

Rutas de Campo

SEGUNDA ÉPOCA

JULIO-DICIEMBRE DE 2017

Núm.
2

VII
Coloquio Internacional
de Religión y Símbolo

Religión Violencia y Criminalidad

El Instituto Nacional de Antropología e Historia
a través de la Coordinación Nacional de Investigaciones
de Etnología y Antropología Social
y la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones
convoca al

III Encuentro sobre
Religión Popular en México
y el Mundo

Del 26 al 28 de octubre de 2015 • Auditorio / Sala de juntas
Museo de El Carmen

III
COLOQUIO
DE LOS
SEMINARIOS
DE LA
DIRECCIÓN DE
ETNOLOGÍA
Y
ANTROPOLOGÍA
SOCIAL DEL INAH

En homenaje a Beatriz Barba y
Yolad González

El Instituto Nacional de Antropología e Historia
a través de la Coordinación Nacional de Investigaciones
y la Dirección de Etnología y Antropología Social
invita a la

Alegorías

Del 1 al 3 de septiembre de 2015
Museo de El Carmen - Auditorio
10 a 14 h

Informes: coordinacion@inah.gob.mx
tel. 5601 1020

XXII JORNADA
ACADÉMICA
DEL SEMINARIO
PERMANENTE
DE ETNOLOGÍA

Del 1 al 3 de septiembre de 2015
Museo de El Carmen - Auditorio
10 a 14 h

Informes: coordinacion@inah.gob.mx
tel. 5601 1020

SEMINARIO
PERMANENTE
DE ETNOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA
SOCIAL

Mesa redonda
Los orígenes de
la mixtamilización
en las culturas
prehispanicas

4 y 8 de agosto
de 2016, 10 a 13 h

Coordinación: coordinacion@inah.gob.mx
Teléfono: 5601 1020

VIII JORNADA
ACADÉMICA DE
ANTROPOLOGÍA MÉDICA

Del 4 al 6 de octubre de 2017
De 9 a 15 h

COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
AUDITORIO LEONARDO MANÓQUE

Informes: coordinacion@inah.gob.mx
tel. 5601 1020

del
Seminario
permanente de
iconografía:

XXII
Jornada
académica

del Seminario
permanente de
iconografía:

"la medicina"

4, 5 y 6 de septiembre de 2017
De 10 a 14 h

Museo de El Carmen
Auditorio Fay Arce de San Miguel
Informes en el teléfono de Antropología Social

México
Coordinación del Seminario
Permanente de Iconografía
tel. 5601 1020
Horario: 10:00 a 14:00 h

El Instituto Nacional de Antropología e Historia
a través de la Coordinación Nacional de Investigaciones
y la Dirección de Etnología y Antropología Social
invita a la

VI Jornada
Académica de
Antropología
Médica

Del 7, 8 y 9 de octubre de 2015
De 9 a 15 h

Continuidad y diversidad.
La investigación antropológica en los
seminarios de la Dirección de Etnología
y Antropología Social

SECRETARÍA DE CULTURA

María Cristina García Cepeda
SECRETARIA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
DIRECTOR GENERAL

Aída Castilleja González
SECRETARIA TÉCNICA

Maribel Núñez-Mora Fernández
SECRETARIA ADMINISTRATIVA

María Elisa Velázquez Gutiérrez
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Adriana Konzevik Cabib
COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN

Alejandra García Hernández
ENCARGADA DEL DESPACHO DE LA DIRECCIÓN
DE PUBLICACIONES

Benigno Casas
SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND



IMAGEN DE PORTADA
Collage carteles eventos INAH-DEAS
Carteles © INAH



IMAGEN DE CONTRAPORTADA
*Viñeta elaborada a partir de cartel (XX Jornada
Académica Seminario Permanente de Iconografía)*
Carteles © INAH

RUTAS DE CAMPO

Segunda época, año 1, núm. 2
Julio-diciembre de 2017

DIRECTORA DE LA REVISTA
María Elisa Velázquez Gutiérrez

CONSEJO EDITORIAL
Saúl Morales Lara
José Antonio Pompa y Padilla
Amparo Sevilla Villalobos
Cuahtémoc Velasco Ávila
Hugo Cotonieto Santeliz

COORDINADORA DEL NÚMERO
Teresa Mora Vázquez

EDICIÓN Y CORRECCIÓN DE ESTILO
Sergio Pliego Fuentes
Esteban Velarde Dordelly

ASISTENCIA EDITORIAL
Marco Antonio Campos Zapata

DISEÑO DE FORROS
Adriana Paola Ascencio Zepeda

DIAGRAMACIÓN
Raccorta

Rutas de Campo, segunda época, año 1, núm. 2, julio-diciembre de 2017, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, Col. Roma, Cuauhtémoc, CP 06700, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: en trámite; ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite. Licitud de título y contenido: en trámite, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Córdoba 45, Col. Roma, Cuauhtémoc, CP 06700, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, Col. Culhuacán, Iztapalapa, CP 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Córdoba 45, Col. Roma, Cuauhtémoc, CP 06700, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 29 de junio de 2018, con un tiraje de 1 500 ejemplares.

ÍNDICE

Introducción	2
Teresa Mora Vázquez	
Entre cambios y transformaciones. Los pueblos indígenas en la región lacustre del Alto Lerma	4
María Isabel Hernández González, María Elena Maruri Carrillo y Efraín Cortés Ruiz	
Enseñanzas y perspectivas de un proyecto editorial colectivo	20
Carmen Morales V., Catalina Rodríguez L., José Antonio Serratos H. y Cristina Mapes S.	
Una nueva lectura del <i>Popol Vuh</i>	32
Alfonso Arellano Hernández	
La agentividad: entre las lenguas y la cultura	45
Roberto Flores	
En riesgo la salvaguarda de la música tradicional mexicana	62
Amparo Sevilla	
La deshumanización de las inmigrantes mexicanas y los discursos antiinmigrantes en Estados Unidos de América	72
Sophie S. Alves	
Periodismo, literatura y semiótica en <i>Número cero</i> de Umberto Eco	92
Alfredo Tenoch Cid Jurado	
El viaje de inmersión y el regreso introspectivo del antropólogo	104
Carlos García Mora y Rosa Brambila	

INTRODUCCIÓN

El proceso de discusión e intercambio académico de los seminarios de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) se inició en 2014, con la presentación de una retrospectiva de su quehacer que dio lugar a la publicación de las *Memorias del evento conmemorativo del 75 aniversario del INAH*. Otro de los resultados de este evento fue que despertó entre los coordinadores de cada seminario el interés en propiciar un diálogo que diera continuidad a la discusión. Con tal antecedente, durante las reuniones preparatorias del II Coloquio de los Seminarios, realizado en 2015, se acordó que cada coordinador presentaría una ponencia en la que abordaría con libertad los avances del trabajo realizado en un año o trataría un tema seleccionado por los integrantes del seminario. Gracias a esta orientación se aprecia la diversidad de temas tratados, pero también se detectan algunas relaciones entre los objetivos y ejes temáticos de algunos de ellos.

En este número de *Rutas de Campo* se presentan algunas ponencias que, reelaboradas como artículos, dan cuenta de la continuidad de los coloquios de los seminarios de la DEAS, así como de la diversidad de temas abordados en ellos.

“Entre cambios y transformaciones. Los pueblos indígenas en la región lacustre del Alto Lerma”, de María Isabel Hernández González, María Elena Maruri Carrillo y Efraín Cortés Ruiz, así como “Enseñanzas y perspectivas de un proyecto editorial colectivo”, de Carmen Morales Valderrama, Catalina Rodríguez Lazcano, José Antonio Serratos y Cristina Mapes, son dos trabajos que apuntalan la riqueza de la discusión en los coloquios de la DEAS, al evidenciar los alcances de los proyectos colectivos y la posibilidad de contar con valiosos intercambios de información y experiencias.

“En riesgo la salvaguarda de la música mexicana”, de Amparo Sevilla, se centra de manera explícita en el estudio del patrimonio cultural, en un eje que permea de manera implícita a un buen número de los trabajos de los seminarios.

“El viaje de inmersión y el regreso introspectivo del antropólogo”, de Carlos García Mora y Rosa Brambila Paz, es un magnífico trabajo acerca del estudio de los aportes teórico-metodológicos relacionados con el ejercicio de la antropología, el cual no sólo permite evocar nuestra primera experiencia en el trabajo de campo, sino también —con nostalgia— el origen y los móviles de nuestro viaje —en el sentido amplio— por el INAH.

En “La deshumanización de las inmigrantes mexicanas y los discursos antiinmigrantes en Estados Unidos de América”, Sophie S. Alves aborda un tema de gran actualidad, relacionado con los estudios de género, y sobre todo muestra la situación de las mujeres mexicanas al otro lado de la frontera en el que parecía uno de los momentos más álgidos de la política antiinmigrante del gobierno estadounidense.

Dos seminarios que fundamentan a partir de enfoques diferentes su investigación en la semiótica presentan sus posturas teórico-metodológicas: “La agentividad: entre las lenguas y la cultura”, de Roberto Flores, y “Periodismo, literatura y semiótica en *Número cero* de Umberto Eco”, de Alfredo Tenoch Cid Jurado.

Otro trabajo que aborda el comentario de un texto es “Una nueva lectura del *Popol Vuh*”, de Alfonso Arellano Hernández, quien presenta con una argumentación clara su postura frente a otras interpretaciones de esa obra, así como sus aportes desde su particular y rico universo simbólico.

Teresa Mora Vázquez

Entre cambios y transformaciones. Los pueblos indígenas en la región lacustre del Alto Lerma

María Isabel Hernández González,* María Elena Maruri Carrillo**
y Efraín Cortés Ruiz***

Durante varios años el Seminario Historia, Cultura y Patrimonio de la Región Lacustre del Alto Lerma, adscrito a la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del INAH, se ha consolidado como el espacio académico para dar a conocer las investigaciones de los especialistas en esa región. Los estudiosos hemos expuesto diversas perspectivas históricas y culturales acerca de los pueblos del lugar, insertas en un contexto de lucha por sus territorios, el aprovechamiento de sus recursos naturales y el reconocimiento de un patrimonio que les ha pertenecido durante generaciones.

En este seminario se han expuesto temas relevantes; entre otros, cabe mencionar los procesos de movilidad poblacional o migratorios rural-urbanos, así como los de industrialización y urbanización, las políticas globalizadoras y neoliberales del Estado —en los últimos tiempos— y sus efectos en la región, y la migración internacional, que se convierte cada vez más en un fenómeno masivo que afecta a los grupos originarios de allí, todo esto sin obviar las temáticas históricas, arqueológicas, lingüísticas y etnográficas en tiempos y espacios determinados.

La zona de estudio se conoce como la región lacustre del Alto Lerma mexiquense, como la denomina Beatriz Albores Zárate, “constituida por 20 municipios: Almoloya del Río, Santa Cruz Atizapán, Calimaya, Capulhuac, Chapultepec, Joquicingo, Lerma, Metepec, Mexicaltzingo, Ocoyoacac, Oztolotepec, Santa María Rayón, San Antonio la Isla, San Mateo Atenco, Tenango del Valle, Temoaya, Texcalyacac, Tianguistenco, Toluca y Xonacatlán” (Albores, 2013: 23). Históricamente, ésta se ha caracterizado por un modo de vida propiciado por la existencia de las lagunas del Lerma, las cuales hicieron posible “la conformación de un modo de vida lacustre con un origen teóricamente preagrícola, que concluyó en el marco del despegue industrial del centro de México en el siglo xx” (Albores, 2013: 23).

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (mabel.gh@hotmail.com).

** Departamento de Investigaciones Educativas, Cinvestav (emaruri@cinvestav.mx).

*** Museo Nacional de Antropología, INAH (efrain_cortes@inah.gob.mx).

Ese modo de vida dejó huella en la que hoy conocemos como la “cultura del agua”, la cual implicó un complejo sistema agrícola que requería de sus propias tecnologías y ciencias, y redundó en la intensificación de los cultivos, en particular del maíz y del maguey.

Los años de esplendor de aquel modo de vida lacustre empezaron a desvanecerse con la naciente industrialización que despuntaba hacia las décadas de 1940 y 1950, cuando zonas urbanas como la Ciudad de México requirieron de un abastecimiento importante de agua, necesaria para los procesos de crecimiento urbano e industrial, así como para el comercio y otras actividades económicas del sector terciario.

Uno de tantos asuntos preponderantes abordados en el Seminario de Historia, Cultura y Patrimonio de la Región Lacustre del Alto Lerma ha sido el estudio de los aspectos culturales de tradición otomiana y nahua en la zona lacustre. Con base en el registro etnográfico, sabemos que el cultivo del maíz ha constituido un rasgo esencial para la economía de los pueblos indígenas, y que las prácticas de recolección, caza y pesca fueron actividades económicas fundamentales para los pueblos ribereños.

Cambios y transformaciones en la región lacustre del Alto Lerma

En esta región se resguarda un pasado lleno de vivencias y costumbres enmarcadas por una zona históricamente determinada y reconocida por su antiguo modo de vida, el cual sobrevivió a los procesos históricos y fue escenario de diversos movimientos sociales, reajustes económicos y la efervescencia política, sin perder de vista el proceso de identidad de los diferentes pueblos indígenas que ha generado cambios y transformaciones.

Enfocaremos nuestra atención en los cambios históricos y culturales que experimentaron los pueblos indígenas desde la década de 1930 hasta la de 1970, dado que fue un periodo determinante para la transformación de la región lacustre mexiquense.

Al despuntar el siglo xx, la organización económica giraba en torno a las haciendas, que pagaban jornales exiguos por la mano de obra del campesino indígena. Los pequeños productores agrícolas se caracterizaron por el uso del suelo y del agua como base de su economía campesina, que empezó a desestructurarse con rapidez a principios de la segunda mitad del siglo xx, cuando los manantiales del Lerma se canalizaron para proveer de agua a la Ciudad de México y las lagunas de la región desaparecieron.

El creciente modelo capitalista de las décadas de 1940, 1950 y 1960 se ajustaba a la relación de producción entre capital y trabajo, el cual requería una masa de población desempleada para que desempeñara la función de “ejército industrial de reserva”. El sistema de producción capitalista destruyó las bases económicas tradicionales de los campesinos y los obligó a trasladarse a las ciudades como mano de obra barata (Arizpe, 1978: 31).

