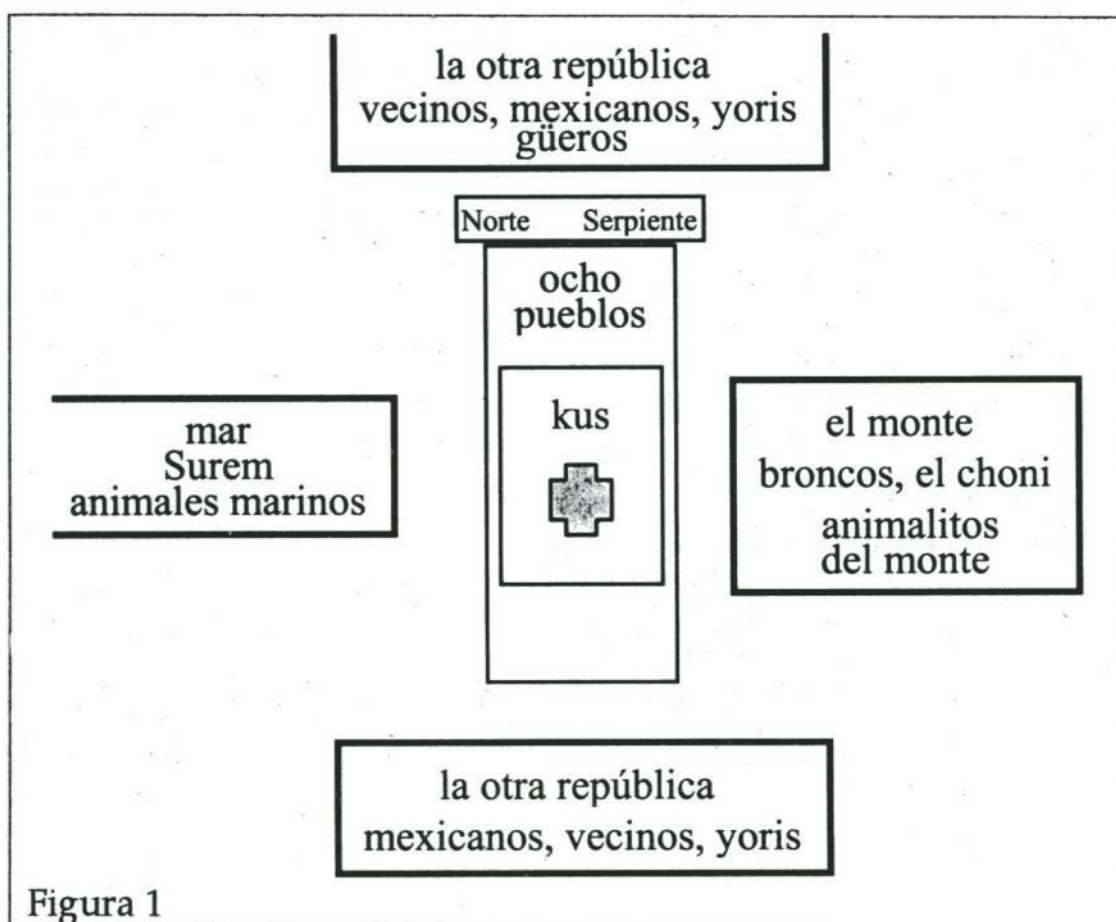


Figura 1

En esta perspectiva, la continuidad ordenada e ideal entre la actividad humana y el mundo natural, propia del universo precristiano de los yoemem *huya aniya*, adquirió su primer lindero significativo con la instalación del nuevo umbral entre *el monte* y *los pueblos*, el *huya aniya* y *los pueplum*. Frente al pasado *continuo* asegurado exclusivamente por el movimiento del cielo, único referente en la determi-

¹⁴ Edward H. Spicer, *Los yaquis. Historia de una cultura*, 1994, p. 77.

nación de los puntos cardinales o de cualquiera otra referencia considerada como fija, el pueblo se estableció de inmediato como el nuevo centro del mundo y su asignación fue, en cierto modo, la garantía de rotación del universo alrededor de él.¹⁵

De acuerdo con los estudios etnohistóricos de Spicer, en el siglo XIX estaba difundida la creencia de la existencia de un documento perdido, pero que en algún momento debía aparecer, que los yaquis presentaron ante los mexicanos que se negaban a reconocer sus límites. Esta leyenda secular, el Canto de la Frontera,¹⁶ relatada también en el siglo XX, sufrió una sacralización estrechamente relacionada con la necesidad de defender la tierra contra las intrusiones de los mexicanos. Según esta nueva mitología, una vez definida la frontera sagrada — hecho que los yaquis ubican mucho antes de la llegada de los españoles—, los profetas yaquis volvieron su atención a la fundación de los ocho pueblos. Éstos fueron fundados de *este a oeste* con los mismos nombres que tenían en el siglo XIX; en cada fundación un profeta yaqui realizó trabajo ceremonial *tekipanoa* en el sitio del pueblo, designando así el lugar como sagrado.

Según se cuenta, el nombre de cada lugar ya se conocía, pero en varios casos el sitio es comparado con un lugar de referencia bíblica y se indica un patrono o patrona del pueblo o de la iglesia.

Así, para tomarlos en el orden del mito de la fundación de los pueblos, Cócorit fue designado por José Ignacio Vailutey; Bácum por un profeta del Canto de la Frontera; Andrés Cusmes nombró patrona a Santa Rosalía e identificó el pueblo con el Edén, Tórim por Patricio Huilocolli, nombró patrono a San Ignacio; Vícam por Justo Liozo; Pótam por Juan José Sealey; Ráhum por Couguama que nombró patrono a San Manuel; Huírivis por Simon Yomomoli, y Belem por Cosme Ta'ajinkoi, quien nombró patrono a San Pedro.¹⁷

Lo que tenemos aquí es la sanción sagrada de la ubicación de los ocho pueblos en un mito que además de chocar con los hechos históricos que conocemos, los invierte. La fundación de los ocho pueblos, al igual que el Canto de la Frontera, se ubica antes de la llegada de los misioneros, o de cualquier otro español, y se atribuye en

¹⁵ "La propiedad fundamental de las ciudades es dar una imagen ordenada del universo" (Leroi-Gourhan 1971, p. 320).

¹⁶ Edward H. Spicer, *Los yaquis...*, op. cit., 1994, p. 216.

¹⁷ Ruth W. Giddings, "Yaqui Myths and Legends", en *Anthropological Papers of the University of Arizona*, 1959, p. 45.

cada caso a un profeta yaqui. La evidencia histórica indica que no había pueblo alguno antes de la llegada de los jesuitas y que todos los que se fundaron, fueron resultado del esfuerzo de los religiosos por persuadir a los yaquis de que concentraran sus viviendas en ocho lugares. Al afirmar que los fundadores fueron yaquis y que este evento fue anterior a la intervención foránea, el mito indica claramente una tendencia, propia del momento vivido entre los siglos XVIII y XIX, a la intensificación de la conciencia étnica. Es decir, los yaquis rechazan la idea de que los europeos hayan desempeñado algún papel en la formación de las instituciones bajo las cuales ya se acostumbraron a vivir.

De manera que los ocho pueblos son yaquis no sólo en el presente sino también en sus orígenes: fueron fundados por profetas yaquis y con ello obtuvieron la sanción divina para su creación, exactamente igual que para el territorio tribal. El uso de nombres cristianos para todos los profetas, junto con apellidos yaquis, no sugiere contradicción alguna, puesto que se rigen por la razón mítica.

Así, cada formación montañosa recibe su sanción: su nombre y carácter sagrado, a partir del mito. Los *sobrenaturales* fueron el origen de la delimitación de las fronteras, al atravesar todo el territorio de sureste a noroeste cantando himnos cristianos; algún tiempo después, los profetas yaquis, que se habrían reunido con los sobrenaturales, tuvieron visiones en ocho lugares diferentes: "Uno de ellos vio el jardín del Edén, ordenó fundar Potam, otro vio a Santa Rosalía lo que dio origen a Bácum, y fue igual para los ocho pueblos".¹⁸

Como puede observarse, el recorrido en dirección sur a norte a través del territorio es una de las constantes de estos mitos, tal como lo prueba el mito representado gestualmente por los matachines yaquis quienes lo repiten cada año en la fiesta de la Virgen del Camino, pero en dirección contraria. El mito constituye en sí mismo un texto, entendido como una multiplicidad de códigos de naturaleza diversa, una especie de proclama dictada en lenguaje situacional, a la vez que un acto efectivo de toma de posesión.

El último relato de esta geografía sagrada, es el que Fabila tituló "Leyenda yaqui de las predicciones", en el que uno de sus códigos registra el origen de los propios yaquis. Esta interpretación va más allá del origen de las elevaciones y montañas del Bacatete que

¹⁸ El mito "La inundación y los profetas" (Ruth W. Giddings, *op. cit.*, 1959, pp. 45-46) forma parte de mi análisis publicado en 1989.

como resultado de una lectura superficial se podría suponer.¹⁹ La leyenda citada, de cuyas diferentes versiones publicadas me permito presentar un resumen, refiere que:

En tiempos de los *surem* el suelo estaba siendo asolado por una enorme serpiente que apareció desde el norte. Los yaquis se prepararon militarmente para atacarla pero sus flechas no hacían mella en el caparazón escamoso del animal y fueron vencidos. En esta situación, los jefes yaquis, encabezados por uno de nombre Vía Láctea decidieron pedir auxilio al mago Chapulín Guóchimea, designando como mensajera a Golondrina. Mientras los guerreros esperaban a la golondrina, el mago llegó de un solo salto hasta donde se encontraban los generales nombrados como Vía Láctea, Nieve y el Chiquihuite, después de un baño vegetal, se sentó arriba de un árbol a esperar el paso de la serpiente. Al paso del reptil gigante, el saltamontes la decapita con sus espolones hasta que la cabeza ya desprendida del cuerpo llega rodando al punto conocido como Boca Abierta, donde habla con el jefe Yazicue: “yo no pude exterminar al yaqui, porque fui vencido por el mago Chapulín, mi propósito era reinar entre las tribus de Sonora, pero como me derrotaron, te advierto e invito a que se cuiden mucho porque pasando los años vendrán del Oriente y del Sur unos hombres blancos que vomitan fuego. Si quieren salir avante en la lucha, quíntenles sus propios medios ofensivos y combátenlos sin miedo y descanso; de lo contrario serán esclavizados, despojándolos de su territorio.”²⁰

El recorrido de la profecía, en dirección norte sur, va marcando los cerros del Bacatete: *Yazicue, Omteme, Cúbuae, Corasepe, Akimore, Re’epecame y Guochimea*. Este último, que corresponde al cuerpo de la serpiente convertido en cerro, lleva en lo que parecería una contradicción el nombre de su verdugo, el saltamontes. El detalle con que se narra el recorrido de la profecía, de un punto a otro, recuerda el gesto (ritual) que proclama la propiedad sobre un símbolo.²¹

Este carácter ambiguo de la serpiente está presente en lo más profundo del pensamiento yaqui. A la vez amenazante (puesto que asolaba el territorio), y protectora (puesto que los previene de los blancos), la serpiente gigantesca aparece como centro de un campo de significados que sólo queda de manifiesto a partir del análisis en los aspectos del ritual, la cosmología y la mitología.

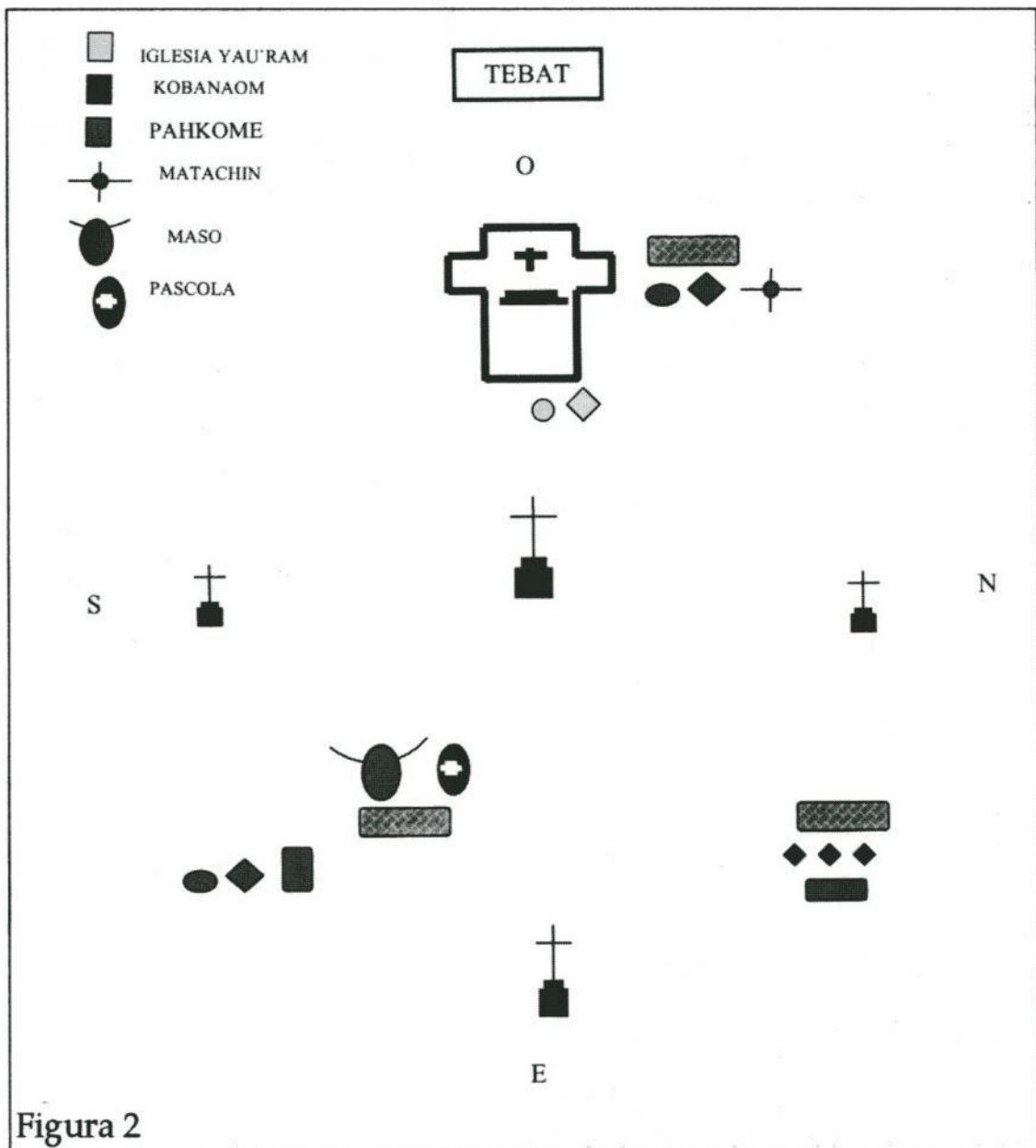
¹⁹ María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural...*, op. cit., 1989.

²⁰ Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora...*, op. cit., 1978, p. 253.

²¹ En efecto, la identidad como recorrido, simultaneidad metafórica y metonímica de categorías culturales que se actualizan en la apropiación espacial, *el espacio vivido*.

El *tebat*

Una de las constantes que salta a la vista, al mirar el paisaje de los ocho pueblos, es la manera en que cada uno de ellos construye su espacio sagrado con base en un número discreto de elementos. No quiero decir que sean idénticos, tan sólo que la disposición de los componentes más significativos, lo que constituye el centro del poblado, compuesto por un espacio abierto nombrado *tebat*, presenta regularidades que me permiten considerar como base de mi presentación el análisis de uno de ellos, el de la Loma de Guamúchil.



Dejo de lado las diferencias evidentes entre los poblados en lo que se refiere a la densidad de población y tipos de asentamiento, para centrar mi descripción en los espacios que están sujetos a prohibiciones, los que se constituyen como sagrados. En este sentido, la perspectiva concéntrica parece dominar no sólo en las localidades sonorenses, sino también en las de más reciente fundación en Arizona, Estados Unidos.²²

En el croquis de la página anterior (fig. 2) se señala el espacio consagrado a la actividad ritual en el nivel comunitario, y ubica los marcadores espaciales significativos.²³

El *pueblo* se distingue por el "centro", *tebat* o patio, delimitado por *cuatro cruces*. Una de ellas, la central, es la *cruz del perdón*. En este espacio se sitúan, sin excepción, la iglesia y el cementerio —al oeste— y enramadas que varían en número de acuerdo con la época del año que se trate: por lo menos dos permanentes, destinadas a las reuniones de los gobernadores y miembros del grupo militar y otras dos enramadas de carrizo fresco —una al oeste, frente a la iglesia y la otra al este— que se construyen exprofeso para cada fiesta. Esta organización corresponde al tipo centro-ceremonial.²⁴

Tal como se aprecia en el siguiente croquis (fig. 3), el *tebat* está circunscrito por un camino de tierra que circunda la iglesia y sigue por la periferia externa de la plaza, se trata del *conti vo'o*, el *camino de la cruz*, el cual está marcado por catorce cruces de madera que permanecen ahí todo el año y que pueden asociarse a las estaciones del *viacrucis*. La séptima, que recibe el nombre de calvario, se distingue por las tres cruces que ahí se levantan.

El espacio circundado por el *conti vo'o* también se considera el sitio privilegiado de la actividad social y política, pues la gente se detiene para saludarse y "visitar a la cruz"; dado que alberga las enramadas de la *comunila* y de la *guardia*, es también el punto donde confluye la autoridad. Esta cualidad de escenario en las reuniones

²² Ver el análisis de Richard Schechner en Crumrine, Nye Ross y Rosamond B. Spicer (eds.), *Lent and Holy Week in Northwest Mexico and Southwest United States*, Lanhaus, Maryland, University Press of America, en prensa.

²³ Debe considerarse que no todos los ritos tienen lugar en este espacio, aquéllos que tienen una participación familiar tienen verificativo en los solares domésticos, por ejemplo.

²⁴ Adrián S. Gimete - Welsh, H., "Espacio-identidad. El territorio, la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas de México", en *Ensayos Semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura*, México, Miguel Ángel Porrua / Universidad Autónoma de Puebla / Asociación Mexicana de Estudios Semióticos, 2000.

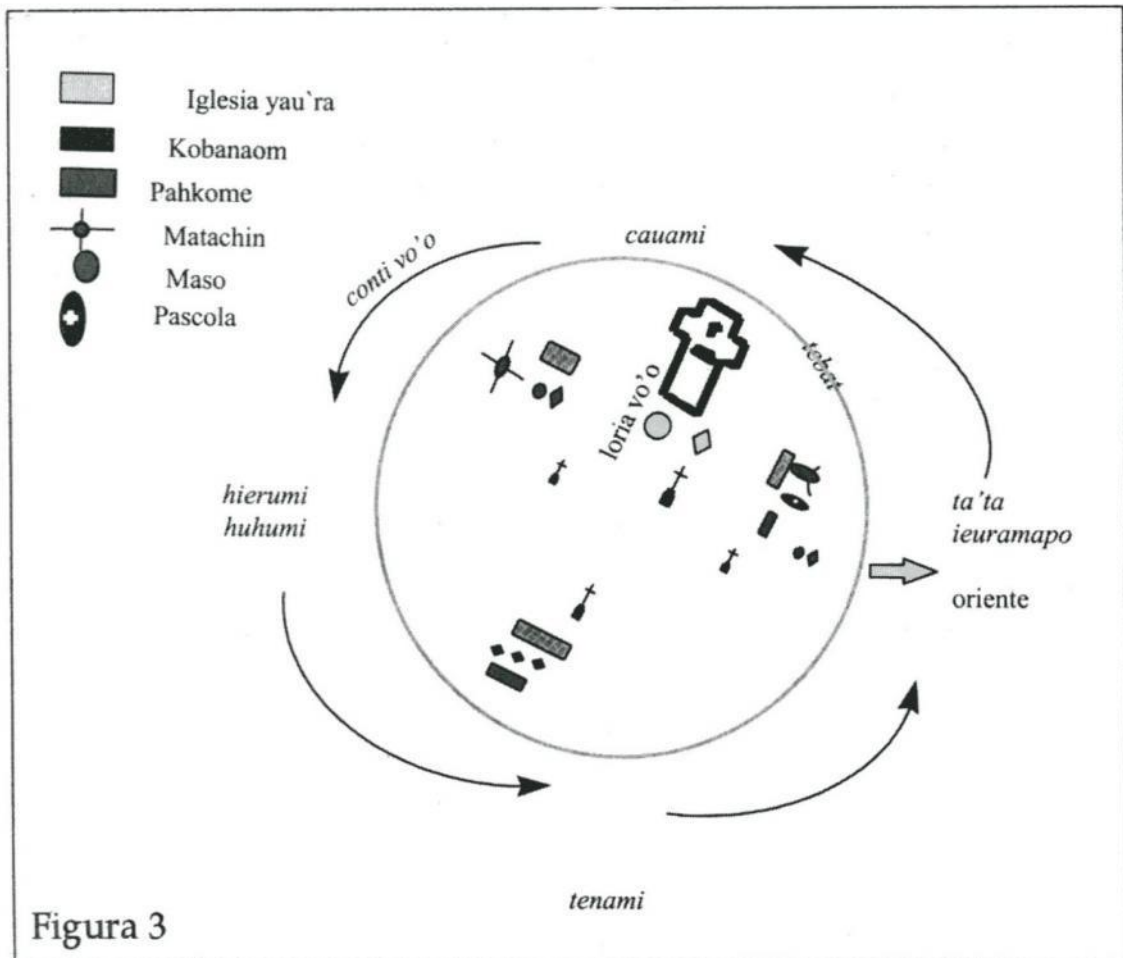


Figura 3

de "los jefes", contrasta con su destino en Semana Santa, cuando sentados en la cruz del perdón, los enmascarados reciben ahí la *limosna*. En este sentido, el *tebat* de Vícam Pueblo merece mención aparte en virtud de ser la sede del cuartel general de la tribu yaqui, esto es, el punto de reunión de los ocho *cobanaos*, representantes del gobierno tradicional.

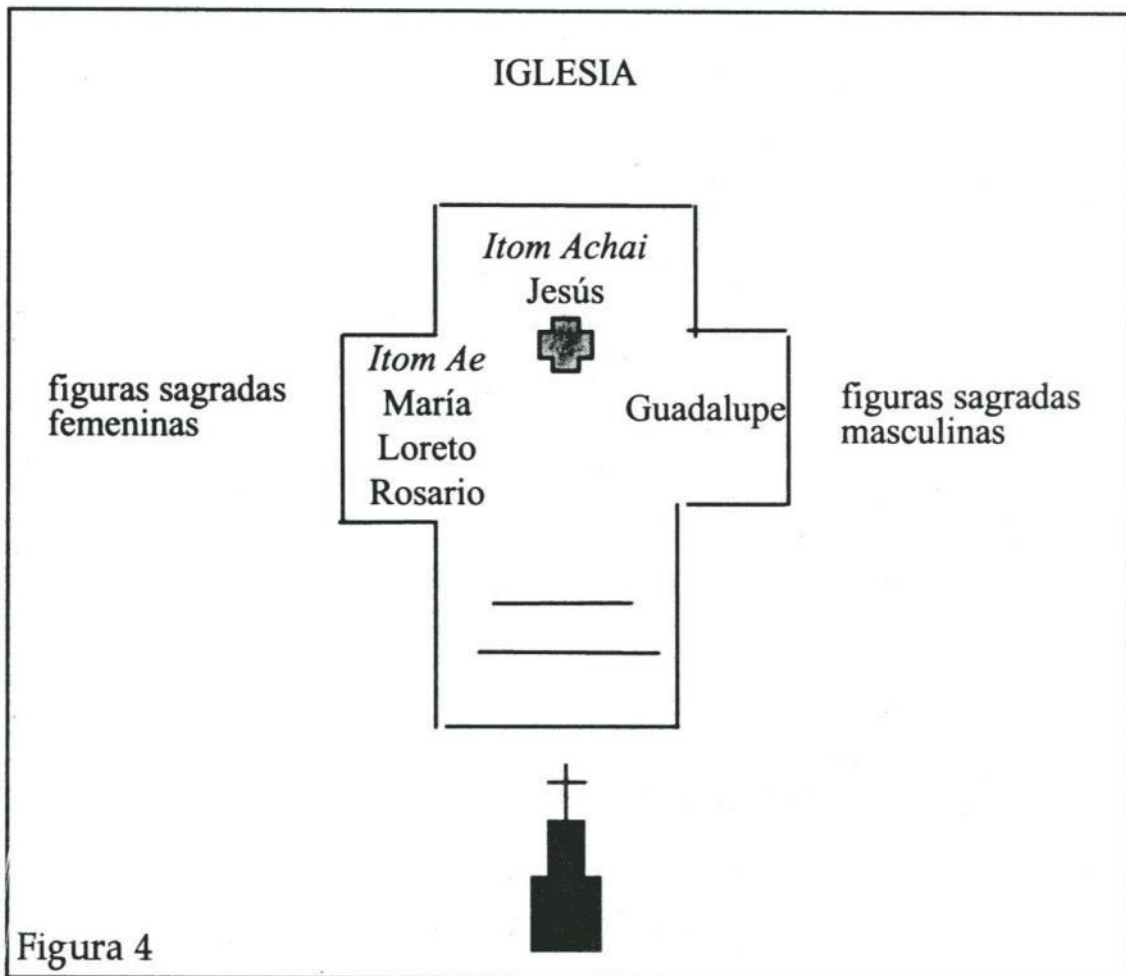
Las cruces

Los marcadores del espacio sagrado en todos los casos son las cruces. Todas las ceremonias y procesiones en el *tebat* están presididas por una: se puede levantar una cruz en el umbral del solar doméstico recién ocupado y, por último, las cruces *kusim* ocupan un sitio privilegiado en la parafernalia, o bien se pueden usar como arma frente a la envidia y la hechicería.

Según el testimonio de un maestro litúrgico, "la cruz puede mirar en cualquier dirección, pero nunca viendo al oeste; es mejor al

este". Mi observación es que las cruces siempre se orientan hacia la sierra, hacia donde sale el sol y que corresponde al este.

De manera que si la cruz está al centro, lo que está mas allá es el pueblo; si el pueblo es el centro, lo que está más allá es la sierra, el mar, el mundo *yori* y el desierto; más aún, si el mundo humano corresponde a los *pueplum*, lo que está fuera del universo sagrado cultural *yoeme* es el *huya aniya*, el monte, el universo sagrado natural, habitado por los *surem*, el *choni*, la serpiente *kurues* y los *animalitos del monte*. En medio de este centro está la iglesia, el *teopo*. Las iglesias yaquis son construcciones que, aunque varían significativamente en cuanto a su antigüedad, repiten en lo esencial la estructura románica: macizo axial y dos torres. Esto da como resultado una planta en forma de cruz cuyas torres están coronadas, a su vez, por cruces. Por dentro, carecen del mobiliario que caracteriza a los templos católicos mestizos y las imágenes religiosas se reducen a las dispuestas en el altar principal y los dos secundarios.



La posición de las figuras sagradas de los altares sigue reglas explícitas que pueden observarse en el siguiente esquema: mientras las figuras masculinas, *Itom Achai*, el Cristo crucificado (que sólo puede ser tocado por el maestro y los *temastianes*) ocupa el centro y la derecha del altar; las advocaciones de la Virgen ocupan el lado izquierdo; las imágenes de María son transportadas y cuidadas por las *kiyohteis*, asistidas por otras mujeres del *teopo ya'ura*, cofradía que agrupa a todos aquellos que cumplen una promesa (fig. 4).

Únicamente la Virgen de Guadalupe, siendo una figura femenina, puede colocarse a la derecha, costado reservado a las figuras masculinas, por ser patrona de la guardia militar, ámbito de autoridad compuesto exclusivamente por varones.

Varios mitos sancionan esta distinción, uno de ellos relata cómo Jesús, un *hitebi* o curandero yaqui que recorría los pueblos haciendo su trabajo *tekia*, en un tiempo en el que sus habitantes ya eran cristianos, ocupó el sitio de héroe cultural al ser responsable del origen de las danzas de pascola, venado y coyote. Por su parte, María es la patrona de los Matachines, quienes se autonombran *Itom Aesontaom*, los soldados de la Virgen.

Los espacios centrales y sagrados así construidos, son lugares donde se despliega el ritual público y además, donde se pone de manifiesto la tensión inherente al sistema bipolar. Este sistema, articulado en torno a categorías propias y a una diversidad de lenguajes como el posicional y el mítico —tales como izquierda y derecha, este y oeste, Jesús y María, *Itom Achai* e *Itom Ae*—, baña prácticamente la totalidad de las expresiones culturales de este pueblo.

El espacio como uno de los polos del principio rítmico

Sin embargo, dicha tensión tiene que ser resuelta de una u otra manera, mi hipótesis es que el espacio-tiempo de la fiesta, mediante las palabras y los gestos, revive en el plano expresivo el nudo en la vida de los habitantes de los ocho pueblos. Las distinciones materializadas en los registros descritos se convierten en actores a título propio de cada escenificación ritual, donde el espacio cobra sentido no sólo como escenario del rito —auténtica unidad espacio-temporal—, sino como uno de los protagonistas del mismo. Esta unidad, fijada por los movimientos de los agentes rituales, que consisten en gestos, recorridos y danzas principalmente, cumplen un ritmo defi-

nitorio. La combinación de dos tipos de movimiento, el oscilatorio este/oeste entre los bandos de las dos enramadas, y el elíptico de la procesión, definen un espacio y en esa medida materializan las marcas y las direcciones significativas en términos de sus valores.

