

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

---

---

Estefanía Guadalupe Luna Montero (coord.), *Formas tradicionales de la comunicación en Oaxaca*, Huatulco, Oaxaca, Universidad del Mar, 2020, 200 pp.

ELIZABETH ARAIZA \*

La gran fascinación que en la década de 1980 provocó el libro *La invención de la tradición* (Hobsbawn y Ranger, 1983) y las críticas que recibió a la postre, harían suponer tal vez que no hay nada más que añadir. Así, por ejemplo, respecto de los sectores rurales e indígenas, cabe preguntarse qué más se podría decir si no es que o rechazan o aceptan o inventan su tradición, es decir, su relación con el pasado, con las generaciones que les antecedieron. El libro colectivo *Formas tradicionales de la comunicación en Oaxaca* se elaboró, al parecer, bajo la apuesta de que la tradición, en este contexto, revela todavía muchas sorpresas y que para acceder a ellas se impone una serie de condiciones. Primera, que antes de

desechar de entrada el término por considerarlo como obsoleto e irrelevante, se tiene que desplazar la mirada hacia dimensiones de la tradición que no han sido —o no suficientemente— exploradas. Segunda, que en lugar de postular a modo de petición de principios por o contra la invención, aceptación o rechazo de la tradición, se tiene que demostrar cómo se han dado dichos procesos en situaciones concretas y preguntarse si no es más bien que para estos sectores, rurales e indígenas, la tradición es un recurso para sencillamente seguir viviendo. La comunicación, según se señala en esta obra, sería ese dominio que no ha sido atendido o no de manera conveniente. De ahí que cada una de las ocho contribuciones que la conforman se oriente a interrogar las formas tradicionales de comunicación. Tercera, para demostrar cómo es que los procesos de comunicación impactan a las tradiciones —cómo influyen en la transmisión de los saberes de generaciones precedentes, en los usos del pasado ya sea para dar sentido al presente o para legitimarlo o para desde el presente transformar el pasado—, se tienen que aportar pruebas. De

\* El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: elizabeth.araiza@colmich.edu.mx

ahí que la condición que se impuso a los autores que colaboran en *Formas tradicionales...* sea el haber realizado trabajo de campo, siendo el método de investigación más idóneo para aportar los testimonios en cuestión. Pero, además, ese trabajo de campo tendría que llevarlo a cabo investigadores que residen en o son de Oaxaca. Éste es el signo distintivo y la originalidad del libro, pero también su mayor desafío. A saber, demostrar —y no solamente postular a modo de petición principios— que el trabajo de campo realizado desde dentro —por investigadores oriundos de la entidad— es mejor, más preciso o atinado que aquel realizado desde fuera —por “investigadores que no son de aquí”.

Tenemos entonces que las ocho contribuciones de *Formas tradicionales...* han sido reunidas bajo este particularismo que señala la importancia de centrarse en lo local. Pero a la vez, son aportaciones hechas por investigadores que en el campo interactúan con personas que se esfuerzan por salir de lo local o, en todo caso, por establecer vínculos entre lo local y lo global, precisamente mediante sus formas tradicionales de comunicación. Para mencionar un ejemplo incluido en el texto, las mujeres de Pluma Hidalgo que bordan a mano, una labor que se inserta en redes de comercio local, nacional e internacional, incentivado primero por una mujer estadounidense, realizado con telas donadas por iglesias estadounidenses, y luego organizado y gestionado por una asociación civil internacional. Entonces, se vuelve desafiante articu-

lar estos dos puntos de vista. Un reto más que asumen por igual las ocho contribuciones es el de poner en relación, desde una misma perspectiva, diferentes formas de comunicación, bajo la premisa de que “comunicación” no refiere únicamente a los medios masivos —televisión, cine, radio y las llamadas nuevas tecnologías como Internet y redes sociales—, sino también a la que se transmite de manera oral —mitos, cuentos, historias o narrativas sobre la vida cotidiana— y a través del cuerpo y la gestualidad —danzas y rituales—. La mediación, presente en aquellos y ausente en estas últimas, resulta problemática. La solución que se plantea no es tan simple como aplicar las herramientas teórico-metodológicas de unas formas de comunicación a otras —de los medios masivos a la tradición oral o al lenguaje corporal— como si fueran objetos de estudio intercambiables. Más bien se apuesta a la interdisciplinaridad.