Un acontecimiento que llevó al cambio y a la transformación de la región lacustre fue la desaparición del antiguo modo de vida a causa de la desecación de las lagunas del Lerma, la cual se em-



Artesana elaborando trompos, baleros y pirinolas en el taller familiar. Santa María Rayón, Estado de México, 2016.
Fotografía © Isabel Hernández González.

pezó a proyectar en las iniciativas gubernamentales desde finales del siglo XIX. A tales iniciativas se sumaron las maniobras de particulares —hacendados— y generaron acciones dirigidas a desecar la laguna para obtener terrenos fértiles y propicios para la agricultura.

De manera simultánea se planeaba la desintegración de la propiedad comunal indígena, que era una estrategia política desde la época colonial. Sin embargo, “fueron las reformas juaristas las que lograron eliminar en la cuenca del río Lerma la tenencia corporativa de los comuneros indígenas, al privatizar sus tierras, lagunas y ciénegas para ponerlas en el mercado. Y, para ese entonces, la ley de aguas porfiriana de 1888 nacionalizó las vías de comunicación fluvial y lacustre, y consumó la expropiación de estas superficies” (Boehm, 2005: 113).

El proceso de cambio implicó el paso de una economía agropecuaria de subsistencia a otra de mercado. La organización comunal se mantuvo con la llegada de la vida urbana, y persistió un orden social y religioso de índole tradicional que mantuvo —a nivel simbólico— el trabajo colectivo, expresado fundamentalmente en el cumplimiento de cargos civiles y religiosos. Podría decirse que así se prolongaron aspectos de un modo de vida sustentable, en contraposición a situaciones de deterioro ambiental y cultural propiciado por la vida capitalista.

Hacia las décadas de 1930 y 1950 parecía que la economía regional mejoraba con el reparto agrario y que las comunidades campesinas aprovechaban el usufructo de las tierras. Sin embargo, la



Artesano elaborando molinillos para chocolate. Santa María Rayón, Estado de México, 2014. **Fotografía** © Isabel Hernández González.

economía familiar empezó a decaer, y tanto hombres como mujeres buscaron la solución en la ocupación temporal de su mano de obra en las ciudades de México y Toluca, principalmente. En estas urbes la población migrante vendió su fuerza de trabajo en mercados, obras públicas, hospitales, escuelas y servicios domésticos. Para entonces el comercio ambulante despuntaba a gran escala (Arizpe, 1978: 72-79).

Hoy en día las poblaciones indígenas resultan afectadas por los cambios generados por la vida política no sólo del Estado de México, sino a escala nacional e incluso internacional. Las políticas de gobierno han irrumpido en la vida cotidiana de esas comunidades, así como de los pueblos mestizos, al querer impulsar una economía industrial concentrada en el corredor Toluca-Lerma, además de otros lugares de la zona metropolitana de la capital del Estado de México.

Actualmente, el proceso de desecación continúa en la antigua región lacustre del Alto Lerma, y eso se ha traducido en el incremento constante de áreas cada vez más secas. Aunque todavía quedan pequeños depósitos acuíferos en la ciénega de Almoloya del Río, donde nace el Lerma, es noto-



Paisaje de canales de la antigua laguna de Lerma, 2014. **Fotografía** © Isabel Hernández González.

ria la pérdida irreparable de los recursos naturales de flora y fauna que desde tiempos ancestrales fueron el sustento de los pueblos ribereños. Con la desecación de los vasos lacustres desaparecieron los peces, el tule y los vegetales que recolectaban los lugareños; el despojo del agua de estos territorios hizo que también desaparecieran los tejedores de tule, los petateros, los raneros y los acocileros.

Al desecarse las lagunas del Lerma, y al surgir los corredores industriales —fundamentalmente el de Toluca-Lerma—, surgió otro cambio: los jóvenes debían hablar español al buscar empleo en las fábricas, y su lengua originaria se convirtió en un obstáculo para conseguir trabajo. En la actualidad, un creciente número de indígenas se niegan a hablar su lengua materna por vergüenza, pues dicen que no desean ser objeto de discriminación ni que los señalen como indios o “guarines”.

La Ciudad de México creció a causa del desarrollo urbano-industrial propiciado por las políticas desarrollistas impulsadas por el Estado. Esto trajo consigo el crecimiento poblacional tanto de la capital del país como de la propia área de estudio, lo cual llevó a la necesidad de abastecerla con servicios públicos como el agua potable, entre otros, la cual fue captada de los mantos acuíferos de la región del Alto Lerma.

Actualmente, los pueblos originarios que pasaron de un modo de vida campesino de subsistencia a una economía de mercado han luchado por mantener su orden cultural, local y regional para

dar continuidad a sus ciclos rituales de carácter agrícola —expresados principalmente en sus fiestas patronales—, los cuales reflejan su modo de vida milenario y de origen mesoamericano.

Desde hace 30 años y hasta la fecha se aceleraron los procesos de industrialización y de desarrollo comercial; se intensificó la construcción de vías de comunicación terrestre y, por ende, creció la mancha urbana con el asentamiento de unidades habitacionales, cuya población llegó a la región lacustre procedente de otros municipios del Estado de México y de la Ciudad de México.

Toluca y la capital del país establecieron lazos muy estrechos. Las dos ciudades “gemelas” se vieron fortalecidas por una interrelación social, política y económica consolidada, dada por el intercambio de productos y servicios. Ambas expandieron redes comerciales que, insertas en lógicas económicas propias del sistema capitalista, determinaron el desarrollo económico de los pueblos y el crecimiento de las urbes.

Durante las décadas de 1960 y 1970 la migración del campo a la ciudad se acentuó cada vez más y creció en forma exponencial. La población indígena migró hacia las ciudades en busca de recursos para cubrir “adecuadamente sus necesidades de alimentos y bienes de consumo” (Arizpe, 1978: 31, 79-86).

La migración de los habitantes del campo hacia las ciudades formó parte de la política de organización de la producción del sistema económico, la cual dio lugar a procesos de “descampesinización” y proletarianización que se agudizaron durante la década de 1970, con el abandono de grandes masas de población de las comunidades agrícolas y su llegada a espacios urbanos como la Ciudad de México y Toluca. La industrialización capitalista y el crecimiento urbano giraban en torno a la instalación de fábricas en las ciudades, donde se abrieron espacios comerciales para la venta y el consumo de los productos creados en las fábricas. Para alentar los procesos de urbanización e industrialización, el Estado creó la infraestructura y los servicios de transporte, salud y educación —entre otros— que satisficieran las necesidades de la creciente población urbana. Estos procesos, presentes en diversas zonas del país, adquirieron características de gran extensión e intensidad en el valle de México y afectaron en particular a la región del Lerma, que vio crecer el corredor industrial Toluca-Lerma (Arizpe, 1978: 33-34).

Los procesos de urbanización e industrialización, así como el subsecuente proceso migratorio, incidieron de manera contundente en el sistema agrícola tradicional. Los actores principales fueron los campesinos más empobrecidos, quienes en busca de empleo o de movilidad social abandonaron la producción agrícola, migraron a las ciudades y se instalaron en ellas para acomodarse en el sector industrial. Esto provocó otro de los cambios fuertes entre los pueblos: la “modernización” como consecuencia cultural de la migración (Arizpe, 1978: 34).

La vida estaba inmersa en el ritmo de la modernización debido al trajín que implicaba vivir en los centros industrializados del corredor Toluca-Lerma. Los constantes cambios en la forma de vida en la región lacustre hicieron que se adquirieran y se adaptaran nuevos modos de ser y de sentir, de mirar y percibir un entorno social, cultural, económico, político, religioso y, por supuesto, geográfico, que no se planteaba reanimar un pasado tradicional, el cual a simple vista parecía poco atractivo.

Las políticas de gobierno —exenciones de impuestos, construcción de infraestructura urbana y ampliación de servicios— resultaron fundamentales en las transformaciones sufridas por los campesinos e indígenas al formar parte de la clase obrera. Los factores de cambio se dieron con la introducción de las relaciones de producción capitalistas. En la agricultura en particular, estos factores —expropiación de campesinos, expulsión de aparceros, comercialización y mecanización— estancaron la disponibilidad de áreas cultivables, limitadas por el aprovechamiento insuficiente de la tierra y su monopolización (Arizpe, 1978: 35).

Los procesos de globalización neoliberal obligaron a los pueblos indígenas a defender sus bosques, aguas, montes sagrados y otros recursos naturales en sus territorios, usurpados por un proceso de urbanización desenfrenado que cortó de tajo los modos y las costumbres de un milenarismo cultural. Los cambios y las transformaciones socioculturales causaron la pérdida de identidad, de valores, de actitudes y, por supuesto, de estilos de vida. Los movimientos neoliberales estropearon el equilibrio entre las sociedades y los recursos naturales, aun cuando éstos eran una fuente de aprovechamiento económico para la subsistencia de los pueblos campesinos.

Para infortunio de los habitantes de la región lacustre del Lerma, el deterioro ambiental merató la calidad de vida de las comunidades en beneficio de un proceso de desarrollo urbano carente de una cultura lacustre y una identidad que diera muestra de una apropiación sensata de los recursos. Para mediados del siglo xx fue notable el desarrollo de las empresas transnacionales y el inicio del neoliberalismo, el cual acabó con la cultura del agua (Boehm, 2005: 107, 114, 120-121).

A pesar del acaparamiento de tierras y aguas operado desde el siglo xix por las haciendas, que indujo a la precariedad de la vida de los pueblos originarios en sus espacios comunales, se mantuvo el cultivo de milpas, que básicamente implicaba la subsistencia de los pueblos. Las prácticas agrícolas tradicionales se recrearon a lo largo de la primera mitad del siglo xx y las poblaciones ribereñas mantuvieron intercambios de productos entre los pisos ecológicos. Al tiempo que los campesinos abandonaban sus parcelas para incorporarse al trabajo en las fábricas, se generó una reconversión en el uso del agua, que dejó de ser el eje de la vida campesina de los pueblos para incorporarse a consumos del líquido vital propios de la vida urbana.

La concentración de tierras fue uno de los motivos que provocaron el movimiento revolucionario de 1910-1917, y la reforma agraria abrió paso a la “recampesinización” (González, 1990) o etapa de “predominio del ejido” (Torres-Mazuera, 2012), que abarcó desde el reparto agrario hasta la década de 1970. Más tarde, con la aplicación de las reformas estructurales impulsadas por el neoliberalismo, desde 1992 el país ha venido experimentando, a partir de las modificaciones al artículo 27 constitucional y la promulgación de la Ley Agraria, un proceso de desagrarización que se mantiene hasta hoy.

Con esto se puede decir que la predominancia del ejido culminó hacia la década de 1980 y principios de la de 1990, con lo que se dio paso a la etapa de la globalización y el neoliberalismo. Así, el capitalismo de nuestros tiempos refleja de manera drástica el deterioro ambiental y sociocultural

de los pueblos originarios. No obstante, como ya se hizo notar, se puede decir que en el ámbito cultural se mantiene hasta nuestros días un orden religioso que se readapta a las nuevas condiciones, en que el uso del agua se orienta a satisfacer las necesidades urbanas e industriales.

La configuración de un pasado campesino tradicional y su reconfiguración en una economía de mercado constituye uno de los aspectos relevantes en el modo de vida sustentado en un sistema de fiestas a los santos. Tal vigor se debe a que, a pesar del contexto urbano que hoy en día se vive en la región del Lerma, el cultivo del maíz no ha desaparecido del todo, pues si bien ya no es la actividad de subsistencia principal y sólo algunas familias lo siembran todavía, aunque en mínima cantidad, persiste un sistema matizado de rituales inscrito en un tiempo ceremonial y relacionado con el ciclo agrícola y las fases del crecimiento del maíz (Medina, 2007).

Por otro lado, resulta pertinente considerar que el intento de homogeneizar a los pueblos indígenas fue propiciado por las políticas de globalización del capitalismo. La acción colectiva de los actores locales para defender su territorio se fundamenta en una lógica identitaria y en una racionalidad ambiental y cultural (Leif, 2006, citado por Bastida, 2010: 88). Por ejemplo, si lo vemos desde lo político, como señala Dehouve: “[...] cuando los indígenas hacen política, en realidad hacen geopolítica, porque en una región indígena las relaciones de poder no se pueden desligar del análisis del uso del territorio, del agua y de la organización del trabajo” (Dehouve, 2001: 6).

Resistencia de los pueblos indígenas y el reencuentro con su identidad

La región lacustre del Alto Lerma estuvo habitada por otomianos: matlatzincas, otomíes y mazahuas. Además, albergó a hablantes de otras lenguas, entre quienes destacan los nahuas. En esta área de estudio había una convergencia de idiomas otomianos: en el noroeste se hablaba matlatzinca, otomí, mazahua y mexicano (náhuatl); en el este había otomíes, mexicanos y matlatzincas, aunque predominaban los dos primeros; en el sur dominaban los matlatzincas; y hacia el norte y el noroeste de Toluca sobresalían los mazahuas (Carrasco, citado por Lastra, 2006: 26-27).

El reconocimiento de estos grupos étnicos como pueblos indígenas de México es reciente, ya que apenas a finales del siglo xx y principios del siglo xxi se les reconoció como parte de la pluralidad nacional.¹

En el Seminario Historia, Cultura y Patrimonio de la Región Lacustre del Alto Lerma hemos opinado acerca de los territorios indígenas, los cuales son espacios contenedores de los pueblos ori-

1. Desde 1992, en su artículo 4º, la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* reconoce la composición pluricultural de la nación, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. En 2001 se trasladó el estatuto jurídico de los pueblos indígenas al artículo 2º de la Constitución (Harris y López, 2015). Por su parte, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en los Países Independientes define a los pueblos indígenas en países independientes como los descendientes de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica antes de la conquista o la colonización, o el establecimiento de las actuales fronteras estatales, y que cualquiera que sea su situación jurídica conservan todas sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas (artículo 1º, citado por Val y Zolla, 2014: 695). Lo anterior reconoce la pluralidad cultural como un patrimonio de la humanidad, así como las aportaciones de los diferentes pueblos.