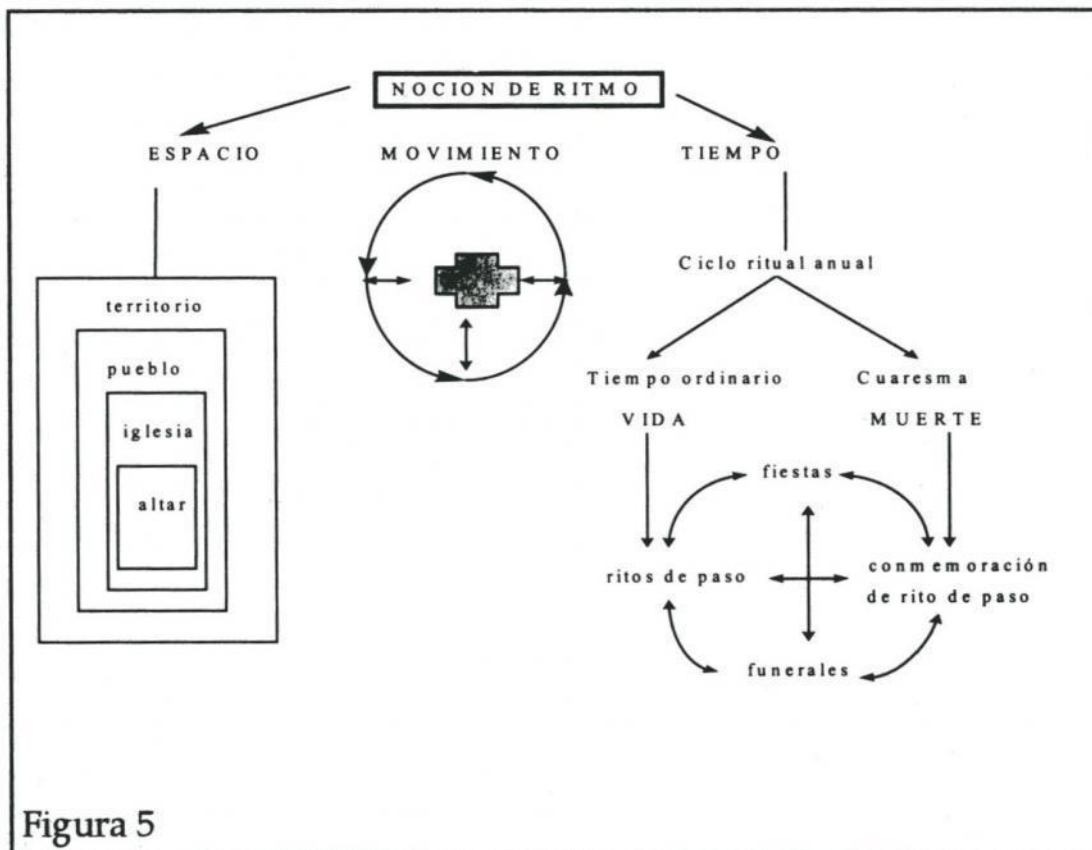


Figura 5

El rito se presenta de esta manera como el *sitio* donde concurre una percepción del mundo materializada en el registro espacial (estático) del *tebat*, que sirve como base del recorrido (dinámico) oscilatorio y circundante de los participantes, hacia determinadas direcciones —verdaderos puntos de conexión con el mundo— dando lugar así a una representación, un mito en el que, en su propio idioma, se plantean las contradicciones y se presenta así, cíclicamente, un drama étnico.

Bibliografía

- Bouchard, Gérard, "La région culturelle: un concept, trois objets. Essais de mise au point", en Fernand Harvey (ed.), *La région culturelle*, Quebec, Institut Québécois de Recherche sur la Culture, 1994.
- Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984.
- Deeds, Susan, "Legacies of Resistance, Adaptation and Tenacity. History of the Native Peoples of Northwest Mexico", en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol II, Mesoamerica, part 2, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 2000, pp. 44-88.
- Desvaux, Emmanuel, "L'Alliance et la filiation comme maîtrise de l'espace, le territoire comme gouvernement des hommes", en François Héritier-Augé y E. Copet-Rougier, (eds.), *Les Stratégies del'alliance matrimoniales: Economie, politique et fondements symboliques*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, Collection Ordres Sociaux, 1994, pp. 47-72.
- Fabila, Alfonso, *Las tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación*, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología Mexicana, núm. 5), 1978.
- , *Los indios yaquis de Sonora*, México, Biblioteca Enciclopédica Popular, Secretaría de Educación Pública, 1945.
- Figuroa Valenzuela, Alejandro, *Los que hablan fuerte, desarrollo de la sociedad yaqui*, México, INAH/SEP, 1985.
- , *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Giddings, Ruth W., "Yaqui of Mexico and their Folk Literature", en *The Kiva*, vol. 8, 1942-1943, pp. 18-22.
- , "Yaqui Myths and Legends", en *Anthropological Papers of the University of Arizona*, núm. 2, Tucson, University of Arizona, 1959.
- Gimate-Welsh H., Adrián S., *Espacio-Identidad. El territorio, la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas de México*, en Gimate-Welsh H., compilador, *Ensayos Semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura*, México, Miguel Ángel Porrúa / Universidad Autónoma de Puebla / Asociación Mexicana de Estudios Semióticos, 2000, pp. 401-412.

- Giménez Montiel, Gilberto, "Territorio y cultura" en *Culturas contemporáneas*, Época II, vol. II, núm. 4, diciembre 1997, pp. 9-30.
- Leroi-Gourhan, André, *El gesto y la palabra*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, 1971.
- Olavarría, María Eugenia, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Autónoma Metropolitana (Científica), 1989.
- "Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui", Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, septiembre 1999.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*, Estudio introductorio, notas y apéndices de Ignacio Guzmán Betancourt, México, Siglo XXI, 1992.
- Schechner, Richard, "Waehma: Space, Time, Identity, and Theater at New Pascua, Arizona", en Crumrine, Nye Ross y Rosamond B. Spicer (eds.), *Lent and Holy Week in Northwest Mexico and Southwest United States*, Lanhaus, Maryland, University Press of America, en prensa.
- Spicer, Edward H., *Los yaquis. Historia de una cultura*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas (Historiadores y Cronistas de Indias, 9), 1994.

Las aventuras de *Dhipaak*¹ o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)

ÁNGELA OCHOA*

*el Homo religiosus [...] cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad. Los dioses han creado al hombre y al mundo, los héroes civilizadores han terminado la creación, y la historia de todas estas obras divinas y semidivinas se conserva en los mitos.*²

Sabemos que los teenek antiguos tenían una religión politeísta, creían en una pareja de dioses creadores supremos y en una serie de deidades hasta cierto punto menores, entre las que se contaban aquellas relacionadas con los fenómenos atmosféricos, con los astros y con los cuatro elementos. Tenían asimismo otras divinidades que representaban a plantas cultivadas y a los eternos enemigos de éstas, las plantas silvestres. Cada una de estas deidades a las que los teenek veneraban residía en alguno de los tres niveles que conformaban el universo. Conocemos algunas de estas informaciones

* Dirección de Lingüística / INAH.

¹ En la escritura del teenek o huasteco la grafía *dh* —en palabras como *Dhipaak* (la deidad del maíz) o *dhakpeen* “ajonjolí”— tiene un valor fonémico equivalente al de la letra *θ* del alfabeto griego o al de la *z* en el español de España. En las otras lenguas mayas corresponde al fonema y a la letra *s*. Por otra parte, las vocales que aquí representamos gráficamente duplicadas corresponden, al igual que en la escritura actual de las lenguas mayas, a las vocales que son largas fonémicamente (*Dhipaak*, *Maam*, *K'oleene'*).

² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1998, pp. 147-148.

por diversas fuentes escritas más o menos contemporáneas,³ sin embargo, la fuente más importante para conocer la religión antigua de los teenek sigue siendo —inclusive para las obras mencionadas como ejemplos— la tradición oral de este grupo.

Sabemos también que en el estudio de las religiones la noción de sacrificio ocupa un lugar muy relevante, ya que mediante el sacrificio se está en contacto directo con las deidades. Recordemos que etimológicamente el término “sacrificio” significa “hacer sagrado, sacralizar”. Ahora bien, buscando en la tradición oral de los teenek posibles indicios sobre el sacrificio, encontramos algunos relatos míticos que podrían contenerlos. Así, del amplio corpus que tengo a mi alcance seleccioné tres: M1, “Relato del *Dhipaak*”; M2, “El origen del maíz” y M3, “El Corazón del Maíz mató al Gran Gavilán”, aunque me apoyé para ciertos detalles puntuales en otro texto del mismo grupo: M4, “La vieja K’oleene”, así como en uno de los nahuas de la Huasteca: M5, “Duelo de *Sintektli* y su abuela”.

A continuación presentaré una transcripción de los tres relatos principales,⁴ a fin de que el lector tenga la oportunidad de conocerlos antes de acceder a la interpretación que de ellos propongo.

Los relatos

M1, “Relato del *Dhipaak*”⁵

El maíz para nosotros los teenek, los huastecos, es la primera vida del hombre. Desde que comenzó la vida del ser humano. Desde que nuestro *Maam* y nuestro *Muxi'* nos crearon empezó. Empezó desde

³ Stresser-Péan, Guy, “Montagnes calcaires et sources vauclusiennes dans la religion des indiens huastèques de la région de Tampico”, en *Revue de l'Historie des religions, Annales du Musée Guimet*, 1952; Janis Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany*, 1984.

⁴ En los relatos M2 y M3 me tomé la libertad de modificar la forma de escritura de algunas letras, las correspondientes a las vocales largas y a la θ —en los nombres de los personajes—, a fin de uniformizarlas con la forma de escritura de M1. Estas letras en las publicaciones respectivas se representan de otra manera.

⁵ Relato de Benigno Robles contenido en el video “*Dhipaak*, el alma del maíz. Los orígenes según los teenek”, 1998.

el principio, cuando fue creado el hombre por dios, o sea por *Maam* y *Muxi'*, allí empezó la vida del hombre y con el maíz.

Le llamamos *Miim Tsabaal*, que es la Madre Tierra, y *Maamlaab*, que significa "abuelo", en huasteco. "Abuelo", porque el abuelo es el "gran abuelo", el "abuelo de los abuelos", o sea "el más abuelo". Pero ese abuelo también, que es *Muxi'*, que está en el mar. Es una familia de dioses [que] conviven y se unen y platican para... Así fue cuando comenzó la vida del hombre, la creación del mundo. Ellos, los dioses, platicaron para que haya vida en la Tierra.

Es un misterio que no entendemos todavía, pero la cosa es que tenemos que respetar a la Madre Tierra, tenemos que respetar al Sol, tenemos que respetar al Trueno, a *Muxi'*, que vive en el mar. Por *Muxi'* vemos verde todo lo que vemos. Por eso se caen las hojas de las plantas, por *Muxi'*. Por eso se madura el naranjo, el plátano. Todo vemos que se madura, por *Muxi'*. Si no fuera [por] él no se va a madurar, se va a quedar así.

Nuestra abuela dijo que debe haber... Bueno, hubo varios hombres de diferentes creaciones, pero no funcionaron. Entonces el que funcionó es cuando dijo la abuela que tiene que conseguir el maíz, que tiene que hacer la masa. De la masa formó a cuatro seres, o sea dos hombres y dos mujeres. De ahí empezó la carne del hombre. Del olote se formaron los huesos del hombre. De ahí empezó la vida humana, del ser humano, pero de maíz. Entonces los hombres no pueden vivir sin el maíz. Es necesario que siga alimentándose ese mismo cuerpo de maíz. Entonces, nuestro[s] *Maam* y *Muxi'* tienen que mandar el maíz en la Tierra, no pueden vivir los hombres sin el maíz, porque vivieron un tiempo sin el maíz. No había maíz. Comían algodón, comían hilo, o sea, el algodón, comían la frutita del algodón, [eso] comían los hombres de la Tierra. Pero después dijo *Maam* que tiene que haber que haya qué comer. Entonces envió un enviado a la Tierra. Envío un pájaro. Y ese pájaro trajo en su piquito un grano de maíz. Entonces el zanate, un pájaro negro, buscaba ver dónde debía dejar este [grano de maíz] que le encargaron, del mar, donde vive *Muxi'*. [De] allí fue [de] donde vino este pájaro enviado por *Muxi'* a traer el maíz en la Tierra. Pero el pájaro decía "Si me trago este maíz no va a haber nada. Entonces éste debo sembrarlo". Pero lo sembró cuando halló a una mujer que estaba bañándose en el arroyo. Y esta muchacha era una muchacha que era soltera. Su abuela nunca la dejaba salir, pero ese día salió y abrió la boca y

se le cayó el granito [de maíz] en la boca. Y después quedó embarazada la mujer. Después a los nueve meses nació un niño. Ese niño era el dios del maíz, que le llamamos *Dhipaak*. Entonces, este fue el que trajo el maíz. Este era el maíz. Pero la abuela, o sea la [anciana] mamá de la muchacha se enojó mucho, porque se embarazó su hija. Y si la conservaba, la quería que estuviera siempre niña, no quería que le pasara nada, por eso no la dejaba salir. Y se enojó mucho porque se embarazó la muchacha y nació la criatura. Entonces le tuvo mucho celos, le tuvo mucho coraje. La abuela le tuvo mucho coraje al niño y por eso no lo quería. Lo mató. Lo molió en el metate. Ya había nacido el niño. O sea primero, lo tuvo que cortar con machete, con cuchillo. Y lo picó y lo fue a tirar en el... Pero esa carnita que fue tirada volvió a nacer otra vez. De ahí se levantaron los granos de maíz, o sea nació el maicito chiquitito. Entonces, en lugar de que se muera ese niño se puso más... [se convirtió en] muchas matas de maíz. Y otra vez fue con su machete a cortarlo. Quedaron los pedazos de maíces así, pero otra vez pegó, y hubo más maíz, o sea, rindió más, y entonces hubo mazorca. Cuando ya hubo mazorca, la abuela [dijo] "no, esto no lo puedo acabar, ahora sí lo voy a cortar todo, y lo voy a moler. Lo voy a moler en el metate". Y lo hizo atole, y lo hizo tamalitos. Lo quiso comer todo, pero no lo pudo acabar. Le hizo daño. Lo que hizo fue que el sobrante llevarlo allá en el mar. Lo fue a tirar esa masa, ese atole. Pero esa masa pues allá estaban los pecesitos. Entonces se acercaron rápido los pecesitos, iban a comer el atole que se había tirado allí el *Dhipaak*, [que] es el dios del maíz. Es el dios. Esa es la vida. Entonces les dijo a los pecesitos "No, no me coman, mejor júntenme". Entonces los pecesitos juntaron toda la masita, la amontonaron, y se formó otra vez el niño [permaneció] allá en el mar por mucho tiempo. Creció.

Cuando fue tirado, antes cuando fue tirado hecho pedazos, también lo iba a comer la hormiga. Y le dijo a la hormiga "No, no me comas. Espérate. Cuando ya sea mucho, entonces sí me comes. Pero ahorita no. Mejor aguántense". Entonces las hormigas no lo comieron.

Entonces ese *Dhipaak* vivió en el mar por mucho tiempo. Ya era un chamaquillo, allá vivía [con] su abuelo *Muxi'*, que es el dueño del mar, es la vida del mar. Entonces allá vivía, pero a *Muxi'* no le gustaba [eso]. *Muxi'* había mandado que viviera en la Tierra, pero no en el mar. Entonces decía *Muxi'* que se vaya a la Tierra, [que se vaya]

allá. Pero *Dhipaak* dice “No, no voy, porque mi abuela me lo aventó acá. Así es que si quieres que yo regrese, [si quieres] que yo vaya allá, llévame”. Entonces *Muxi'* tuvo que buscar a alguien [para] que cargue al niño, o sea al muchacho, para traerlo hasta acá, hasta el centro de la Tierra, donde están los hombres, que sí lo necesitan.

Entonces ahí, donde hubo varios elementos que usaron para cargar como transporte. Pero primero fue elegido el camarón, pero no pudo. El camarón lo iba a traer hasta la Tierra, pero no pudo porque él es del agua y no puede salir. Después fue enviado un pez grande para que trasladara al niño hasta la Tierra, pero no pudo porque no tiene pies. Y ya por último fue elegida la gran tortuga, que tiene la concha muy gruesa. Entonces, mientras *Dhipaak* estaba encima de la gran tortuga, entonces lo que hacía él rayaba la concha de la tortuga. Entonces por eso vemos ahora la concha de la tortuga rayada, cuarteada con cuadros, de cuando él venía encima. Entonces esa tortuga sí logró venir hasta acá porque sí puede meterse. Entonces esa es la venida [de *Dhipaak*] otra vez a la Tierra.

Dhipaak es el que trajo el maíz. Por eso el maíz ahora existe. O sea que el maíz nunca se va a acabar. El maíz va a haber siempre, mientras el hombre exista, porque el hombre es el mismo maíz, el maíz es el hombre, o sea ésa es la vida. Si no nos fijamos bien qué es lo que pasa en una mata de maíz. Ésa es la misma. Es como la vida misma del hombre. Tiene su raicita. Tiene sus hojitas, su tallito, toda su florecita. Todo eso vemos en cada hilito que vemos en un maíz. Cada hilito es un maíz y de cada hilito tiene que caer un polvito para que haya maíz. Y si no hay, entonces no hay maíz, o sea no crece el maicito. Entonces así es. Entonces para nosotros el maíz es el que debe ser sagrado, el más primordial que debemos nosotros respetarlo. Por eso nos decían nuestros abuelos “Cuidado, no te pases encima donde está el maizal, o sea donde están las mazorcas, donde está el maíz desgranado. No lo pises. No lo juntes con escoba. Eso júntalo con las manos”. Para nosotros en huasteco lo principal que debemos respetar es el maíz. Todo por el maíz se hace.

M2, "El origen del maíz (cómo el maíz triunfó sobre el ojite)"⁶

Hace mucho tiempo vivió una anciana llamada *K'oleenib* que, como los nahuales, podía convertirse a voluntad en un animal salvaje. Como entonces la tierra era muy fértil, la mujer cultivaba calabazas y pipianes todo el año.

Llegado el tiempo de la cosecha de pipianes, la mujer comenzó a quebrar los más maduros para sacarles las semillas. Halló uno muy grande, y al partirlo vio con sorpresa que dentro del mismo se encontraba una criatura.

La anciana, que era estéril, recogió con mucho cariño a la criatura, que era una niña, y la llamó *Dhakpeenk'aach* (la niña de pipián). La niña fue creciendo bajo el cuidado amoroso de la anciana, quien la llevaba a bañar al río.

En una ocasión en que se encontraban bañándose en el río, bajo la sombra que proyectaba un gran árbol sobre la ribera, un cuervo se paró en sus ramas. La niña volteó hacia arriba con curiosidad y entonces el cuervo defecó, cayendo el excremento en la boca de la niña, que se lo tragó ignorando lo que era.

Pasó el tiempo y la niña seguía creciendo, convirtiéndose en mujer; pero al mismo tiempo se fue manifestando que se hallaba embarazada, aunque la anciana no se percataba de ello. Pasaron los meses y la muchacha se puso enferma; *K'oleenib* se preocupó mucho y se preguntaba qué le sucedería.

Llegó el día del parto y la muchacha dio a luz un niño, pero la anciana ignoraba cómo lo había concebido. El niño vino a ser como nieto de la anciana, pero ésta por tratarse de un niño ilegítimo e ignorar quien había sido su padre lo rechazaba; así que lo llamó *Pe'no*, que significa en huasteco "algo que es levantado de la calle o del camino y no se sabe qué es". Pero en realidad este niño era *Dhipaak* o dios del maíz.

La anciana *K'oleenib* tenía en su casa animales domésticos, tales como guajolotes, conchas, puercos, etcétera, y el niño, que era sumamente travieso, pasaba el tiempo molestándolos. Le gustaba jugar con flechas y ensartarlos, por lo que su abuela se enojaba constante-

⁶ Francisco Martínez de Jesús y María Luisa Herrera Casasús, "El origen del maíz", en *Leyendas y cuentos huastecos*, 1998.

mente. Al fin decidió meterlo dentro de un hormiguero para que las arrieras lo devorasen.

Sin embargo, las arrieras no se lo comieron y al cabo de quince días el niño *Dhipaak* se transformó en un enorme maizal. La anciana comprendió que en realidad era el niño que ahora resurgía en maíz, por lo que decidió talar el maizal. Al terminar el trabajo se marchó a su casa, pero después regresó a la milpa y vio que ésta había retoñado.

Decidió entonces esperar a que brotaran los elotes, para así acabar con ellos; y cuando por fin las matas tuvieron mazorcas, las arrancó, desgranó y arrojó al río. Los granos de maíz fueron arrastrados por la corriente hasta las vegas del río y ahí brotaron de nuevo.

El renacido *Dhipaak* ya no regresó a casa de su abuela, sino que se marchó a andar por los caminos. Un día se encontró con el Maligno (*Kidhaab Inik*) o dios del ojite (fruta silvestre que en tiempos de escasez se come como el maíz), y empezaron a discutir porque los dos deseaban quedarse en la Tierra como alimento para la humanidad.

Decidieron tener una competencia sobre quién caería entero al suelo si se arrojaban desde un árbol. El que ganara quedaría como alimento para los hombres, y el perdedor se iría a vivir a los montes.

El primero en subir al árbol fue el Maligno u ojite, porque tenía un gran deseo en llegar a ser el principal alimento de los hombres, pero al caer se partió en dos pedazos (la fruta del ojite tiene dos granos); entonces se fue a vivir al monte, como alimento del Maligno. Luego se encaramó el maíz, quien cayó entero al suelo sin quebrarse.

Así quedó triunfante *Dhipaak* como alimento principal de la humanidad, y es por eso que a través de la historia no ha dejado de gustarnos el maíz.

M3, "El Corazón del Maíz mató al Gran Gavilán (El origen de los gavilanes)"⁷

En tiempos muy antiguos vivió un gran gavilán. Dicen nuestros antepasados que este animal, cuando andaba volando tapaba los rayos solares. ¿Piensan ustedes cómo estaba de grande? Creo que era grandísimo.

⁷ Juan Bautista Méndez Rosa, "El Corazón del Maíz mató al Gran Gavilán", en *Relatos huastecos*, 1994.

También dicen nuestros abuelos que este gavilán comía seres humanos. Las autoridades que había en ese entonces, con el fin de que no se acabaran los habitantes de un solo pueblo, conjuntaron ideas para que regalaran a un ser humano por cada comunidad. Aunque no querían, a la fuerza tenían que dar a un compañero como regalo, para que comiera el animal que llegaba a medio día.

Así un día, el pequeño corazón del maíz, un muchacho que en donde quiera andaba, encontró en el monte a una niña que estaba llorando; el muchacho se acercó y le preguntó:

—¿Por qué lloras?

La niña con gran tristeza contestó:

—¡Es que me va a comer el gran gavilán que llegará a medio día!

El pequeño corazón del maíz con mucha alegría y un poco de coraje, le dijo a la niña:

—¡Ya no llores y ya no estés triste!

Ahora verás que ese gavilán no te comerá. Si tiene hambre que me coma a mí y eso si puede. Ahora verás qué es lo le haremos a ése.

La niña se alegró un poco por las palabras del muchacho.

El corazón del maíz le dijo a la niña:

—¡Ahora acompáñame a reunir a todos los habitantes, para que juntos matemos al gran gavilán!

La niña con un poco de miedo, anduvo reuniendo a los habitantes. Una vez unidos, el muchacho les dijo:

—¡Ahora quiero que me ayuden, para que juntos matemos al animal que los está acabando! Quiero que preparen una gran olla de atole de maíz. Pero los habitantes contestaron que ellos no tenían maíz para preparar el atole.

El niño muy contento les dijo:

—¡No se preocupen, les daré el maíz!

Solamente quiero saber si quieren que matemos al gran gavilán.

Todos dijeron que sí querían. El contestó:

—¡Bueno, vamos a trabajar!

El corazón del maíz metió la mano derecha en la axila del brazo izquierdo, y sacó un granito de maíz amarillo.

Con el pequeño granito... los habitantes pusieron el grano en el nixcón (olla donde se cuece el maíz) e hicieron rápidamente el atole. Pero no con mucha alegría hicieron lo que decía el muchacho.

Fue grande la sorpresa que tuvieron porque vieron que al cocerse el maíz, se llenó la olla y hasta se tiró.

Entonces se encontentaron.

Cuando ya estaba preparado el atole, el muchacho les dijo a los habitantes que lo llevaran a donde estaba la niña y que el palo que utilizaron para mover el atole, lo atravesaran encima de la olla.

Cuando todo estaba preparado todos tomaron un palo y se escondieron en los alrededores. El muchacho además les dijo:

—Me pararé sobre el palo movedor que está encima de la olla y allí esperaré al gavián. Cuando llegue y vean que ya cayó en el atole, entonces se acercan para que le peguen con el palo.

Cuando el muchacho vio que ya iba a alcanzar el medio día, de pronto se obscureció, pues se estaba acercando el gavián; se preparó y cuando vio que ya lo iba a capturar, dio un brinco y con los pies capturó el palo movedor, entonces el gavián cayó en el atole muy calentito y en seguida se acercaron todos los habitantes para pegarle y matarlo.

Todos los habitantes lo golpearon porque querían dejarlo bien muerto, pero fue grande su sorpresa cuando vieron que el gavián era muy poderoso, porque cada pluma que se le arrancaba con los golpes, era un pequeño gavián que salía volando; fueron muchos gaviancitos los que salieron porque son muchas las plumas que se arrancaron con los golpes.

Los gaviancitos que salieron del gran gavián ya no comieron seres humanos. Son los que hasta ahora conocemos, son los hijos que dejó con las plumas que se arrancaron al matarlo. Era un gavián al que le tenían tanto miedo, pero gracias al gran poder del corazón del maíz, se llegó a matar al gran y malvado gavián.

Análisis de los relatos

Procederé al análisis de los tres relatos a partir de sus personajes, tratando de definir lo que simbolizan en la cosmología de los teenek y proponiendo una trilogía y varios cuadros de oposiciones binarias, en los que se resume de alguna manera la interpretación de los mitos. Como podremos advertirlo de inmediato, estos cuadros de oposiciones son de varios tipos: biosocial (masculino/ femenino),

generacional (nieto/abuela), espacial (arriba/abajo, naturaleza/cultura) y de jerarquía (superior/inferior).

Veamos primero el “Relato del *Dhipaak*” (M1) y “El origen del maíz” (M2), que son variantes de un mismo mito. Un episodio clave en estos dos primeros relatos es la fecundación de la doncella por parte del ave en el río —con un grano de maíz (en M1) o con su excremento (en M2)—. Esa unión entre el ave y la doncella es evidentemente una hierogamia entre el Cielo⁸ y la Tierra.

La madre de Dhipaak

La doncella que va a ser la madre de la deidad del maíz es de origen terrestre.⁹ Juega un rol de intermediario, ya que es solamente el vehículo que va a dar nacimiento al héroe cultural de los teenek potosinos. Pese a la seducción y fecundación de que es objeto, la doncella conserva su virginidad, como en muchos mitos del mundo.¹⁰ Este personaje es una diosa de la Tierra.¹¹ Aunque el relato no nos dice explícitamente qué sucedió con la madre de *Dhipaak* —este personaje desaparece del relato después de dar a luz—, por relatos similares de otras regiones, así como por el hecho de que el recién nacido quedó al cuidado de su abuela, podemos inferir que murió en el parto.

El padre de Dhipaak

El padre directo de *Dhipaak*, el que proporciona el elemento generador para su nacimiento, es un zanate (*Quiscalus mexicanus*). Sin embargo, esta ave negra es solamente el enviado de una deidad mayor, de *Muxi'*, el dios de la lluvia.

Dhipaak, el niño

Dhipaak tiene una personalidad bastante ambigua. Es un ser ambivalente por excelencia, condensa algunos de los atributos de sus

⁸ El cielo, que proporciona tanto la luz y el calor del sol, como el agua necesarios para la regeneración vegetal.

⁹ Este personaje nació de una calabaza (M2).

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*, 1981, p. 169.

¹¹ Yolotl González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, 1992, p. 272 y Mircea Eliade, *op. cit.*, 1998, pp. 103-105, 121.

progenitores, contrastantes entre sí. Es hombre y es mujer a la vez,¹² representa el bien pero puede hacer el mal. *Dhipaak* simboliza la vida pero también está muy relacionado con la muerte: es la deidad *dema* por excelencia, representa la renovación periódica de la naturaleza.

La polisemia de la deidad del maíz se manifiesta de manera clara cuando tratamos de determinar cuál es el nivel del universo al que se adscribe este personaje. *Dhipaak* está estrechamente vinculado con los tres planos del universo: *Dhipaak* surge de la Tierra, ya sea cuando nace de su madre (telúrica) o bien cuando renace como deidad *dema*, después de haber sido descuartizado por su abuela.¹³ El lugar que corresponde a *Dhipaak* es el plano terrestre, en el que viven los humanos, dependientes de él para sobrevivir. *Dhipaak* es más que la deidad del maíz, es el maíz mismo. *Dhipaak* presenta asimismo una serie de características solares, en cuanto a que su madre sigue siendo virgen, en que muere y resucita, rechaza el sexo, es puro, es hombre-dios, es valeroso, es muy listo, es nagual, es embaucador, hace milagros, se vincula con las clases inferiores,¹⁴ elimina al monstruo primordial.¹⁵ En la primera parte de su infancia está al cuidado de su abuela, en el plano terrestre. Después de su tercera muerte y resurrección se va a vivir con su abuelo, en el mar.¹⁶ Por pertenecer sus dos abuelos al inframundo, *Dhipaak* tiene también estrechos nexos con este nivel del universo.