Así, las ocho contribuciones tienen en común que parten de las ciencias de la comunicación, pero buscan establecer puentes con distintas disciplinas, principalmente la antropología y la sociología. Se hace énfasis en el trabajo de campo, sí, pero no como un fin en sí mismo, como apego irrestricto a las evidencias que justifican las interpretaciones, sino que se aspira a construir una teoría situada. Si bien cada contribución pone especial cuidado en explicitar el marco de referencias teóricas en que se sitúa, en conjunto evitan aplicar de manera mecánica y acrítica teorías pensadas para otros contextos, es decir trasplantarlas a Oaxaca.

En un pasaje del texto de Estefanía Luna, “El cuerpo que narra: historia, corporalidad y danza”, se expresa más claramente esta preocupación que de algún modo atraviesa las páginas del libro. Se refiere concretamente a las teorías pos, des y decoloniales; cuestiona el que se hayan impuesto, a veces de manera irreflexiva, como la panacea de los males que aquejan a las ciencias sociales y humanas en Latinoamérica. Sin negar que se trata de uno de los programas más ambiciosos y de mayores alcances para la producción de un pensamiento propio, es decir, desde, con y para el llamado Tercer Mundo, Luna Montero sostiene que adoptar tales teorías pos o decoloniales implica soslayar aspectos relevantes del pasado colonial que están presentes y se actualizan constantemente en numerosas prácticas culturales, tales como la danza de diablos. En sus propias palabras: “Es importante aclarar que mi postura frente a la decolonialidad, bandera de ciertos intelectuales latinoamericanos, se sitúa desde fuera y con cierto recelo, debido a un argumento principalmente lingüístico, debido a que las críticas coloniales de dichos intelectuales dejan de lado las herencias coloniales que fueron negociadas durante los más de doscientos siglos de interacción... (pp. 90 y 91)”.

Por si no bastara con este tipo de argumentos para motivar el interés por leer esta obra colectiva, habría que agregar que está estructurada con un rigor notable. Los hilos que unen a los capítulos quedan claramente expuestos y cada uno de ellos a su vez

se rige por una estructura y una lógica que hace eco al conjunto. De este modo queda disipada cualquier sospecha de que se trate de uno de esos libros colectivos que tanto abundan hoy en día, especie de compendio de temas y autores de lo más diverso y que dejan la impresión de no tener ni ton ni son, reunidos con el solo objeto de publicar para obtener puntos. Pero, por si alguna duda pudiera surgir, la primera contribución, *Tradición y comunicación: una propuesta de estudio* aporta al lector las claves para adentrarse tanto en el contenido general como en la multiplicidad de formas de hacer comunicación en Oaxaca. Esta última se organiza en seis clasificaciones inspiradas en un modelo de comunicación intercultural elaborado por Alejandro Grimson (2001). Seis clasificaciones que se pueden entender como líneas de investigación susceptibles de ser afinadas en futuros trabajos, las cuales refieren a lo siguiente:

1) “Los usos del espacio y las distancias”, línea inspirada en la idea de Foucault de que “no podemos decirlo todo en cualquier lugar y en cualquier momento”, se desarrolla más precisamente en la contribución de Iliana Conde e Israel Morales, *Bordar cuenta: relatos de mujeres sobre el bordado a mano en Pluma Hidalgo, Oaxaca*, cuyo sugerente título alude a varios sentidos de “cuenta”, en el que el contar económico sería aquel en el que se han enfocado los estudios sobre estas mujeres bordadoras. En este capítulo se explora lo que cuenta el bordado mismo, las historias plasmadas en él y lo que relatan las mujeres sobre su sa-

ber hacer y sobre ellas mismas. Desde este ángulo complementa más que refutar la imagen que de estas mujeres surge cuando se enfatiza en que ellas son “económicamente subordinadas como atracción turística”, insertas en un sistema de “arte popular inducido”, o sea explotadas, empoderadas únicamente en apariencia, pues por un lado salen de un sistema patriarcal que las oprime para insertarse en otro que las explota cultural y económicamente. Lo que cuenta es, pues, interrogar sus propias motivaciones, que van de lo emocional a lo estético, el afecto y el sentido que ellas mismas dan a sus prácticas y a sus mundos de vida. Sin ignorar que son asediadas por el capitalismo salvaje y por el sistema patriarcal que las oprime, aunque aspiran a ser reconocidas como mujeres y por su saber hacer.