Templo de San Pedro Apóstol en San Pedro Cholula, Ocoyoacac, 2013. **Fotografía** © Isabel Hernández González.

ginarios y escenarios socioculturales de la vida cotidiana. Se trata de lugares físicos que pueden ser representados cartográficamente y que son valorados bajo aspectos geográficos, ambientales, económicos, culturales, políticos y militares.

De acuerdo con Gilberto Giménez, el territorio se crea y se demarca durante el desarrollo histórico de un grupo humano; es símbolo de su identidad y de su memoria colectiva; es objeto de apego afectivo; es un referente fundamental y un constructo histórico y sociocultural. Al ocuparlo —muchas veces— durante cientos de años, el grupo humano lo vive, lo usa y lo delimita, por lo que el territorio viene a ser una objetivación de la cultura (Giménez, 1996: 9).

Los estudiosos de la región lacustre hemos observado que los territorios ancestrales se construyen de generación en generación; son espacios simbólicos y denotan acontecimientos importantes dentro del sistema de creencias (Barabas, 2004: 15). Por ejemplo, existen lugares tanto en la laguna como en los montes donde viven los duendes, nahuales, fantasmas y brujas. Los cerros a los que se sube antes del 3 de mayo para solicitar un buen temporal para las siembras son considerados lugares sagrados, sitios ancestrales; son la “casa vieja” donde las ánimas de los muertos se encuentran con las divinidades. Desde una perspectiva mítica, se trata de enclaves a donde llegaron las antiguas deidades y planearon la fundación de los pueblos.

El Estado mexicano ha usado estrategias para complicar el proceso de construcción de la identidad de los pueblos originarios en torno a su territorio, lo cual ha dificultado la posibilidad de reconocerles el derecho a su cultura y a un sistema de gobierno propio. Por ejemplo, la política indigenista claramente argumentaba que la ayuda que debía darles a los pueblos indígenas era para sacarlos de la miseria, la ignorancia y el atraso en que vivían; además, planteaba su integración a la población mayoritaria del país, a la que denominaba “mestiza” (Val y Zolla, 2014). Con esto se quería mantener la dependencia al gobierno, el cual se presentaba a sí mismo como un benefactor para “redimir” a los indígenas, quienes podrían salir de la miseria si aceptaban integrarse a ese plan nacional. Lo que podemos decir es que esta política exhortaba a los individuos a que se integraran a la población mayoritaria, al acallar sus diferencias étnicas con amenazas de discriminación, en tanto que al indígena se le calificaba como inferior y atrasado.

La política ofertada por el Estado prometía educación y empleo a los indígenas si se integraban al grueso de la población, aunque en la práctica trataba de apartarlos de la concientización de su derecho a conservar su cultura y a ser independientes de la acción indigenista del Estado.

Los pueblos indígenas manifestaron su descontento por medio de protestas y desacuerdos. Sin embargo, sus esfuerzos no tuvieron mayor resonancia en los medios, que empañaban la problemática en favor del Estado hegemónico, mientras éste echaba mano del poder para aniquilar y disolver un presente indígena consolidado por un pasado fortalecido, con una tradición y una historia relevantes para la identidad de los pueblos.

Los pueblos indígenas pugnaron por el reconocimiento de su derecho a su cultura y a su propio territorio, por lo que buscaron el fundamento jurídico que los amparara en su objetivo. En el trabajo etnográfico hemos documentado una parte del proceso de homogeneización o mexicanización de estos pueblos. Por ejemplo, los indígenas de San Pedro Tultepec² refieren la manera en que eran discriminados en la ciudad de Lerma cuando iban a vender sus productos lacustres al mercado; la mayoría menciona que era objeto de burlas y humillaciones.

Los habitantes del barrio de Guadalupe, en la cabecera municipal de San Mateo Atenco, mencionan que ellos eran los “guarines”, despreciados y avergonzados por los “mestizos” del centro del pueblo, quienes se burlaban diciendo que “los de Guadalupe hablaban chistoso”. Los otomíes del municipio de Ocoyoacac eran pobres, y cuando bajaban a la cabecera municipal con pulque, leña y hongos comestibles eran objeto de desprecio y malos tratos. Don Feliciano Soler, jefe supremo del pueblo otomí en 2014 y habitante de San Jerónimo Acazulco, municipio de Ocoyoacac, comentó que en las escuelas de la zona no podían hablar su lengua y que los adultos —fundamentalmente ancianos— que aún la conocen ya no la enseñan a los jóvenes, pues éstos dicen que ya no están interesados en aprenderla. Resulta muy claro el menoscabo de su identidad.

Los pueblos indígenas han resistido el embate aniquilador de su cultura a través de formas de organización comunitaria expresadas en los ámbitos religioso y familiar: el sistema de mayordomías,

2. Pueblo de habla nahua ubicado en la zona otomí del municipio de Lerma.

el compadrazgo, el apoyo entre familias y el cultivo de la tierra. Aunque no es necesario decirlo, hoy en día estas organizaciones comunitarias se encuentran seriamente dañadas por el sistema capitalista modernizador.

Los antiguos laguneros, pescadores, tejedores de tule, acocileros y raneros de los pueblos ribereños recuerdan la vida en la laguna y lamentan su desecación. Por desgracia, han vivido la transformación de su espacio vital. No obstante, en los mitos y en las historias tradicionales aún se manifiesta la resistencia de estos pueblos a la desaparición de su cultura, vinculada con el antiguo modo de vida lacustre. Un claro ejemplo está en la tradición oral que registra la existencia de una señora, dueña de la laguna de Lerma, madre de los animales que vivían en el medio acuoso. Ella proporcionaba la abundancia de peces, ajolotes, ranas y culebras de la cual se mantenían los pescadores y sus familias. A este personaje se le conoce en la región lacustre del Alto Lerma como la Clanchana o Lanchana (de *atl an chane*, la “dueña del agua”). Aunque la tradición oral también habla de un Clanchano, el personaje mítico más importante y conocido es la Clanchana, a quien se personifica como una sirena, madre creadora de los animalitos del agua y proveedora de los mantenimientos lacustres. Se creía que donde se bañaba la sirena había buena pesca.

Aunque algunas versiones de la tradición oral de los pueblos ribereños cuentan que la sirena continúa en las lagunas del Lerma, la versión más difundida relata que la situación empeoró cuando ocurrió el proceso de desecación de la laguna y la contaminación generada por el corredor industrial y la zona urbana, pues fue cuando la sirena se fue con sus hijos en busca de otro lugar para vivir.

Esta última versión resulta muy interesante, ya que expone la expresión simbólica del fin del modo de vida basado en el aprovechamiento de los recursos lacustres. “Que llore la Clanchana”, un dicho común en la región lacustre del Alto Lerma, significa el pesar y el dolor de los antiguos laguneros al sentir la pérdida de sus medios de subsistencia.

En 2008 surgió una nueva versión que recreó el mito de la Clanchana. Esta versión narra que un pescador encontró a un sirenito, hijo de la Clanchana. El pescador se lo llevó y se quedó con él. La Clanchana lo buscó y, al no encontrarlo, se enojó tanto que amenazó con abrir “las llaves del agua” del Nevado de Toluca para que todo se inundara si no le devolvían a su hijo.

Esta reaparición y actualización del mito de la Clanchana es digna de analizarse en el ámbito de lo simbólico, pues coincide con los proyectos de urbanización y con la construcción de la autopista que va de Lerma a Tenango, cuyo trazo cruza la laguna y la divide en dos porciones; por eso constituye un agravio más para la Clanchana, representación simbólica de los pueblos ribereños que sufren una vez más el agravio del Estado, al considerar que éste se apropia de su territorio y de sus recursos naturales.

La conciencia identitaria de los pueblos originarios es importante para que ellos, al asumirse como pueblos indígenas, exijan el respeto a su cultura, a su propio territorio, a su derecho a la autodeterminación y a diseñar su desarrollo como entidades autónomas. La dignidad de los pueblos indígenas de la región lacustre del Alto Lerma se puede alcanzar a través de su resistencia cultural.



La Clanchana de las lagunas del Lerma, 2015. **Fotografía** © Isabel Hernández González.

El ritual manifestado en el ciclo de fiestas es de relevancia para el territorio de la región lacustre del Alto Lerma, ya que su realización, además de implicar actos propiciatorios y de agradecimiento, marca lugares y límites donde existen ojos de agua, manantiales, ríos, arroyos, escorrentías y ollas naturales de agua de lluvia que, en conjunto, señalan un territorio sagrado. Es común que las comunidades ribereñas y de otros pisos ecológicos mantengan lugares de culto a escala familiar y comunal en torno a las santas imágenes de Cristo, la Virgen y los santos patrones; también es común que se crea en apariciones de entidades míticas como serpientes, sirenas, brujas y nahuales, y que estas apariciones se encuentren integradas a tradiciones que subyacen al culto a las deidades indígenas ancestrales.

En torno a la presencia iconográfica cristiana se configura la continuidad de las narraciones míticas y su actualización en ciclos rituales, manifiestos en diversas formas de organización grupal, que van desde el culto en las capillas-oratorio hasta los grupos domésticos y las familias extensas. Estas formas de organización grupal se ligan con la veneración del santo patronal por medio de mayordomías y las organizaciones que se responsabilizan de las peregrinaciones a santuarios; antes las peregrina-



Paisaje de canales de la antigua laguna de Lerma (II), 2014. **Fotografía** © Isabel Hernández González.

ciones estaban a cargo de agrupaciones de quicaztles o graniceros, operantes de rituales de petición de lluvias y de agradecimiento por las cosechas y cura de enfermedades. Los santuarios son centros ceremoniales ubicados en cerros, cuevas y manantiales que se visitan en peregrinación y donde se efectúan fiestas, en las que se llevan a cabo convites y participan grupos de danza de arrieros y concheros, así como otros que asimismo poseen oratorios en las casas de los cargueros mayores, donde guardan estandartes e imágenes de su santo patrón.

El ritual de los oratorios es una instancia menor de un complejo jerárquico que abarca tanto a los santos del templo comunal como a los de los santuarios ubicados en cerros y cuevas, donde las familias y mayordomías efectúan peregrinaciones en las fechas de sus onomásticos. La familia y la comunidad son los dos ámbitos grupales responsables de la organización religiosa que se da entre otomianos y nahuas en la zona de estudio: la primera refiere al grupo doméstico como unidad económica y social, la cual se organiza en torno al altar familiar en la vivienda o en torno a una capilla-oratorio, como es característico de los grupos otomíes, mazahuas y también nahuas.

Los altares familiares evidencian patrones y valores culturales que representan la identidad de los pueblos indígenas, y en éstos se venera a las imágenes más representativas del catolicismo local,

las cuales son objeto de culto en santuarios regionales y nacionales; entre éstas cabe mencionar al Señor de Chalma, a la Virgen de Guadalupe y a la Virgen de San Juan de los Lagos.

En esta zona adquieren una importancia significativa las imágenes de la Virgen de la Candelaria, venerada el 2 de febrero; la de la Santa Cruz, a la que se rinde culto el 3 de mayo, y la de la Virgen de Guadalupe, festejada el 12 de diciembre. En esos días numerosas familias llevan a misa a esas imágenes; puede ser que los propios dueños se encarguen de hacerlo o que sean los padrinos. Cuando son entregadas a sus propietarios, se celebra un convite en el que se comparten los alimentos. Este complejo ritual se realiza en torno a la petición de lluvias, ya que tienen una relación clara y estrecha con el inicio del ciclo del cultivo del maíz.

En virtud de los procesos de desarrollo capitalista operados en la región lacustre del Alto Lerma, como comentarios finales planteamos algunos aspectos relevantes relacionados con la lucha que los pueblos originarios han librado ante el deterioro de los recursos naturales —agua, tierra, flora y fauna—, como resultado de la desecación que la zona lacustre ha sufrido a consecuencia de las políticas de desarrollo implementadas por el Estado mexicano, las cuales implicaron en la región lacustre un proceso de crecimiento urbano-industrial, la destrucción de la producción agrícola tradicional, la migración campo-ciudad y la densificación de espacios de asentamiento poblacional.

A partir de la segunda mitad del siglo xx las políticas adoptadas por el Estado mexicano repercutieron en la cultura de los pueblos indígenas y mermaron su condición como pueblos con identidad y territorio propio. Día tras día las tradiciones, los usos y las costumbres fueron desapareciendo, o bien se transformaron de manera paulatina en el acontecer de las zonas urbanas.

La cuenca Lerma-Chapala-Santiago, a la que pertenece la región lacustre del Alto Lerma, atraviesa hoy en día por una crisis debido a la escasez del agua y a la explotación indiscriminada de los mantos acuíferos, así como a la contaminación ambiental que afecta a la región entera.

La resistencia por mantener un territorio propio y una identidad se ha dado por medio de varios factores; uno de ellos es la continuidad de los sistemas de creencias que ha mantenido el ritual que cohesiona los ámbitos familiares y comunales. La cultura de matriz mesoamericana en la zona no ha desaparecido, y las manifestaciones culturales que la hacen presente aún proyectan la vida campesina anterior. Como se ha mostrado a través de los testimonios etnográficos y la tradición oral, el sustento de tal continuidad se debe en gran parte al ciclo de fiestas a los santos y la persistencia de las creencias que perduran hasta la actualidad.

Pese al abandono de sus lugares de origen, y debido a su inserción en complejos procesos de migración, en la actualidad muchos integrantes de los pueblos indígenas de la región lacustre del Alto Lerma regresan a su terruño, atraídos por la costumbre y el sentido de identidad, pues allí se mantienen las relaciones de parentesco que les brindan las nociones de pertenencia y arraigo que los anclan a sus raíces comunitarias. Su resistencia cultural los vincula con la “tierra”, con sus montañas sagradas y con sus bienes patrimoniales, aunque estén en litigio o les hayan sido arrebatados. Esta persistencia se ejemplifica en el hecho de que elementos tecnológicos como el uso de la red, la onda y el tejido



Paisaje de canales de la antigua laguna de Lerma (III), 2014. **Fotografía** © Isabel Hernández González.

de tule, propios de un modo de vida lacustre —implicados en la caza, la pesca y la recolección—, se mantuvieron presentes hasta la desaparición de las lagunas (Albores, 1995). Asimismo encontramos en los pueblos de la región lacustre del Alto Lerma la presencia de narraciones míticas que aluden a la resistencia cultural mediante ciclos rituales de carácter popular vinculados con las fiestas, que indican periodos de siembra y cosecha, de secas y de lluvias, de esperanza ante un futuro siempre incierto en que se inscriben los ciclos rituales que se mantienen hasta nuestros días.