¹² Esta deidad andrógina del maíz se desdobra en gemelos de distinto sexo en otros relatos míticos de la Huasteca (véase Yolotl González, "Dioses, diosas y andróginos en la mitología mexicana", en Marie-Odile Marion (coord.), *Antropología simbólica*, 1995, p. 51. Beatriz Barba de Piña Chán, "Madres vírgenes para los dioses solares", en *Chalchihuite. Homenaje a Doris Heyden*, 1999, p. 246). Cuando en la mitología de Mesoamérica hay gemelos de sexo opuesto, esto puede ser interpretado ya sea como gemelidad o bien como un solo ser de sexo indiferenciado.

¹³ Tomando en cuenta que todo sacrificio debe tener un destinatario, ¿se puede considerar el sacrificio de *Dhipaak* como una ofrenda a la Tierra? (véase Yolotl González, *El sacrificio...*, op. cit., 1992, p. 272).

¹⁴ Aunque también se vincula con las clases superiores, en determinados momentos.

¹⁵ Beatriz Barba de Piña Chán, "Madres vírgenes para dioses solares", en María Rodríguez Shadow y Beatriz Barba de Piña Chán (coords.) *Chalchihuite. Homenaje a Doris Heyden*, 1999, p. 249

¹⁶ En el mar, en el elemento líquido, primordial indispensable de la vida, de la resurrección, de donde saldrá quizá purificado para retornar a la Tierra, al plano intermedio en el que viven los seres humanos.

La abuela de Dhipaak

La abuela *K'oleene'* o *K'oleenib* es anciana, es poco mujer, es andrógina como la mayoría de las deidades creadoras. Aunque en principio supuestamente es estéril, sin embargo es diosa lunar, y como tal está asociada a la fertilidad —no es casual que cultive calabazas,¹⁷ fruto que simboliza el útero—. Es la clásica diosa-madre vieja, que sin intervención de varón tuvo una hija.

La abuela de *Dhipaak* es un ser nocturno. Por ser lunar está estrechamente asociada al proceso generación/muerte/generación. El papel principal de *K'oleene'* (en el conjunto de mitos relacionados con el origen del maíz) es precisamente el de contribuir a que realice ese ciclo. Las características lunares de *K'oleene'* se ven acentuadas por su asociación con los insectos nocivos (M5), ya que estos animales están vinculados con el astro nocturno.¹⁸ Su vinculación con la Luna se confirma por el hecho de que practica la horticultura (M2).

Vive al pie de un cerro muy alto, que corresponde al inframundo. Es nagual, “podía convertirse a voluntad en un animal salvaje” (M2). Y, de hecho, aún en su forma humana, es equivalente a un animal salvaje, por su comportamiento asocial. Es una de las deidades de los teenek antiguos que simbolizaba lo salvaje, lo caótico.

En el primer relato (M1) la abuela mata al dios y se lo come —en forma de atole y tamales—, lo cual se puede interpretar con toda certeza como canibalismo, ya que además en uno de los relatos de apoyo (M4) se afirma que este personaje “se alimentaba de puros niños asados”.¹⁹

La trilogía “abuela/madre/nieto” se encuentra en culturas de muchas partes del mundo. Veamos en el cuadro 1 con cuáles rasgos se presentan estas tres deidades en la mitología de los teenek. Obsérvese de paso que se pueden establecer oposiciones binarias entre la abuela y la madre, pero las más relevantes son las que se establecen entre los extremos del cuadro, es decir, entre la abuela y el nieto.

¹⁷ La horticultura, el cultivo que practica en el ámbito doméstico, confirma su carácter lunar.

¹⁸ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, 1984, pp. 58, 65-66.

¹⁹ Moelwitz Fernández Esteban, “La vieja *K'oleene'*”, en *Relatos huastecos*, 1994, p. 33

Cuadro 1. La sagrada familia

<i>Abuela (K'oleene')</i>	<i>Madre (Dhakpeenk'aach)</i>	<i>Nieto (Dhipaak)</i>
ancianidad	juventud	infancia
esterilidad	fecundidad (extrínseca)	fertilidad (intrínseca)
sexualidad desenfrenada ²⁰	virginidad	sexualidad indefinida
impureza, lujuria	pureza, castidad	pureza, castidad
salvaje, asocial	?	civilizado
unigénita	unigénita	gemelos
<i>Luna</i>	<i>Tierra</i>	<i>Sol</i>
nocturna	nocturna	ser diurno
descarnada, esquelética	?	carnoso (está hecho de masa)
decadencia, pobreza	?	prosperidad, riqueza
come gente	?	da de comer a la gente
del inframundo	terrestre	celeste/ terrestre/ del inframundo

Además de las características contrastantes entre abuela y nieto que ya vimos en los extremos del Cuadro 1, hay otras oposiciones que es posible establecer entre ambos personajes, como en el siguiente cuadro, en el que la oposición es no sólo sexual, sino sobre todo generacional. Es la clásica diada mesoamericana *Sol/Luna*.

Cuadro 2. El nada cándido Dhipaak y su abuela desalmada

<i>Abuela de Dhipaak (K'oleene')</i>	<i>Nieto (Dhipaak)</i>
LUNA	SOL
andrógina (poco mujer)	andrógino (poco hombre) ²¹
básicamente destructora	básicamente creador
dadora de MUERTE y de VIDA ²²	dador de VIDA y de MUERTE ²³
desorden, caos	orden
malhechora, pero puede ser bienhechora	bienhechor, pero puede ser malhechor
sacrificadora (M1, M2)/ sacrificada (M5)	sacrificado (M1, M2)/ sacrificador (M5)

²⁰ "La visitaba el diablo" (M4) (véase Moelwitz Fernández Esteban, *op. cit.*, 1994, p. 33).

²¹ Nunca se le conoció compañera sexual.

²² La Luna es símbolo de génesis, de crecimiento, de muerte y renacimiento.

²³ En M1 y M2 la abuela trata de asesinar a *Dhipaak*. Sin embargo, en M4 y M5 *Dhipaak* es el que logra matar a la madre-abuela devoradora para instaurar el orden.

Tanto uno como otro personajes pueden estar vinculados con la abundancia. *Dhipaak* con toda certeza la simboliza, en tanto que para *K'oleene'* los relatos son contradictorios: unos dicen que tenía muchas riquezas, otros, los más, afirman que era muy pobre, y en general esta madre-abuela simboliza la carencia.

Además de las oposiciones binarias que acabamos de presentar, hay otros contrastes entre las características de los personajes que se pueden establecer en un primer análisis de los relatos. En el siguiente cuadro, por ejemplo, se presenta una de las distinciones básicas de carácter biosocial, la oposición hombre / mujer.

Cuadro 3. La hierogamia

<i>Madre de Dhipaak (Dhakpeenk'aach)</i>	<i>Padre de Dhipaak (Ts'ok)</i>
entidad femenina	entidad masculina
humana/ deidad	animal (ave)/ deidad
telúrica	celeste
fría	caliente
nocturna	diurno
principio generador	principio engendrador
boca de la doncella (vulva)	grano de maíz (semen)
virginidad	actividad sexual
paciente	agente (del dios de la lluvia)
pasiva	activo

Estos personajes del cuadro 3 comparten varios rasgos: son deidades, son jóvenes, son fértiles. Ambos cumplen, en mayor o menor grado, un rol de intermediarios.

El abuelo de Dhipaak, el dios de la lluvia

El dios de la lluvia es uno de los dioses más antiguos e importantes en Mesoamérica. Entre los teenek el abuelo de *Dhipaak* es el *Maam* mayor y su nombre es *Muxi'*.²⁴ Al igual que en otras culturas del mundo,²⁵ mis informantes teenek ubican la morada de este personaje en el mar, otros en la cima de una montaña, o inclusive en las profundidades de la tierra, todos espacios ctonianos.

²⁴ No por ser su abuelo es el esposo de su abuela *K'oleene'*. Aquí el término *Maam*, "abuelo", debe ser tomado más bien en su acepción de "ancestro".

²⁵ Claude Lévi-Strauss, *La vía de...*, op. cit., 1981 pp. 31, 39, 84.

En el siguiente cuadro se combinan varias oposiciones entre la abuela y el abuelo de *Dhipaak*, entre las que destaca la oposición espacial arriba/abajo.

Cuadro 4. Los abuelos de *Dhipaak*

<i>Abuela (K'oleene')</i>	<i>Abuelo (Muxi')</i>
vive en la base del cerro ²⁶	vive en la cima del cerro (o en el mar)
abajo	arriba
menor	mayor
mujer (poco)	hombre (mucho)
vive sola, tiene un amante	tiene compañera estable
maligna, pero puede ser benigna	benigno, pero puede ser maligno
básicamente dadora de muerte	básicamente dador de vida
pobreza	opulencia
decrepitud	plenitud vital

Junto con y además de los rasgos que oponen a la abuela y al abuelo de *Dhipaak*, estos personajes comparten varios rasgos: ambos son ancianos, ninguno es realmente su abuelo (ni siquiera totalmente en la realidad del mito), ambos son sexualmente activos, ambos son seres del inframundo, ambos pueden dar la vida o la muerte. Aunque en niveles opuestos ambos viven en el cerro.

El ojite

El ojite o ramón, el *ojox* (*Brosimum alicastrum*), al perder ante el maíz (*Zea mays*), se va al monte, al espacio silvestre. El árbol del ojite y su fruto, que son silvestres, representan explícitamente al diablo (M2) en contraposición al maíz, planta cultivada, que representa al dios.²⁷

Tanto el maíz como el ojite son deidades de índole vegetal, lo cual nos proporciona indicios de la estrecha relación entre los teenek y la vegetación que les rodea y que les proporciona elementos para su supervivencia.

A continuación veremos un cuadro en el que se sintetiza el antagonismo entre la naturaleza y la cultura, simbolizadas por el ojite y el maíz, respectivamente. "Si la antropología presta gran atención

²⁶ *K'oleene'* vivía "al pie del cerro" (M4) (véase Fernández Esteban, *op. cit.*, 1994, p. 33).

²⁷ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, 1984, p. 83.

a estas oposiciones, es porque el hombre vive en el espacio, o más bien en dos espacios: aquel donde vive y trabaja y aquel que, por el contrario, escapa a la transformación humana de la naturaleza sin que por ello signifique que es un referente neutro”.²⁸ La oposición naturaleza/cultura es una distinción espacial muy importante, y es la base del siguiente cuadro.

Cuadro 5. El espacio silvestre y el espacio cultivado

<i>Deidad del ojite (Ojox)</i>	<i>Deidad del maíz (Dhipaak)</i>
alimento de los hombres <i>cuando no hay maíz</i>	alimento <i>primordial</i> de los hombres
monte, espacio silvestre	pueblo, espacio cultivado
<i>Naturaleza</i>	<i>Cultura</i>
comportamiento asocial	comportamiento social
diablo	dios
perdedor	ganador
caos	orden social

El Corazón del Maíz mató al Gran Gavilán

Hasta aquí hemos comentado los dos primeros relatos. Veamos a continuación el tercero: “El Corazón del Maíz mató al Gran Gavilán” (M3), en el que aparece también *Dhipaak*, pero interactuando con otros personajes. El tema principal de este relato es probablemente el sacrificio humano, si bien hacia el final estaríamos asimismo ante un sacrificio *dema*, aunque distinto del de los dos primeros relatos, ya que en M3 el producto de este sacrificio son animales.

El gavilán

El gavilán es un ave celeste por excelencia. Es por supuesto equivalente al águila de otros mitos mesoamericanos. Está estrechamente vinculado con el Sol. Es un símbolo de la guerra y del poder. En cambio las deidades del maíz “perteneían a la gente común, a los

²⁸ Michel Izard y Pierre Smith, *La función simbólica*, 1989, p. 16.

agricultores”,²⁹ y es por eso quizá que los mitos y los rituales relacionados con la siembra y la cosecha, así como los de petición de lluvias se siguen realizando entre los campesinos de nuestro país.³⁰

El águila o el gavilán como personajes míticos peligrosos para el hombre tienen una amplia difusión en Mesoamérica. Los podemos encontrar tanto entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla,³¹ como entre los mazatecos³² y entre los mayas.³³

La niña

Respecto a la niña que iba a ser sacrificada, carecemos por ahora de datos que nos permitan conocer su identidad. Quizá sea especular demasiado, pero consideramos que podría tratarse ya sea de la hermana gemela de *Dhipaak* (su *alter ego* femenino) o bien de la hija del gobernante.³⁴ De lo que sí podemos estar seguros es de que el llanto de la niña era señal de lluvia ya que quizá universalmente las lágrimas, en ciertos ritos propiciatorios, atraen el agua pluvial.³⁵ Al respecto, nos dice Sahagún: “Cuando llevaban a los niños a matar, si lloraban y echaban muchas lágrimas, alegrábanse los que los llevaban, porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año”.³⁶

Por ser el gavilán un animal celeste y porque el sacrificio se hacía a mediodía, podríamos pensar que se trataba de un sacrificio al Sol,³⁷ sin embargo, el hecho de que se tratara de sacrificio de niños podría indicar asimismo que estas ofrendas humanas estaban dedicadas al dios de la lluvia, en razón de la estrecha vinculación del

²⁹ Yolotl González, *El sacrificio humano...*, op. cit., 1992, p. 148.

³⁰ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado...*, op. cit., 1984, p. 189.

³¹ Lourdes Báez, comunicación personal.

³² Eckart Boege, “Vida estatal, mito e historia entre los mazatecos actuales: héroes, águilas y comehombres”, en *Investigaciones recientes en el área maya*, 1984.

³³ Marie-Odile Marion y Alicia Bazarte, “De fibras y barro: el arte popular de los mayas de hoy”, en *Reflexión académica. Revista de la División de Ciencias Sociales y Administrativas*, 1988.

³⁴ Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, 1999, pp. 270, 275.

³⁵ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 1991, p. 408.

³⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. I, 1989, p. 81.

³⁷ Tomando en cuenta que “los sacrificios dedicados al sol o a las deidades asociadas a éste, [...] se celebraban a mediodía” (véase Yolotl González, *El sacrificio humano...*, op. cit., 1992, p. 122), ¿se puede considerar a la deidad de la lluvia, que es celeste, como asociada al Sol?

maíz con esta deidad.³⁸ Esta segunda hipótesis podría verse confirmada si tomamos en cuenta que en M1 se dice explícitamente que fue el dios de la lluvia el que envió al ave a fecundar con un grano de maíz a la doncella que sería la madre de *Dhipaak*.

Recordemos que el sacrificio humano podía estar combinado con la antropofagia, por lo cual era necesario preparar a las víctimas para que el disfrute de consumir su carne fuera mayor. Así nos lo confirman tanto las fuentes antiguas,³⁹ como uno de los relatos de apoyo que han servido de materia prima para este artículo (M4): "como los vio que estaban muy flacos, pensó que primero les iba a dar de comer muy bien para que pronto engordaran".⁴⁰

Dhipaak, el Pequeño Corazón del Maíz

Aunque de otra manera, no debemos descartar la posibilidad de que también en el tercer relato sea entregado el alimento primordial a los hombres, el maíz: *Dhipaak* se lo sacó de la axila izquierda y se los dio, como una parte de la estrategia para vencer y dar muerte al gavián. De este relato podemos inferir que *Dhipaak* acaba con la costumbre (¿y con la necesidad?) del sacrificio y de paso alivia una carencia de alimento, instaurando así el orden en el mundo.

Los habitantes del pueblo

En el tercer relato (M3) hay un estado previo de carencia. Hay hambre, los seres humanos no tienen que comer, no tienen maíz. Los habitantes del pueblo no sólo aceptan el sacrificio, sino incluso lo organizan. Al parecer existe una estrecha relación entre hambre (de los dioses y de los hombres) y sacrificio.

En M3 estaríamos evidentemente ante un sacrificio humano ofrecido por la comunidad, que es el más antiguo⁴¹ y cuya finalidad es buscar la armonía con el cosmos. Los padres de los niños serían

³⁸ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1989, vol. I, p. 71; Michel Graulich, *Ritos aztecas...*, *op. cit.*, 1999, pp. 265 y 269; Ivan Šprajc, *Venus, lluvia y maíz*, 1996.

³⁹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 1984, p. 188; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 1939, I, pp. 271, 293.

⁴⁰ Moelwits Fernández Esteban, "La vieja K'oleene' " ..., *op. cit.*, 1994, p. 33.

⁴¹ Yolotl González, *El sacrificio humano...*, *op. cit.*, 1992, p. 188.

los sacrificantes de éstos, porque son los que ofrecen cada vez la víctima y porque en ellos recaen los beneficios del sacrificio. El gavilán sería el sacrificador porque es el que directamente efectúa la acción de darles muerte.⁴² Los niños serían obviamente las víctimas, los sacrificados.

Los "hijos" del gavilán

El episodio final de M3 podemos también considerarlo como sacrificio *dema*, ya que hay muerte y resurrección. Como consecuencia de la muerte y despedazamiento del perverso gavilán, se produce la vida de otros gavilanes inofensivos para el hombre. En palabras de Marie-Odile Marion: "Los mayas conciben a la vida como el resultado de un proceso dinámico [...] resultante de la unión de fuerzas complementarias y opuestas, y de su ulterior disyunción. De la muerte nace la vida y esta última engendra a su vez la muerte, para asegurar el proceso de alternancia de los principios contrarios".⁴³ Una vez más, en Mesoamérica la muerte da lugar a la vida.

Por otra parte, la olla con atole en la que *Dhipaak* y los habitantes del pueblo dan muerte al gavilán nos hace recordar la embocadura de la tinaja con agua a la que alude López Luján, como equivalente a la entrada al Tlalocan, y que simboliza la fertilidad.⁴⁴ Esto último puede verse confirmado por el hecho de que de las plumas del gavilán nacen otros gavilanes.

Veamos algunas oposiciones binarias surgidas del tercer relato (M3), plasmadas en el siguiente cuadro, en cuya base está el concepto de jerarquía inferior/superior.

En lo único que coinciden los dos personajes del cuadro precedente es en que ambos son naguales⁴⁵ en que ambos son quizá deidades, y en que ambos fueron víctimas, en distintos momentos, de un sacrificio *dema*: *Dhipaak* por descuartizamiento y el gran gavilán a golpes.

⁴² Yolotl González, "Las deidades *dema* y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, 1990, p. 110.

⁴³ Marie-Odile Marion, "Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana", en *Ludus vitalis*, 1994, p. 139.

⁴⁴ Leonardo López Luján, "Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana", en *Pensar América*, 1997, p. 101.

⁴⁵ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado...*, op. cit., 1984, p. 117.

Cuadro 6. Los poderosos también mueren

Deidad del maíz (Dhipaak)	Gran gavilán (Pulik T'iiw)
origen del maíz	origen de los gavilanes
índole vegetal	índole animal
telúrico por excelencia, aunque también es solar	solar, celestial por excelencia
agricultores, campesinos	conquistadores ¿?
deidad agraria	deidad ¿? guerrera
subversión del "orden" establecido, para instaurar otro orden social	"orden" establecido, equivalente a un desorden
(restitución del) equilibrio	desequilibrio

Comentarios finales

El primero y más importante que queremos hacer es el de que no es del todo seguro que las occisiones relatadas en estos mitos sean sacrificios en sentido estricto. No obstante, consideramos que podrían ser por lo menos prototipos míticos de éstos.⁴⁶ Dejémoslo por ahora a nivel de hipótesis.

Por otra parte, aunque los dos primeros relatos son aparentemente distintos del tercero, en el fondo los tres coinciden, ya que los tres son mitos de origen, y de origen del maíz, explícitamente los dos primeros e implícitamente el tercero. Además el tercer relato trata en su parte final del origen de los gavilanes. Aunque de diferente manera, en estos tres relatos míticos se trata de la solución al problema de la carencia de alimento por medio de la obtención del maíz.

En M1 y M2, e inclusive quizás en M3, estaríamos probablemente ante el surgimiento de las sociedades agrícolas, ante el paso del nomadismo a la sedentarización. En todo caso, el otorgamiento del maíz a los hombres por parte de los dioses significa el advenimiento de una nueva era.

⁴⁶ Estos prototipos míticos de sacrificio quizás encuentren su eco —sobre todo los reseñados en M1 y M2— en ciertos rituales relacionados con la cosecha que se realizan actualmente en la Huasteca potosina.

En los dos primeros relatos (M1 y M2) se imbrican la sexualidad y la fertilidad. Son mitos hierogámicos, de muerte y resurrección. Los tres son mitos de muerte y resurrección. Además, tanto en el tercer relato (M3) como en uno de los relatos de apoyo (M5), una deidad *dema* produce otra deidad *dema*. Los mitos del dios que muere y resucita pueden ser considerados como mitos exegéticos de la naturaleza.

Por último, quisiéramos enfatizar que estos tres relatos no son exclusivos de los teenek, sino que son sólo variantes regionales de mitos mesoamericanos más conocidos, como los de los aztecas, los mayas o los totonacos; inclusive muchos de sus personajes y elementos de su trama resultan universales. Entonces, lo que va a ser más interesante es hacer énfasis en las especificidades con las que estos relatos míticos se manifiestan entre los teenek y los otros grupos étnicos que habitan en la Huasteca.

Bibliografía

- Alcorn, Janis, *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press, 1984.
- Barba de Piña Chán, Beatriz, "Madres vírgenes para dioses solares", en María Rodríguez Shadow y Beatriz Barba de Piña Chán (coords.), *Chalchihuite. Homenaje a Doris Heyden*, México, INAH, 1999, pp. 239-267.
- Boege, Eckart, "Vida estatal, mito e historia entre los mazatecos actuales: héroes, águilas y comehombres", en *Investigaciones recientes en el área maya, XII Mesa Redonda de la SMA*, tomo III, México, 1984, pp. 429-437.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Robredo, 1939.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Porrúa, 1984.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1998.
- Fernández Esteban, Moelwits, "La vieja K'oleene'", en *Relatos huastecos*, México, DGCP-SEP (Lenguas de México, núm. 4), 1994, pp. 32-35.
- Garza, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, IIF-UNAM, 1984.
- González, Yolotl, "Las deidades *dema* y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, Barbro Dalhgren (ed.), México, IIH-UNAM, 1990, pp. 105-112.
- *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH/FCE, 1992.
- "Dioses, diosas y andróginos en la mitología mexicana", en *Antropología simbólica*, Marie-Odile Marion (coord.), México, INAH-ENAH/Conacyt, 1995, pp. 45-52.
- Graulich, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, INI (Fiestas de los pueblos indígenas), 1999.
- Izard, Michel y Pierre Smith, *La función simbólica*, Madrid, Júcar Universidad, 1989.
- Lévi-Strauss, Claude, *La vía de las máscaras*, México, Siglo XXI Editores, 1981.

- López Luján, Leonardo, "Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana", en *Pensar América, Cosmovisión mesoamericana y andina*, comp. A. Garrido Aranda, Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla, 1997, pp. 89-109.
- Marion, Marie-Odile, "Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana", en *Ludus vitalis*, México, vol. II, núm. 2, 1994, pp. 135-147.
- Marion, Marie-Odile y Alicia Bazarte, "De fibras y barro: el arte popular de los mayas de hoy", en *Reflexión académica. Revista de la División de Ciencias Sociales y Administrativas*, México, Dirección de Estudios Profesionales, IPN, octubre-noviembre de 1988, pp. 49-59.
- Martínez de Jesús, Francisco y María Luisa Herrera Casasús, "El origen del maíz", en *Leyendas y cuentos huastecos*, Ciudad Victoria, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Tamaulipas, 1998, pp. 29-31.
- Méndez Rosa, Juan Bautista, "El Corazón del Maíz mató al Gran Gavilán", en *Relatos huastecos*, México, DGCP-SEP (Lenguas de México, núm. 4), 1994, pp. 100-107.
- Reyes Antonio, Agustín, "Duelo de Sintektli y su abuela", en *El Nacional* (Suplemento "Nuestra palabra"), México, 31 de mayo de 1991, pp. 11-12.
- Robles, Benigno, "Relato del Dhipaak", en *Dhipaak, el alma del maíz. Los orígenes según los teenek*, video de Marco A. Díaz León (productor y realizador), México, Medios Ambientales, Sociedad civil / Geavideo, 1998.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. 1, México, CNCA / Alianza Editorial Mexicana (Cien de México), 1989.
- Šprajc, Ivan, *Venus, lluvia y maíz*, México, INAH, 1996.
- Stresser-Péan, Guy, "Montagnes calcaires et sources vauclusiennes dans la religion des indiens huastèques de la région de Tampico", en *Revue de l'Histoire des Religions, Annales du Musée Guimet*, vol. CXLI, núm. 1, París, 1952, pp. 84-90.

Una interpretación acerca de la construcción colectiva del milagro aparicionista

ALICIA M. BARABAS*

La figura de la Virgen María es uno de los símbolos fundantes de la tradición católica que ha traspuesto fronteras, tiempos y culturas, reconstruyéndose junto con las cosmovisiones religiosas nativas de los pueblos evangelizados. De ahí que la gran comunidad católica mundial, aunque de maneras *sui generis*, ha ofrecido diferentes formas de culto a la Virgen durante dos mil años. Una de sus principales manifestaciones milagrosas, como Aparecida, esto es, como irrupción de lo sagrado en el mundo profano, ha generado muy diversas formas de culto y tiene gran difusión popular en casi todo el mundo. Las apariciones milagrosas que se constituyen como diferentes rostros de María son fenómenos centrales del simbolismo judeocristiano y, retomando a Paul Ricoeur,¹ resultan de una serie de reinterpretaciones culturales del sentido originario de este símbolo dominante en aquella tradición religiosa, que permiten la expresión singular de lo sagrado.

*Centro INAH Oaxaca

¹ Paul Ricoeur, "Antropología e Hermenéutica", en *O conflito das interpretações-Ensaio de hermenêutica*, 1969.

Es cierto que las apariciones milagrosas de la Virgen, en tanto simbologías plenas de eficacia,² no se dan en un vacío histórico sino que forman parte de una tradición mundial de milagros marianos, que en México se ha desdoblado creando un modelo propio *guadalupano*, identificable en numerosas apariciones de vírgenes y santos.³ Sin embargo es fundamental insistir en que las apariciones milagrosas son fenómenos multivocales, no comprendidas del todo cuando se interpretan sólo como una expresión más del modelo aparicionista católico.

La concepción sacralizada del espacio y la irrupción excepcional de lo sagrado en el mundo humano eran fenómenos conocidos en la cosmología mesoamericana y siguen vigentes entre los pueblos indígenas actuales. Expresión de ello son los dueños o señores de lugares, que controlan espacios específicos en los que se manifiestan, y los héroes creadores recordados en los mitos, que dejan sus huellas visibles para sacralizar la fundación del territorio humano.⁴

Las apariciones de la Virgen María consideradas milagrosas, ya aceptadas en Europa por la iglesia católica, cobraron fuerza entre los pueblos indígenas de América. En México, durante el siglo XVI se configuró el mito de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, antiguo centro ceremonial de la deidad terrestre *Tonantzin* (Nuestra Madre), conjugada desde entonces con la Virgen. La aparición, legitimada por la iglesia en el siglo XVIII, fue construida como un símbolo multivocal. En el siglo XIX fue emblema identitario del mestizaje y la naciente nacionalidad mexicana,⁵ y también se identificó como símbolo de justicia para los pobres y de castigo para los poderosos.⁶ Sobre la figura matriz proporcionada por la Guadalupana se han ido construyendo la gran mayoría de las modernas apariciones milagrosas en el país.

² Otavio Velho, "O Cativoiro da Besta-Fera", en *Religião e Sociedade*, 1987.

³ Alicia Barabas, "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", en A. B. Pérez Castro (ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, 1995.

⁴ *Idem.*

⁵ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y la Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, 1977.

⁶ En México, la Virgen de Guadalupe comporta con frecuencia un mensaje milenarista con tendencias apocalípticas. Se trata de una Virgen justiciera, que castiga a los ricos y a los incrédulos y que viene a la tierra porque se apiada de los pecados de los pobres, incitándolos al arrepentimiento, la penitencia y la obediencia, sin lo cual sus ruegos a Dios por la salvación no serían escuchados y sobrevendría el fin o seguirían los sufrimientos. Ella, como señalaban V. y E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, 1978, es la mediadora entre Dios y los hombres, el puente entre lo sagrado y lo profano.

Las experiencias previas de lo sagrado —siguiendo el concepto de *sagrado* proporcionado por Otto—⁷ relacionadas con los dueños de la naturaleza que moran en cuevas, montañas y manantiales, plenas de misterio y muchas veces terroríficas, fueron cobrando un aura de malignidad al ser asociadas con la figura cristiana del demonio. La calidad negativa y pecaminosa que les fue adjudicada, como muestra por ejemplo la figura del *catrín*, parece ser posterior al contacto con el cristianismo.⁸ Aunque generalmente existe una ambigüedad inicial en la definición del carácter demoniaco o divino de una aparición, el secreto de su condición pronto se devela: cuando la irrupción de lo sagrado se construye fundamentalmente en acuerdo con el modelo mariano-guadalupano adquiere la condición de *milagro*, es interpretada como divina y su poder de convocatoria crece rápidamente.