2) “El cuerpo y la comunicación gestual” se aborda de manera más directa en la contribución de Estefanía Luna, *El cuerpo que narra: historia, corporalidad y danza*, con especial atención al problema del significado: el lenguaje corporal y la gestualidad que si bien refuerzan o redundan la intención de los mensajes lingüísticos, en ocasiones, como en la danza y en los rituales, significan en sí mismos, generan su propio sentido, y habría que agregar que en otras situaciones pueden tener una función que no sea la del significado. Uno de los puntos fuertes de este capítulo lo constituye la elaboración de un “mapa de sentido”, que la autora ha constituido en la interface entre el trabajo etnográfico —de larga data— sobre las danzas

afromexicanas de diablos y el análisis de archivos penales sobre acusaciones de idolatrías durante el periodo colonial. De este modo rastrea las huellas de la composición actual de la figura del diablo en un corredor que se extiende de la Costa Chica (danza de diablos) a la Mixteca Alta (danza de rubios), identificando similitudes y diferencias a través del tiempo, las cuales nos hablan, entre otras cosas, de complejos intercambios interculturales entre afromexicanos e indígenas oaxaqueños.

3) “Las prácticas culturales y rituales” pone énfasis, también, en la dimensión del significado, lo simbólico y el signo, pero se introduce un matiz, a mi parecer sumamente interesante y de enormes consecuencias para el estudio del ritual, pues conduce a pensar en la vivacidad del significado como “un proceso vivo de significación arbitraria”, el signo como “una práctica vital”. Por otra parte, en el capítulo “Comunicación de nociones morales en la tradición oral de San Mateo del Mar”, de José María Filgueiras, se interroga esta dimensión cambiante del significado a nivel de las narrativas orales, tales como cuentos y mitos, en las que se expresan concepciones del bien y del mal. Al contrastar el registro que hizo Elisa Ramírez en la década de 1970 con recopilaciones recientes del autor de este capítulo, se pone en relieve los cambios en las concepciones de la moralidad y en la de la tradición oral misma, así como sus efectos sobre la vida cotidiana en San Mateo del Mar. Esta tradición oral no sólo nos habla de moralidad como con-

cepto, sino de cómo se tiene que expresar en comportamientos concretos en la vida diaria, es decir, en una ética (cabe agregar que en este punto se conecta con el ritual que estaría más ligado con el hacer que con el decir, esto es, con la ética). Por ejemplo, la ética en el oficio de la pesca, el respeto a los ancianos, a los humanos y no humanos, la naturaleza, la relación con el dinero, todo lo cual da la pauta para identificar un “nuevo código ético” que, cabe agregar, habría que interrogar tanto a nivel de las concepciones como de las prácticas, del mito y del ritual, del decir y del hacer.

4) “La comunicación gráfica” se enfoca en formas de expresión que implican la relación imagen-signo, que tienen un soporte físico archivable y son creadas para ser vistas, que incluye desde expresiones de la gráfica popular, como carteles y pintas callejeras, bordados y teñidos, hasta las expresiones de la llamada “escritura iconográfica de la memoria de los pueblos”. En este punto destaca una pista de indagación que resulta prometedora y consiste en explorar los vínculos con “creencias totemistas y animistas”, presentes todavía en pueblos indígenas, por ejemplo entre los mixes; en esta línea se inscriben dos de las contribuciones del libro: “Relato y prensa: Benito Juárez y las imágenes del estado”, de Paola Ambrosio, y “Análisis iconográfico de Erwin Panofsky para la comprensión de la identidad de la Virgen de la Soledad en la tradición de los exvotos”, de Mario Alberto Gómez Rivera. Tienen en común un interés por dar cuenta de las

transformaciones a lo largo del tiempo de una expresión gráfica, el retrato de Benito Juárez, por un lado, y el de la Virgen de la Soledad, por el otro, de cómo se fueron configurando sus rasgos distintivos, el significado que socialmente se les atribuye, el culto y construcción mítica de que son objeto. Bien podríamos pensar, mediante una lectura oblicua de ambos textos, en el retrato de Juárez como una suerte de exvoto y en los retablos de esta virgen como una especie de retratos gráficos. El análisis de estos últimos, a partir de tres casos que datan de 1723, 1810 y 1952, señala cambios a nivel de la composición, que es producto y a la vez produce las convenciones plásticas de la época. Pero, destaca también, un régimen gráfico de estabilidad en la representación del personaje central, misma que permite a los feligreses saber que se trata de la Virgen de la Soledad y no de otra. Estabilidad necesaria para la eficacia del culto. En cambio, en los retratos gráficos de Juárez, es la inestabilidad del régimen gráfico, su transformación, la que suscita y hace eficaz el culto. Los retratos de Juárez representaron al personaje primero de manera caricaturesca, algunos acentuando, por ejemplo, un aspecto de su rostro, “la burlesca ceja”; después se fue imponiendo la figura de “un Juárez no sólo dignificado sino santificado”: solemne, serio, alejado de cualquier referencia militar o imperial. Algunos de los argumentos fuertes que se defienden es que los litografistas contribuyeron en gran medida a la difusión de esta imagen, que dicha transformación es