Bibliografía

- Albores Zárate, Beatriz (1995). *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*. México: El Colegio Mexiquense/Secretaría de Ecología-Gobierno del Estado de México.
- ____ (2013). “Zanbatha’. Etapas históricas del valle de Toluca”. En Beatriz Albores, Mindahi Bastida, y Geraldine Patrick (coords.). *Zanbatha. Valle de la Luna*. México: UAM-Lerma [Diversidad Inteligente, 2].
- Arizpe, Lourdes (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México*. México: Colmex.

- Barabas, Alicia M. (2004). "Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas". En Alicia M. Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México [II]* (pp. 15-36). México: INAH [Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Ensayos].
- Bastida Muñoz, Mindahi (2010). "Geopolítica del agua. Actores alrededor del acuífero del valle de Toluca". En Carlos Rodríguez Wallenius, Luciano Concheiro Bórquez y María Tarrío García (coords.). *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural* (pp. 87-122). México: UAM-Xochimilco.
- Boehm Schoendube, Brigitte (2005). "Agua, tecnología y sociedad en la cuenca Lerma-Chapala. Una historia regional global". *Nueva Antropología*, XIX (64), pp. 99-130.
- Dehouve, Danièle (2001). *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- Giménez, Gilberto (1996). "Territorio y cultura". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, II (4), pp. 9-30.
- González Montes, Soledad (1990). "Las comunidades del área nahua del valle de Toluca en el siglo xx". En Manuel Miño Grijalva (coord.). *Mundo rural, ciudades y población del Estado de México* (pp. 189-218). México: El Colegio Mexiquense/Instituto Mexiquense de Cultura.
- Harris, Jean Claudia, y López Aceves, Hugo Eduardo (2015). "Los pueblos indígenas de México: diversidad cultural, discriminación y desigualdad social". Trabajo presentado en el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana del Programa Nacional de Investigación Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, organizado por el INAH, México.
- Hernández González, María Isabel, Maruri Carrillo, María Elena, y Cortés Ruiz, Efraín (coords.) (2014). *Historias, costumbres y vivencias: patrimonio de los pueblos del Alto Lerma*. México: Asociación Ciudadana Promotora del Patrimonio Histórico y Cultural/INAH.
- Lastra, Yolanda (2006). *Los otomíes. Su lengua y su historia*. México: IIA-UNAM.
- Medina Hernández, Andrés (2007). "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México". *Anales de Antropología*, 41 (II), pp. 9-52.
- Paré, Luisa (1979). *El proletario agrícola en México. ¿Campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?* México: Siglo XXI.
- Reina, Leticia (2011). *Indio, campesino y nación en el siglo xx mexicano. Historia e historiografía de los movimientos rurales*. México: Siglo XXI [Antropología].
- Stavenhagen, Rodolfo (2000). *Conflictos étnicos y Estado nacional*. México: Siglo XXI/UNAM.
- Torres-Mazuera, Gabriela (2012). *La ruralidad urbanizada en el centro de México. Reflexiones sobre la reconfiguración local del espacio rural en un contexto neoliberal*. México: UNAM [La Pluralidad Cultural en México-Cuadernos de la Cátedra Arturo Warman].
- Val, José del, y Zolla, Carlos (2014). *Documentos fundamentales del indigenismo en México*. México: Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-UNAM.

Enseñanzas y perspectivas de un proyecto editorial colectivo

Carmen Morales V.,* Catalina Rodríguez L.,**
José Antonio Serratos H.*** y Cristina Mapes S.****

El avance

En noviembre de 2014 iniciamos nuestra participación en la primera edición del Coloquio de Seminarios de la Dirección de Etnología y Antropología Social, celebrado en el Ex Convento del Carmen, San Ángel, para comentar los pormenores de la obra colectiva *Cien preguntas sobre el maíz de México*, que se inició en 2010, en el marco del Seminario los Maíces Nativos como Patrimonio Cultural. Ahora estamos cerca de alcanzar la meta: responder a más de un centenar de preguntas a través de la pluma de 72 autores. Como es común en este tipo de proyectos colectivos e incluyentes, la flexibilidad debe anteponerse a todo. Invitamos a más de un centenar de especialistas y tenemos 118 textos correspondientes a preguntas e introducciones a capítulos, lo cual sobrepasa nuestro objetivo inicial, expresado en el título del proyecto. Sobre la marcha se han llevado a cabo diversas modificaciones, ya que algunos autores invitados no participaron debido a que sus apretadas agendas de trabajo no les permitieron entregar su colaboración o a causa de cambios repentinos en su ubicación laboral o de residencia, fallas de comunicación y, en muy pocos casos, falta de interés en el proyecto. Por otro lado, ante la voluntad demostrada, hemos asignado varias preguntas a un mismo autor, o bien hemos acogido propuestas que no estaban contempladas de manera original pero que han demostrado su pertinencia.

En términos generales hemos recibido abundantes palabras de aliento y una actitud de colaboración ejemplar, en la que nadie ha cuestionado el valor curricular ni el nulo pago de honorarios por su participación en la obra. Los distinguidos especialistas convocados han respondido en actitud generosa al llamado de exponer en pocas palabras (dos cuartillas) sus conocimientos acerca de cuestiones en verdad complejas y delicadas; por ejemplo: ¿cuál es el valor nutricional del maíz? o ¿cuándo

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (iinaj67@yahoo.com.mx).

** Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH (catalinarodriguezlazcano@gmail.com).

*** Colegio de Ciencias y Humanidades, UACM (aserratos@gmail.com).

**** Jardín Botánico, Instituto de Biología, UNAM (cmapes@ib.unam.mx).

apareció la nixtamalización? Asimismo hay interrogantes en apariencia sencillas; por ejemplo: ¿cómo es una buena tortilla?, una cuestión que tuvimos que desglosar en varias preguntas interconectadas: ¿cómo se cuece una buena tortilla?, ¿por qué debemos ponerle cal al maíz al cocerlo?, ¿por qué la masa de la Ciudad de México es blanca y la tortilla se quiebra?

Es posible que esta generosa respuesta de los investigadores se deba a la pertinencia de una obra con las siguientes características: interdisciplinaria, interinstitucional y con difusión para lectores de educación media. Consideramos urgente que exista una obra con tales particularidades, dado el ambiente polémico que hay en nuestro país en cuanto a la producción de maíz y su destino.

México es una nación de origen del maíz, y aquí se encuentra el mayor número de sus consumidores, aunque en países africanos como Malaui cada año crece más el consumo per cápita. Sin embargo, tratados internacionales como el de Libre Comercio (TLC) y el de Asociación Transpacífico (TPP: Trans-Pacific Partnership), este último firmado por México en 2016, propiciaron y seguirán propiciando crecientes importaciones en perjuicio de la economía en general y de la campesina en particular, la cual es la base de la diversidad del maíz y del tejido social de las comunidades rurales del país.

En relación con la interdisciplina, en el primer capítulo, dedicado a la biología del maíz y del teocintle, desde luego predomina la participación de doctores en biología, genética, agronomía y fitomejoramiento (Kato, Castillo González, Paczka, Cuevas, Pixley, Costich, Hearne, Serratos), y volvemos a encontrar a este tipo de especialistas en los temas de procesamiento tradicional (Bourges, Miranda, Morales, Lascurain), así como en los temas económicos en torno a la producción (Donnet, López). Los arqueólogos, historiadores y etnohistoriadores prevalecen en los capítulos sobre iconografía y presencia histórica del maíz (Castillo, McClung, Pat, Rivas, Anguiano, Velasco, Vargas, Rojas, García, Rozat, Moreno, Iturriaga). Los etnólogos y antropólogos sociales, así como los estudiosos de la comida mexicana y la sociedad campesina de hoy, se encuentran presentes en los apartados que se ocupan de saberes y lengua (Pérez, Morales, Chávez, Rodríguez, Gómez), el maíz en la cosmovisión (Villela, Celestino, Neurath, Albores), sistemas de producción (Mapes, Marielle, Ortega, Castillo González), consumos tradicionales (Buenrostro, Barros, Ramírez, Paredes, Valverde, Valadez) y los movimientos sociales en torno al maíz (Marielle, Díaz, Pineda, Lara) (tabla 1).

La mayoría de estos especialistas llevan más de 30 años dedicados al tema que los convocó; sin embargo, también colaboran jóvenes científicos que han estudiado posgrados o bien se hallan en ese proceso y brindan un avance de sus investigaciones.

Una vez cerrada la etapa de recepción de artículos, se procedió a la reelaboración del temario conforme a las respuestas recibidas. Desafortunadamente hubo capítulos de los cuales sólo se recibieron una o dos contribuciones, así como temas importantes sin resolver —como el relativo al mercado e industrialización del maíz, que es una información muy especializada y poco divulgada—. En cambio, no sólo se ha aportado información acerca de la presencia del maíz en la historia de México, sino también sobre su difusión hacia otras partes del mundo. De ese modo, los 12 temas originales se redujeron a nueve.

Tabla 1. Relación de autores por capítulo de *Cien preguntas sobre el maíz de México*

Capítulo	Autores
Capítulo 1. Biología del teocintle y del maíz	José Antonio Serratos, Ángel Kato, Jesús Axayácatl Cuevas, Fernando Castillo González, Rafael Ortega Paczka, Kevin Pixley, Denis Costich, Sarah Hearne, Cristina Mapes, Amanda Gálvez, Alejandro Espinosa, Margarita Tadeo, Alma Piñeyro, María Colín, Antonio Turrent, Noé Salinas Arreortua, José Luis Gómez, Carmen Mendoza, Jorge Nieto.
Capítulo 2. Saberes y lengua	Rafael Ortega Paczka, Maya Lorena Pérez, Carmen Morales, Arturo Gómez Martínez, Felipe Chávez, Catalina Rodríguez, Fidencio Briceño, Cristina Hernández, Jesús Axayácatl Cuevas, Carmen Morales.
Capítulo 3. El maíz prehispánico	Noemí Castillo, Emily McClung, José Rodríguez, Edgar Pat, Francisco Rivas, Luz María Mera, Daniel Zizumbo, Patricia Colunga, Ana María Luisa Velasco, Luis Alberto Vargas.
Capítulo 4. Supervivencia y difusión del maíz en el mundo	Yuriria Iturriaga, Teresa Rojas, Virginia García Acosta, Guy Rozat, Nallely Moreno.
Capítulo 5. Nutrición, procesos tradicionales y estrategias de producción	Catalina Rodríguez, Carmen Morales, Héctor Bourges, Juan de Dios Figueroa, Berenice Miranda, Cristina Mapes, Maite Lascurain, Sergio Avendaño, Citlali López, Laura Donnet, Irais Damaris López.
Capítulo 6. Movimientos sociales en defensa del maíz	Catherine Marielle, Lucio Díaz, Angélica Pineda, Aleira Lara, Carlos David González.
Capítulo 7. El maíz en la cosmovisión	Beatriz Albores, Yólotl González, Marco Carvajal, Johannes Neurath, Amaranta Castillo, Marina Anguiano, Samuel Villela, Eustaquio Celestino, Gonzalo Camacho, Nallely Moreno.
Capítulo 8. Formas de preparación y usos rituales	Cristina Barros, Marco Buenrostro, Araceli Ramírez, Guy Rosat, María Elena Valverde, Octavio Paredes, Raúl Valadez, Amaranta Castillo, Yólotl González.
Capítulo 9. Sistemas de cultivo y conservación tradicionales	Cristina Mapes, Catherine Marielle, Lucio Díaz, Carolina Camacho, Alejandro Ortega, José Antonio Serratos, Fernando Castillo, Ángel Kato, María Engracia Hernández.

Fuente: Archivo del proyecto Seminario de los Maíces Nativos como Patrimonio Cultural, noviembre de 2017.

En la actualidad nos encontramos en el proceso de selección de fotografías e ilustraciones que se adapten a la idea de la divulgación. Al respecto, y con el mismo fin, se ha optado por la edición de la obra en tres tomos que se puedan adquirir juntos o por separado.

El arribo a una visión compartida

Desde el inicio del seminario, y en particular a partir de las reuniones de planeación de la obra, los integrantes del equipo editorial, conformado por profesionales de diversas ramas de las ciencias biológicas y sociales, buscamos una visión compartida sobre la complejidad del maíz. Tras mucho leer y discutir, entendimos que es una planta estudiada en múltiples aspectos: químicos, biológicos, genéticos y agronómicos, entre otros, los cuales nos hablan de la dimensión de su importancia como especie botánica.

Del mismo modo comprendimos que para amplios sectores de la sociedad mexicana el maíz tiene connotaciones sagradas, rituales e incluso mágicas, y que su existencia y reproducción no se



Sembrando en Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta. **Fotografía** © Carmen Morales.

entienden sin esos elementos ni sus antecedentes. Por otro lado, también hay que considerar que el maíz se ha convertido en una mercancía codiciada por diversas industrias: aquellas que producen semillas, como Pioneer y Monsanto; las que acaparan volúmenes significativos de la producción y las comercializan, como la empresa Cargill; las que transforman el maíz en harinas, tortillas y tostadas, como Grumma, y las que lo convierten en masa y tortillas, que son muy numerosas tanto en México como en otros países.

Durante la recopilación de preguntas en los encuentros con campesinos y el público en general resultó evidente que existe una gran necesidad de conocer aspectos básicos de la botánica: ¿qué es el teocintle?, ¿qué es una raza de maíz?, ¿qué es el maíz criollo?, ¿qué es *acriollar*?, ¿por qué algunos granos son rayados?, ¿qué es un maíz híbrido?

A la par de los elementos señalados, se observó que en la batalla cotidiana por obtener su sustento los productores tradicionales han creado un conocimiento campesino que, a pesar de todo, ya no es suficiente. Ellos requieren saber más acerca del maíz, las variedades, los híbridos, los efectos de los fertilizantes y los plaguicidas en los suelos y en relación con la salud humana, así como qué es la biotecnología y cuál es su utilidad. Han oído de los transgénicos, su promoción y las opiniones contrarias, aunque requieren de un diálogo más cercano con los especialistas —en todas sus dimensiones— para guiar sus decisiones con responsabilidad. La experiencia les ha enseñado que no basta con brindar a la planta los cuidados que la tecnología tradicional recomienda.