Me interesa ahora destacar que las actuales apariciones milagrosas son parte de nuevas cosmologías, fundadas a la vez en mitos nativos y en mitos aparicionistas cristianos. Pero al mismo tiempo que forman parte de tradiciones más amplias y antiguas (mesoamericana y cristiana), son nuevos textos religiosos reciclados y resignificados en el presente. Siguiendo nuevamente a Ricoeur⁹ es preciso recordar que los eventos poderosos son capaces de desvincularse de los mitos originarios y transformarse en “textos libres”, desterritorializados y destemporalizados, que pueden ser recreados en nuevos contextos sociales. Cuando una aparición cobra vida en un específico ambiente social, el texto se transfigura mediante la constante agregación, alteración e interpretación de significados. No obstante que el texto originario puede ser redescubierto y releído dentro de una tradición conocida de interpretación, el nuevo texto es construido a partir de una singular cosmovisión, en un contexto específico, y de este particular encuentro surge una nueva experiencia del fenómeno, plena de significados particulares y posibilidades para la acción. O. Velho¹⁰ llega a una explicación sintética cuando dice que la relación entre texto y contexto crea una nueva unidad significativa en un permanente movimiento de intertextualidad.

⁷ Rudolph Otto, *Lo santo*, *Revista de Occidente*, 1965.

⁸ El *catrín* es una figura mítica poshispánica a la que se describe como un hombre poderoso, de gran tamaño, barbado, que usa ropa negra elegante, con sombrero y tachas de plata.

⁹ Paul Ricoeur, “Antropología e Hermenêutica”, en *op. cit.*, 1969.

¹⁰ Otavio Velho, “O cativeiro da Besta-Fera”, en *op. cit.*, 1987, p. 75.

Con estas ideas como telón de fondo me propongo interpretar las apariciones milagrosas como procesos de producción de significados, que el colectivo de actores (creyentes, curiosos, detractores, etcétera) va construyendo a partir de múltiples (y muchas veces contradictorios) relatos, vivencias, mensajes, visiones y sueños. La persistencia del milagro aparicionista depende de que el fragmentado espectro de expectativas, convicciones, interpretaciones e intereses de los creyentes se vaya articulando en un discurso al mismo tiempo unificador y multivocal.

El pueblo

La información que se reproduce e interpreta en este ensayo fue obtenida en San Felipe Tejalapam, localidad situada a 15 km de la ciudad de Oaxaca.¹¹ La aparición de la Virgen tuvo lugar el 15 de noviembre de 1995, y en los días posteriores a este hecho visité el pueblo con frecuencia, en ocasiones con Miguel Bartolomé, de manera que pude conocer los acontecimientos de primera mano y a medida que acaecían. De allí que mi interés se haya centrado en capturar las distintas voces que construyen el milagro. En este campo las experiencias y el imaginario religioso individual y colectivo pueden ser tratados, siguiendo a Geertz,¹² como la materia prima para la estructuración, descripción y análisis del fenómeno religioso.

En los inicios del siglo xx se hablaba zapoteco en Tejalapam, pero aproximadamente desde 1950 el idioma se ha extinguido y la población, al mismo tiempo campesina y asalariada, no se identifica ya con este grupo étnico. No obstante numerosas formas organizativas y culturales indígenas se reproducen aún en esta comunidad de 5 500 habitantes, entre ellas un sustrato de creencias en entidades potentes de la naturaleza.¹³ Asimismo, los cargos político-religiosos

¹¹ Una versión más extensa de este trabajo fue publicada con el nombre "La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro", en la revista *Thule, Italia*, 1997.

¹² Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1987.

¹³ Son muy numerosos en México los relatos de cuevas, manantiales y cerros donde se ha manifestado lo sagrado con voluntad y figura. En Tejalapam el más difundido se refiere a la gran cueva del vecino cerro Jalapa, repleta de mágicas riquezas, donde los antiguos del pueblo iban a buscar maíz, frijol, frutas y hortalizas cuando escaseaba la comida. Hoy en día todos temen acercarse a ella.

y las mayordomías son instituciones centrales de la vida colectiva. Las fiestas de los santos atraen a multitud de migrantes que viven en Estados Unidos y en la Ciudad de México. Una de las fiestas más importantes de raíz católica ha sido siempre la de la Virgen de Juquila y el pueblo la celebra localmente y en peregrinación a su santuario.¹⁴ Aunque actualmente la mayor parte de los habitantes son católicos, existe ya un trece por ciento de “evangélicos” (entre Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día), vistos como “gente rara” dentro del contexto del catolicismo pueblerino. De la cosmovisión mesoamericana-oaxaqueña está aún arraigado el culto y la ofrenda a los manantiales o pozos de agua, que es el más concurrido ritual propiciatorio a las antiguas deidades del agua y el monte.

Las apariciones

El 31 de octubre de 1995 al pasar frente a un pozo de agua en las afueras de Tejalapam, un joven empleado de Conasupo vio bajar corriendo desde el cerro a una niña rubia, pequeña, vestida de blanco y con unos huarachitos nuevos y brillantes. La niña venía haciendo ruido pero cuando vio al joven se escondió detrás de un árbol llamado casahuate y luego desapareció en el pozo. El 14 de noviembre por la noche al pasar nuevamente frente al pozo escuchó voces de niñas que lo llamaban “*estamos aquí, ven*”. Se asustó y rodeó el lugar hasta llegar a su casa. Notificó a su familia y más tarde regresó al pozo junto con su padre y abuela, armados y con linterna. Al llegar percibieron que un manto blanco cubría la boca del pozo. Se acercaron y vieron entonces la corona de la Virgen sobre el manto, y al momento “*ya estaba allí la Virgen con su manto y corona colocados*”. Supieron que era un milagro porque vieron transformarse la corona y el

¹⁴ El grupo étnico chatino de Oaxaca tiene una larga tradición aparicionista que comienza con la delimitación del territorio chatino primigenio, mediante las huellas dejadas por el mitológico Rey Chatún. Durante la época colonial la Virgen apareció en el pueblo de Yolotepec, dejando igualmente sus señas en las rocas, y en 1633 una imagen de la Virgen de la Concepción, que el párroco había regalado a un joven del pueblo de Amialtepec, comenzó a hacerse famosa por sus milagros. Varias veces el clero intentó trasladarla a la cabecera municipal de Juquila y la Virgen regresaba a su humilde santuario de Amialtepec. Finalmente la iglesia logró un traslado permanente y la legitimación oficial del culto a la Virgen, llamada de Juquila, en 1719. Desde entonces se registran anualmente peregrinaciones masivas y la iglesia que la alberga ha crecido, así como los fondos de la curia: M. Bartolomé y A. Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, 1982.

manto que cubría el pozo de un metro de diámetro en la figura de la Virgen que, con manto y corona, era de 30 cm. La noche de la aparición mucha gente de los pueblos vecinos vio “*bolas de fuego*” bajando del cielo, que explotaron sobre el paraje en forma de corona de estrellas brillantes como chispas. Al día siguiente avisaron a las autoridades locales y al cura, y comenzó a montarse el santuario sobre el pozo de agua. Por su apariencia de niña, por su tamaño y por la semejanza con la Virgen de Juquila, los creyentes la interpretaron como una Virgen “hija” de aquélla. Muy pronto cundió la nueva de que la aparecida era la Virgen de Juquila “chica” que había llegado para quedarse en Tejalapam.¹⁵ Las diversas versiones de la aparición de Juquila dadas por los visitantes y creyentes vinieron a dar cuerpo inicial a los relatos de la nueva aparición.

La primera aparición no trajo consigo mensaje, anuncio ni profecía. En ese contexto de “secreto” total, de *alerta sin mensaje*, el milagro podría haberse desvanecido rápidamente pero, por el contrario, creció alimentándose de diversas clases de “señales”; fragmentos significativos muchas veces contradictorios, que los creyentes describían e interpretaban cotidianamente y que iban configurando un texto, al mismo tiempo que permitían ir develando el enigma de su aparición y los atributos de su figura. Su presencia indicaba para ellos un doble mensaje: de *castigo* para todos los que no respetaban los principios de la religión católica y de *ayuda* para los fieles. A pesar de que el mensaje sagrado era aún secreto, la gente de Tejalapam elaboró una explicación acerca del motivo de la aparición, que aludía a situaciones críticas globales: el desorden social, político y moral actual del país, y la falta de fe católica, eran las causas de que la Virgen bajara a la tierra.

La segunda aparición de la Virgen, en diciembre, es el punto nodal del milagro, ya que envió un mensaje pleno de simbolismo cuando se apareció como niña pobre a un peregrino:

Un señor del poblado El Tule encontró en el río a una niña muy sucia, con moquitos, que le dijo: abuelito, ¿a dónde vas? —Voy a la iglesia, le contestó el anciano. La niña dijo que ella también iba a la iglesia. Pero el señor caminaba muy despacio y no alcanzó a llegar a misa, por lo que regresó al pozo.

¹⁵ En Oaxaca es frecuente el proceso de desdoblamiento de los seres sagrados en otros filiales y dependientes, que escogen su propio espacio y pueblo para manifestarse.

Cuando iba llegando encontró nuevamente a la niña que traía un galoncito de agua y llevaba flores blancas en la mano. Le dijo al anciano: “úntate esta agua del río en tu rodilla y con eso sanas, aunque él no le había dicho que estaba enfermo”. Él le preguntó dónde vivía y la niña señalando hacia el pocito dijo: yo vivo allá donde está el techo de lámina, cuando me invitan voy a la casa grande y cuando no, vivo aquí donde está la casa de lámina. Se fue entonces la niña, pero el señor volteó para mirarla y la niña le dijo: por favor le vas a dar un mensaje a los del Comité, díles que yo les voy a mandar mucha agua y un pan grande, muy especial, para toda su gente. La niña dio cuatro o cinco pasos más y cuando el señor miró ya no era la niña, ya se le presentó la imagen de la Virgen cubierta de luz y ahí se transformó en estrella y cayó donde está la casa de lámina.

El mensaje visual y verbal de la Virgen niña nos permite entrever diversos significados tejidos en la narración, que contribuyen a develar el misterio y crear un mensaje. Define su apariencia como niña sucia, humilde y pobre como sus devotos, que transita entre dos espacios sagrados: el pozo de agua y la iglesia del pueblo. El agua y las flores blancas son los elementos que utiliza para la curación milagrosa del peregrino, y éstos son también utilizados por los peregrinos para las limpias, bendiciones y curaciones. No sólo establece el modelo de curación sino que al curar contribuye a revelar parte de sus designios, ya que al brindar salud al creyente muestra una faz bondadosa y simbólicamente terapéutica. En este mensaje quedan también delimitados el lugar escogido para su morada definitiva: el pozo de agua, bajo la enramada de techo de lámina, así como el grupo de los escogidos: el Comité, a quienes va dirigida la promesa salvacionista: el agua y el pan, que profetiza abundancia y prosperidad para los que han construido su santuario y se ocupan de Ella. Finalmente devela el máximo secreto, su cualidad divina, cuando convertida secuencialmente en luz, en estrella y en Virgen regresa al lugar sagrado escogido: el pozo de agua.

El santuario es una enramada sobre el pozo cubierta por un techo de lámina, en el que fue colocada la imagen de la Virgen dentro de una vitrina, rodeada de flores, estampas de la Virgen de Juquila, veladoras, ofrendas, promesas y pedimentos que ascienden hacia el

cerro.¹⁶ El Comité de la Virgen se fue integrando con voluntarios movidos por su devoción o por su experiencia milagrosa, hasta formar un grupo de 40 personas de ambos sexos que se reparten todas las tareas vinculadas con la Aparecida. Visten a la Virgen, recogen la limosna, cuidan el santuario, limpian, arreglan flores y veladoras, cocinan y atienden a los peregrinos, ya sea en el pozo de agua o en el curato del pueblo donde la imagen fue trasladada más tarde. A pesar de las críticas de la iglesia y un periódico regional, en el sentido de que sus miembros estaban lucrando con la aparición, fueron ratificados como Comité por las autoridades municipales. El nuevo santuario es visitado por cientos de peregrinos de los pueblos vecinos a Tejalapam, así como de los demás del estado de Oaxaca; también llegan visitantes de Puebla, Tehuacán, Guerrero, Tlaxcala y Ciudad de México. Algunas familias migrantes decidieron radicar nuevamente en el pueblo para “*estar cerca del milagro*”.

El pozo de agua

Antes de la aparición de la Virgen, el pozo de agua era un lugar sagrado, que nunca dejaba de tener agua; en él se hacían pedimentos de abundancia a la deidad del agua los días 1 de marzo. Muchas de las personas que habían pasado antes frente a él habían tenido experiencias singulares. Algunos escuchaban ruidos, como si cientos de peregrinos estuvieran rezando, otros habían visto a una bella mujer vestida de blanco sentada en las peñas, y muchos más habían tenido visiones terroríficas del catrín y la culebra.

Los manantiales o pozos naturales de agua son paisajes liminares, concebidos por los lugareños como “lugares de agua grande”, símbolo de abundancia, preferidos por el Rey o Señor del agua (Rey *nisa*, en zapoteco), y “lugares pesados”, porque en ellos guarda el

¹⁶ Las ofrendas consisten frecuentemente en flores, velas y veladoras. Las promesas son los agradecimientos que los devotos entregan cuando hacen un pedimento o cuando éste les ha sido concedido. Las materializaciones más comunes del pago de promesas son dinero (dólares), trenzas de cabello, música, alimentos, el uso de indumentaria singular y la peregrinación de rodillas. Los pedimentos a las deidades se materializan como figuras de barro, piedra o madera que representan el bien solicitado: hijos, partes del cuerpo, casas, camiones y otros bienes.

Rey sus riquezas. En la actualidad el Rey *nisa* concentra los atributos de la deidad zapoteca del agua, simbolizada por la culebra, y los del *catrín* o demonio-mestizo.

En la cosmología mesoamericana¹⁷ la culebra moraba en el interior de los cerros y en los manantiales que ella misma creaba. Era figura de augurios benéficos, dadora de agua y buenas cosechas, pero también maléficos porque atraía a la gente con su aliento para luego sumergirla, aterrorizarla o darle muerte. En la actualidad en diferentes grupos indígenas de Oaxaca se reproducen relatos y rituales que evidencian la persistencia de estas creencias.¹⁸ En el imaginario local el Rey *nisa* también se ha aparecido como *catrín*, cargado de dinero, espantando y enfermando a los que no quieren hacer trato con él. Este ser ambivalente reúne los atributos del Dueño del monte o el Dueño de los animales y los del demonio cristiano consustanciado con la, también ambivalente, figura del mestizo o ladino: poderoso, rico y maligno. El *catrín* suele enriquecer a los que se hacen sus siervos, aunque generalmente engaña prometiendo riqueza y enviando enfermedades. Esta figura puede interpretarse como el símbolo condensado de las relaciones interétnicas desiguales.

Parece importante señalar que en la actualidad las entidades territoriales de origen mesoamericano son cada vez menos percibidas como ambivalentes, con capacidad de ejercer el bien y el mal; y en cambio son frecuentes las concepciones que les adjudican sólo potencialidades malignas. Asimismo los lugares en los que se manifiestan son considerados peligrosos y también demoníacos.

Por otra parte las figuras culebra-Virgen se presentan alternativamente, como muestran los siguientes relatos:

- A una señora y a un señor se les presentó en el pozo en los días posteriores a la aparición, primero como culebra y luego ya como Virgen.
- Un señor no creyó, y en lugar de la Virgen vio una culebra en el pozo.

Puede tratarse entonces de símbolos intercambiables, pero de signo invertido. Mientras que la Virgen se representa colectivamente como lo divino y brillante, la serpiente alude ahora casi siempre

¹⁷ Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 1969.

¹⁸ Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 1999.

a una concepción de lo sagrado maligno y oscuro. Dado que la aparición se muestra como culebra y como Virgen, no sería demasiado aventurado apuntar que las apariciones se intersectan y que la Virgen es una nueva manifestación de lo sagrado, superpuesta a la del Rey del agua (culebra-catrín) e igualmente ambivalente, ya que entre sus designios están la recompensa y el castigo. En su segunda aparición anuncia abundancia, pero en otras ocasiones se manifiesta como una deidad que castiga. Lo que resulta más interesante, porque permite entrever la multivocalidad del milagro, es que la refundación católica del lugar sagrado no suprime los significados y rituales previos sino que se conjuga con ellos, participando, en cierta forma, de sus características y sentidos.

La aparición de la Virgen en el pozo de agua, más allá de la obvia relación del agua con la fertilidad y la abundancia, podría pensarse como un mito de resacralización de un espacio sagrado pero caótico y demonizado —como muchos otros conceptos de la antigua religión—, que al ser recalificado con el signo del catolicismo se convierte en un espacio propicio para los hombres. La nueva irrupción de lo sagrado permite refundar y recalificar el espacio peligroso, al que se le dan nuevos nombres: Pozo de la Virgen y barrio de Juquila.

La construcción del milagro

M. Taussig¹⁹ en un sugerente ensayo interpreta las apariciones marianas en Colombia como fenómenos discursivos. Siguiendo esta idea, entiendo la aparición de Tejalapam como un proceso de producción de significados en el que se va construyendo colectivamente el discurso del milagro, a partir de los relatos de “señales-mensajes” que los lugareños y los peregrinos “ven” y “sueñan”, y de los múltiples relatos de las visiones y los sueños de otros, que se van sumando a la figura de la Virgen con el correr de los días. La posibilidad de su existencia radica en la construcción de un discurso que integre los milagros particulares y fragmentarios de los creyentes.

¹⁹ Michael Taussig, “The wild woman of the Forest becomes our Lady of Remedios”, en *Shamanism, A study in Colonialism and Terror and Healing and the Wild Man*, 1987.

Tal vez lo más importante de destacar en esta aparición (que no profetiza catástrofes ni otros cambios radicales en el orden mundo, ni tampoco interviene en los asuntos cotidianos de su pueblo), sea el constante haz de señales que envía en sueños y visiones, a manera de gestos o transformaciones que evidencian su estado de ánimo: llora, sonrío, está triste, enojada o contenta, voltea y baja la cabeza, le crece el pelo, su manto cambia de color, rechaza su corona, etcétera. Esos sueños y visiones son la materia prima de los relatos que van tejiendo el discurso del milagro, le dan continuidad y permiten a los fieles ir descifrando el misterio:

Varios peregrinos y lugareños vieron sus pies y su rostro en el agua del pozo después que la imagen había sido trasladada.

El traslado desde el pozo a la iglesia, ordenado por el arzobispo de Oaxaca, se hizo en contra de la voluntad de la gente y de la Virgen, por eso cuando la imagen era transportada las mujeres vieron que se cubrió la cara con el manto y lloró.

Un señor relata que el día de la aparición vio una estrella roja brillante en la mano y el pecho de la Virgen y que al siguiente día ya no estaba.

Cuando el síndico municipal la tocó con poco respeto, Ella por vergüenza bajó la cabeza y hasta el tercer día no la levantó.

Un camarógrafo de Televisa Monterrey o San Ángel llegó y filmó el santuario y les dijo que era un milagro el que la imagen de la Virgen hubiera salido borrosa cuando todo el resto de la filmación estaba claro.

El cabello de la Virgen fue creciendo con los días.

El manto, al comienzo, estaba bien pegado a la cruz de carrizo atrás de su espalda, y con los días se fue separando.

Gente de San Lorenzo Cacaotepec, Magdalena Apasco, Santa Cruz Lachisolana, etcétera, la noche del 13 de noviembre vieron relámpagos sobre Tejalapam como si estuviera lloviendo mucho, pero no llovía.

Un señor ha visto que cada día el manto de la Virgen tiene un color diferente.

Una señora soñó que le decía que Ella en realidad no estaba en la iglesia, sino su imagen; que Ella estaba en el pocito y que allí quería su capilla.

Muchos han visto luces sobre el pocito, como cuando nació Jesús y se vieron señales sobre Belén.

El halo de humo producido por los cohetes es la corona que la Virgen les mostró a sus devotos en señal de complacencia.

Ya he dicho que en los primeros tiempos la Virgen mostraba cierta predisposición por el castigo. Con poca frecuencia se comentaban milagros de curación, pero se decía que era una Virgen vengadora cuyos milagros se dibujaban como castigos. Circulaban numerosos relatos de gente lastimada, con roturas de huesos, accidentes y pérdidas de bienes, así como castigada por no “*creer de corazón en la Virgen*”.²⁰ Uno de los milagros más comentados fue el castigo que sufrió el arzobispo de Oaxaca el día en que fue a retirar la imagen del santuario;

volvía para Oaxaca de noche y las luces de la ciudad siempre se alejaban. Intentaba diferentes caminos, pero no conseguía llegar; casi se perdió. Llegaron muy tarde a Oaxaca. Esa noche soñó con la Virgen que le reprochaba su incredulidad. Al día siguiente se sentía atontado, como mareado, pero igual fue a dar misa a Tejalapam y pedirle perdón a la Virgen.

Se decía que “la Virgen llegó para castigar a los incrédulos”, por ello los fieles buscaban la constatación de los milagros más en los castigos que en las curaciones o el cumplimiento de los pedimentos. Después de la segunda aparición el mensaje de la Virgen se fue perfilando como salvacionista, construyéndose con fragmentos seleccionados, escogiendo los milagros benéficos sobre los castigos. Así, cada vez es más frecuente escuchar que ha cumplido pedimentos de salud y riqueza de muchas personas de la localidad y foráneos. Los miembros del Comité son optimistas, ya que, dicen: “casi todo el pueblo cree en la Virgen, incluso las autoridades y algunos de los evangelistas, que se han vuelto nuevamente católicos”. El pueblo gozaba de cierta prosperidad, en 1996 había mucha agua en los pozos y los ríos de Tejalapam, por lo que se esperaban buenas cosechas y ganado robusto; abundancia interpretada por la gente como el cumplimiento del milagro que la Virgen prometió al profetizarles pan y agua.

²⁰ Alicia Barabas, “La aparición de la virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro”, en *Thule, Revista di studi americanistici*, 1997.

La contienda entre la Virgen y la Iglesia

El 3 de diciembre de 1995, el arzobispo de Oaxaca dio su veredicto acerca de la "autenticidad" de la aparición de una imagen "hija" de la Virgen de Juquila en Tejalapam. Según los resultados de una Comisión indagadora enviada por la Iglesia al pueblo, la imagen era una réplica moderna y comercial de la de Juquila, encontrada o colocada, pero no aparecida y, por lo tanto, no auténtica. Después de desacreditar el milagro el arzobispo bendijo la imagen y obligó a la gente a aceptar el traslado al curato de la iglesia, aunque con el reparo de no ser sagrada ni venerada como aparición milagrosa. Calculamos que había más de mil peregrinos cuando la trasladaron, en una procesión de 3 km que acompañó a la Virgen desde el pozo de agua hasta la iglesia del pueblo, en medio de llantos, cantos, lamentos, protestas y comentados milagros.

Si bien la situación del pueblo no era especialmente crítica ni conflictiva, el contexto de la aparición se construyó como un campo de contienda entre las voces interactuantes. Por una parte la Iglesia y la prensa, que desacreditaban el milagro y ponían en entredicho la honestidad del Comité para recaudar limosnas, prohibiéndoles la construcción de una capilla en el pozo de agua²¹ y cualquier celebración que atrajera peregrinos del santuario de la iglesia de la Virgen de Juquila, dejándoles dinero.²² Por su parte, los peregrinos, y especialmente el Comité de la Virgen, estaban inconformes con el veredicto, las acusaciones y con el tratamiento burlón y despectivo dado a la Virgen por los sacerdotes y los "evangélicos". En esta contienda por el poder religioso las autoridades municipales jugaron un papel más o menos imparcial, que se traducía en no brindar al Comité apoyo concreto, pero tampoco impedirles el desarrollo del culto.

²¹ Tanto en la historia de la aparición de la Virgen de Juquila como en la mayor parte de otras apariciones conocidas, los seres sagrados son retirados o robados del lugar donde aparecen, pero milagrosamente regresan a él y, haciéndose pesados, impiden ser nuevamente trasladados. Algunos relatos de Tejalapam señalan que "la Virgen se traslada por sí misma al pozo, donde eligió su lugar, aunque sólo los creyentes la pueden ver. Ella nos pide cuidados y que se le construya su casa en el pozo". Por ello desde el principio tuvieron el propósito de construir una capilla en el espacio sacralizado por su aparición.

²² Eleazar Jiménez, "No hubo aparición; la imagen: burda réplica" y "Por qué la Iglesia dijo que no...", en *El Imparcial*, diciembre de 1995.

La búsqueda de mediación

En una de nuestras visitas, el 7 de diciembre, vimos dos cohetes que al explotar dejaron un halo de humo en el cielo; esta señal fue interpretada como una visión de la corona de la Virgen, mediante la cual manifestaba su alegría. Días más tarde los relatos añadían a la alegría la aprobación de la Virgen a nuestra presencia y la expectativa de que pudiéramos servir como mediadores entre los fieles y las instituciones de gobierno. Prueba de que la señal sagrada fue interpretada por los fieles como una guía para la acción es que poco después, tres representantes del Comité llegaron a las oficinas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Oaxaca, para solicitar apoyo en el nuevo traslado de la Virgen al pozo de agua y la construcción de su capilla. Deseaban que registráramos sus relatos acerca de la aparición, a fin de contar con “pruebas” de la autenticidad del milagro, y que los arquitectos les hicieran planos y presupuestos para la construcción de la capilla. Accedimos a grabar sus relatos, aunque aclarándoles que este registro no sería aceptado como prueba de autenticidad. Al día siguiente, fuimos recibidos por las autoridades y más de 40 personas reunidas en el patio de la iglesia de San Felipe. Narraron entonces los sucesos, visiones y sueños en torno a la aparición, que grabamos y más tarde les entregamos transcritos.

De la orquestación de símbolos destacaba ahora otra voz, mostrando una faceta política del milagro. La imposibilidad de negociar con la Iglesia en torno a la autenticidad de la Virgen y la construcción de la capilla, constituyó un factor de peso en la búsqueda de canales alternativos de mediación. En México, donde el Estado tiene una fuerte presencia en la vida de los pueblos indígenas, la estrategia más viable para el objetivo del Comité era obtener la mediación favorable de alguna institución estatal. La elección indicada por la milagrosa corona de humo recayó en el INAH a través de nosotros, pero el apoyo para la construcción de la capilla lo recibieron de la Secretaría de Obras Públicas.²³

²³La nueva capilla construida arriba del pozo de agua, sobre el cerro aplanado, es una vasta obra, con un costo superior a los \$90 000.00 (11 000 dólares). Fue planificada, y en parte financiada y ejecutada por la Secretaría de Obras Públicas de Oaxaca, conjuntamente con los miembros del Comité, quienes financiaron materiales y mano de obra con un fondo de \$60 000.00 obtenido de las limosnas.

Epílogo provisional

En 1997, un año y medio más tarde, el Comité de la Virgen fue ratificado por las autoridades como uno de los nuevos cargos religiosos de la comunidad. El cuadro de celebraciones ha crecido con la mayordomía de la Virgen aparecida,²⁴ aunque también se ha intensificado el culto del agua celebrado en marzo. Resulta frecuente que las apariciones milagrosas se institucionalicen desarrollándose como mayordomías, quedando así incorporados los fenómenos de irrupción de lo sagrado dentro del sistema tradicional de celebraciones de los santos.²⁵ Esta institucionalización de la liminalidad podría entenderse como modalidad dinámica del proceso ritual, que interseca la “*communitas existencial*” y la “*communitas normativa*”²⁶ sin perder la excepcionalidad recreada cotidianamente por la fe, las visiones y los relatos de los creyentes acerca del milagro.

Aún persiste el misterio del motivo de su aparición en este pueblo, pero otras explicaciones ya han sido estructuradas. Ha elegido comprometerse con los pobres, por eso no acepta su corona y se presenta como niña sucia y pobre, que sufre penurias (la desacreditación de la Iglesia, el desprecio de los sacerdotes) al igual que los campesinos.

El cuerpo del mensaje aparicionista ha crecido poco en este tiempo, pero los nuevos relatos se estructuran según el mismo patrón discursivo; un lenguaje simbólico visual y gestual producido e interpretado por los fieles:

Su cabello ahora es negro, antes era claro. Le crece disparejo.

Su coronita dorada siempre está ladeada, a veces caída. Se la arreglan a diario y siempre aparece movida. Cuando la cambiaron para el curato su corona apareció caída a su lado.

Ahora le ha salido una manchita sobre la ceja derecha, blanquita. Dicen que es su corona, que ella no la quiere sobre su cabeza.

Mucha gente dice ver con frecuencia una estrella azul que viaja cada tarde desde el pocito hacia la iglesia.

Igualmente continúa presentándose en los sueños:

²⁴ De manera oficial se celebra el 15 de noviembre, día de la primera aparición, pero también se festeja como “hija” de la Virgen de Juquila, el 8 de diciembre.

²⁵ Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, *op. cit.*, 1999.

²⁶ Victor Turner, *O Processo Ritual, estrutura e antiestrutura*, 1974.

Una de las señoras del Comité, que tiene turno para arreglar sus flores, velas y vestido, dice que cada día antes de su turno o si se retrasa, la Virgen se le aparece en sueño como niña sucia y le dice: "no me dejes, mira que estoy sucia, ven a cuidarme".