espacial más que temporal, pues en la Ciudad de México predominaban los retratos burlescos, y en provincia —notablemente en Oaxaca—, los que resaltaban la seriedad y solemnidad, “la austeridad Republicana”; estos últimos son los que influyeron para canonizar el culto Juárez. Y sin embargo, también podemos observar, esto lo digo yo, no el autor, un retorno constante, desde aquel entonces a nuestros días, de retratos burlescos de Juárez, lo cual se debe, tal vez, a que el culto no siempre implica solemnidad y seriedad, sino que puede expresarse mediante la broma, la risa, la burla. Considérese la amplia gama de expresiones de humor ritual en diferentes sectores sociales; también hay exvotos con estos rasgos.

5) “Comunicación política”, línea que indaga, entre otras cosas, la función social y política de prácticas socioculturales que son distintivas de las comunidades oaxaqueñas, tales como las mojoneras, los tequios y las guelaguetzas, así como las asambleas y los comités del pueblo que, si bien se cultivan también en diversas localidades del país, adquieren en este estado ciertas especificidades. El capítulo *Participación política de las y los jóvenes en la asamblea comunitaria de dos localidades chontales*, de Luis Alberto López Molina, puntualiza de manera aguda sobre estas últimas. Cabe destacar tan sólo uno de los puntos fuertes de este capítulo: la lectura crítica que hace de los llamados usos y costumbres que de diferentes maneras excluyen la participación de los jóvenes y, sobre todo, de las mujeres

jóvenes. Sin duda, es una voz disidente en un mar de visiones *paseistas* y románticas que enarbolan los usos y costumbres como raigambre “democrática” de los pueblos indígenas.

6) “Otros medios tradicionales de comunicación” aborda una línea muy importante, porque los medios cotidianos son interrogados a la luz de la llegada de la telefonía móvil y el Internet, incluso en los lugares más recónditos del país y de Oaxaca, así como el uso de aparatos celulares que se ha visto como una supuesta “democratización”. Una de las preguntas rectoras es acerca de las transformaciones que estas tecnologías suscitan, o no, en la vida cotidiana de los pueblos. El segundo capítulo, “Revisitando el campo: prácticas y sentidos de lo juvenil en Cieneguilla, Oaxaca”, de Jorge Alberto Meneses, pone en marcha un par de experimentos etnográficos, a modo de termómetro, para medir cambios en las actividades y comportamientos de los jóvenes antes y después de la llegada de las tecnologías de la información. Se enfoca, en particular, en lo relativo a las concepciones sobre sexualidad, virginidad y noviazgo entre los y las jóvenes chatinos; en el telón de fondo está la cuestión sobre qué es ser joven indígena hoy en día. El primer experimento consiste en contrastar los datos obtenidos en 1999 con los datos que el mismo autor recopiló recientemente. El segundo consiste en utilizar herramientas etnográficas híbridas, tales como hacer preguntas vía Whatsapp y “escavar en Facebook”. Demuestra así que el celular sustituyó a medios

tradicionales, tales como el megáfono, para conectar a los migrantes, para felicitar a alguien por su cumpleaños, en suma, para socializar, para “hacer comunidad”. En cambio, en el último apartado, “La radiodifusión comunitaria en San Pablo Guilá, Oaxaca, adaptación a las políticas regulatorias del sector orientadas al desarrollo capitalista”, de Sonia López Hernández, demuestra, entre otras cosas, que las nuevas tecnologías no han sustituido el uso de medios como las radios comunitarias. Pero no sin tener que

hacer frente a los asedios constantes del capitalismo salvaje, la competencia feroz y la desigualdad en el acceso a las nuevas tecnologías. La crítica al capitalismo, de hecho, atraviesa de algún modo las páginas de este libro y es la que impide adoptar posiciones románticas y paseístas respecto de los medios tradicionales de comunicación, pero también sucumbir en la tentación, acrítica e irreflexiva, de apolo-gizar las ventajas de la llegada de las nuevas tecnologías al medio rural e indígena.