Maíz azul de San Pablo Oztotepec, 2009. **Fotografía** © Carmen Morales.

Por otra parte es evidente que en diferentes regiones prevalece la creencia en fuerzas naturales y sobrenaturales a las cuales es preciso conocer para interactuar con ellas y solicitarles benevolencia. Para esto se ha creado una serie de prácticas que abarcan ceremonias, cuidados y consideraciones especiales hacia la planta, las cuales se presentan a lo largo de los ciclos agrícolas propios de cada región.

Estos aspectos culturales no han pasado inadvertidos para la población urbana que asiste a las ferias del maíz, la cual se ha preguntado: ¿por qué se dice que somos de maíz?, ¿por qué se considera sagrado?, ¿qué son las primicias? Obviamente estos aspectos culturales tampoco han pasado de largo para la antropología, la cual ha dado cuenta de un sinnúmero de manifestaciones en todo el país.

En la obra que nos ocupa sólo se abordan algunos casos. Por ejemplo, Carvajal y Albores hablan acerca de la persistente representación iconográfica del maíz, al relacionarlo con divinidades prehispánicas y coloniales; de la continua asociación con la leyenda proveniente del área maya, en la que se cuenta que el ser humano fue hecho de maíz, con mazorcas blancas y amarillas extraídas de un lugar sagrado llamado Paxil (Recinos, 2012: 6).



Maíz blanco de doña Dominga Martínez, Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta. **Fotografía** © Berenice Miranda.

Anguiano y Neurath explican brevemente por qué en la cosmovisión wixárika se reconoce una madre del maíz: Tatéi Niwétsika, con cinco advocaciones correspondientes a los cinco colores que los wixáritari identifican como sagrados: blanco, azul, colorado, pinto y amarillo.

Mapes, Carvajal, Castillo, Hernández, Albores y Gómez hacen referencia a la concepción en que se relacionan los colores del maíz con los puntos cardinales, la cual está presente en las culturas purépecha, maya, huasteca, me'phaa, otomí y nahua.

Asimismo, de manera concisa, Castillo desarrolla el tema de la relación significativa que vislumbran los huastecos entre la vida humana—incluyendo la muerte—y la presencia del maíz como ofrenda en hechos que ellos consideran “ritos de paso”, como el nacimiento, el matrimonio y la enfermedad.

En nuestro libro también se alude al destino común de los seres humanos y la planta: están juntos desde que nacen hasta que mueren e incluso más allá, según la concepción de los mayas de Quintana Roo, quienes esperan el renacimiento en el seno de la tierra, al igual que una semilla (Leira, 2015).

En gran medida, a causa de las formaciones disímbolas dentro del propio equipo editorial, nos hemos preguntado unos a otros: ¿qué es el maíz? Las editoras del área social nos asombramos de que



Cocinera tradicional elaborando tortillas, Ventura Flores, Santa Ana Tlacotenco. **Fotografía** © Carmen Morales.

las inflorescencias masculinas, las cuales se ubican en la parte superior de la planta como un penacho, suelen tener desde 16 hasta 22 espigas, con 25 o 40 espiguillas en su madurez, y que las flores de cada una de estas espiguillas contengan en conjunto millones de granos de polen con células masculinas, los cuales son llevados por el viento, las abejas u otros insectos a las inflorescencias femeninas, que al ser fecundadas forman los granos o semillas de maíz en la mazorca cubierta con hojas, a las que se conoce en algunos lugares de México como *totomoxtle*.

No resulta fácil explicar los intrincamientos de una planta de maíz ni recolectar en campo todos los nombres que las diversas culturas de México les han dado a sus partes constitutivas. Los mayas peninsulares tienen alrededor de 22 términos y los purépechas, otros tantos. Lo mismo puede decirse de la designación en lenguas originarias de las distintas etapas del crecimiento y maduración de la gramínea. Sólo la atenta observación ha dado lugar a un lenguaje común que permite a los seres humanos comunicar el progreso de su milpa.

Ciertamente, el encuentro de conocimientos inesperados también se revela en los nombres en lenguas originarias que se le dan a las partes de la milpa y a las de la planta del maíz, los cuales están asociados a sus usos o al cuerpo humano (Chávez y Rodríguez).¹ Igualmente, desde el punto de vista de los saberes indígenas y campesinos relacionados con el entorno, las formas de clasifica-

1. Cuando no se cita el año, se hace referencia a los autores de la obra reseñada, que se pueden localizar en la tabla 1.



Figurilla de una vendedora de flores a orillas del lago Chapala. **Fotografía** © Carmen Morales.

ción elementales entre seres vivos e inanimados dan lugar a que el maíz sea un ser animado entre los me'phaa de la montaña de Guerrero; en cambio, entre los mayas de Yucatán éste se encuentra en el reino vegetal (*kul*) (Flores y Ucan, 1983: 103). Los grupos etnolingüísticos nombran su realidad de manera diferente, y con eso dan un trato específico a la planta que nos ocupa. Los nahuas de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, la llaman “nuestro sagrado sustento” (tonacáyotl), y su trato con la planta, según los antiguos, es reverencial; es decir, no dejan caer la semilla al suelo, y la primera vez que llega al lugar donde se va a guardar, se sahúma.² ¿Cómo se reconocen a sí mismos?, ¿cómo nombran los campesinos e indígenas su realidad material y no material? Las respuestas varían de un grupo étnico a otro, y estos conocimientos se objetivan en el maíz.

En cuanto a la tecnología para la producción y transformación del maíz en alimentos y objetos de uso, es posible apreciar el proceso desde la época prehispánica (McClung, Pat, Rodríguez, Velasco), pasando por la Colonia, cuando se introdujeron herramientas metálicas, como machetes y coas, y arados en las planicies; hasta la actualidad, con el desarrollo de la tecnología para adaptarse a nuevas necesidades, incluida la producción de artesanías (Morales y Miranda). No obstante, llama la atención la persistencia de los sistemas de cultivo (Marielle, Castillo, Mapes), procesamiento (Bourges, Morales y Miranda, Mapes), consumo y usos tradicionales (Buenrostro, Barros, Ramírez, Paredes y Valverde, Valadez, González y Castillo).

Por otra parte, el maíz es biológicamente complicado, y por su utilidad se ha prestado a manipulaciones de distintos órdenes, además de los usos tradicionales que ya se habían investigado

2. Información de campo, doña Dominga Martínez, Santa Ana Tlacotenco, septiembre de 2012.

(Bonfil, 2012: 106-107; Esteva y Marielle, 2003: *passim*), y que en *Cien preguntas...* se amplían. El futuro parece extenderse en múltiples direcciones. Desde finales del siglo XIX y principios del XX el maíz ha sido una planta modelo de experimentación, y de su estudio se han obtenido grandes logros en la ciencia genética. Uno de los más notorios es el descubrimiento de los elementos genéticos móviles por parte de la investigadora Barbara McClintock (Barahona, 1998). Asimismo, en una dimensión económica y social, representa un pilar de la alimentación mundial y se ha convertido en materia prima de numerosas industrias que lo emplean para una diversidad de aplicaciones novedosas, de manera que es difícil predecir las diferentes ramificaciones que su estudio y uso tendrán en el futuro.

La multiplicidad de enfoques

Un reto igual de importante ha consistido en ubicarse en la vastedad de información y posiciones generadas en torno al tema del maíz. Existe una gran riqueza de material bibliográfico y hemerográfico tanto procedente de México como del extranjero. Constantemente los espacios informativos de la radio, la televisión, las redes sociales y otras manifestaciones públicas abordan el maíz desde diversos enfoques. Para entender y situarse ante este fenómeno, se requiere una reeducación en materia de biología, economía y antropología. No es una tarea fácil, y despejar el camino es una finalidad de *Cien preguntas...* para comprender qué está ocurriendo.

Conscientes de que la polaridad de posiciones podía sesgar las respuestas de los colaboradores, estábamos convencidos de que la cuidadosa labor del equipo editorial, que caminó al lado de los autores, redujo al mínimo las tendencias a enfatizar puntos de vista y posiciones en detrimento de otros enfoques divergentes. El tema del maíz se ha convertido en un tópico delicado en muchos sentidos, y por eso hemos puesto especial atención en el equilibrio de la información y en su análisis, ya que para nosotros es muy importante que el público en general tenga una comprensión puntual y transparente.

Durante la revisión de los temas incluidos caímos en cuenta de que ya no sería posible profundizar en algunos, ante el riesgo de nunca concluir la obra. Uno de esos tópicos es el de la nixtamalización, y para aminorar tal deficiencia se planteó la necesidad de organizar en forma explícita una reunión conformada por especialistas en bioquímica, arqueología, etnobotánica y etnografía, la cual se llevó a cabo a mediados de 2016.

Otro aspecto es el de la producción, difícil de resolver por falta de especialistas y de fuentes estadísticas confiables. En otro orden de problemas se encuentran algunos conceptos como “micro-nicho”, que requiere definiciones por parte de la biología y la economía, o “entlazamiento”, relacionado con la medicina y la antropología.

Por último, es necesario reflexionar acerca de las escuelas de pensamiento en las cuales trabajan los autores y que dan lugar a distintos enfoques. Por ejemplo, la forma de abordar el tema de los saberes campesinos puede dar por sentado que existe una relación equilibrada entre los conocimientos de esas sociedades y su relación con la naturaleza; otro punto de vista señala que ha existi-

do un conocimiento tradicional que se ha desvirtuado debido a los cambios ambientales, culturales y socioeconómicos que afectan a estos grupos, y que por lo tanto ya no hay una relación armónica con la naturaleza.

La difusión

En términos generales, la difusión es la comunicación que existe entre pares, en seminarios o coloquios realizados en instituciones, donde se utiliza un lenguaje especializado entre investigadores o conocedores del área. En cambio, la divulgación del conocimiento es la forma en que transmitimos ese saber con palabras coloquiales, comunes a todas las personas.

La importancia de socializar el conocimiento científico y tecnológico se hace cada vez mayor, y la apropiación del mismo es una necesidad para la población en general, lo cual resulta indiscutible y natural para quienes se dedican de manera profesional a la investigación, la enseñanza y la comunicación en las diversas áreas de la ciencia y la tecnología.

El concepto actual de ciudadanía implica, además de la participación, la adquisición del conocimiento, así como de la capacidad para tomar decisiones, personales o comunitarias, de manera racional, lo cual requiere manejar toda la información disponible en el momento adecuado.

Encarar el reto de editar una obra de divulgación como ésta no ha sido fácil. La mayoría de los expertos no puede limitarse en sus respuestas y explicar conceptos complejos en unas cuantas líneas, lo cual resulta comprensible porque, en la mayoría de los casos, su actividad principal es la academia altamente especializada. Por eso, en ocasiones las preguntas se reformularon a petición de los propios investigadores o se ampliaron, para elaborar preguntas adicionales que contribuyeran a la comprensión cabal del tema.

Entre los aspectos metodológicos importantes para la construcción del temario y de las preguntas hubo un intercambio de saberes con públicos amplios, mediante exposiciones itinerantes. En nuestro caso partimos de reconocimientos etnográficos realizados en campo y de investigación bibliográfica para exponer ante públicos semirurales y urbanos nuestro conocimiento acerca de los orígenes del maíz, su diversidad, cultivo, usos, cosmogonía y celebraciones asociadas. Por medio de esas exposiciones —llevadas a cabo en bibliotecas y espacios públicos de Milpa Alta (2008-2015), la explanada de Rectoría de la UNAM (2010), el Centro Comunitario Culhuacán (2014) y la Coordinación Nacional de Antropología (2015)—, se obtuvieron cuestionamientos relacionados con lo que la gente quiere saber sobre el maíz. La segunda etapa consistirá en devolver las respuestas a un público todavía más amplio mediante la obra impresa que nos ocupa.

Además de lo escrito hasta aquí, nos hemos percatado de que existen lagunas en el estado del arte y la cultura en torno a la planta de maíz; es decir, en relación con las diversas manifestaciones de las culturas indígenas y campesinas que sobreviven en el país. En nuestro acercamiento a la investigación nos hemos percatado de que se requieren nuevas evidencias sobre el origen del maíz y sus usos

a partir de la arqueología, la biología y la etnología, y de que en el plano de la sociolingüística son necesarios los aportes encaminados al conocimiento de los saberes y las lenguas indígenas en relación con el maíz.

El abandono del campesinado —como tema de estudio en los medios académicos— dificulta el análisis de los productores de maíz frente a los avatares del mercado internacional, no sólo en cuanto a ventas y producción, sino también en cuanto a compra de insumos agroquímicos.

Por otro lado, resultó que el capítulo 1, dedicado a los aspectos biológicos, fue el más nutrido, el más demandado y cuyas respuestas han sido muy ricas por parte de los especialistas, quienes desarrollan su investigación en instituciones nacionales —Greenpeace México, Colegio de Postgraduados, Campo Experimental Valle de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM); Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) y su Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP); Banco Nacional de Germoplasma Vegetal y Dirección de Centros Regionales Universitarios de la Universidad Autónoma Chapingo, Jardín Botánico, Programa Universitario de Alimentos y Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán de la UNAM— e internacionales —Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT)—. Las colectas de maíces realizadas por la Sagarpa —a través del Sistema Nacional de Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura—, la Universidad Autónoma Chapingo, la Universidad Agraria Antonio Narro, el INIFAP, la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad —a través del Proyecto Global de Maíces Mexicanos— y el CIMMYT han enriquecido el conocimiento de la planta que nos ocupa, y con eso están abriendo nuevas perspectivas de investigación.

Ante este panorama, lo que podemos plantearnos como equipo editorial es concluir esta obra, dar reconocimiento a quienes han participado y hacerla llegar al público con el que nos hemos comprometido. La precisión de una estrategia de divulgación y los mecanismos concretos para llevarla a cabo aún no ha sido abordada por el equipo editorial, y esto sin duda requerirá un esfuerzo a realizar en un tiempo perentorio.

Aunado a lo anterior, nos proponemos continuar organizando encuentros interinstitucionales, por medio del seminario que ha tenido continuidad gracias al apoyo de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, del Jardín Botánico de la UNAM, además de que ha contado con la colaboración de la UACM.