La aparición se produce, se consolida y legitima por medio de los discursos de los fieles, fundados éstos en categorías culturales de conocimiento y en un amplio acervo colectivo de experiencias e imaginarios religiosos. Asimismo es un evento fundador: escribe la partitura de un nuevo mito y la coreografía de un nuevo ritual, según el modelo de las apariciones marianas-guadalupanas pero con su propia especificidad simbólica, y resacraliza bajo un nuevo signo un espacio sagrado peligroso o incierto para los hombres. El lenguaje simbólico del mito y del ritual admiten la creación de nuevos significados, que pueden insertarse en contextos variados en diferentes tiempos y lugares articulando, como en el caso de Tejalapam, texto y contexto en una nueva unidad significativa.

Bibliografía

- Barabas, Alicia, "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", en A. B. Pérez Castro, ed, *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, IIA-UNAM, 1995.
- , "La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro", en *Thule, Revista di Studi Americanistici*, 2-3 Perugia, Italia, 1997.
- Barabas, Alicia y Miguel A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vols., México, INAH/INI (Científica), 1999.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, *Tierra de la Palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 108), 1982.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- Jiménez, Eleazar, "No hubo aparición; la imagen: burda réplica" y "Por qué la Iglesia dijo que no...", en *El Imparcial*, diciembre de 1995.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y la Guadalupe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Otto, Rudolph, *Lo Santo, Revista de Occidente*, Madrid, 1965.
- Ricoeur, Paul, "Antropología e Hermenêutica", en *O conflito das interpretações-Ensaíos de hermenêutica*, Brasil, R. J. Imago, 1969.
- Sahagún, Bernardino de, *Augurios y abusiones. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin*, México, UNAM, 1969.
- Taussig, Michael, "The wild woman of the Forest becomes Our Lady of Remedies", en *Shamanism, A study in Colonialism and Terror and Healing and the Wild Man*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1987.
- Turner, Victor, *O Processo Ritual, estrutura e antiestrutura*, Petrópolis, Brasil, Vozes, 1974.
- , *Drama, Field and Metaphors*, Nueva York, Symbolic Action in Human Society, Nueva York, Cornell University Press, 1987.

Turner, Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture, Anthropological Perspectives*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.

Velho, Otavio, "O Cativoiro da Besta-Fera", en *Religião e Sociedade*, 14/1, Brasil, ISER, R.J., 1987.

DEBATE

Bilingüismo y antropología del lenguaje: acerca de una lectura crítica

LEONARDO MANRIQUE CASTAÑEDA*

Porque hablar dos idiomas... es como saber más. *Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*,¹ es un libro que tal vez hubiéramos querido escribir muchos de los lingüistas mexicanos que hemos conocido en el campo algunas de las muy diversas formas que tiene el bilingüismo en nuestro país. El caso es que no lo hicimos, salvo observaciones ocasionales e insuficientes, de manera que la investigación que hicieron, y ahora nos presentan Gabriela Coronado y sus colaboradores, viene a poner en claro una situación en la que a menudo privaron ideas erróneas; es, pues, una contribución de gran valor que amerita un amplio comentario.

Puesto que estas notas no van dirigidas exclusivamente a lingüistas, parece conveniente comenzar por precisar algunas ideas que éstos emplean de continuo. "Bilingüe" y "bilingüismo" se usan en dos sentidos: el primero es el de la persona que maneja dos len-

* Dirección de lingüística / INAH.

¹La referencia completa del libro es: Gabriela Coronado Suzán (con la colaboración de Juan Briseño Guerrero, Óscar Mota Gómez y María Teresa Ramos Enríquez), *Porque hablar dos idiomas... es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*, México, CIESAS / SEP-Conacyt, 1999.

guas —en qué medida las “maneja”, es asunto que dejaremos por ahora a un lado—; el segundo se refiere a la coexistencia de dos lenguas en determinado ámbito geográfico; en un viejísimo opúsculo (*Algunas observaciones sobre el bilingüismo del Paraguay*, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay) usé los términos “bilingüismo individual” y “bilingüismo social”. Claro está que en situaciones de bilingüismo social se dan muchos casos de bilingüismo individual, pero debe entenderse que la presencia de individuos bilingües en una sociedad no hace de ella una sociedad bilingüe. En su estudio del bilingüismo social en México, Coronado prefiere usar la designación, mucho más precisa, de **sistema comunicativo bilingüe** que “no implica el uso generalizado ni el dominio amplio de las dos lenguas, sino que remite ... a la presencia de ambas para cubrir las necesidades comunicativas colectivas” (p. 68). Si la primera parte del título *Porque hablar dos idiomas... es como saber más*, pudiera sugerir que el libro se ocupa del bilingüismo individual, la segunda *Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*, deja fuera de duda a qué se refiere.

Es más o menos evidente que el bilingüismo —usaré este término por brevedad, reconociendo que “sistema comunicativo bilingüe” es mucho más preciso— es siempre producto de un proceso histórico que puso en contacto a dos idiomas; con frecuencia uno de éstos es la lengua de un grupo dominante (política, económica, militar o culturalmente) y el otro es la del grupo dominado. Es usual en los estudios de esta clase llamarlos “lengua dominante” y “lengua dominada”. En México la lengua dominante es el español impuesto a partir de la conquista, pero no cabe duda de que no fue una sola la lengua dominada, sino muchas, y que regionalmente el proceso histórico se inició en tiempos diferentes y con distintas modalidades, por lo cual la situación actual ofrece un panorama muy variado.

No obstante lo dicho en el párrafo anterior, muchas veces se ha hablado del bilingüismo mexicano haciendo caso omiso de las diferencias o prestándoles apenas atención; según Coronado esto se debía a que la política indigenista tenía la “intención explícita de acabar con las... lenguas [nativas, considerando que]... eran un obstáculo para el progreso” (p. 23), así que “oficial[mente] existían solamente dos sectores... los hispanohablantes y los no hispanohablantes, es decir los no indígenas y los indígenas” (p. 22). Tal vez por ello la información estadística ha sido por lo general insuficiente pa-

ra acercarse a la variedad que los antropólogos constatan en el campo. Siguiendo esta tendencia se diría, por ejemplo, que los monolingües en lengua indígena en el país son 16.5 por ciento de quienes hablan una lengua indígena (cifras de 1990, cálculos redondeados, suficientes sólo para mostrar los sesgos), pero si se toman los estados en los que están las regiones que investigó Gabriela Coronado, tres quedan por abajo (Michoacán 9.9 por ciento, San Luis Potosí 10.6 por ciento, Puebla 16 por ciento) y dos por arriba (Hidalgo 17.4 por ciento y Oaxaca 19.6 por ciento), así asoma apenas la diversidad, pues las cifras serían distintas si los datos se refirieran exclusivamente a las regiones estudiadas.

Porque hablar dos idiomas... tiene dos grandes partes. En la primera (con una introducción y tres capítulos) se exponen las bases teóricas y la metodología de la investigación; en la segunda se presentan los resultados de los estudios de campo de nueve regiones, agrupados en tres capítulos según cierta similitud. Pasemos a comentar los capítulos.

En la introducción a la primera parte, Gabriela Coronado resume la historia de los estudios sobre el bilingüismo en México. Según ella, antes de los años sesenta se consideró fundamental para “la política indigenista... castellanizar masivamente a los hablantes de lenguas vernáculas”, para incorporarlos a la nación hispanohablante. Como consecuencia, los estudios acerca de bilingüismo se orientaron, sobre todo, a los problemas pedagógicos y escolares de la enseñanza del español como segunda lengua a los niños que hablaban alguno de los idiomas aborígenes. Olvida señalar que antes se propugnaba por la castellanización directa —la escuela era en español, y los niños aprenderían a la vez el idioma y las otras materias escolares— y que fue un logro haber conseguido que la alfabetización se hiciera en la lengua vernácula, lo cual no era nada más cuestión pedagógica, sino que procuraba destacar la importancia del idioma local dándole lugar en una de las instituciones más apreciadas por las comunidades. Así, contrariamente a lo que ella afirma, no “era difícil prever que [la] castellanización masiva conduciría no a la homogeneidad lingüística sino a la generación de una nueva pluralidad”.

Estoy de acuerdo con los autores cuando dicen que el enfoque sociolingüístico de los estudios acerca del bilingüismo se inicia en la década de los setenta, enfocándose a los temas clásicos del contacto de lenguas y a “la discusión general sobre las determinantes socia-

les del comportamiento lingüístico”, y que en ese ambiente comenzó en 1978 “el estudio de poblaciones bilingües [atendiendo en especial a] los espacios socioculturales vinculados con la continuidad o el desplazamiento de las lenguas” —esto es, con un enfoque novedoso—, en el que “tuve que enfrentarme a[l] dogma... [de] la inevitable desaparición de las lenguas vernáculas”. Creo que no acierta del todo al afirmar que la desaparición de las lenguas indias era entonces un dogma, véase por ejemplo mi artículo —publicado sólo cuatro años después de 1978— “El futuro de las lenguas indígenas frente al español de México”,² pero a lo mejor el equivocado soy yo y ambos éramos herejes, pues todavía hay, aunque son cada vez menos, quienes sostienen que a plazo más bien corto todas las lenguas aborígenes desaparecerán. Todavía es mayor mi desacuerdo con la afirmación de Coronado de que se creía que “las demás lenguas [las vernáculas]... eran un obstáculo para el progreso, pues unos treinta años antes (desde fines de la década de los cincuenta y hacia principios de la de los sesenta) los lingüistas y estudiantes de esta disciplina en la ENAH dimos la batalla —no solos, por supuesto— y conseguimos que la Secretaría de Educación Pública admitiera como norma la alfabetización en lengua vernácula.

Dentro de esta misma introducción Gabriela Coronado nos cuenta que buscando casos en los que se diera el bilingüismo, junto con amplios procesos de castellanización, se acercó a los conceptos y estudios de la antropología y a los de la sociolingüística catalana, desarrollando “lo que he llamado antropología del lenguaje... [que] considera al lenguaje como un elemento constitutivo de los procesos de continuidad, transformación y desaparición de ... [los pueblos indios] como unidades sociales diferenciadas del conjunto de la sociedad mexicana y por ello se centra en la comunidad lingüística, entendida como la unidad cultural, social, económica y política donde... se realiza la interacción sociocomunicativa...” (p. 22). Evidentemente es de gran importancia para el estudio de situaciones de bilingüismo el concepto de **comunidad lingüística**, que no se reduce al empleo de una u otra forma de habla, sino de la interacción comunicativa en cualquiera de dos lenguas (o más, si se da el caso) o en ambas, si bien me temo que no siempre sea fácil determinar dónde coinciden los límites culturales,

² Colección *Nuestro Idioma*, 7, Comisión para la Defensa del Idioma Español, México, 1982, pp. 81-95.

sociales, económicos y políticos donde se dé la interacción sociocomunicativa. La noción de **antropología del lenguaje**, evidentemente paralela a la de «etnografía del habla» pero enriquecida y ampliada, abre para todos nosotros la comprensión del bilingüismo, como Gabriela Coronado lo quiere.

El capítulo I "Etnografía e interacción comunicativa" desarrolla, primero en el nivel comunal y luego en el regional, las situaciones en que se dan las interacciones comunicativas y apunta cuáles y en qué circunstancias tienden a reforzar la permanencia de la lengua aborigen o a desplazarla. Es una buena guía etnográfica para identificar las situaciones relevantes, salvo que —en mi opinión— se limita demasiado a lo que puede encontrarse en nuestro país (por ejemplo, el trabajo agrícola de tipo mesoamericano y sus rituales, la cooperación del tipo "mano vuelta", el "tequio" o "fajina", el "tanguis", el municipio, la asamblea comunal). Aunque hay algunos datos comparativos me hace falta una teoría etnográfico-sociológica de aplicación general. Sé que esto no es propiamente un defecto, ya que la obra que estoy comentando es un punto de partida (un sólido punto de partida, hay que decirlo) para este nuevo enfoque de los estudios sobre situaciones bilingües. Tengo la esperanza de que durante su estancia en las remotas tierras de las antípodas logre Gabriela extender el abanico de su antropología del lenguaje.

La metodología seguida por Coronado y sus colaboradores se explica en el capítulo II "Tipología para la diversidad bilingüe"; por su relevancia lo comentaré extensamente. Se señala al principio que la tendencia al predominio de una u otra lengua no es igual en todas las comunidades y que la respuesta al conflicto entre las lenguas dominante y subordinada puede ir desde la renuncia a esta última, pasando por su ocultamiento o por su defensa, hasta llegar a imponerla a los sectores hispanohablantes locales. Posiblemente tal ratificación resulte innecesaria para los lingüistas y los antropólogos, pero no es ociosa, pues priva entre muchísima gente la falsa idea de que las cosas son iguales en todas las regiones donde hay indios y mestizos.

Para obtener datos empíricos suficientes acerca de esta variedad y contrastarlos con la formulación teórica, se hicieron estudios en el campo, aunque la dispersión impidió cubrir todo el país, según explican. La justificación vale, pero no podemos dejar de lamentar dos omisiones notables, la primera es la ausencia de alguna

comunidad de la zona donde se habla el maya peninsular (Yucatán, Quintana Roo, Campeche), que es una lengua uniforme de amplia extensión, contrastante con el resto de las situaciones bilingües del país. Tal vez más sensible sea la ausencia de estudios de campo en Chiapas, donde la lucha política ha sido extremadamente vigorosa y no parece haber una defensa de la lengua conmensurable con aquella; es muy comprensible que, dadas las condiciones vigentes en esa región, los investigadores hayan preferido abstenerse, pero de todos modos nos hace falta en el panorama.

La rica y diversa información acerca de los sistemas comunicativos bilingües, en los cuales no debe suponerse ni "el uso generalizado ni el dominio amplio de las dos lenguas, sino... la presencia de ambas para cubrir las [varias] necesidades comunicativas colectivas" (p. 68) se recogió por medio de un **Cuestionario de usos de las lenguas de México** que se probó y mejoró antes de su empleo sistemático como instrumento principal de la investigación. "El cuestionario... [tiene] 146 preguntas directas y cerradas con opción múltiple sobre el uso de las lenguas en los diferentes espacios de interacción... [definidos] en la etnografía sociocomunicativa,... se refiere a los usos predominantes en la comunidad... y en el área circunvecina, [según] la imagen que [el individuo entrevistado] tiene sobre el comportamiento... grupal; [pero] es inevitable que en las respuestas esté proyectando su propio uso lingüístico" (p. 78, nota 13). A cada pregunta corresponde una o varias de las categorías de análisis.

Lo dicho en el párrafo anterior suena muy bien, pero en verdad es desafortunado que el volumen no incluya las 146 preguntas y la indicación de a cuál o cuáles categorías de análisis se asignaron; esta información no hubiera requerido más de 3 o 4 páginas adicionales que hubieran hecho un utilísimo apéndice. Al carecer del cuestionario nadie puede aplicarlo en comunidades que los autores no estudiaron; tal vez en Yucatán o en Chiapas (a lo mejor en varias comunidades, nótese que cuatro de las nueve regiones que incluye el libro están en Puebla), y posiblemente valiera la pena contrastar comunidades bilingües del noroeste del país que no tienen base mesoamericana (yaquis, tarahumaras, seris); es de lamentar que se reserven —por accidente, desde luego— el derecho de extender y validar tan importante clase de investigaciones. Por otra parte, nuestra ignorancia de cómo se corresponden preguntas y categorías

de análisis imposibilita saber el peso que cada una tiene en la interpretación que después se hace. (Por cierto, también sería interesante poder criticar —en su sentido más objetivo— las preguntas y sus atribuciones, pero no se dispone siquiera de unos cuantos ejemplos indicativos del procedimiento seguido.)

“El análisis sistematizado y automático de la información obtenida”, para determinar los tipos de bilingüismo (de los que algo tengo que decir más adelante), se hizo mediante un sistema computarizado cuya operación tampoco me resulta suficientemente clara. Se dice que se hicieron dos bases de datos con el programa *DBase III Plus*, una para las comunidades y otra para las regiones; en ambas (cuyo contenido es el mismo) cada cuestionario es un registro y cada una de las 146 preguntas —con sus posibles respuestas— es un *campo*, y aquí surge mi primera duda: puesto que en el encabezado del *cuadro ID* se indica que la base de datos *cuestcom.bdf* comprende 119 registros, y dado que se estudiaron 97 comunidades, resultaría que para la mayoría de ellas **sólo se entrevistó a una persona**. Me resisto a creer que así haya sido, sobre todo porque es muy superior el número de cuestionarios por región, se acerca a seis (55 registros para 9 regiones, según el *cuadro IE*. base *cuestreg.bdf*), supongo que se colaron ciertos errores en algún lugar del libro, pero no puedo encontrar dónde están.

“Dado que las preguntas fueron de opción múltiple, a cada una de las respuestas se le asignaron... valores”: +10 cuando el uso favorecía el predominio de la lengua indígena, +5 para el uso de ambas con predominio de la lengua indígena, 0 cuando se usan ambas sin predominio de una o con datos insuficientes para decidir, cuando se prefiere el español se valora -5 y -10 de forma simétrica a los positivos para lengua indígena. El uso de valores positivos y negativos, promediados, indica “con claridad las condiciones del bilingüismo resultante”. A esto hay mucho que decir:

a. ¿Son preguntas de opción múltiple (esto es, con respuestas fijas, a elegir una) o de respuesta abierta? La ponderación y manejo automatizado de las respuestas debería ser distinto en cada caso.

b. Ponderar de manera positiva y negativa es conveniente cuando el fenómeno valorado es simétrico, pero no resulta muy bien para fenómenos asimétricos, y sin duda los del bilingüismo lo son, pues de

otra manera no podría hablarse a lo largo de la obra de lengua dominante y lengua(s) dominada(s) y tampoco decir (p. 78) que “el último [tipo es] un proceso transitorio de bilingüismo... [que] conduce al monolingüismo castellano”, lo que de ningún modo sucede con alguna de las lenguas indígenas, ni siquiera en los casos en los que se han impuesto a los monolingües hispanohablantes. Las cifras en los cuadros III y IV (A, B, C, D, E, F, G, H, I para ambos) señalan claramente si en cierto aspecto predomina la lengua india (valores positivos) o el español (negativos), aunque la vista no distingue con mucha facilidad los signos, y sin duda el peso del mismo número no es el mismo cuando es positivo que negativo.

Me parece que hubiera sido mejor manejar sólo valores positivos: 25, 20, 15, 10 y 5 si se quisiera conservar la misma distancia de cinco unidades entre los pesos (si bien no veo la razón para proceder así). Yo prefiero trabajar con cifras menores: 5, 4, 3, 2 y 1 (o 10, 8, 6, 4 y 2, si acaso conviene la escala de 0 a 10). Las cifras altas indican un fuerte bilingüismo, que va bajando conforme las cifras sean menores.

c. Soy incapaz de entender en qué consiste “el manejo de estos índices... con porcentajes, de acuerdo con las respuestas a cada pregunta” (p. 87). ¿De qué se sacó el porcentaje? ¿Hubo varios cientos por ciento, según la cantidad de preguntas?

Por otra parte, el cálculo de promedios (se usó el más sencillo, la media aritmética) para encontrar los valores centrales de series de distinto tamaño para cada pregunta, es correcto. También es correcto usar promedios de promedios para agrupar los de preguntas referentes al mismo rubro, pues un promedio de promedios es igual al promedio de todos los datos. El predominio absoluto de cantidades formadas de un dígito y centésimas (los límites superior e inferior serían +10 y -10), ratifica que ese fue el procedimiento.

Decía en párrafos anteriores que más adelante me referiría a los tipos de sistemas comunicativos bilingües, paso ahora a ello. Coronado estudia el **bilingüismo en la comunidad y las redes sociocomunicativas en la región**, pero en realidad elabora una tipología sólo para el nivel comunal. Emplea cuatro criterios: socialización, sectores, dominios comunales y dominios nacionales, que explica muy puntualmente (por ejemplo, la socialización comprende, además de la

adquisición de la lengua materna, el empleo de una u otra lengua con diferentes miembros de la familia, el refuerzo o debilitamiento de la lengua materna por la escuela, y varios otros); los sectores se refieren al sexo y edad de los hablantes, relacionados con los roles sociales, la forma de comunicarse con monolingües, usos diferenciales, la experiencia lingüística previa. Los dominios comunales son los diferentes ámbitos (privados, públicos, "oficiales", etcétera) de la comunidad; los dominios nacionales son aquellos en los que se establece comunicación con instituciones foráneas. Debo decir que para mí no es siempre clara la distinción entre cada uno de los criterios, por ejemplo "la escuela" tiene parte en la socialización (primer criterio), pero también es un dominio comunal (tercer criterio) porque está en la comunidad, pero al formar parte de sistemas estatales y nacionales que dictan normas, también pertenece a los dominios nacionales (cuarto criterio); no me sería difícil encontrar que cuenta para los sectores (segundo criterio) y, tal vez con menos abundancia o dispersión, algo semejante podría hallarse para "comercio", "centro de salud", "municipio", "iglesia" y otros. Insisto, lamento profundamente no contar con el cuestionario y desconocer cómo se adjudicaron rubros o ámbitos a cada pregunta.

Pues bien, en cada uno de los cuatro criterios se aplicaron cuatro niveles: 1) predominio de la lengua vernácula, 2) mayor participación de la vernácula con presencia del español, 3) participación mayor del español con presencia de la lengua india, 4) predominio del español. Estos niveles se codificaron de manera distinta para cada criterio, números romanos (I, II, III, IV), arábigos (1, 2, 3, 4), primeras letras del alfabeto (A, B, C, D) y últimas (W, X, Y, Z). Nótese que con esta codificación se perdió la ventaja y la lógica de los números positivos y negativos, además de que los números más bajos (o las primeras letras) apuntan hacia un mayor bilingüismo, creo que en forma inversa de como debió ser. En la clave de cada tipo, figura un símbolo correspondiente a cada uno de los criterios, comenzando con I1AW —la lengua nativa predominaría en los cuatro criterios— hasta IV4DZ, que señala el predominio del español en todo.

Gabriela Coronado explica que las combinaciones posibles de los cuatro criterios se reducen al aplicarse a casos concretos, que es prácticamente imposible encontrarlas todas y que "es de esperarse que algunas combinaciones sean más frecuentes que otras" (p. 77). Yo diría que no sólo es prácticamente imposible encontrarlas todas, sino

que en teoría es poco probable que a la vez se encuentren criterios (que son medidas globales, promedios de promedios) que marquen tendencias diametralmente opuestas. En términos matemáticos las posibilidades de combinación de cuatro niveles en cuatro criterios son 256 (esto es, 4^4), pero dado que no son muy probables las tendencias contrapuestas, se pueden calcular las combinaciones que tienen más probabilidad, aquellas en que el nivel alcanzado en cualquiera de los "criterios" no se apartara del nivel de cualquier otro más que la unidad, con lo que la cantidad se reduce mucho: $2^3+3^3+3^3+2^3=70$. Para controlar la validez de esta hipótesis enlisté todos los tipos de SCB (Sistemas de Comunicación Bilingüe) que encontraron Coronado y colaboradores y constaté que hay nada más 23 de las 70 "más probables" (es decir, el 33 por ciento de éstas), pero hallé también 5 de las que serían "poco probables" (menos de 3 por ciento de esta categoría), lo que parece indicar que mi suposición es básicamente válida, pero no se puede dejar de estar atento a los tipos poco probables. (Debe aclararse que hay tres "tipos" con ceros —es decir, insuficientemente determinados—, II00Y, III0BY, I1A0 que excluí de estas consideraciones). Notemos que en tres de los cinco no esperados, por lo menos dos criterios tienen el primer nivel (I o 1 o A) y que el tercer nivel (nunca cuarto) solamente se da para el cuarto criterio, son I1AY, I1BY, I2AY; otro tipo (I2BY) tiene un primer nivel, dos segundos niveles y un tercer nivel; nada más en uno de los tipos encontrados por los investigadores hay al mismo tiempo un primer nivel —en "sectores"— y un cuarto nivel —de nuevo en "dominios nacionales": II1BZ (esta única fuerte discrepancia invita a revisarla cuidadosamente). Estas peculiaridades de distribución de la combinatoria matemáticamente posible indican con claridad ciertas tendencias de las que Coronado y colaboradores parecen no haberse dado cuenta, pues las habrían hecho notar.

Estoy de acuerdo con la autora cuando dice que cabe esperar que algunas combinaciones sean más frecuentes que otras, pero me hubiera gustado que ella explicara por qué. Una razón es, quizá la de que es poco probable que en una comunidad se den tendencias contradictorias (podrían ser socialmente disruptivas) como las que acabamos de ver en el párrafo anterior. Pero pueden plantearse otras hipótesis, incluso la de que una investigación destinada a estudiar el bilingüismo esté ligeramente sesgada: las comunidades estudiadas estén en zonas conocidas como "bilingües" y es posible que los estu-

diosos hayan tendido a cargar su "indigenismo" en algunos aspectos y desestimarlos en otros. Sea como fuere, los casos en que tres de los criterios están en el extremo de lengua indígena y sólo "dominios nacionales" está en el segundo nivel (I1AX), son el doble de aquellos en que los cuatro criterios coinciden en el máximo empleo de la lengua indígena (I1AW); hay 22 de los primeros y 10 de los segundos; la suma de ambos hace 1/3 de las comunidades estudiadas. Siguen en frecuencia (6 o 7 casos) el tipo I1AY —que se distinguen de los anteriores nada más porque el cuarto criterio es todavía más elevado— y el extremo opuesto, en el que el español predomina en los cuatro criterios (IV4DZ), o en el que los tres primeros están en el segundo nivel y el tercer criterio se inclina hacia el español (II2BY). Los demás tipos, que hacen aproximadamente la mitad de los casos, tienen frecuencias menores que son, por lo tanto, menos significativas.

Me he extendido comentando acerca de los tipos de sistemas comunicativos comunales porque éstos son —me parece— la contribución más valiosa de esta obra al estudio del bilingüismo, en conjunto —por supuesto— con la fundamentación teórica que la precede y con las técnicas de investigación (no siempre bastante claras) y la descripción del manejo informático, que hace parte del mismo capítulo, más los estudios de caso que hacen la segunda parte del volumen. Todavía, antes de pasar a la segunda parte, debo hacer algunas observaciones al resto del capítulo nuclear del libro.

En la sección "redes sociocomunicativas en la región" (siete páginas, frente a las doce en que establece los tipos de SCB, propios del "bilingüismo en la comunidad"), se examinan las situaciones de cada comunidad bilingüe en su marco regional. Coronado señala que el "que haya un tipo de SCB en una localidad no implica que las demás de la región sean iguales" (yo diría más bien que cada comunidad es distinta a las demás), advertencia plenamente justificada ante la manera en que antes se determinaba la existencia de "bilingüismo": si había dos lenguas en una región, ésta era bilingüe, dándose por sentado que la cabecera sería hispanohablante y la mayoría de las comunidades serían indohablantes. Gabriela Coronado ha estado luchando contra esta concepción errónea, por eso establece los tipos de SCB puntuales de cada comunidad. Uno de los muchos méritos de esta obra está en mostrarnos la rica diversidad de "bilingüismos comunales" y en sistematizar sus similitudes (tener

el mismo SCB) dentro de la variedad. Complementaria de la primera advertencia es la de que “la diversidad no implica incomunicación, sino la generación de redes en las que predomina una o la otra (o más) lenguas”, es decir, que no existen cabeceras y comunidades que vivan cada una por su parte, sino que están incorporadas en complejas redes de intercambio de todo tipo en las que se da preferencia de uso a uno u otro idioma.

Lo dicho en el párrafo anterior exige que cada comunidad y su SCB se estudien en el contexto de las redes sociocomunicativas de la región de que forman parte, que según la autora los sistemas de comunicación bilingüe tienden más bien a la **reproducción lingüística**, a lo sumo como una resistencia pasiva en la que la lengua es uno de los elementos de identidad étnica y cultural, mientras que la **resistencia lingüística** es más bien de carácter regional y forma parte de la lucha política, activa y consciente de los pueblos indios. Cabe preguntarse si no hay también ejemplares de resistencia lingüística activa de carácter comunal; los estudios de caso que en la segunda parte del libro forman el capítulo VI, parecen darle la razón, no obstante que el capítulo se titula “la comunidad toma la palabra”. Creo que este aspecto merece mayor trabajo, de preferencia con nuevos estudios de caso en otras regiones. Por otra parte, aquí se lamenta la ausencia del cuestionario y la identificación de las preguntas como indicadores, pues no podemos hacernos idea de cuáles fueron las que se emplearon para establecer la resistencia en vez de la simple reproducción lingüística.

La última sección de este capítulo describe el sistema computarizado empleado. Ya me he referido a estas cuestiones al comentar otros asuntos, así es que no voy a volver sobre ellas aunque pudieran sugerirse varias formas de tratamiento matemático y de análisis estadístico (correlaciones, análisis multivariado, etcétera) que hubieran sido útiles para mostrar la validez de ciertas hipótesis o para desechar otras.