Bibliografía

Barahona, Ana (1998). “El trabajo de Barbara McClintock y su relación con la articulación de un patrón de explicación en genética”. En Sergio Martínez y Ana Barahona (comps.). *Historia y explicación en biología* (pp. 289-300). México: UNAM/FCE.

Bonfil, Guillermo (2012). *El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana*. México: Museo de Culturas Populares.

- Esteva, Gustavo, y Marielle, Catherine (2003). *Sin maíz no hay país*. México: Museo Nacional de Culturas Populares/Dirección General de Culturas Populares.
- Flores, Salvador, y Ucan Ek, Edilberto (1983). *Nombres usados por los mayas para designar a la vegetación*. Xalapa: Instituto Nacional de Investigación sobre Recursos Bióticos.
- Leira, Luis (2015). *Costumbres funerarias prehispánicas*. Trabajo presentado en el Coloquio Antropología e Historia del Pueblo Cruzoob, organizado por el INAH, México.
- Morales Valderrama, Carmen, Mapes Sánchez, Cristina, y Serratos, José Antonio (noviembre de 2016). *Presente y futuro de la cultura del maíz como patrimonio*. Trabajo presentado en el Tercer Coloquio de Seminarios de la Dirección de Etnología y Antropología Social, organizado por el INAH, México.
- Recinos, Adrián (trad.) (2012). *El Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché* (3ª ed.). México: FCE.
- Tratado de Asociación Transpacífico*. Recuperado de: <http://www.gob.mx/se/documentos/capitulos>
- Tratado de Libre Comercio de América del Norte*. Recuperado de: http://www.sice.oas.org/trade/nafta_s/indice1.asp

Una nueva lectura del *Popol Vuh*

Alfonso Arellano Hernández*

Es bien sabido que un tema no se agota por más veces que los investigadores vuelvan a éste en diversas ocasiones. Eso ocurre con los acercamientos a uno de los más famosos textos mayas: el *Popol Vuh*. Desde luego, la mayor parte de los especialistas se ha aproximado con base en diferentes perspectivas, si bien casi todas conducidas por un mismo hilo, a saber: el análisis simbólico y religioso de los contenidos. Algunos más —pocos— han enfatizado en la traducción y el estudio lingüístico del texto. De hecho, éstos son algunos aspectos que requieren mayor atención. En esta ocasión deseo presentar algunas reflexiones acerca de cómo el *Popol Vuh* se ha utilizado entre distintos sectores de la población, acaso a escala mundial.

Así, encuentro al menos tres vertientes:

- 1) El *Popol Vuh* en el imaginario “culto” ladino.
- 2) El *Popol Vuh* en el imaginario popular ladino.
- 3) El *Popol Vuh* en el imaginario maya moderno.

Antes de entrar en materia, conviene resumir algunos elementos referentes a cómo se ha definido el *Popol Vuh*.

¿Qué es el *Popol Vuh*?

Deben traerse a la memoria dos categorías aplicadas a tan famosa obra. Por un lado se le llama “libro del consejo”, y por el otro se le apoda “la Biblia de los mayas”. Ambos calificativos tienen su raíz en la edición realizada por el abate Charles Étienne Brasseur de Bourbourg en 1861, en París, cuando publicó esta obra traducida del quiché al francés (Brasseur, 1861). Casi nadie ha puesto en duda tales rasgos, aunque hasta cierto punto carecen de sustento.

Traducir *Popol Vuh* como “libro del consejo” resulta erróneo. En todas las lenguas mayas *popol* significa lo relativo al gobierno y los gobernantes, pues deriva de la palabra *pop*: “petate”, “estera”. Y *vuh* equivale a “papel”, “libro”. Así, *Popol Vuh* no significa “libro del consejo, del común, del pueblo”, como se manifiesta en muchas

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH (johnatreides@yahoo.com).

ediciones. No se trata, pues, del texto donde toda la nación quiché depositó su antigua sabiduría para hacerla perdurar pese a la Conquista. Por el contrario, era una obra para la élite.

En cuanto se refiere a considerar el *Popol Vuh* como la “Biblia de los mayas”, aparte de la exageración, la idea parece válida. El propio fray Francisco Ximénez redactó unos escolios donde estableció algunos de los elementos de la Biblia que se trasvasaron a *Las historias del origen de los indios* (Ximénez y Scherzer, 1857). Así, el autor del libro es una persona conocedora de los temas de la santa fe católica, quien interpoló con sabiduría distintos comentarios extraídos de la Biblia, al igual que de citas en latín, presentes a lo largo de los relatos quichés. Desde luego, eso no aminora su valor en términos de los elementos quichés que preserva; incorpora una buena cantidad de los mismos a través de las genealogías y los bailes mencionados.

Al mismo tiempo debe señalarse que el texto está formado, *grosso modo*, por dos grandes temas: el mítico y el histórico. Y aquí radican las grandes vertientes que hoy permean las múltiples interpretaciones del *Popol Vuh*. El énfasis ha caído en la parte mítica, en tanto que la histórica se ha relegado por “aburrida”. Veamos.

El tema mítico remite a una compilación de varias obras “teatrales”, de transmisión oral, que aún se representan en Guatemala y Chiapas, y de las que se encuentran referencias en Yucatán. De acuerdo con el propio texto quiché, se trata de *bix* o *bixic*: cantares bailados, bailes con declamación. Se trata de obras independientes. Las más notorias son Hunahpú-Qoy (o el baile del mico), los pasajes de Vucub-Caquix (Siete Guacamayos), Zipacná, Cabracán —a manera de “farsas”—, Tz’unün Ocot (o danza-rogación del colibrí) y Xibalbá Ocot (o danza-rogación del diablo) —de índole “rogativa o suplicatoria”—. Los sucesos míticos se desarrollan durante el tiempo inmóvil de los dioses, antes de la creación del sol y, por lo tanto, del tiempo humano: todo ocurre *in illo tempore*, sin sucesión cronológica.

El tema histórico obedece a una información de méritos, estilo “título” o “probanza”, en que los descendientes de los últimos gobernantes quichés se dieron a conocer ante la Corona española para conservar prebendas: tierras, vasallos, tributos. De hecho, la enumeración de las Casas Grandes del Quiché, descendientes de los cuatro primeros padres, responde a las probanzas de linaje, tan comunes en el siglo *xvi*, y no es de extrañar que la historia genealógica se arraigue en la historia sagrada, que se remonta al tiempo mismo de la creación del universo por parte de los dioses. Otros documentos mayas contemporáneos similares dan cuenta de este recurso histórico-político y literario, y de igual forma incluyen versiones de la parte mítica del *Popol Vuh*: son *El Título de Yax*, de Totonicapán, de los Tamub, de Pedro Velasco (Mondloch y Carmack, 1989), y varios más.

Una tercera categoría que define al libro implica considerarlo con base en códices prehispánicos. Hasta donde se sabe no es factible por varias razones; la principal es una suposición de Recinos (2002), cuando en el texto se afirma: “*Varal x-chi ca tzibah vi, x-chi ca tiquiba-vi oher tzih...*” (“Aquí escribiremos y comenzaremos las antiguas historias...”). *Oher tzih* significa la “antigua palabra”; es decir, no hay trasunto de códices, sino de transmisión oral. Se le conoce asimismo como *bixic*: obras

escenificadas y transmitidas en forma oral. La posible excepción atañe a la historia genealógica quiché, a semejanza de las numerosas probanzas de la nobleza maya a partir de mediados del siglo xvi y hasta muy entrado el xvii.

Por último, conviene agregar que un gran número de especialistas —en particular estadounidenses— utilizan el *Popol Vuh* para definir y justificar vínculos inalterables con el remoto pasado prehispánico: lo llevan tan lejos como el siglo iii a. C., a la cultura de Izapa, hoy admitida como mixe-zoqueana; además, se hace hincapié en la época clásica (siglos iii-ix d. C.) y su imaginería en cerámica de saqueo, sin que medie ningún criterio arqueológico ni iconográfico sólido.

El *Popol Vuh* según los ladinos

La fama mundial de que goza el *Popol Vuh* se originó en 1857, cuando la traducción española de fray Francisco Ximénez fue publicada por primera vez en Viena por Karl Scherzer. Cuatro años más tarde apareció la versión francesa de Brasseur y, curiosamente, en ésta se basan la mayoría de las ediciones en español, gracias a los esfuerzos de Adrián Recinos, quien hizo una traducción del francés y comparó con el texto de Ximénez, además de revisar, anotar y comentar el libro. En 1947, una edición del Fondo de Cultura Económica (FCE) puso la obra al alcance de los lectores; 25 años más tarde, por acuerdo presidencial, se publicó en Guatemala el facsimilar de fray Francisco Ximénez.

Sin ánimos de hacer una reseña de ediciones del *Popol Vuh*, cabe mencionar otra muy notoria por varias razones. Es de 1979, tiene pie de imprenta del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y ofrece una nueva traducción directa del quiché al español, la cual se debe al gran estudioso Adrián Inés Chávez (San Francisco el Alto, Totonicapán, 1904-Quetzaltenango, 1987). Dos años más tarde esa traducción fue reeditada en Quetzaltenango por el Centro Editorial Vile. Casi 30 años después, en 2008, fue lujosamente reimpressa en México, ilustrada con acuarelas de Diego Rivera (figuras 1-4).

La obra de Chávez recibió los comentarios más elogiosos. Se dijo que señalaba el final de una era en que los ladinos hablaron y escribieron acerca de los quichés en su nombre, y que se trataba de un texto fundamental, descolonizado, ya que don Adrián había corregido el manuscrito de fray Francisco Ximénez. También se agregó:

[...] constituye el esfuerzo más serio y mejor fundamentado que se haya hecho para esclarecer y divulgar el libro más importante de una identidad verdaderamente americana que, al mismo tiempo que hiende con sus raíces en el pasado más remoto de los pueblos de este continente, extiende su follaje ilimitado hacia un porvenir preñado de promesas y cargado de reivindicaciones [Chávez, 2008: 24].

Sin ser hablante de quiché ni restar nada al trabajo de Chávez, debo decir que tales elogios resultan exagerados. Basta leer con sumo cuidado las versiones quiché y española para percatarse de las

POPOL VUH.
LE
LIVRE SACRÉ

ET LES MYTHES
DE L'ANTIQUITÉ AMÉRICAINE,
AVEC LES LIVRES HÉROÏQUES ET HISTORIQUES DES QUICHÉS.
OUVRAGE ORIGINAL DES INDIÈNES DE GUATEMALA,
TEXTE QUICHÉ ET TRADUCTION FRANÇAISE EN REGARD, ACCOMPAGNÉ DE NOTES
PHILOGOQUES ET D'UN COMMENTAIRE
SUR LA MYTHOLOGIE ET LES MÉTAMORPHOSES DES PEUPLES ANCIENS DE L'AMÉRIQUE, ETC.,
COMPOSÉ SUR DES DOCUMENTS ORIGINAUX ET IMÉDITS.

PAR
L'ABBÉ BRASSEUR DE BOURBOURG,

Docteur de l'Université des sciences ecclésiastiques de Mexico et de l'Amérique centrale, Membre des
Sociétés de Géographie de Paris et de Mexico, de la Société Economique de Guatemala,
de la Société d'Ethnographie de Paris, etc., ancien administrateur ecclésiastique
des Quichés de Rabinal, des Cakchiquels de San-Juan Sacatepeque,
des Mamis d'Interocean, de Zimapan, d'Ichil et de Totoposte, etc.

1861

Figura 1. Edición del abate Brasseur de Bourbourg, 1861.

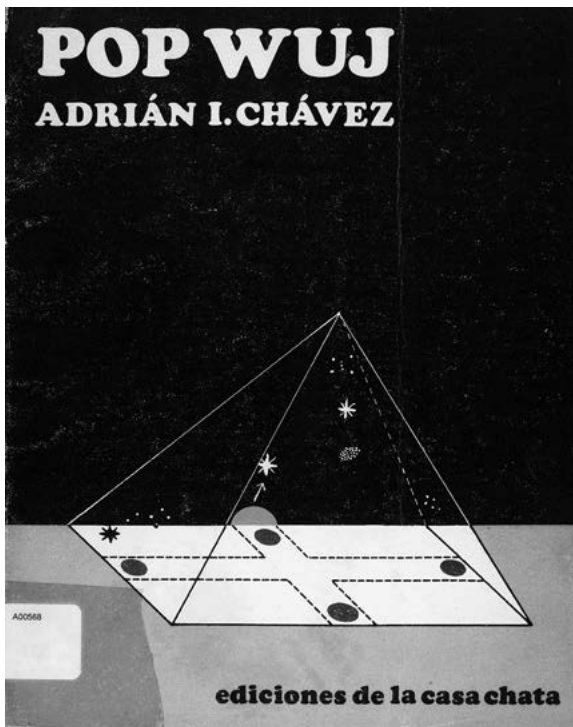


Figura 3. Edición del CIESAS, 1979.



Figura 2. Edición del FCE, 1947.

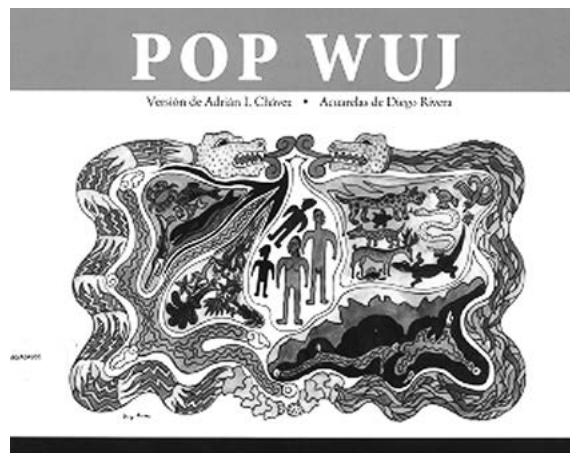


Figura 4. Reedición del CIESAS ilustrada con acuarelas de Diego Rivera, 2008.

Todos los derechos de las imágenes incluidas en este artículo son propiedad de sus respectivos dueños o autores.

numerosas ambigüedades y conflictos de la traducción. Las razones, no imputables a don Adrián, se hallan en que el lenguaje del *Popol Vuh*, que no sólo es antiguo y “erudito” o “arcaizante”, corresponde a formas literarias hoy ausentes del discurso formal quiché, que asimismo obedecen al bagaje cultural del autor anónimo del siglo XVI, quien además nunca se identificó como quiché ni como miembro de la nobleza aborígen.¹

Por otro lado, no quiero omitir el contexto en que apareció la primera edición del CIESAS: por acuerdo presidencial, en 1972, se publicó el facsimilar de Ximénez. En el *Diario de Centroamérica*, antes *El Guatemalteco*, el 12 de junio de ese año, a la letra se lee:

Palacio Nacional: Guatemala, 30 de mayo de 1972

El Presidente de la República,

CONSIDERANDO:

Que, entre los fines culturales que se ha determinado llevar a cabo el Gobierno de la República, está con carácter fundamental, la difusión y exaltación del libro;

CONSIDERANDO:

Que el año 1972 ha sido proclamado el Año Internacional del Libro, por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO);

CONSIDERANDO:

Que el *Popol Vuh* representa de suyo el libro que configura, y sigue configurando, espiritual y culturalmente a nuestra patria y que, desde el punto de vista universal, representa una de las más valiosas reliquias del pensamiento aborígen,

POR TANTO,

Y en uso de las facultades que le confiere el inciso 4º del artículo 189 de la Constitución de la República,

ACUERDA:

Artículo 1º. Se declara el *Popol Vuh* el Libro Nacional de Guatemala.

Artículo 2º. El Gobierno de la República, por medio del Ministerio de Educación, pondrá en obra la reproducción impresa, en edición facsímil, con carácter de homenaje, del texto manuscrito del *Popol Vuh*.

Artículo 3º. Se delega en el Ministerio de Educación el cumplimiento del presente acuerdo, el cual entra en vigor inmediatamente.

Comuníquese,

Arana O.

El Ministro de Educación

Alejandro Maldonado Aguirre

[Asociación de Periodistas de Guatemala, 1979: 7]

1. René Acuña (1998) sugiere que pudo ser un fraile dominico quien reunió los mitos entre 1556 y 1563, copiados por Ximénez hacia 1725-1728.

Es decir, por decreto presidencial el *Popol Vuh* se erigió en el “Libro Nacional” y signo de identidad maya, junto con el quetzal y la ceiba. Sin embargo, debe recordarse que fue la época del más repugnante genocidio maya cometido en Guatemala, que incluso involucró a México. No obstante el repudio del mundo entero, los asesinatos eran cotidianos y más que evidentes. Matanzas ordenadas por Carlos Arana Osorio, general golpista, presidente espurio, apoyado por el oro y las armas extranjeras, cabeza de una política vergonzante: la del golpe de Estado y la aniquilación de los herederos del *costumbre* y la tradición.

Así, el *Popol Vuh* se volvió por decreto la obra literaria cumbre no sólo de los mayas prehispánicos, sino de todos los americanos, mas nunca sirvió para salvarlos del genocidio: asesinados, despreciados, analfabetas, despojados de su identidad. El “indio” vivo nunca ha sido el digno heredero de sus antepasados. De tal suerte, la cultura maya se volvió patrimonio mundial, pero no de los propios mayas.

En tiempos recientes la cultura maya recibió un nuevo impulso de interpretación, pero desde sustratos populares, investidos con pseudoerudición. Me refiero a la poco exitosa película *Apocalypse*, cuyo responsable es Mel Gibson. No me interesa aquí hablar de semejante bodrio, pero no puedo callar acerca de la fuerte influencia que ha ejercido en distintos sectores de la población, incluidos los mayas.

Algunas consecuencias contemporáneas de la publicación del *Popol Vuh* son los espectáculos turísticos involucrados en la famosa “Ruta Maya”, la cual goza del beneplácito —amén del patrocinio y financiamiento oficial— beliceño, guatemalteco y mexicano. Los turistas gozan de *shows* magníficos en los que se reconstruye el pasado prehispánico maya, donde permean los mitos del *Popol Vuh*, en especial los pasajes relativos al juego de pelota y el viaje de los hermanos Hunahpú e Ixbalanqué al Xibalbá, con todas las pruebas a que los someten los señores del inframundo. Y aún más relevante es la presencia de “rituales mayas” representados en Teotihuacán, que a todas luces resultan de las propuestas de Clemency Coggins, Linda Schele y otros investigadores estadounidenses acerca de que esa ciudad “influyó” fuertemente en la cultura maya del Clásico temprano (siglos III-VII d. C.). Este panorama se profundizó con el muy mentado “fin del mundo según las profecías mayas”, que todos sufrimos en distinto grado en 2012. Empero, no existen límites. En la actualidad esos espectáculos turísticos equiparan a Moctezuma II con quién sabe cuáles gobernantes mayas y se espera de nuevo “el fin del mundo”.

Otro aspecto originado en las interpretaciones ladinas —despojadas de percepciones grotescas— muestra un gran respeto por las antiguas tradiciones. Entre estas interpretaciones están, por ejemplo, las ilustraciones de Carlos Mérida para la edición facsimilar de 1972, o las de Diego Rivera hechas para una edición japonesa que no consolidó. Después de ellos ha existido una amplia pléyade de intelectuales que, inspirados en las historias míticas del *Popol Vuh*, han dado a conocer sus inspiraciones, reflexiones y lecturas académicas, plásticas, teatrales y coreográficas; entre estas dos últimas cabe mencionar el experimento con títeres que llevó a cabo Rosario Castellanos en Chiapas entre 1955 y 1958, con el relevante Teatro Petul, el cual hoy cuenta con algunos herederos en Guatemala.

Así, nos enfrentamos a dos vertientes irreconciliables. Por un lado se encuentra la falsa creencia de que el *Popol Vuh* equivale a toda la cultura maya, sin importar desarrollos locales a lo largo de los siglos; de ahí los mamarrachos estilo *Apocalypso*. En el mismo nivel, tristemente equiparable, se hallan las interpretaciones de especialistas que hacen tabla rasa y adjudican a los mayas una cultura monolítica, decadente y susceptible a las modificaciones recibidas del exterior: los mayas teotihuacalizados, los mayas toltequizados, los mayas ladinizados, los mayas apocalípticos... y pocas veces los mayas *per se*, con su propia voz y cultura.

Por otra parte —sin que interfieran juicios de pertinencia ni adecuación— nos encaramos a ejemplos “asépticos” como los de Diego Rivera, o los participativos como los de Rosario Castellanos y una vasta multitud de personajes que nos hablan de otro tipo de compromiso: los mayas bajo sus propias voces, incluso ladinos “hermanos de lucha”. La lista es muy amplia y generosa en nombres de insignes investigadores y compañeros. Y esto último resulta más notable a partir del regreso a la democracia en Guatemala y el movimiento zapatista de liberación nacional.

Los mayas

En 1974 los mayas en Chiapas decidieron juntarse para compartir saberes acerca de la tierra, la justicia y, en fin, la cultura propia. Discutieron en sus idiomas: ch’ol, tojolabal, tzeltal, tzotzil, mam... Fue un resquicio abierto —acaso de manera involuntaria y paradójica— por el decreto de Arana referente al *Popol Vuh*: recuperar la palabra prístina. El proceso se prolongó hasta mediados de la década de 1980, cuando comenzaron a revelarse en México los movimientos sociales mayas, que se concretaron en el famoso Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). *Grosso modo*, también recibieron estímulo por parte del regreso a la democracia en Guatemala, cuando en 1986 fue electo el primer presidente no militar, Marco Vinicio Cerezo Arévalo, y comenzó —se supone— el final del genocidio.

No es mi intención hacer aquí el recuento de la historia hermanada entre Chiapas y Guatemala a lo largo de tres décadas; tampoco de las intenciones y actividades del EZLN ni de los numerosos comunicados en boca y por letra del llamado subcomandante Marcos. Antes bien, me interesa destacar ciertos relatos que éste y los demás compañeros zapatistas escucharon y aprendieron de boca de uno de los ancianos más venerables entre los tzotziles chiapanecos, el nombrado Viejo Antonio, muerto en 1984 de tuberculosis. Estos relatos fueron publicados en 1998 por el Centro de Información y Análisis de Chiapas (Subcomandante Insurgente Marcos —en adelante SIM—, 1998), de acuerdo con las memorias que de él conservaba el subcomandante Marcos.

Conviene señalar que muchas de las enseñanzas del Viejo Antonio reflejan el hondo pensamiento de los mayas —y no sólo de Chiapas— en relación con lo referente al mundo, su funcionamiento y el papel de los humanos para el desarrollo cabal del universo. Trasluce una lección, “la más principal”: enseñar a los hombres a convivir en justicia y paz, con base en el diálogo, el acuerdo, el consenso de toda la comunidad. Así, las sabias palabras del Viejo Antonio se cuelan hasta nosotros y llevan aires

de renovación, envueltas en muy antiguos decires, que de inmediato traen a la memoria distintos pasajes del *Popol Vuh*. Sirvan algunos ejemplos.

Don Antonio habló de siete grandes dioses, habitantes de sendos aires o cielos, desde el más alto hasta el más bajo:

[...] el séptimo aire el de nohochaacyum, el gran padre Chaac. En el aire sexto los chaacob o dioses de la lluvia. En el quinto los kuilob kaaxob, los señores del yermo. En el cuarto aire los guardianes de los animales. En el aire tercero los malos espíritus. En el segundo los dioses del viento. En el primero, inmediatamente por encima de la tierra, los balamob que guardan las cruces del pueblo y de las milpas. En las profundidades estaba kisín, el dios del temblor y del miedo, el diablo.

—Y también decían los primeros dioses que siete eran los colores y siete su número en que se contaban [SIM, 1998: 83].

Resulta muy interesante que mencionara a los dioses ocupantes de los cielos en términos de una cosmovisión compartida por los lacandones. La vecindad secular maya tiene aquí su mejor mestizaje. En otra ocasión, el Viejo Antonio mencionó los nombres de los dioses según el *Popol Vuh*, y los señaló por parejas y funciones en el origen de todo:

Cuentan los más viejos de nuestros viejos que sus grandes abuelos decían que el mundo se nació de la palabra. Pero no de la palabra de uno solo, que se habla a sí mismo o nomás para adentro habla.

Dicen los grandes abuelos que los dos que son uno se encontraron en la oscuridad de la noche y que se hablaron uno al otro mutuamente y que se meditaron, que es una forma de hablar sin palabras.

Dicen los más viejos abuelos que algunos llaman al uno que es dos nombrándolos Tepeu y Gucumatz.

Y dicen también que el uno que es dos, por siete veces es.

Es el Tzacol y el Bitol, que son la madre creadora y el padre formador.

Es el Alom y el Qaholom, que son la madre que cría y el padre que cuida.

Es el Hunahpú-Vuch y el Hunahpú-Utiú, que así llaman a la madre mañana y el padre noche...

Es el Zqui-nima-tzhs, y el Nima-Ac, la madre abuela y el padre abuelo.

Es el Tepeu y el Gucumatz, que quiere decir la madre que lucha y vence y el padre que bien gobierna.

Es el U-Qux-Paló y el U-Qux-Cah, que es como se nombran la madre mar y el padre Corazón del Cielo.

Es el Ah-Raxá-Lac y el Ah-Raxá-Tzel, rostros que son de la madre tierra y el padre cielo.

Y siete veces son el uno que es dos de los dioses más primeros, los que nacieron el mundo.

Y dicen que ese uno que es dos siete veces se pusieron de acuerdo y juntaron sus palabras y sus pensamientos y entonces acordaron y planearon el nacimiento del mundo.

Dicen los más grandes abuelos que los dos que son siete veces uno se llamaron entre sí en el Hurakán, que es otra forma de llamar al “Corazón del Cielo”.

Y dicen los más antiguos que nacer el mundo no es fácil, que varios se necesitan, que la palabra es herramienta y material de construcción, y que es en el tiempo de Hurakán cuando se nacen las palabras, que por las palabras nacen acuerdos y que los acuerdos amanecen mundos.

Así dicen los más antiguos, nuestros abuelos más abuelos, que el Corazón del Cielo se hace Caculhá Hurakán, nombrado también solamente Hurakán, y en mojado viento de luz hace su plan de nacer mundos nuevos [EZLN, 2003: 265-266].

No es sólo una recitación memorizada del *Popol Vuh*, sino su readaptación a las situaciones modernas, exigentes de nuevas perspectivas ante los sucesos cotidianos. El *Viejo Antonio* trata acerca del diálogo y la reflexión silenciosos y del acuerdo que son capaces de crear mundos enteros. Así, nombrados los actores principales del drama cósmico, falta mentar a los actores del drama humano:

Cuando el mundo dormía y no se quería despertar, los grandes dioses hicieron su asamblea para tomar los acuerdos de los trabajos y entonces tomaron acuerdo de hacer el mundo y hacer los hombres y mujeres. Y llegó en la mayoría del pensamiento de los dioses de hacer el mundo y las personas. Y entonces pensaron de hacer las gentes y pensaron de hacerlas que fueran muy bonitas y duraran mucho y entonces hicieron a las primeras gentes de oro y quedaron contentos los dioses porque las gentes que hicieron eran brillantes y fuertes. Pero entonces los dioses se dieron cuenta de que las gentes de oro no se movían, estaban siempre sin caminar ni trabajar, porque estaban muy pesadas.

Y entonces se reunió la comunidad de los dioses para sacar acuerdo de cómo van a resolver ese problema y entonces sacaron acuerdo de hacer otras gentes y las hicieron de madera y esas gentes tenían el color de la madera y trabajaban mucho y mucho caminaban y estaban otra vez contentos porque el hombre ya trabajaba y caminaba y ya se estaban de ir para echar alegría cuando se dieron cuenta que las gentes de oro estaban obligando a las gentes de madera a que las cargaran y les trabajaran.

Y entonces los dioses vieron que estaba mal lo que hicieron y entonces buscaron un buen acuerdo para remediar la situación y entonces tomaron acuerdo de hacer las gentes de maíz las gentes buenas, los hombres y mujeres verdaderos, y se fueron a dormir y quedaron las gentes de maíz, los hombres y mujeres verdaderos, viendo de remediar las cosas porque los dioses se fueron a dormir. Y las gentes de maíz hablaron la lengua verdadera para hacer acuerdo entre ellas y se fueron a la montaña para ver de hacer un buen camino para todas las gentes [SIM, 1998: 21-22].