El capítulo III (último de la primera parte) se llama “multicausalidad del comportamiento bilingüe” y en él la autora presenta “algunas ideas globales ... [desprendidas] de revisar una y otra vez los datos obtenidos... en los casos estudiados”. En mi opinión está fuera de lugar porque iría mejor al final del conjunto de los estudios de caso, resumiendo lo que en ellos se nos ha presentado y destacando las tendencias generales —son más que sólo ideas globales— que reve-

lara un buen análisis estadístico. Dice la autora que “algunos [aspectos]... muestran elementos comunes comparados todos los casos, y otros presentan respuestas incluso contradictorias a partir de fenómenos aparentemente semejantes” (p. 93), por lo que “el panorama [es] casi desolador para cualquier intento de generalización” no obstante lo cual lo emprende, si bien advierte que sus “interpretaciones... son propuestas de reflexión que requieren explorarse en otros casos y por otras vías”. Estoy de acuerdo que otros casos pueden reforzar o debilitar las generalizaciones, por eso he sentido tanto la ausencia de estudios por lo menos en Yucatán y en Chiapas, pero supongo —sin desecharlas por completo— que no son tan indispensables otras vías sino un análisis más exhaustivo de los datos disponibles.

Al “revisar una y otra vez” sus datos, Coronado encuentra que todas las regiones coinciden en algunos aspectos, a lo que llama *tendencias homogeneizantes*, pero en otros aspectos difieren, a veces hasta dar respuestas contradictorias a fenómenos que parecen similares, son las *tendencias heterogeneizantes*. Entre las homogeneizantes encuentra un uso mayor de la lengua indígena en las actividades agrícolas y de construcción (sobre todo en rituales), en la tradición oral, la medicina tradicional y los ritos del ciclo vital; por el contrario, ante hispanohablantes se emplea más el español, lengua que conocen mejor los jóvenes y los varones. Advierte que esta homogeneidad no es identidad, puede haber dos comunidades con SCB muy diferentes y que muestren un uso mayor de la lengua nativa en uno de estos aspectos en comparación con otros de la misma comunidad. Salvo esta precisión, repite aquí lo que nos había dicho en el capítulo I y retomado en la primera sección del capítulo II. Es hasta cierto punto natural que repita, porque sus ideas acerca de la multicausalidad del variadísimo bilingüismo mexicano, cuya articulación final —o la más reciente, si se prefiere— es la teoría y método de la antropología lingüística que nos ofrece en esta obra, es producto de sus observaciones y trabajos por casi un cuarto de siglo (véanse en la bibliografía del libro los títulos de las publicaciones de que es autora, coautora o editora); en cierto modo encuentra lo que preveía en los capítulos previos, pero ahora no se trata de suposiciones, sino que demuestra que así es.

La presentación que hace de las tendencias heterogeneizantes tiene un carácter distinto. Por principio de cuentas, afirma que hay

respuestas diferentes y hasta contradictorias “a partir de fenómenos aparentemente semejantes”, lo que puede sugerirnos que en realidad no hay relación entre esos fenómenos “semejantes” y las respuestas, lo que llevaría a reconsiderar algunas de las hipótesis iniciales. A lo mejor Coronado se dio cuenta de que ciertos fenómenos que en un principio consideró iguales (o del mismo orden o tipo) son en realidad diferentes, y por eso los llamó aparentemente semejantes, pero en tal caso debió decirlo claramente y mostrar en qué difieren. Luego se refiere a una serie de factores que no siempre es fácil distinguir de los empleados para determinar los tipos de sistemas comunicativos bilingües, pues habla de la socialización, de fuerzas políticas, económicas y religiosas, y del sistema educativo, si bien también se refiere a las tendencias ideológicas y al contexto demográfico, que antes no trató. Me ocupó un poco de esto en los párrafos siguientes.

La primera de las tendencias heterogeneizantes que trata son las tendencias ideológicas, puesto que —según dice— ya expuso la importancia de éstas en la historia de las relaciones entre los hablantes de español y los de lenguas indígenas; en esta sección se centra en “la formación de identidades colectivas y el papel de la lengua en este proceso” (p. 102). Se refiere con cierta amplitud a las complejidades de la formación de identidades sociales “como miembro de una familia, barrio, comunidad, municipio, región o clase social, hasta... un grupo nacional”, que pueden explicitarse “de manera distinta en momentos coyunturales de contrastación con otros grupos”; uno de los elementos más comunes y visibles de estas identidades —que no se definen en un momento dado ni para siempre— es el empleo del mismo código lingüístico. Hasta aquí estoy de acuerdo, pero tengo reparos cuando atribuye la variedad de situaciones encontradas a una ideología que oculta las diferencias o, por lo contrario, las exagera; me parece que tales “ideologías” se han desprendido justamente de la diversidad de los casos, pero que no hay otros datos que sustenten su existencia, lo que viene a ser una explicación circular de poco valor.

Después se ocupa de la socialización lingüística, y aquí no agrega nada que no haya dicho cuando se refirió a los criterios para determinar los tipos de SCB, pues emplea incluso los mismos tipos (I, II, III y IV) y en el mismo sentido.

Pasa entonces a ocuparse de las presiones extralingüísticas que influyen en la heterogeneidad de las manifestaciones del bilingüismo. Éstas son las que llama contexto demográfico, fuerzas políticas, fuerzas religiosas, fuerzas comerciales (en la p. 108, pero el encabezado de la p. 113, reza “fuerzas económicas”), y sistema educativo. Dice la propia Coronado que “hablar de las fuerzas económicas como un fenómeno separado de las fuerzas políticas es un tanto artificial” (p. 113) y sin embargo le parece conveniente tratarlas aparte para destacar algún detalle; a decir verdad, semejante relación tienen estas dos fuerzas con las ideologías, con las fuerzas religiosas, con las pautas demográficas y con los sistemas educativos, de manera que habría que tratar todo junto o —con plena justificación, como recurso analítico— por separado. De hecho, varios de estos factores se encuentran también entre los que se usaron para establecer los tipos de SCB, de modo que podrían haberse evitado, o bien, es válida su inclusión por separado. Me inclino por esto último, como ha hecho Gabriela, con la salvedad (que ya apunté) de que probablemente no se pueda establecer su relación con las formas de bilingüismo y entonces no vale la pena incluirlos en el análisis.

Las presiones extralingüísticas se discuten en las páginas 107 a 118, pero “como recurso esquemático” se presenta la tendencia de cada una en los cuadros IIA, B, C, D, E, F, G, H y J, acompañada del tipo de SCB. Debo reconocer la inteligente solución de dar el mismo número romano a todos los cuadros sobre un asunto y la misma letra a todos los referentes a una región, pero debo igualmente manifestar mi extrañeza por el tratamiento de los cuadros II. En ellos se emplean los signos +, +-, -+, - y 0 (éste último omitido del listado en la nota 15) con las mismas funciones indicativas que tienen para determinar los SCB; ¿por qué no convertirlos en valores numéricos exactamente como se hizo con los tipos de sistemas de comunicación bilingüe? Me parece que los valores +10, +5, 0, -5 y -10 (o una de las codificaciones que he ofrecido como posibilidades más prácticas) hubieran facilitado el manejo estadístico, pues no es lo mismo saber que el SCB III3BY de El Nith (localidad otomí del Valle del Mezquital) está asociado a +-, +-, -+, -, -, -, -, -+ y -, a compararlo con +5, +5, -5, -10, -10, -10, -10, -5 y -10, valores que pueden sumarse de varias maneras: -50 (suma algebraica), -5.55 (media aritmética, muy usada en el libro), o —dependiendo de ciertas consideraciones teóricas— la media armónica, la media geométrica, u otros recursos matemáticos.

Estas tendencias se determinaron, según explica, conjugando los índices de funcionalidad de las lenguas y las respuestas a algunas preguntas del cuestionario a nivel comunal y regional, complementadas con las observaciones hechas en cada región y la información de las características de cada localidad. Puesto que los índices se obtienen de las respuestas a los cuestionarios, vuelven a echarse de menos éstos, para saber cuáles fueron esas "algunas preguntas del cuestionario", que presumo distintas, pero podrían ser algunas de las mismas, consideradas como indicadores clave. Es por completo válido el empleo de las observaciones hechas durante el trabajo de campo y de información adicional, en parte numérica, pero hubiera sido muy conveniente saber si se empleó alguna forma de sistematizarla para garantizar el rigor metodológico que caracteriza la determinación de los SCB.

Las páginas introductorias a la segunda parte de la obra (titulada "Acercamientos varios a la diversidad") nos dicen que se estimaba que el cuestionario y otros elementos metodológicos serían igualmente aplicables en cualquier parte, por lo que se procuró que en la muestra hubiera ejemplares con características contrastantes: predominio de población indígena *vs.* indígenas entre población mestiza predominante, alejadas de los medios de comunicación *vs.* cercanas a ellos, con una sola lengua indígena *vs.* varias, muy aculturadas *vs.* con fuerte resistencia cultural, con fuerte presencia de agentes aculturadores *vs.* con escasa presencia, y que de todas hubiera datos en los censos. No tengo que decir las dificultades que hay para formar una muestra tal, sobre todo si se quiere encontrar pares de regiones en donde contraste una de las variables mientras las demás sean semejantes, lo que facilita enormemente el análisis. Creo que pese a las dificultades para encontrar la muestra ideal, Gabriela Coronado y sus colaboradores construyeron la mejor muestra posible dadas las circunstancias reales, a pesar de que siga lamentando que no figuren en la muestra Chiapas y Yucatán.

No tiene caso referir aquí las dificultades que encontraron para aplicar el cuestionario, los interesados pueden leerlas en la obra. Solamente destacaré que el levantamiento indígena en Chiapas a principios de 1994 excluyó cualquier posibilidad de estudio ahí, pero también generó en todas partes cierta desconfianza hacia los fuereños (mayor, supongo, si pertenecían a alguna institución que localmente se percibiera como representativa de "el gobierno"). En cada región

los investigadores buscaron opciones coyunturales y, creo, resolvieron las adversidades de la mejor manera posible, como lo muestran sus resultados, a pesar de que cuando tenga alguna divergencia de opinión la señalaré. Por el momento me referiré en conjunto al tratamiento que se da a todos y cada uno de los estudios de caso, lo que es un mérito innegable.

Para cada una de las nueve regiones estudiadas (ya veremos cuáles son) hay un texto que describe el conjunto —ubicación en una entidad federativa, rasgos generales— y la situación etnográfica y sociolingüística (sumarizada en el tipo de SCB) de cada una de las comunidades, así como una interpretación de cómo interactúan los aspectos lingüísticos y extralingüísticos. Toda la información factual de los textos se presenta además en varios cuadros y mapas cuyas características comento en los párrafos que siguen.

Las cuarenta páginas de cuadros de la segunda parte son cerca de la cuarta parte del total de ella y habría que sumarles las seis de los cuadros II “fuerzas extralingüísticas” que van con la primera parte y que comenté párrafos arriba. No dan información de las localidades y regiones los cuadros I que son un gráfico (IA “Espacios de interacción comunicativa a nivel comunal y regional en áreas interétnicas”) y cuadros III en los que se resumen la primera propuesta y los criterios y componentes para elaborar los índices de los sistemas de comunicación bilingüe: IB, IC, ID. Los cuadros III contienen “Información general”, los IV_1 “Tipos e indicadores generales”, los IV_2 “Funciones y tendencias” y los IV_3 “Dominios y funciones”; los espacios en las claves que anteceden indican el lugar en que aparece la letra que identifica cada una de las regiones: A es la región otomí de Ixmiquilpan; B es la cañada de los once pueblos, purépecha; C es la región mixe del distrito de Zacatepec; D comprende zonas de habla nahua, totonaca, mazateca, mixteca y popoloca del estado de Puebla; E es la Sierra Noreste del mismo estado, de habla nahua y totonaca; F es Zacapoaxtla, nahua; G, también nahua, es Cuetzalan; H, es la Huasteca entre Hidalgo y San Luis Potosí; J (no se usa I para no confundir con un número romano) es parte del distrito de Tuxtepec, de habla chinanteca y mazateca. Esta forma de codificar permite saber a qué asunto y región se refiere cualquier cuadro: IIIA será “información general del municipio de Ixmiquilpan”, IVB1 contiene “Tipos e indicadores generales de los purépechas del municipio de Chilchota”, y así sucesivamente.

Nótese que en unas de las regiones escogidas se habla una sola lengua aborigen (A, B, C, F, G), se hablan dos lenguas en E y en H, y son plurilingües D y J. Una sola lengua, el náhuatl, se encuentra en diferentes condiciones en D, E, F, G y H. El mazateco y el totonaca se encuentran en dos regiones cada uno. Así podríamos seguir señalando aciertos en la búsqueda de contrastes al construir la muestra. No podemos culpar a los investigadores si no siempre consiguieron toda la información que querían, por ejemplo, no existen los cuadros IIID, IIIH, IIIJ; en el primer caso se recurrió a los profesores de la Universidad Pedagógica a quienes se les distribuyeron 500 cuestionarios de los que recibieron de vuelta nada más 70 (apenas el 14 por ciento, y no estoy seguro de la calidad de las respuestas).

Me interesa decir cuál es el contenido de estos cuadros, porque sus títulos no permiten saberlo con precisión: ¿qué tanta "información general" se registra y cómo? (Incidentalmente, las claves de estado, municipio y localidad son las que emplea el INEGI, aunque los autores nunca lo dicen). La información comprende 29 rubros que corresponden a otras tantas columnas, por lo que se le dividió en cuatro porciones (los cuadros III_1, III_2, III_3 y III_4), en todas las cuales se identifica cada localidad por una clave numérica y el nombre de la misma. En el encabezado de cada cuadro está también una clave y nombre de municipio donde se ubican las localidades.

Los cuadros III_1 tienen siete columnas (aparte de las de clave y nombre, que no volveré a contar aquí, ni en los párrafos siguientes). La primera contiene los números de habitantes de cada localidad (se titula *Núm. hab.*; no volveré a dar títulos, salvo cuando deba discutirlos) tomados de las cifras censales o, cuando no se disponía de éstas, la que se proporcionó localmente (y se marca a menudo como "aprox."); a veces aparecen las dos y cabe observar que si la diferencia es en ocasiones corta (por ejemplo 1 827 y 1 964 para Panales en IIIA1, difieren en 7 por ciento), en otras es de tal magnitud (por ejemplo Los Remedios, con 966 y 7 000, donde la segunda es 724 por ciento de la primera) que ameritaría una explicación o que los investigadores hubieran buscado alguna manera de validar una de las cifras. Me temo que aunque la nota al pie del cuadro dice siempre "el primer número corresponde al dato del censo, el segundo fue proporcionado en las comunidades", en varios cuadros se cometió el error de cambiar el orden, pues curiosamente ocupan el primer lugar cifras mayores y redondeadas a centenas, y el segundo

lugar cifras puntuales; véase por ejemplo el cuadro IIIC1, entre otros. La segunda columna tiene los tipos de sistemas de comunicación bilingüe, pero en el cuadro IIIF1 no aparece en su lugar sino desplazada hasta la extrema derecha. La tercera (*L. región*) y la cuarta (*L. pueblo*) columnas dicen las lenguas que se hablan en la región y en la comunidad, quién sabe por qué aquí se le llama "pueblo". En las columnas quinta y sexta deben aparecer las cifras de los monolingües en español y de los monolingües en lengua indígena, pero en gran parte están vacías. En la última columna, también escasas, aparecen las cifras de bilingües. Por su magnitud, en comparación con el número de habitantes, es evidente que estas tres columnas toman en cuenta solamente a quienes tienen cinco años o más, como lo hacen los censos.

La primera columna de las seis que tienen los cuadros III_2 da características del *Pueblo* (así se titula); dice si es "antiguo", "moderno" o "reciente", y si el patrón de asentamiento es "concentrado" o "disperso". Con pena debo notar que el registro no es tan sistemático como debiera: en primer lugar ¿hay alguna diferencia significativa entre "moderno" y "reciente"? porque si no la hay, debió usarse uno solo de los términos; también noto que en ocasiones se informa solamente sobre la edad o sobre el patrón, y alguna vez aparece "concentrado, disperso", lo que es una contradicción, pero tal vez quiso indicar "centro concentrado, periferia dispersa". La segunda columna *Patrón resid.* se refiere a si la población indígena y la mestiza están o no mezcladas; en buen número de casos da el porcentaje (supongo que es aproximado) si están presentes una y la otra (p. ej. "indígena 30 por ciento, mestiza 70 por ciento"), pero también aparecen "indígena" y "totalmente indígena" que, por sistema debían ambas, pues son lo mismo, aparecer como "indígena 100 por ciento". Los datos de los tipos de casa (tercera columna) son un poco más anárquicos, en uno de los cuadros se indican los porcentajes de "moderna" y "choza", ojalá así hubiera sido siempre, pero es de justicia reconocer que es difícil establecer esas cifras, aunque sean aproximadas; en vez de "choza" (un tanto peyorativo) yo hubiera preferido "tradicional", empleada (sin porcentajes) en otros cuadros, que es lo mismo que "rústica"; en cambio pecan de prudencia "semitradicional" y "semimoderna", y sinceramente no sé que tiene que hacer entre estos términos "adobe": ¿corresponde a "moderna", a "tradicional", o a qué? A mi manera de ver las clases de caminos

empleados en la tercera columna indican la practicabilidad de los caminos, en orden decreciente: "pavimentado", "terracería", "brecha" (los tres para vehículos de motor), "herradura" es sólo para animales de carga y se diferencia poco de "vereda" para ir a pie, que se emplea nada más en dos o tres casos de las 97 localidades, como "empedrado", y que podrían haberse asimilado a uno de los otros; cada localidad tiene caminos de varios tipos. En las columnas de comunicación (quinta) y medios masivos (sexta) se emplean sistemáticamente "correo", "teléfono" y "telégrafo" para la primera de ellas y "TV", "radio", "periódicos", "revistas" para la última.

Los cuadros III_3 tienen diez columnas, algunas de ellas deberían estar agrupadas por un título común, pero el tipo empleado, líneas divisorias que no debe haber y la ubicación de los rótulos hacen confuso el cuadro. Una lectura muy cuidadosa de los cuadros —como lo hará todo lector interesado— y una comparación con el texto, permite despejar dudas. La primera columna, acerca de actividades económicas, atribuye una o varias (lo más común) a cada localidad, es una lástima que no sea tan sistemática como se esperaría. Por principio de cuentas, hay varias formas de designar lo que es a todas luces una sola actividad (por ejemplo, "comerciantes", "comercio", "comerciales" y hay otros casos), pero en otros casos surge la duda: ¿son lo mismo "empleados" que "trabajadores asalariados"? o ¿en algún lugar se escribió "maestros" pero en otro se les englobó con los empleados? No quiero abundar en la falta de sistematización en esta columna, pero creo percibir que a menudo se intentó señalar todo tipo de actividades económicas, aunque fueran poco significativas numérica o económicamente, mientras en otros casos se anotaron solamente las significativas (tal vez la importancia de los músicos mixes justifica la única aparición de "musical" en esta columna).

Por lo general en la segunda columna aparece el rótulo *Tenencia* abajo de *Tierras*, que está en letra redonda y separado del primero por una línea, y que además no abarca las columnas tercera y cuarta, como debería, pues las tres se refieren a cuestiones de la tierra. Los indicadores de la columna de tenencia son "comunal", "ejidal", "privada" y "pequeña propiedad" (que a mi modo de ver, es lo mismo que "privada"). En las dos columnas que siguen se marca con una (x) la presencia y con un vacío la ausencia de T y de R que —creo no equivocarme— se refieren a tierras de temporal y tierras

de riego. No siempre es claro que *Organización sociopolítica* es un rótulo que abarca las columnas restantes de los cuadros 3, cada una con su rótulo. En la quinta (*organización*) se encuentran "municipal" y "presidencia municipal", probablemente lo mismo, así como "consejo de ancianos" (creo que una sola vez), "comités" (muy empleada, sin especificar de qué), "partidista" y, una sola vez, "b. comunales" (supongo que será un comité de bienes comunales), curiosamente ni una sola ocasión hay "comisariado ejidal", que yo esperaba siempre que hay tenencia ejidal, pues en mis trabajos de campo lo encontré muy a menudo y como una fuerza de gran peso político en varias de las regiones que se estudian en este libro. La sexta columna (*cargos*) tiene con mucha frecuencia "civiles" y ocasionalmente "autoridades civiles", que preferiría llamar "cabildo municipal" parejamente, en congruencia con lo que dice la columna anterior; también hay "b. comunales", cuyo sentido no entiendo aquí, "orden" (¿un cargo diferente al de los encargados del orden en el cabildo municipal?), y "jefe comunal", que no sé qué es. Me extraña que en ningún caso se mencionen cargos religiosos, pues es bien sabido que en varias regiones (Oaxaca es paradigmática al respecto) el escalafón de cargos alterna oficios civiles con religiosos.

La séptima columna se titula *asamblea*. Un vacío nos dice —supongo— que en una localidad no se hacen asambleas, "general" es el indicador más frecuente, acompañado a veces por "ancianos" o "pasados" (lo mismo que los "ancianos" en otras partes, es decir, quienes han cumplido los cargos de mayor jerarquía, que en muchas partes implica el cumplimiento previo de cargos de jerarquía menor). La existencia o ausencia de formas de trabajo comunal obligatorio se registra con (x) en la octava.

En la novena columna, vacía en su mayor parte, se informa de la presencia de organizaciones cooperativas; "concha" y "tejedoras" aparecen nada más en la localidad otomí de El Nith, muy esporádicamente se escribe "local". Parece tan poco significativa por su escasez que podía haberse eliminado. La décima columna (última de esta parte) registra la presencia de partidos políticos nacionales.

La parte 4 del cuadro de información general (III_4) tiene seis columnas. En las tres primeras se registran varios ámbitos tradicionales; guiados por los textos se trataría más bien del uso de la lengua nativa en éstos. En la primera, titulada *pract. cult.* se usan los rótulos "agrícolas", "ciclo agrícola", "para la lluvia" (considero a los

tres más o menos equivalentes), y "ciclo vital"; también puede estar vacía, por supuesto. En la siguiente, sobre medicina tradicional, puede haber un espacio o uno o más de los rótulos "hierbera", "partera", "huesero" y, muy rara vez, "brujo". La tercera columna indica si en la tradición oral hay "canciones", "leyendas", "cuentos", "mitos" (un sólo caso), varios de ellos o ninguno. Las dos columnas siguientes contienen información acerca de las fiestas comunales (la cuarta) y nacionales (la quinta). En la cuarta se listan para cada localidad las fechas y los santos que se celebran, y una vez cada una "las que realizan en el centro" (para el Barrio de Jesús, cuyo centro es Ixmiquilpan) y "las de la religión pentecostés" (El Calvario, también de Ixmiquilpan). En la quinta columna sistemáticamente se escribe "cívicas" (una sola vez "cívicas escolares"). Como se puede ver, esta información no parece ser muy relevante, por lo que podría haberse reducido mucho o incluso omitirse.

La última columna de todas está plena de información referente a la educación formal disponible. Hay que agradecer a los autores que se usen palabras —como en la mayoría de las otras columnas, según he ido mostrando— para indicar qué escuelas hay en cada comunidad, pero no siempre es bastante claro lo que dicen. Por ejemplo ¿son lo mismo "preescolar, primaria bilingües" y "preescolar, primaria bilingüe"?, parece evidente que el plural en la primera fórmula indica que ambas son bilingües, pero no es seguro en la segunda si sólo es la primaria, sobre todo ante otras fórmulas como "preescolar, primaria bilingüe, telesecundaria" o "preescolar, primaria, telesecundaria", sin ninguna indicación de lengua. No vale la pena comentar todas las fórmulas distintas —son más de 20— que aparecen; salvo la expresión "niños y jóvenes acuden a escuelas del centro" (que al no decirnos cuál es la oferta escolar de ese centro nos deja en el aire). Un repaso a las demás nos indica que en todas las localidades estudiadas hay preescolar y primaria, muchas veces son bilingües, otras tantas emplean sólo el español y hay cierto número de comunidades en las que estas escuelas son "bilingües y en español"; ¿habrá unas bilingües y otras nada más en español, o los primeros grados se imparten en las dos lenguas y los últimos eliminan la indígena? Las secundarias (o su equivalente, las telesecundarias), las escuelas técnicas y los CEBETA —cuya frecuencia es mucho menor— se imparten únicamente en español. Convencido del importantísimo papel de las escuelas (quisiera extenderme en mis obser-

vaciones de campo acerca de la actitud casi de veneración que en las comunidades se tiene hacia las escuelas, cómo luchan por tenerlas, cuánto trabajo comunal obligatorio se les destina, pero sé que no debo hacerlo) me hubiera gustado que la información acerca de la oferta escolar fuera más clara, tal vez descompuesta en tres columnas: los niveles o tipos disponibles en la localidad irían en la primera y en las otras dos se marcaría con (x) si ahí la escuela de ese nivel es bilingüe, o en español, o si hay de las dos.

Para cada región, en seguida de los cuadros III aparecen los cuadros IV, divididos en tres partes e igualmente distinguidos por letras para cada región: IVA1, IVA2, etcétera. Dos partes contienen los índices comunales; la primera nos da los “tipos e indicadores generales”, la segunda presenta las “funciones y tendencias”, y en la tercera parte se ofrecen los índices regionales (dominios y funciones). Puesto que los autores han discutido estos conceptos en los textos sobre “el nivel comunal” de *etnografía e interacción comunicativa* y en los de *tipología para la diversidad bilingüe*, y ya los he comentado parcialmente, aquí me limitaré a reseñar críticamente la estructura de los cuadros, lamentando una vez más la ausencia del cuestionario de investigación.

En las tres partes de estos cuadros, la primera columna identifica a la comunidad por su nombre (nótese que aquí se llama “comunidad” lo que en los cuadros III se denominaba “localidad” y que desaparece la útil columna de claves que había en aquellos). Las primeras cuatro columnas de los cuadros IV_1 tienen como encabezado los criterios empleados para determinar los tipos de sistema de comunicación bilingüe: “socialización”, “sectores”, empleo en los dominios “comunal” y “nacional”. En cada columna aparece el nivel alcanzado, y separado por un espacio, el índice del que deriva. A decir verdad yo preferiría el orden inverso, porque el índice es el valor obtenido directamente —promedio de los valores asignados a ciertas preguntas—, mientras que el nivel es la traducción generalizada de un índice. Pero si esto es una minucia, no es así para el caso de varios errores observables de asignación de nivel. Puesto que a las respuestas del cuestionario se les asignaron los valores +10, +5, 0, -5 y -10, éstos son los puntos límite de la serie de promedios. Los indicadores I, 1, A, y W traducen promedios entre el máximo posible (+10.00) y +5.01 (porque los autores calcularon hasta centésimas), los indicadores II, 2, B y X corresponden a promedios entre

+5.00 y +0.01, los indicadores III, 3, C e Y cubren el rango -0.01 a -5.00, y los indicadores de mayor nivel IV, 4, D y Z señalan valores entre -5.01 y -10.00. Una breve revisión a los primeros casos de los cuadros muestran que se atribuyeron erróneamente: Dexthó III -5.23 (debió ser IV), El Nith Y -5.43 (en vez de Z), Orizabita III -5.08 (cae en el nivel IV, a pesar de su cercanía al límite), San Juan Carapan III -5.31 (es IV); Acachuen B +5.72 (debió ser A), Totontepec B +5.11 (también A), Ayutla II +5.23 y 2 +6.40 (en ambos casos está en el primer nivel: I y 1). ¿Qué tan frecuentes son estos errores? No lo sé, porque sólo revisé las tres primeras regiones y es posible que no suceda así con las seis restantes, pero de las revisadas puedo decir que tanto para la de habla otomí, cuanto para la de lengua mixe los tres errores de cada una son un 9 por ciento del total de atribuciones, y para la región purépecha las dos cifras equivocadas son el 5 por ciento; para Ayutla, dos errores son la mitad de los criterios. Aun suponiendo que los límites que se fijaron los autores no son los que yo he derivado de su libro —que no lo parece, según una revisión somera— entonces falta claridad en la explicación de la tipología y del sistema computarizado que emplearon. Cabe, desde luego, que algunas sean erratas tipográficas, en cuyo caso hay que lamentar el descuido.

Sigamos con las columnas. La quinta se titula “predominio”, que sin duda se refiere a “la preponderancia en el uso de una u otra lenguas en los diferentes sectores de población y en los distintos espacios de interacción comunicativa” (p. 79). Es de suponer que si se siguió el mismo sistema, un índice positivo indica predominio de uso de la lengua vernácula (por ejemplo El Nith, con +1.00); con signo negativo indica que es el español el que predomina (por ejemplo Orizabita, con -1.67). Puesto que el predominio se refiere al uso “en los diferentes sectores ... y espacios de interacción...”, exploré para la región otomí la relación entre esta columna y la de “sectores” y no encontré la correlación que sería de esperarse: en tres de las seis localidades los índices de sectores y de predominio varían en el mismo sentido (no en la misma magnitud, como es natural), en otras dos localidades la variación es inversa pero al menos son del mismo signo, y para los tres restantes un índice es positivo y el otro es negativo. Tal vez pudiera establecerse una correlación directa en los tres primeros casos, pero inversa o nula en los restantes, por lo que para el conjunto de la región otomí no hay correlación. La explora-

ción somera de la relación entre predominio y sectores arroja resultados semejantes, por lo que cabe concluir que los índices de predominio se generaron a partir de ciertas respuestas, distintas al menos parcialmente de las que sirvieron para calcular los otros índices. No hay remedio, debe haber razones que expliquen estas discrepancias, pero sin conocer el cuestionario y las preguntas empleadas para cada índice, es imposible valorarlas.

Las dos últimas columnas de la primera parte de los cuadros IV recogen información de la presencia de monolingües, en lengua indígena (sexta columna) y en español (séptima columna), en forma un tanto vaga, pues solamente la marcan en las dos columnas con los rótulos "sí", "no" y "poco", con algunas excepciones ("mucho" se usa nueve veces, y nada más en el cuadro referente a la Huasteca; "muy poco" y "—" se usan una sola vez cada uno). Hay que recordar que al final de la primera parte de los cuadros III aparecen estas dos mismas columnas y una más sobre bilingües, casi por completo vacías salvo la aparición ocasional de alguna cifra tomada del censo. En alguno de los sitios salen sobrando. Si son esporádicas las cifras disponibles de los censos y éstos son poco confiables (p. 79) podría haberse prescindido de las columnas de los cuadros III y tomar en cuenta sólo "el juicio de los propios hablantes", sinceramente subjetivo (p. 80).

Las tres primeras columnas de la segunda parte de los cuadros IV contienen los índices sobre funciones (por cierto, en orden distinto al que tienen en su presentación en la p. 91): la función cultural indígena, la nacional y la función política. No voy a comentar acerca de ellas porque me parecen más interesantes las cuatro columnas restantes, de índices de tendencias, tituladas: "Persistencia", "Pérdida", "Interétnica" y "Resistencia". No es evidente cómo hay que interpretar estas cifras; si los autores son congruentes deben referirse al predominio de uso de las lenguas (con signo positivo la aborígen, con signo negativo el español) de la misma manera que para el cálculo de los criterios para la tipología. Parece que no hay problema para leer la columna de "persistencia": en Atlalco, con +10.00, el uso del náhuatl persiste fuertemente en general, como se describe en el texto correspondiente (p. 271). Un caso contrario por completo en este sentido es Tanaquillo, con -10.00 donde se emplea nada más el español en una población que, según se nos dice (pp. 163, 165) es originalmente indígena, pero con muchos inmigrantes; cifras meno-

res con signo negativo —que son nada más un tercio aproximadamente de las localidades— indicarían un uso cada vez más reducido del idioma vernáculo, y las cifras crecientes con signo positivo indicarían predominio del uso del español y, por ende, una pérdida más acentuada de la lengua indígena.

En mi primer vistazo a los cuadros, esperaba que la columna “pérdida” mostrara índices contrarios a los de la columna anterior, pues imaginé que a mayor persistencia habría menor pérdida (y viceversa), pero encontré que no era así; supuse entonces que podrían variar en el mismo sentido porque a una mayor persistencia correspondería un mayor uso de la lengua indígena bajo el rubro pérdida, que —según eso— debería interpretarse en sentido inverso al de su valor aritmético, pero tampoco pude ver una relación clara. De hecho estos índices no indican la realidad objetiva, sino la actitud subjetiva que tienen los sujetos entrevistados hacia las lenguas, por lo que pueden fácilmente oponerse a los tipos de SCB y entre sí, como lo evidencia el texto acerca de Atioyan (p. 218): “paradójicamente, como hemos observado en otros casos, aparece una contradicción entre los índices que remiten al uso [real] de las lenguas... [y] la valoración sobre el futuro de ellas...” (Atioyan es de tipo III2BY: en la socialización predomina el español, por sectores y en los dominios comunales predomina el náhuatl, en los dominios nacionales se usa más el español; el índice de -2.71 apunta que la persistencia es débil, pues favorece al español, y el de pérdida, de +3.33, indica que los entrevistados creen que la lengua indígena no se está perdiendo).

La penúltima columna, “interétnica”, refiere cuál de las lenguas se emplea en las relaciones interétnicas, o más bien, cuál de ellas sienten los entrevistados que predomina en esta función. El texto del Barrio de Jesús dice: “explícitamente se registra una menor aceptación de su pérdida [del otomí] y una manifestación del bilingüismo en cuanto a las relaciones interétnicas” (las cifras en el cuadro son +1.67 y 0.00). De la misma manera que este texto omite referirse a los índices de persistencia y de resistencia, en muchos otros casos los textos no hacen referencia a todos los índices, aunque estén en los cuadros.

La última columna tiene los datos de resistencia. Puesto que, como explica la autora en el cuerpo de su estudio, más que un fenómeno comunal la resistencia es un hecho regional —cuando cierto

número de comunidades se unen en una lucha reivindicativa— resulta un poco extraño que se le dedique una columna en los cuadros de índices comunales.

Como vimos, la última parte de los cuadros IV muestra índices **regionales**, por lo que hubiera sido más conveniente que tuvieran otro número romano (serían los cuadros VI, pues tres pequeños cuadros V cierran el capítulo “Andando comunidades”). Sus siete columnas llevan los encabezados: “d. [=dominio] tradicional”, “d. nacional”, “predominio”, “f. [=función] cultural”, “f. política”, “f. interétnica” y “resistencia”. En el libro se discuten las diferencias entre el bilingüismo de una comunidad y el de la región en que se ubica; de hecho por eso Gabriela Coronado prefiere, justificándolo plenamente, hablar de *sistemas de comunicación bilingüe*. Para quienes han hecho trabajo en las comunidades puede casi parecer verdad de Perogrullo el que cada comunidad difiere de todas las demás y que para entender su “bilingüismo” debemos conocer cómo se usan las lenguas al interior de la comunidad y al exterior, en el marco regional. Sin embargo, esta obviedad no lo es para cualquier persona, comenzando por colegas de distinta orientación (que, por eso, no trabajan en las comunidades) y menos para otros sectores; así, uno de los grandes méritos de esta obra está en mostrarnos las grandes diferencias entre cada una de las comunidades de una región, así como entre las regiones tomadas en conjunto. Los índices deben ser la expresión sintética de lo que se dice en los textos correspondientes: además de que el texto no siempre alude a todos los aspectos que los índices codifican, hay algún problema adicional.

Desafortunadamente no se nos indica con claridad cómo debemos interpretar los índices que en distintos cuadros parecen referirse al mismo o muy similar asunto. Por ejemplo, el indicador general “comunal” (en este párrafo uso los encabezados tal y como aparecen en los cuadros IV), el índice comunal “cultura ind.” y el índice regional “d. tradicional” tienen referentes similares, pero distintos, como lo indican los valores que ejemplifico con Orizabita—comunidad de la región otomí de Ixmiquilpan— que son en ese orden -2.31, -4.57 y -0.60; es verdad que los tres anteriores tienen rótulos diferentes, y que los términos “nacional”, “cult. nal” y “d. nacional” tampoco son iguales pero hay otros casi iguales, como “interétnica” y “f. interétnica” o iguales “resistencia” (última columna de la segunda y de la tercera parte). No me engaño, “interétnica” y

“resistencia” como funciones comunales son otra cosa que “f. interétnica” y “resistencia” en tanto funciones regionales, pero se me dificulta entender por qué se dan los índices para cada localidad en vez de dar los datos por región; los valores (también para Orizabita) de “interétnica” son -5.33 y -6.86; de “resistencia” son -1.43 y 0.00, que a simple vista sugieren cierta congruencia entre los índices comunales y los regionales, pero no siempre es así. En Ichan (purépecha) los índices de “interétnica” son +2.33 (comunal) y -4.57 (regional), ¿qué quiere decir esta distancia de 7.9 entre un índice positivo para la comunidad y otro negativo “regional” dado también para la comunidad? (el promedio, recurso que los investigadores usaron con frecuencia, de los índices “interétnica” regional de la Cañada de los Once Pueblos es -8.54).

Si me he extendido un tanto comentando los cuadros —que ocupan aproximadamente un cuarto de las páginas de la segunda parte del libro— lo hice porque su lectura e interpretación demandan cierto esfuerzo. La misma información que los cuadros presentan con números se da de manera explícita en los textos que se refieren a cada una de las regiones estudiadas, con la enorme ventaja de que no es necesario interpretar el lenguaje más o menos llano empleado. Cada texto se inicia con una descripción general de la región (con datos físicos, históricos y de otro tipo) a la que siguen las descripciones un poco más detalladas de cada una de las comunidades, más o menos en el orden en que se presentan los índices en los cuadros, de manera que pueden compararse las cifras de éstos con la exposición verbal (tarea nada sencilla, como he venido mostrando). La correspondencia entre texto y cuadros no es perfecta —no parece haberse intentado que lo fuera— como ya señalé, no siempre se encuentran explicitados todos los índices, hay por el contrario a menudo comentarios verbales que dan un panorama mucho más rico e informativo acerca de las condiciones del sistema comunicativo bilingüe que se está tratando. Quien se interese por conocer la diversidad de SCB estudiados puede prescindir de los cuadros sin perder mucho, ganando en viveza. Me atrevería a recomendar esta forma de lectura. La visión de cada una de las regiones se complementa con mapas de los que más adelante diré algo, por el momento quiero referirme a unos cuantos defectillos.

Es de destacar que el libro tiene muy pocas erratas. Advertí la

omisión de algún punto, una o dos veces falta una letra, en el último renglón de cuadro IIC las cifras están corridas hacia la columna anterior.

Para mi gusto la redacción es un poco pesada. A lo largo de toda la obra encontré que podía decirse en un renglón lo que en el libro ocupa uno y medio o dos renglones, pero para ahorrar un poco de espacio no daré ningún ejemplo. En ocasiones hasta se ha colado algún error de redacción, como: "es posible encontrar grupos de origen indígena que hayan conservado prácticas comunicativas en otomí" (p. 144) (en vez de "que han conservado), o "... acciones tomadas en defensa de la tierra o protección del racismo..." (p. 264) (que según el contexto debe ser "protección contra el racismo" de que son víctimas los indios). También hay algún uso extraño de ciertos términos, en la p. 146 aparece "la religión pentecostés" que más bien sería "pentecostalista", aunque también pudieran haber repetido la forma "el sector evangélico" que emplean en la página anterior, o "religión protestante", en la siguiente; debo reconocer que los tres términos no designan exactamente lo mismo, pero aquí se refieren a un solo grupo.

De vez en cuando se encuentra un concepto que parece equivocado, quién sabe si lo sea o sólo lo parezca por la redacción. Algunas muestras de los más evidentes son: "En esta localidad se trabaja comunalmente en... faenas...aunque no se ha logrado la participación de los miembros de la religión evangélica" (pp. 149-150); creo que es más probable que en un tiempo todos (como católicos que eran) participaran en las faenas y que quienes se convirtieron en evangélicos hayan dejado de tomar parte. Otro ejemplo: "se trabaja por medio de faenas... para hacer mejoras a la comunidad, y en ella deben participar todos los jefes de familia como requisito para su membresía": aparte de la falta de concordancia ("faenas... en ella"), no se dice de qué membresía se trata, aunque cabe suponer que el cumplimiento de las faenas les otorga pleno reconocimiento como habitantes del barrio de San Nicolás.

En mi opinión no es correcto emplear reiteradamente la expresión "pistoleros comerciantes hispanohablantes" al tratar de la Huasteca hidalguense (p. 272). No dudo de que en ciertos individuos se reunieran las tres características, pero me parece difícil que todos los comerciantes hayan sido a la vez pistoleros e hispanohablantes, o que todos los hablantes de español fueran comerciantes y

pistoleros; creo que se trata de una fórmula cargada de sentido político, opuesta a la fórmula "macehuales", empleada con toda intención en la región; si estoy en lo justo, los autores del capítulo debieron señalarlo así si querían adoptarlas, no sólo dejarlas entrar inadvertidamente. ¿Es correcto decir que los grupos sociales son "portadores" de proyectos políticos? ¿Quisieron en verdad decir que la católica es "la religión oficial", o lo dicen (p. 273) por descuido? Hay poco cuidado al hablar (p. 275) de Nicanor Santos, en el texto, y de Gonzalo Santos, en nota al pie, como si fueran dos personas distintas, cuando se trata del mismo cacique potosino Gonzalo N. Santos, conocido también con el sobrenombre de "El Alazán Tostado".

En un trabajo tan amplio como el que ahora comento —y con una redacción poco cuidadosa— es fácil encontrar muchos otros casos como los señalados en el párrafo anterior, pero es absurdo ampliar la muestra. Nada más me detendré en algo que me llamó la atención: "Aquí se encuentra un ... Cereso, a través del cual se hacen llegar a la capital del estado los reclamos de la región" (p. 187) ¿Es cierto que el Centro de Readaptación Social (pomposo y *politically correct* nombre de una cárcel) hace labor de gestoría de la comunidad ante las autoridades radicadas en la capital del estado? La verdad, aunque me resulte sorprendente, creo que es como Coronado y sus colaboradores lo dicen, lo cual resulta muy ilustrativo, al igual que la lectura de todos los casos regionales y sus peculiaridades locales que se investigaron con tanto esfuerzo y ahora se nos ofrecen.

Los títulos de los capítulos y de las secciones en que se dividen están bien elegidos e invitan a la lectura, de modo que aquí me limitaré a citarlos con algún breve comentario adicional. El capítulo IV, "Andando comunidades", estudia los sistemas de comunicación bilingüe de los otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo, que tienen como centro regional a Ixmiquilpan (le corresponden los cuadros A), de los purépechas de la Cañada de los Once Pueblos, región que tiene a Carapan por cabecera (cuadros B) y el distrito Mixe, Zacatepec, Oaxaca (cuadros C); concluye con una sección donde compara estas **regiones contrastantes, respuestas diversas**, cuyas diferencias resume en cuatro breves cuadros V, con los promedios de cada una de las tres regiones para catorce de las columnas que hacen los cuadros IV. Es una lástima que no se presenten cuadros similares en los otros capítulos.

“Una mirada sesgada” es el título del capítulo V, el sesgo de la mirada consiste en que mucha gente cree que las lenguas vernáculas ya no existen o que están desapareciendo poco a poco, pero la realidad es otra. Para destacar la gran diversidad regional se trabajó en más de 50 localidades en una treintena de municipios en el centro, el norte, el occidente, el sur y el oriente del estado de Puebla, en los que se habla el náhuatl (otras lenguas en algunos, también entra un municipio veracruzano; sus índices están en los cuadros D, E, F y G). A decir verdad, si los autores —Coronado comparte aquí créditos con Mota y Ramos— hubieran tratado con el mismo detalle todas las localidades estudiadas, la investigación de la variedad de comportamientos lingüísticos poblanos hubiera sido un estudio muy meritorio por sí mismo, equivalente en cierta forma al libro completo, pero prefirieron tratar someramente el panorama general (unas 30 localidades, cuadros D). Es necesario ver con más de detenimiento la **región oriental de la Sierra Norte** (cuadros E) y con más detalle aún —Zacapoaxtla ocupa tantas páginas como el panorama general— dos municipios vecinos, también serranos, **Zacapoaxtla** (cuadros F) y **Cuetzalan** (cuadros G).

El capítulo final reúne, bajo el título “La comunidad toma la palabra”, cuatro casos en los que, con diferente intensidad y con particularidades propias, las lenguas vernáculas han sido tomadas por sus hablantes como instrumentos de sus luchas políticas. Además de secciones introductorias a cada parte, las regiones y la operación (no estática, sino adaptada constantemente a las condiciones que se daban) se dan en los apartados “lengua, identidad y lucha por la tierra: la Huasteca Hidalguense” y “monolingüismo ante racismo: la Huasteca Potosina”, puesto que están en una sola región, si bien sus estrategias de lucha no son las mismas, los índices de ambas aparecen en los cuadros H. Los dos apartados siguientes refieren lo acontecido en el distrito de Tuxtepec, Oaxaca, por la construcción de la presa Miguel Alemán y el desalojo al que se vieron forzadas las poblaciones autóctonas; los cuadros J tienen los índices relativos a la recuperación de la identidad mazateca y el chinanteco antes y después de la construcción de la presa. El libro concluye con algunas páginas que recogen todo lo expuesto en su segunda parte y proponen el papel (o los papeles) que en el futuro puede desempeñar el bilingüismo.

Poco más de veinte mapas sitúan geográficamente las regiones y localidades estudiadas y complementan la riquísima información

de la obra. Es lástima que algunos defectos disminuyan un poco sus méritos. Seis de ellos, al tamaño de la plana impresa, sirven para situar las regiones estudiadas. El mapa 1 es de todo el país, destacando (con línea gruesa y el número que le asigna INEGI) los estados donde se aplicaron cuestionarios, y dentro de cada estado se señala con sombreado las zonas estudiadas. Los mapas 2, 3 y 4 presentan respectivamente la división municipal de Hidalgo, Michoacán y Oaxaca, resaltando los municipios estudiados en el capítulo "andando comunidades". Los municipios poblanos del capítulo "una mirada sesgada" se dan en el mapa 11, y se marcan de manera especial los de la zona de Zacapoaxtla y Cuetzalan; con excepción de esta zona, para las demás se dan la ubicación, el nombre y el tipo de SCB de cada localidad. En el mapa 14 se presentan juntos los estados de Hidalgo y San Luis Potosí, para remarcar los municipios que son parte de la Huasteca y que se estudian en parte del capítulo "la comunidad toma la palabra"; el distrito oaxaqueño de Tuxtepec, estudiado también en este capítulo, se señala dentro de su estado en el mapa 19. Los rasgos de estos mapas son muy útiles, sobre todo para quienes no están familiarizados con la ubicación de los grupos de habla indígena, pero en ningún mapa se indica la escala, lo que falsea un poco la idea que el lector se hace visualmente acerca de la extensión de estos grupos.

Los demás mapas están impresos en hojas de tamaño doble página. Esta reducción hace que muchos de ellos sean casi ilegibles, tanto porque las líneas del dibujo llegan a desaparecer en algunas partes, cuanto porque los rótulos quedaron en un tipo que es de la mitad del que se emplea en las notas al pie de página; pueden leerse bien los mapas de la región purépecha y de la Huasteca potosina, no es fácil leer los de la región otomí, ni los de Cuetzalan; prácticamente ilegibles son los de la zona mixe, de Zacapoaxtla, de la Huasteca hidalguense y del distrito de Tuxtepec. Puesto que mapas de mayor tamaño presentan problemas de edición, tal vez hubiera convenido emplear un dibujo menos fino. Ninguno de los mapas tiene escala, elemento necesario cuando a cada uno se aplicó un grado de reducción distinto.

Para cada una de las regiones estudiadas, que anoto en el párrafo anterior, hay dos mapas. Ambos sobre una misma base de dibujo muy fino, finura que es una cualidad cuando el mapa se mantiene en su tamaño original, pero que da lugar a problemas si el

tamaño del mapa se reduce. Los mapas base registran gráficamente las localidades, los caminos de varias calidades, los ríos y los cuerpos de agua (lagos y presas), lo que es ventajoso si la impresión se hace solamente en negro, pues la inclusión de otros elementos geográficos cargaría de líneas el mapa y lo haría muy confuso.

Se procuró mostrar el carácter disperso o concentrado de cada localidad representando por puntos sus construcciones (supongo que de manera aproximada), así también se refleja la realidad de la ausencia de límites físicos reales entre ciertas comunidades; aunque rara vez, esta forma de representación puede dar pie a cosas curiosas. Por ejemplo, una brecha, que no conecta con ninguna otra ni con caminos de terracería o pavimentados, sale de una parte vacía de puntos (=casas), recorre una concentración de puntos y termina donde los puntos vuelven a ralear, ¿puede entenderse un camino transitable por vehículos de motor al que no puedan llegar éstos? Las diferentes calidades de caminos (pavimentado, de terracería, brecha, vereda) tienen símbolos diferentes, para mi gusto el de "terracería" es más prominente a la vista que el de "pavimentado", cuando debió ser al revés, pero esto no es gran defecto. Es muy clara la representación de corrientes y cuerpos de agua. Los mapas proporcionan los nombres de todas las localidades comprendidas en el área, así como los de ríos, lagos y presas.

En el primero de los dos mapas de cada región se agregan a los nombres de las localidades estudiadas los *tipos de sistemas de comunicación bilingüe* que les corresponden. Salvo que la tipografía en que se presenta el tipo de SCB es la misma que la usada para los nombres de localidad, y por lo tanto en varios de los mapas se lee con dificultad, creo que se eligió una buena presentación. El segundo muestra las *redes comunicativas*, esto es, con qué otras localidades tiene comunicación cada una de las estudiadas, distinguiendo si la comunicación se hace en español o en lengua vernácula. La comunicación entre una de las localidades estudiadas y cualquier otra (se toman en cuenta todas las localidades del área y unidades significativas fuera del área del mapa) se señala por curvas sencillas que las unen sin seguir los caminos; éste es un recurso conveniente, porque da una visión instantánea de la estructura de la red y no oculta ni duplica el sistema de caminos que registra el mapa. La lengua de comunicación se indica por líneas sencillas (el español) y por secuencias de flechas (la vernácula), en unos mapas una línea central une

las flechas, en otros las flechas van solas; cuando el uso de los idiomas es asimétrico se dibujan las líneas de ambos, marcando con flechas el sentido de cada una. Todo esto parece bien, con la salvedad de que las redes se dibujan sobre el mapa de SCB, a su vez vertidos sobre las cartas base, así es que la acumulación de símbolos y líneas crea ciertas dificultades de discriminación visual; creo que las redes debieron haberse dibujado sobre versiones simplificadas de cada mapa.

Ha sido largo el recorrido de esta reseña, porque he comentado por extenso algunos aspectos que según creo podrían haber tenido un mejor tratamiento, así como uno que otro punto controvertible (muy pocos, a decir verdad). He sido menos generoso al resaltar los méritos, porque ellos se defienden solos, pero procuré ser justo al señalarlos. Espero que los lectores de esta reseña se sientan invitados a leer una obra tan valiosa e informativa; igualmente espero que Gabriela Coronado y sus colaboradores entiendan el propósito de mis comentarios, para que si les parecen justificados los tomen en cuenta cuando prosigan en el futuro sus investigaciones en este campo de estudio. Si el asunto es interesante por sí mismo, como conocimiento científico, más importa la utilidad que debe tener para las políticas del lenguaje que emprendan las agencias gubernamentales y los hablantes nativos de lenguas vernáculas, pues para formularlas debidamente es indispensable conocer la variada realidad del "bilingüismo" en la forma meticulosa y sistemática que lo hace este libro. Dudo —y creo que la obra me apoya— que actualmente sea general la expresión que da título al libro, *Porque hablar dos idiomas... es como saber más*, pero confío en que cada vez más los hablantes de lenguas indígenas la hagan suya, tal vez en parte con el apoyo de esta obra.

Breve reflexión post-parto

GABRIELA CORONADO*

Hace unos días tuve la oportunidad de recibir la reseña de mi libro *Porque hablar dos idiomas... es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*, escrita por el profesor Leonardo Manrique. Debo reconocer que el sólo hecho de que él, querido profesor en los inicios de mi carrera, escribiera tan larga y cuidadosa revisión de mi trabajo me dio una profunda alegría. No comentaré su contenido, pues considero que muchos de sus comentarios y desacuerdos son legítimos y en cierta forma "naturales" en un proceso de investigación que debería haber sido mucho más colectivo de lo que pudo ser. Mi trabajo, como él lo dice, es un punto de partida y espero que sea retomado por otros colegas comprometidos con el futuro lingüístico de nuestro país. Lo que sí quisiera subsanar, aprovechando la oportunidad que la revista *Dimensión Antropológica* me da, es comentar acerca de una carencia que al igual que Manrique considero lamentable: la ausencia de un anexo que incluyera el *Cuestionario de usos de las lenguas de México*.

Al leer la reseña y revisar nuevamente el texto, yo misma quedé sorprendida de la escasez de información acerca del cuestionario. Sin que esto me justifique, supongo que al redactar el texto final, mi preocupación por los resultados y la claridad y precisión en la exposición me hicieron olvidar la importancia y utilidad de la reflexión del quehacer diario, y los instrumentos metodológicos que son el alma de los resultados de la investigación.

El cuestionario con el que obtuvimos la información de los usos funcionales de las lenguas en comunidades bilingües, fue resultado de una larga experiencia de investigación sobre el bilingüismo en diferentes regiones y comunidades. En éstas realizamos estu-

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), del Distrito Federal.

dios de caso acerca de diferentes aspectos de la realidad sociolingüística mexicana. Esta experiencia fue la base para definir los espacios sociales relevantes en los que los hablantes de lenguas indias ponen en práctica sus estrategias comunicativas, eligiendo el uso de su lengua materna o el español, a partir de las condiciones sociopolíticas en las que se enmarca la interacción social. Mi interés fue incorporar el conjunto de alternativas de uso de las lenguas que los hablantes ejercen al enfrentarse con las condiciones de desarrollo económico, social y político en el marco de las relaciones con la sociedad hispanohablante. Nuestro fin fue mostrar las tendencias de funcionamiento y desarrollo de la diversidad lingüística. Los espacios de interacción verbal están definidos en la etnografía sociocomunicativa que presento en el capítulo 1 del libro.

Una primera versión del cuestionario fue aplicada en forma experimental en diferentes lugares con hablantes de lenguas distintas, lo que permitió depurar el número de preguntas y modificar algunas de ellas que presentaban dificultades en su comprensión para los entrevistados. En esta etapa obtuvimos resultados satisfactorios, especialmente de algunas comunidades que encontraron en el cuestionario un instrumento útil para la reflexión sobre la situación de sus lenguas desde sus propios intereses. Por supuesto les dejamos copia del cuestionario y los invitamos a hacer su propia versión, que respondiera a sus fines.

La aplicación del cuestionario reformulado se hizo en la mayoría de los casos en forma individual, aunque su orientación se enfocaba a los usos predominantes de las lenguas en la comunidad y la región. El resultado por tanto no es la descripción de toda la diversidad interna en cada caso, sino la obtención de una suerte de práctica lingüística comunal que indica las tendencias predominantes. En algunos casos, por iniciativa de las propias comunidades, se aplicó el cuestionario colectivamente, lo que a mi parecer representó una rica experiencia de investigación, además de una gratificante aportación a la generación de la reflexión lingüística de los hablantes.

El hecho mismo de elaborar un cuestionario de opción múltiple, y no otras formas de obtención de información más productivas en términos cualitativos (como sería otro tipo de entrevistas abiertas), se debió a los fines específicos del proyecto. Desde el inicio nos propusimos realizar una investigación que alcanzara una perspectiva macrosociolingüística en el nivel nacional, a partir de las particu-

laridades en el uso de las lenguas en el nivel comunal, por lo que la infonnación debería ser comparable en todos los casos. Con esta ambición intentamos (y en cierto grado considero que lo logramos, aunque no en toda su magnitud) ofrecer una imagen más amplia de la diversidad de estrategias sociocomunicativas con las que cada grupo actúa para responder a las condiciones específicas y generales de la interrelación y la lucha interétnica (indomestiza).

He aquí pues el cuestionario. Espero sea de utilidad, para que el estudio del bilingüismo en México continúe incorporando las ideas y experiencias de otros investigadores interesados en el estudio de la diversidad sociolingüística.

CUESTIONARIO DE USOS DE LAS LENGUAS DE MÉXICO

1. Nombre de la localidad _____

2. Municipio/ distrito _____

3. Estado _____

4. Número de habitantes _____

5. Lenguas que se hablan en el pueblo _____

6. ¿Cómo se llama su idioma en la lengua indígena? _____

¿Qué quiere decir eso en español? _____

7. Lenguas indígenas que se hablan en la región _____

¿Dónde y a qué edad aprenden las personas de su pueblo?

	<i>Casa</i>	<i>Pueblo</i>	<i>Escuela</i>	<i>Fuera</i>
8. La lengua indígena	_____	_____	_____	_____
9. Edad	_____	_____	_____	_____
10. El español	_____	_____	_____	_____
11. Edad	_____	_____	_____	_____
12. Otras lenguas indígenas	_____	_____	_____	_____
13. Edad	_____	_____	_____	_____

Cuando están en el pueblo, ¿qué lengua usan?

	<i>LInd.</i>	<i>Esp.</i>	<i>Las 2</i>	<i>+LInd.</i>	<i>+Esp.</i>
14. Dentro de su casa	_____	_____	_____	_____	_____
15. Cuando trabajan en el solar	_____	_____	_____	_____	_____
16. Cuando juegan los niños	_____	_____	_____	_____	_____
17. Cuando se encuentran con alguien en la calle	_____	_____	_____	_____	_____
18. Cuando trabajan en la milpa	_____	_____	_____	_____	_____
19. Cuando trabajan alguna artesanía	_____	_____	_____	_____	_____
20. Cuando trabajan con otras familias	_____	_____	_____	_____	_____
21. En el trabajo comunal	_____	_____	_____	_____	_____
22. En la asamblea del pueblo	_____	_____	_____	_____	_____
23. En la asamblea con gente de fuera	_____	_____	_____	_____	_____
24. Para comprar en el mercado	_____	_____	_____	_____	_____
25. Los jóvenes cuando juegan en la cancha	_____	_____	_____	_____	_____
26. En la cancha cuando hay campeonato	_____	_____	_____	_____	_____
27. En la cantina o tiendita donde venden alcohol	_____	_____	_____	_____	_____

28. Cuando se reúnen a beber con parientes y amigos	_____	_____	_____	_____	_____
29. Cuando preparan las mujeres la comida para la fiesta	_____	_____	_____	_____	_____
30. Cuando arreglan la iglesia para la fiesta	_____	_____	_____	_____	_____
31. Durante la comida de la fiesta	_____	_____	_____	_____	_____
32. Cuando habla el mayordomo en la fiesta	_____	_____	_____	_____	_____
33. Cuando hacen alguna ceremonia dentro de la iglesia y no está el sacerdote	_____	_____	_____	_____	_____
34. Durante el culto en el templo protestante	_____	_____	_____	_____	_____
35. En las reuniones de la cooperativa	_____	_____	_____	_____	_____
36. En la oficina de bienes comunales o ejidales	_____	_____	_____	_____	_____
37. En la Conasupo	_____	_____	_____	_____	_____
38. En el centro de salud o clínica	_____	_____	_____	_____	_____
39. En el preescolar	_____	_____	_____	_____	_____
40. En el salón de clases	_____	_____	_____	_____	_____
41. Los niños en el patio de la escuela	_____	_____	_____	_____	_____
42. Los maestros en las ceremonias de la escuela	_____	_____	_____	_____	_____
43. Cuando dan información en las bocinas o aparato de sonido	_____	_____	_____	_____	_____

¿Qué lengua usan las personas del pueblo para...?

	<i>LInd.</i>	<i>Esp.</i>	<i>Las 2</i>	<i>+LInd.</i>	<i>+Esp.</i>
44. Enseñar a los niños cómo trabajar	_____	_____	_____	_____	_____
45. Corregir a los niños	_____	_____	_____	_____	_____
46. Contar cuentos o leyendas	_____	_____	_____	_____	_____
47. Platicar creencias	_____	_____	_____	_____	_____
48. Cantar canciones de antes	_____	_____	_____	_____	_____

49. Cantar canciones para dormir a los bebés	_____	_____	_____	_____	_____
50. Dar consejo las mujeres a sus hijas	_____	_____	_____	_____	_____
51. Rezar en sus casas	_____	_____	_____	_____	_____
52. Rezar en las procesiones o entierros	_____	_____	_____	_____	_____
53. Hacer ceremonias a la tierra, al maíz o a la lluvia	_____	_____	_____	_____	_____
54. La ceremonia para iniciar la construcción de una casa	_____	_____	_____	_____	_____
55. Hacer curaciones en su casa	_____	_____	_____	_____	_____
56. Hacer curaciones el curandero	_____	_____	_____	_____	_____
57. Dar consejo a los novios cuando se van a casar	_____	_____	_____	_____	_____
58. Hablar a los difuntos	_____	_____	_____	_____	_____
59. Nombrar a los lugares (cerros, ríos, cuevas)	_____	_____	_____	_____	_____
60. Nombrar las plantas y animales del lugar	_____	_____	_____	_____	_____
61. Contar números	_____	_____	_____	_____	_____
62. Soñar	_____	_____	_____	_____	_____

En el pueblo, ¿qué lengua usan para hablar con...?

	<i>LInd.</i>	<i>Esp.</i>	<i>Las 2</i>	<i>+LInd.</i>	<i>+Esp.</i>
63. Los niños pequeños	_____	_____	_____	_____	_____
64. Y si son niñas	_____	_____	_____	_____	_____
65. Los niños mayorcitos que ya van a la escuela	_____	_____	_____	_____	_____
66. Los jóvenes	_____	_____	_____	_____	_____
67. Las muchachas	_____	_____	_____	_____	_____
68. Los señores	_____	_____	_____	_____	_____
69. Las señoras	_____	_____	_____	_____	_____
70. Los ancianos	_____	_____	_____	_____	_____
71. Las ancianas	_____	_____	_____	_____	_____
72. Las autoridades indígenas	_____	_____	_____	_____	_____
73. Las autoridades mestizas	_____	_____	_____	_____	_____

74. Los curanderos	_____	_____	_____	_____	_____
75. Los músicos de la fiesta	_____	_____	_____	_____	_____
76. Los comerciantes indígenas	_____	_____	_____	_____	_____
77. Los comerciantes mestizos	_____	_____	_____	_____	_____
78. Los migrantes que regresan al pueblo	_____	_____	_____	_____	_____
79. Los vecinos que hablan las dos lenguas	_____	_____	_____	_____	_____
80. Los maestros	_____	_____	_____	_____	_____
81. La enfermera	_____	_____	_____	_____	_____

¿Qué lengua usan las mujeres para...?

	<i>LInd.</i>	<i>Esp.</i>	<i>Las 2</i>	<i>+LInd.</i>	<i>+Esp.</i>
82. Platicar con otras mujeres del pueblo	_____	_____	_____	_____	_____
83. Enseñar a sus hijos	_____	_____	_____	_____	_____
84. Platicar con su esposo	_____	_____	_____	_____	_____
85. Hablar con una autoridad indígena	_____	_____	_____	_____	_____
86. ¿Y si es mestiza?	_____	_____	_____	_____	_____
87. Hablar con la partera	_____	_____	_____	_____	_____
88. Hablar con los ancianos	_____	_____	_____	_____	_____
89. Platicar cuando van a traer agua o a lavar	_____	_____	_____	_____	_____
90. Platicar cuando están tejiendo o bordando	_____	_____	_____	_____	_____

Otras preguntas generales

	<i>LInd.</i>	<i>Esp.</i>	<i>Las 2</i>	<i>+LInd.</i>	<i>+Esp.</i>
91. ¿Qué lengua se usa más en el pueblo?	_____	_____	_____	_____	_____
92. ¿Qué lengua hablan mejor los que conocen las dos lenguas?	_____	_____	_____	_____	_____

93. ¿Qué lengua usan más las personas importantes en el pueblo?	_____	_____	_____	_____	_____
94. ¿Qué lengua usan más las mujeres?	_____	_____	_____	_____	_____
95. ¿Qué lengua usan más los jóvenes?	_____	_____	_____	_____	_____
96. ¿Qué lengua usan para hablar a personas de respeto?	_____	_____	_____	_____	_____
	<i>Sí</i>	<i>Poco</i>	<i>Mucho</i>	<i>%</i>	<i>No</i>
97. ¿En el pueblo hay personas que sólo saben hablar la lengua indígena?	_____	_____	_____	_____	_____
98. ¿En el pueblo hay personas que sólo saben hablar en español?	_____	_____	_____	_____	_____
99. ¿Ha disminuido el uso de la lengua indígena en su comunidad?	_____	_____	_____	_____	_____
100. ¿Cree que se va a dejar de hablar su lengua?	_____	_____	_____	_____	_____
101. ¿Es necesario hablar la lengua indígena para ser de la comunidad?	_____	_____	_____	_____	_____
102. ¿Ha aumentado el uso del español en su comunidad?	_____	_____	_____	_____	_____
103. ¿Todos en el pueblo deberían hablar las dos lenguas?	_____	_____	_____	_____	_____
104. ¿Le gustaría que en su pueblo hablaran sólo el español?	_____	_____	_____	_____	_____
105. ¿Los niños saben hablar sólo su lengua antes de ir a la escuela?	_____	_____	_____	_____	_____
106. ¿Cuando habla gente de fuera necesitan traducirlo para que todos lo entiendan?	_____	_____	_____	_____	_____
107. ¿Enseñan español a los niños antes de ir a la escuela?	_____	_____	_____	_____	_____

108. ¿Es necesario hablar la lengua indígena para ser elegido como autoridad en el pueblo? _____
109. ¿Acostumbran oír el radio en lengua indígena? _____

**Ahora vamos a platicar sobre la región.
Cuando salen del pueblo, ¿qué lengua usan?**

	<i>LInd.</i>	<i>Esp.</i>	<i>Las 2</i>	<i>+LInd.</i>	<i>+Esp.</i>
110. Para comprar o vender en el mercado semanal	_____	_____	_____	_____	_____
111. Para hacer trámites en el municipio o distrito	_____	_____	_____	_____	_____
112. Para tratar algún asunto en la oficina de los partidos	_____	_____	_____	_____	_____
113. Para ponerse de acuerdo en la cooperativa	_____	_____	_____	_____	_____
114. Para discutir en las organizaciones políticas	_____	_____	_____	_____	_____
115. Para comprar o vender en la Conasupo	_____	_____	_____	_____	_____
116. Para que los atiendan en la clínica o centro de salud	_____	_____	_____	_____	_____
117. En las fiestas de los pueblos vecinos	_____	_____	_____	_____	_____
118. En las fiestas de la cabecera o del centro regional	_____	_____	_____	_____	_____

Cuando están fuera del pueblo, ¿qué lengua usan para hablar con...?

	<i>LInd.</i>	<i>Esp.</i>	<i>Las 2</i>	<i>+LInd.</i>	<i>+Esp.</i>
119. Personas de su mismo pueblo	_____	_____	_____	_____	_____
120. Personas indígenas de los pueblos vecinos	_____	_____	_____	_____	_____
121. Personas mestizas de los pueblos vecinos	_____	_____	_____	_____	_____

108. ¿Es necesario hablar la lengua indígena para ser elegido como autoridad en el pueblo? _____
109. ¿Acostumbran oír el radio en lengua indígena? _____

**Ahora vamos a platicar sobre la región.
Cuando salen del pueblo, ¿qué lengua usan?**

- | | <i>LInd.</i> | <i>Esp.</i> | <i>Las 2</i> | <i>+LInd.</i> | <i>+Esp.</i> |
|---|--------------|-------------|--------------|---------------|--------------|
| 110. Para comprar o vender en el mercado semanal | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 111. Para hacer trámites en el municipio o distrito | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 112. Para tratar algún asunto en la oficina de los partidos | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 113. Para ponerse de acuerdo en la cooperativa | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 114. Para discutir en las organizaciones políticas | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 115. Para comprar o vender en la Conasupo | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 116. Para que los atiendan en la clínica o centro de salud | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 117. En las fiestas de los pueblos vecinos | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 118. En las fiestas de la cabecera o del centro regional | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |

Cuando están fuera del pueblo, ¿qué lengua usan para hablar con...?

- | | <i>LInd.</i> | <i>Esp.</i> | <i>Las 2</i> | <i>+LInd.</i> | <i>+Esp.</i> |
|--|--------------|-------------|--------------|---------------|--------------|
| 119. Personas de su mismo pueblo | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 120. Personas indígenas de los pueblos vecinos | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |
| 121. Personas mestizas de los pueblos vecinos | _____ | _____ | _____ | _____ | _____ |

122. Las autoridades municipales o distritales	_____	_____	_____	_____	_____
123. Las autoridades de otros pueblos vecinos	_____	_____	_____	_____	_____
124. Los comerciantes de las tiendas	_____	_____	_____	_____	_____
125. Los sacerdotes	_____	_____	_____	_____	_____
126. Los pastores del templo	_____	_____	_____	_____	_____

Otras preguntas generales sobre la región

	<i>LInd.</i>	<i>Esp.</i>	<i>Las 2</i>	<i>+LInd.</i>	<i>+Esp.</i>
127. ¿Qué lengua se usa más en su región?	_____	_____	_____	_____	_____
128. Los que hablan otra lengua indígena, ¿qué lengua hablan con ustedes? (_____)	_____	_____	_____	_____	_____
129. En la región, ¿cuál es la lengua más importante? (_____)	_____	_____	_____	_____	_____
130. ¿Qué lengua hablan los pueblos con los que se llevan más? (_____)	_____	_____	_____	_____	_____

	<i>Sí</i>	<i>Poco</i>	<i>Mucho</i>	<i>%</i>	<i>No</i>
131. ¿Usan la lengua indígena para organizarse con otros pueblos?	_____	_____	_____	_____	_____
132. ¿Usan su lengua para que los que sólo hablan español no les entiendan?	_____	_____	_____	_____	_____
133. ¿Usan la lengua indígena para hablar con gente de otros pueblos?	_____	_____	_____	_____	_____
134. ¿Les da pena hablar su lengua delante de personas que sólo hablan el español?	_____	_____	_____	_____	_____

135. ¿Los mestizos usan la lengua indígena para hablar con ustedes? _____
136. ¿Usan su lengua para mandar información escrita a otros pueblos? _____

¿Con qué pueblos se comunican por medio de la lengua indígena?

137. _____
138. _____
139. _____
140. _____
141. _____

¿Con qué pueblos se comunican por medio del español?

142. _____
143. _____
144. _____
145. _____
146. _____

Observaciones (Especificar criterios usados para selección del informante clave)

Nombre del entrevistador _____

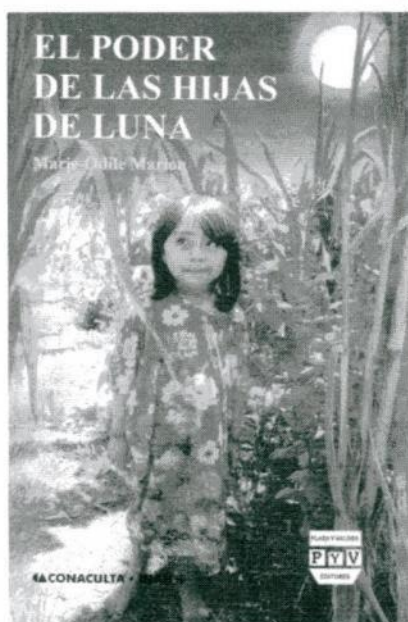
Fecha _____

Lugar _____

RESEÑAS

Marie-Odile Marion **El poder de las hijas de Luna**

México, CONACULTA-INAH/Plaza
y Valdés, 1999.



Podría decirse que el tema central de esta obra de Marie-Odile Marion es el grupo lacandón, tema al que se dedicó la mayor parte de su vida profesional. La obra es tan amplia como profunda, y aborda de una manera sencilla —pero con una prosa elegante— la historia de este grupo étnico desde su dinámica prehispánica hasta la época moderna, tocando la mayor parte de sus manifestaciones culturales: relaciones hombre-mujer, organización sociopolítica, el universo cotidiano, los ritos de paso, los rituales y su cosmología.

Marion trata de comprender la historia y los diversos conceptos que tejen la realidad lacandona mediante el estudio

de las estructuras que regulan las relaciones hombre-hombre, hombre-naturaleza y hombre-divinidades en relación a la trama de su universo social, intentando comprender los fundamentos de su sistema de relaciones de parentesco; asimismo establecer las nomenclaturas de afinidad y consanguinidad y definir las normas de acceso a la autoridad y al poder, todo ello por medio de la lógica de sus formas de residencia y filiación.

Describe también el lugar reservado a cada persona en el seno del sistema de intercambios, en función de las prerrogativas y deberes inherentes a los hombres, a las mujeres, a los adultos y a los niños a lo largo de las actividades que realizan en el ciclo de su vida cotidiana, y en el ciclo completo de su vida biológica y social. Del análisis anterior, emerge el postulado vertebral de Marion: los hombres y las mujeres se encuentran relacionados con los grandes ciclos de la actividad humana con la finalidad de asegurar la reproducción de su historia y, por tanto, de su sociedad. Esta hipótesis le permitió a la autora demostrar, sobre todo, la pertinencia de un modelo de pensamiento que aparecía en las diversas formas de la vida social e igualmente en las representaciones imaginadas del cosmos, de la naturaleza y del mundo sobrenatural por medio de los mitos de la tradición oral, ofreciendo, además, la posibilidad de proponer una interpretación —que la misma autora reconoce como rigurosa— del complejo ritual.

Marion fundamentó parte de su trabajo en el modelo interpretativo propuesto por Graulich, y reconoce que es-

te autor ha demostrado la pertinencia de un análisis comparado de los mitos y rituales mexicanos prehispánicos. Como la misma Marion señala:

[Graulich] ha esbozado un gigantesco esquema de las formas de pensamiento antiguas al subrayar el origen de los grandes esquemas conceptuales mesoamericanos en el seno de un crisol cultural común. Su saga admirable, de la filosofía india precolombina es, a nuestro parecer, la aportación antropológica más importante de los últimos años al estudio de las religiones antiguas de la América Media, cuyas implicaciones, por otra parte, deben aplicarse, para todos los fines que pudieran ser útiles, al estudio interpretativo de las culturas indias contemporáneas (p. 13).

De acuerdo con Graulich, el modelo principal utilizado por los antiguos mexicanos para interpretar su historia, se funda en un movimiento perpetuo de unión y, posteriormente, disyunción de principios contrarios que se alternan para asegurar la restauración consecutiva del equilibrio cósmico. El orden se instaure por la unión de los contrarios, a la que se oponen la ruptura y el desorden introducidos por la disyunción: el restablecimiento del movimiento cíclico del cosmos y de la idea de historia humana que se le asocia, son el fruto de la alternancia de esos principios. De esta manera se han explicado las grandes etapas de la historia de los hombres, el origen de sus fracasos y de sus conquistas sucesivas, la pérdida de la inmortalidad, el descubrimiento del fuego, la aparición de los Cuatro Soles que marcan los cataclismos de los cuales fue-

ron testigos y víctimas los hombres, el advenimiento del maíz y la instauración progresiva de un sistema ritual destinado a asegurar la reproducción de un mundo amenazado por la fuerza de los astros y por la potencia de los dioses a los que están vinculados.

Lo anterior constituye un paradigma interpretativo con el que Marion está de acuerdo y, por ello, señala que:

De tal manera explican los antiguos mexicanos su propia filosofía de la historia, a la que se someten, tanto ideológica como socialmente, mediante la creación de mecanismos susceptibles de satisfacer las exigencias de la restauración de un equilibrio siempre amenazado, siempre inseguro. A partir de ahí se deriva el establecimiento de un prodigioso sistema ritual, que se alimenta de un patrimonio mitológico, de igual modo impresionante, cuyo propósito es el de inmortalizar la historia pensada y vivida a fin de asegurar la continuidad de las sociedades que se reivindican herederas de esa clase de legados (p. 14).

Grosso modo, éste es el modelo conceptual empleado por Graulich y compartido por Marion, o dicho en otras palabras, el propósito vertebral de la autora fue interpretar el sistema simbólico de los mayas lacandones. En este sentido, Marion examina numerosas muestras de la tradición oral y de las prácticas rituales, y fueron surgiendo constataciones de diversa importancia. Una de ellas, se refiere a las relaciones que existen, a pesar de que tanto espacial como temporalmente se encuentran

separadas, entre las representaciones colectivas de los lacandones contemporáneos y las de las sociedades mayas vecinas (chol y yucateca), o bien las de los antiguos mayas (los quichés coloniales), o de sociedades mucho más alejadas por la geografía y la historia (los toltecas y mexicas de la altiplanicie central) o, todavía más, las de los lejanos ancestros de los mayas: los olmecas, de mucho mayor antigüedad pero no por ello menos determinantes.

Los diversos paralelismos que establece Marion reforzaron, según la autora, su hipótesis inicial; esto es, su análisis subrayó la homogeneidad que existe entre todas esas formas de expresión cultural a lo largo de los siglos y de las regiones (idea, sin duda, coherente con las propias de Lévi-Strauss), lo cual traduce la continuidad de las formas de pensar mesoamericanas en el seno de las culturas indias del México actual.

Este esfuerzo interpretativo permitió también descubrir las especificidades del pensamiento maya, la originalidad intelectual de los lacandones y su apego a ciertos conceptos que heredaron e incorporaron elegantemente a su visión del mundo actual para satisfacer las condiciones particulares de su inserción en un medio ecológico hostil, al mismo tiempo que les han servido para explicar las modalidades de su sistema de parentesco. De esta manera, precisamente, surgió la imagen poderosa de la Madre-Luna, protectora de las mujeres y de sus esfuerzos de parturientas, decana de esa pequeña sociedad matrilocal en la que el poder simbólico se transmite por vía uterina para contrabalancear la potencia del Sol, el fecundador universal, al que los hombres aseguran el

recorrido, el reposo y la alimentación.

De acuerdo con Marion, los intentos que los lacandones han hecho para organizar su cosmos, ordenaron también su sistema social. Lo hicieron sobre la base de un modelo antiguo, aunque no obsoleto, y demostraron de ese modo que la lógica de su organización se apoya en la de su pensamiento.

Marion no sólo analiza sincrónicamente la dimensión simbólica del mundo maya lacandón, sino que también realiza una ubicación y revisión crítica de la información disponible, tarea que la llevó al análisis de diversos autores. Su análisis histórico comienza con los trabajos de principios de siglo (Desiré Charnay y Alfred Tozzer), por investigadores que vivieron con ellos durante las primeras décadas del siglo XX y, aunque no tuvieron la oportunidad de conocer a todas las familias, por la gran dispersión existente entre sus unidades de residencia, sí pudieron observar a esos indios cuando apenas comenzaban a establecer relaciones estrechas y constantes con la sociedad occidental. Esto les permitió transmitir una gran cantidad de informaciones de un interés estimable para los etnólogos que les siguieron; destaca, especialmente, las aportaciones hechas por Soustelle acerca de las familias de San Quintín.

Marion señala que a partir de la década de los años cincuenta, los estudios de los lacandones se vieron estimulados por los trabajos que realizó Bruce, quien emprendió, antes de explorar la mitología, la tarea de elaborar una gramática lacandón (1958) gracias a la familiaridad que supo establecer con su informante Chank'in viejo, el narrador de Nahá. Bruce transcribió los mitos (1974-1976) y los sueños

(1979) de los indios del grupo septentrional y debe ser considerado el pionero de los estudios del sistema simbólico lacandón. Sus libros tienen la inmensa ventaja de exponer los textos en maya y en español, lo que facilita a los investigadores el trabajo de interpretación.

También se señala que Baer realizó trabajos similares en el seno del grupo meridional, pero sus resultados no tuvieron la misma difusión que los de Bruce, y sus aportaciones se limitaron al estudio de las relaciones interpersonales y a la historia reciente de las familias del medio de Lacanjá (1972).

Estos trabajos, junto con aquellos desarrollados en la década de los setenta, por ejemplo, J. Nordike (1973) y J. Nations (1979), son señalados por Marion como los más importantes que se hicieron acerca de la sociedad lacandona y sirvieron de punto de partida para el trabajo de la propia autora. Aunque ya existía un gran número de informes muy variados sobre las formas de organización social, la cultura material, la

mitología y los rituales, hacía falta un análisis sintético para deducir la lógica del sistema social construido y estructurado sobre un armazón conceptual que, a pesar de la opinión de ciertos autores (como Thompson), continúa dándole orden a categorías del pensamiento indígena con vistas a la orquestación de los grandes momentos de la actividad colectiva de dichos grupos.

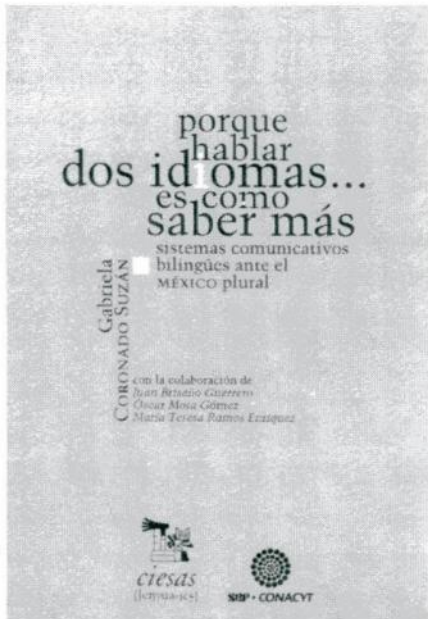
La aportación de Marion al estudio de los mayas de la selva tropical, consiste en un esfuerzo encomiable por descifrar esa "selva de los símbolos" (la autora retoma gustosa la expresión de Turner), en donde los árboles llevan la savia de vida, al mismo tiempo que son los pilares de la organización social donde los lagos de aguas tranquilas albergan poderosas representaciones míticas, como la de la Luna, cuyas rasgos y características analizó, dejándonos como herencia académica este bello libro.

ADRIÁN MEDINA LIBERTY
Facultad de Psicología, UNAM

Gabriela Coronado Suzán
et al.

**Porque hablar dos idiomas...
es como saber más. Sistemas
comunicativos bilingües ante
el México plural**

México, CIESAS/SEP/Conacyt, 1999,
327 pp.



El bilingüismo de las zonas indígenas mexicanas emana de un ancestral conflicto de poder y de sujeción, que lo hace un fenómeno sociolingüístico complejo y de difícil definición. En *Porque hablar dos idiomas... es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*, Gabriela Coronado Suzán, con un grupo de colaboradores, pone de manifiesto la magnitud y versatilidad de este problema de lenguas en contacto, que en la realidad lingüística de México adquiere rasgos distintivos peculiares e incluso únicos.

La estructura dual del libro —entrelazada de teoría y metodología— permite penetrar poco a poco en los intersticios del bilingüismo mexicano. Al incursionar en diversas comunidades y regiones indígenas, en las que la lengua vernácula puede estar muriendo o en otras, donde sorpresivamente puede ser presión para el español, se descubre un bilingüismo polifacético relacionado con el propio proceso histórico de las múltiples etnias indígenas.

Coronado busca un andamiaje coherente que responda a la realidad de este complejo proceso social y que revele sus características intrínsecas. En efecto, en "Hacia una comprensión del bilingüismo", primera parte del libro, la autora ocupa tres capítulos en el análisis de todos los problemas y fenómenos inherentes a la construcción de un modelo de interpretación antropológica de la diversidad lingüística mexicana. La elaboración de una etnografía propia que permita la descripción de espacios sociocomunicativos diversos, donde se gesta la interacción conflictiva es tema del primer capítulo. En él, Coronado analiza espacios comunicativos comunales y regionales; diversos ámbitos de interacción vital en los que las lenguas indígenas se expanden o son desplazadas en un intrincado mecanismo de estrategias de usos.

En la interacción entre comunidad y región, Coronado construye su "tipología para la diversidad bilingüe", corazón del segundo capítulo y aportación medular del libro. Sobre la base del concepto de funcionalidad, como un fenómeno dinámico y conflictivo (que no estable, como el propuesto por Fishman), Coronado pone en juego niveles: sociali-

zación, tipo de interlocutor (edad y sexo) y eventos sociocomunicativos que, al interactuar entre sí, dan cuatro opciones fundamentales en el enfrentamiento de lenguas: desde el predominio de la lengua indígena hasta la supremacía absoluta del español, pasando por un equitativo de las dos lenguas en contacto. Pero todo esto sujeto a las necesidades comunicativas precisas de la situación, y de los vínculos significativos que para su funcionamiento se generen dentro del grupo social. Precisamente en el tercer capítulo, "Multicausalidad del comportamiento bilingüe", Coronado analiza e interpreta los distintos factores extralingüísticos que inciden en los diversos comportamientos sociolingüísticos y que conducen a la reproducción de las lenguas indígenas o la apropiación del castellano en estas situaciones de bilingüismo conflictivo. La respuesta a esta situación paradójica está, según Coronado, en la capacidad creativa y de acción de los grupos indígenas, que permite su funcionamiento dentro de un proceso de dominación y contraviene los intentos de homogeneización lingüística.

En la segunda parte del libro, "Acercamientos varios a la realidad", también en tres capítulos, Gabriela Coronado, en colaboración con Óscar Mota, María Teresa Ramos y Juan Briseño, se centra en los aspectos metodológicos que dan cuenta y sistematizan los resultados de un extenso trabajo de campo realizado a lo largo de los años, desde 1986, cuando se aplicó el "Cuestionario de uso de las lenguas indígenas" en diversas comunidades.

Nueve lenguas indígenas mexicanas (mixe, mixteco, purépecha, mazateco,

chinanteco, ñahñú, náhuatl, popoluca y totonaco), portadoras todas ellas de visiones particulares del mundo, son analizadas en diversos ámbitos: la escuela, la iglesia, el centro de salud, el mercado; y en distintos espacios de interacción individual y colectiva: el tequio, la faena, los rituales, la fiesta.

En "Andando comunidades" se descubren las diversas dinámicas de las lenguas indígenas en condiciones bilingües y se descubren también la diversidad de usos, funciones y actividades que se dan de una comunidad a otra. Mientras en unas hay una sujeción pasiva al español, en otras hay una revitalización de la lengua vernácula; y en otras tantas, hay un uso equilibrado, estratégico, medido de usos de una y otra lengua.

La lengua permea todo, pero las actitudes de los hablantes la manipulan de diversa manera. El indígena elige cuándo y cómo hablar su lengua, y dónde y con quién el español. Puede haber un desplazamiento consciente de la lengua vernácula por el español, como en el caso del ñahñú; o se elige como recurso instrumental para seguir fortaleciendo a la lengua indígena como muestran los resultados de la zona mixe. Entonces, cobra sentido el título del libro *Porque [para los indígenas] hablar dos idiomas... es como saber más*. El bilingüismo no emerge pues, de la voluntad política sino de una alternativa de los indígenas asumida y consciente.

Coronado revela así una hidra que el discurso oficial y el académico han tratado de minimizar —las más de las veces—, al reducirlo a la simple definición de "convivencia entre dos lenguas". En este libro se derriba el mito de la homo-

geneidad de los grupos indígenas y, por ende, de sus lenguas. Fresca y controvertida visión ésta que nos ofrece, donde la metáfora de Babel —multiplicidad de lenguas—, sinónimo de castigo, se transforma en Pentecostés —el don de lenguas— la redención.

El bilingüismo mexicano es fiel reflejo de una realidad diferente en donde necesariamente se imbrican lenguas con hablantes y se rescata la creatividad de los grupos indígenas mexicanos. Por otra parte, Coronado muestra un momento peculiar de desarrollo de la lingüística mexicana en que se abandonan

modelos extranjeros para dar respuesta a una sorprendente realidad que necesita ser analizada con palabras propias, con explicaciones que emerjan del fenómeno mexicano.

Este libro abre nuevos caminos. Ojalá que se caminen otros, que se pruebe su modelo en otras comunidades lingüísticas con diferente conformación étnica, para tratar de abarcar en su totalidad la apabullante riqueza lingüística de México.

REBECA BARRIGA VILLANUEVA
El Colegio de México



13

Ferri
del
Libro

de Antropología e Historia

27 de septiembre – 7 de octubre

Museo Nacional de Antropología / Bosque de Chapultepec

CONACULTA • INAH