Del relato descuellan las tres creaciones de la humanidad, si bien con matices en cuanto a quiénes son y de qué material están hechos. La innovación es el oro, que sin duda alude a los ladinos ricos, mientras que los de madera son los pobres, esclavizados por los primeros. A los de maíz se les confiere el don de ser los primeros entes con miedo y esperanza: los verdaderos hombres.

Como es su costumbre, el Viejo Antonio narra una historia adecuada a determinadas circunstancias. Así ocurre con el relato renovado del soberbio Vucub-Caquix:

Hace ya mucho, sí. El tiempo aguardaba aún el tiempo de tiempo hacerse. Andaban los dioses más grandes, los que nacieron el mundo, los más primeros, como de por sí siempre andaban: a las carreras y en su apuradera. Porque resulta que estos primeros dioses largo habían tardado en sus bailaderas y cantaderas, y tardando estaban en hacerse a la Luna y el Sol, cuyo trabajo era dar luz y sombra al mundo que muy despacio se andaba. Entonces el Vucub-Caquix, el siete veces guardador de los siete colores primeros, se dio en pensarse que él era el Sol y la Luna, puesto que muchas y muy hermosas eran las luces de colores que lo vestían y, como alto se volaba, lejos llegaba su vista y, así le parecía, todo lo alcanzaba. Ya en la tierra se andaban los hombres y mujeres, pero no muy quedaban. O sea que los dioses primeros ya llevaban varias veces haciendo hombres y mujeres y pues nomás no les quedaban mero buenos. Como si aprendiendo estuvieran los más grandes dioses emborronaban el mundo haciendo y corrigiendo los hombres y mujeres que les nacían. Tiempo faltaba, pues, para que fueran hechos los hombres y mujeres de maíz, los verdaderos. Ocupados como estaban, no conocieron los primeros dioses lo que el Vucub-Caquix andaba diciendo y que ya quería que, como a luminosa luz, todos lo adoraran. Cuando lo supieron, los más grandes dioses tuvieron una gran idea: llamaron a dos jóvenes dioses y a dos viejos dioses para que en su lugar pusieran al Vucub-Caquix. Los dos muchachos dioses se llamaron Hunabkú e Ixbalanqué, que son los nombres con los que también se camina el cazador de la madrugada. Los dos dioses viejos eran Zaqui-Nin-Ac y Zaqui-Nimá-Tziis, la pareja creadora. Hunabkú e Ixbalanqué con cerbatana le lastimaron la boca al falso Sol-Luna que luz grande presumía. Grande fue el dolor del Vucub-Caquix, pero no cayó. Fueron entonces los antiguos creadores y le ofrecieron arreglarle la boca y le quitaron sus hermosos dientes, y por dientes de maíz los reemplazaron y se le cayó la cara el Vucub-Caquix y ya le cegaron sus ojos y olvidó sus ansias de grandeza y quedó de por sí como ahora vuela estas montañas, como guacamaya de desordenado vuelo. Así fue de por sí, también en los pueblos hubo y hay quien Sol y Luna se cree, y grande y poderosa luz presume. Tal son el oro, el dinero y el poder político que con él como paso y destino se levanta. Su luz ciega y transforma, hace creer como cierto lo falso y esconde la verdad detrás de caras dobles [SIM y Ponce de León, 2011: 98].

Bailar y cantar: tareas genésicas ineludibles. Y estamos de vuelta en el origen de la parte mítica del *Popol Vuh*: bailes cantados, recitaciones escenificadas, aunque el Viejo Antonio no lo indicó. Además incluyó máximas éticas: no ensoberbecerse, no cegarse, pues significa olvidar y perder el camino. Mediante la palabra, ofrecía lecciones para conocer con exactitud el lugar que cada quien ocupa en el mundo y las tareas que le tocan: conocer el pasado significa mantener la vista clara y no perder la memoria colectiva que da razón de ser a la sociedad.

Los ejemplos podrían alargarse durante varias horas. Empero, juzgo prudente terminar estas revisiones y dejar paso a las reflexiones finales.

Comentarios finales

Hablar del *Popol Vuh* implica referirse a un amplísimo conjunto de lecturas e interpretaciones que sobrepasan al texto original. No es sólo encararse con el Libro Nacional de Guatemala que, además, pretende conferir —de modo absurdo— identidad a toda la América indígena. Implica asimismo enfrentarse a lecturas y sobrelecturas emanadas de centros académicos reconocidos que afectan a la propia identidad maya: retraer el texto, escrito en la segunda mitad del siglo *xvi*, a un pasado remoto y ajeno situado en el siglo *iii* a. C. o al periodo Clásico (siglos *iii*-*x* d. C.), y divulgar tal creencia entre los herederos de la antigua tradición es traicionar a esa cultura, puesto que se le niega su justa historicidad y su propio dominio sobre el tema.

De ahí las interpretaciones desproporcionadas, comunes en ciertas capas sociales-intelectuales, que nublan el panorama encaminado a la comprensión de la cultura maya en su conjunto milenario, por más que se vistan con ropajes de prestigioso academicismo. Es decir: resulta inválido —y carente de ética— dar a los mayas aquello que los especialistas juzgan “maya”, de suerte que este rico y antiguo pueblo cambie sus propias tradiciones y costumbres para adoptar las que los ladinos les “enseñan”.

Desde las extrañas propuestas dirigidas al turismo internacional, ávido de temas sensacionales, hasta peculiares lecturas inspiradas en pasajes del *Popol Vuh*, este libro no cesa de transmitir mensajes. Digno legado del mestizaje nacido en el ahora lejano siglo *xvi*, *mélange* de fuentes: antiguo y nuevo testamentos, bailes y cantos populares mayas, genealogías de los reyes quichés. Mitos e historia vertidos en un libro nacido de la pluma y la mente privilegiadas de un individuo que supo mezclar distintas tradiciones con un objetivo peculiar: evangelizar, incluso a costa de la antigua tradición vertida en farsas y representaciones escénicas. Un extraño resultado que, sin duda, se ha elevado a los ámbitos de la gran literatura universal —nadie lo duda— y a la vez mantiene su vigencia y actualidad entre el pueblo que le dio origen.

Así lo demostramos el Viejo Antonio y todos los que lo seguimos con el deseo de transitar el sendero ancestral. Su voz es una más de quienes saben unirse al nuevo pasado y lo enseñan: el de las conquistas por propios y extranjeros, pero que retoma lo digno del trágico devenir y lo incorpora después de no importa cuántos años de opresión, ultrajes y asesinatos masivos recurrentes. Voz de un digno hombre de maíz, el Viejo Antonio también sabe buscar la esperanza desde el centro mismo del miedo y la violencia —sea el Quiché, el Petén, Las Verapaces o Acteal— para formular nuevas expresiones vitales y nuevas rutas de tránsito con el fin de no fenecer en el olvido y en la sangre no vindicada. Y no está solo en el camino: lo acompañan multitudes de compañeros mayas, desde diferentes trincheras: los textiles, la pintura, la poesía. Porque la memoria es la llave del futuro, que se mira y escucha en la madre tierra misma, según los mayas que saben mirar y escuchar.

No resulta pertinente idealizar a los mayas, sean antiguos o modernos. A precio de sangre, sus enseñanzas no paran en la rehechura y reinterpretación de un texto señero como el *Popol Vuh*. Los

mayas buscan afanosamente incontables vías para no cegarse frente al mañana y perder el camino. De esta manera las tradiciones y el *costumbre* pueden sufrir modificaciones tales que permitan conservar la identidad, al rehacer y reinterpretar los viejos mitos para contarlos una y otra vez, arropados con numerosos atavíos modernos. Así, el pasado se mantiene elocuente a pesar de todo y con la guía de “los más grandes dioses, los que nacieron el mundo”. La gente verdadera, la de maíz, sabe que la historia se puede reinterpretar y reinventar para no morir en la disolución y el olvido.

Y no se trata de la *Historia magistra vitae*: el asunto va mucho más profundo que eso. Conocer el pasado confiere certeza, unidad grupal y cultural, sin mediar las fronteras políticas actuales, en tanto se busca la solución más adecuada a los conflictos locales o regionales, por más cruentos que lleguen a ser. Los ejemplos abundan. Por ende, con la cara vuelta al pasado —porque éste siempre queda enfrente y es lo único cierto—, los mayas lo reinventan y adaptan día a día. Conocen y rehacen su historia. Y así buscan perdurar, no perder el camino.

Bibliografía

- Acuña, René (1978). *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*. México: Centro de Estudios Mayas-IIFL-UNAM [Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 15].
- _____. (1998). *Temas del Popol Vuh*. México: IIFL-UNAM [Ediciones Especiales, 10].
- Asociación de Periodistas de Guatemala (1979). *APG. Números 47-56*. Austin: University of Texas.
- Brasseur de Bourbourg, Charles Étienne (1861). *Popol Vuh. Le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine avec les livres héroïques et historiques des Quichés. Ouvrage original des indigènes de Guatémala, texte quiché et traduction française en regard, accompagnée de notes philologiques et d'un commentaire sur la mythologie et les migrations des peuples anciens de l'Amérique, etc., composé sur des documents originaux et inédits, par l'abbé Brasseur de Bourbourg*. Londres: Trübner.
- Chávez, Adrián I. (2008). *Pop Wuj*. México: CIESAS/INAH/Fundación Diego Rivera/Conacyt.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (2003). *Documentos y comunicados 4. 14 de febrero de 1997-2 de diciembre de 2000*. México: Era.
- Estrada Monroy, Agustín (ed.) (1973). *Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala. Popol Vuh*. [Traducido de la lengua quiché a la castellana por el R. P. fray Francisco Ximénez (ed. facs.)]. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- Lara Figueroa, Celso A. (ed.) (2007). *Popol Vuh* (3ª ed.). Guatemala: Artemis-Edinter.
- Mondloch, James L., y Carmack, Robert M. (trads.) (1989). *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala* [ed. facs.] (1ª ed.). México: Centro de Estudios Mayas-IIFL-UNAM.
- Pérez López, Enrique (1998). *Muk'ulil San Juan: cuentos y cantos de Chamula. Muk'ulil San Juan: Slo'il xmaxil xchi'uk sk'eoj jchamo'etik*. San Cristóbal de las Casas: Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas-UNAM/Unach.
- Recinos, Adrián (2002). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* (8ª reimpr.). México: FCE [Colección Popular, 11].

- Reynaud, Georges (trad.) (2010). *El libro del consejo (Popol Vuh)*. México: Coordinación de Humanidades-UNAM [Biblioteca del Estudiante Universitario, 1].
- Schele, Linda, y Freidel, David (1990). *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*. Nueva York: William Morrow.
- Subcomandante Insurgente Marcos (SIM) (1998). *Relatos del Viejo Antonio*. San Cristóbal de las Casas: Centro de Información y Análisis de Chiapas.
- _____, y Ponce de León, Juana (ed.) (2011). *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*. Nueva York: Seven Stories Press.
- Ximénez, Francisco, y Scherzer, Karl (1857). *Las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala: traducidas de la lengua quiché al castellano para más comodidad de los ministros del S. Evangelio*. Londres: Trübner.

La agentividad: entre las lenguas y la cultura

Roberto Flores*

Contemplar a personas actuando es una tarea común a todo el género humano: cuando miramos un proceso de causa desconocida, nos preguntamos si hay alguien detrás de él y si éste esconde algún propósito. Constantemente hacemos inferencias acerca del origen y los responsables de los fenómenos percibidos, tomando como modelo formas comunes de acción y suponiendo que los demás actúan conforme a principios análogos a los que empleamos en nuestra propia vida. Es más: para encontrar la racionalidad a lo que acontece, muchas veces atribuimos a seres no humanos un comportamiento en mayor o menor grado cercano a nuestras motivaciones y formas de acción. Estas acciones y comportamientos constituyen el territorio de lo que se denomina como “agentividad”.

Al abordar este concepto conviene examinar las maneras en que distintas comunidades humanas lo conciben y los modos en que lo expresan; también conviene estudiarlo bajo una perspectiva que sea, al mismo tiempo, cultural y lingüística. El presente trabajo busca fundamentar una concepción semiótica de la agentividad que abarque las dos facetas de este singular fenómeno. En un primer momento se discuten algunas definiciones preliminares del concepto, para luego examinar sus manifestaciones lingüísticas, tanto en recursos pragmáticos expresivos como en formas gramaticalizadas. Después se aborda desde la semiótica narrativa, para proponer una serie de características que lo definen. Para terminar, se discuten brevemente algunos postulados de la relación entre lengua y cultura, específicamente en el marco del relativismo lingüístico.

Definiciones preliminares

En un primer acercamiento es posible caracterizar la agentividad como la capacidad que posee un agente —una persona u otra entidad— para actuar en un mundo. Sin detenerse por el momento en justificaciones, se puede afirmar que el mundo anglosajón concibe esta capacidad como una característica de los individuos —de ahí la ideología del *self made man*, la cual parece apoyarse en una ética protestante—:

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (rflores57@yahoo.com).

tiene desconfianza de la agentividad encarnada en actores colectivos —de ahí los rechazos viscerales a toda forma de conciencia de clase—, aunque no rechaza del todo la idea de reconocer esa capacidad en animales o deidades —Walt Disney y Dios—. Sin pretender ser exhaustivo en la caracterización de esa concepción del mundo, la atribución de agentividad parece descansar en la posibilidad de adjudicar una mente al actor, además de un carácter pasional específico, como la inclinación a actuar de una manera determinada. Tales concepciones de la agentividad son eminentemente *semióticas* y se tornan patentes cuando un sujeto cognoscitivamente competente le imputa a una entidad específica la responsabilidad de una acción.

Para dar cuenta de casos de personificación y antropomorfización no es necesario que esa entidad sea un ser humano, ni siquiera que sea inherentemente animado, ya que puede ser un objeto al que de manera metafórica se le responsabiliza de una acción. Se trata de cuestionar las evidencias, pues no basta con constatar si un participante es humano o no para atribuirle agentividad: desde una perspectiva animista, quien reconoce la agentividad de otro encuentra en él los rasgos que soportan su afirmación. Poco importa que el discurso sea de ficción o no, pues ese rasgo, al depender de consideraciones culturales, es relativo: es posible que sea un recurso poético —“La tinta verde crea jardines, selvas, prados,/ follajes donde cantan las letras” (Paz, 2014: 133)—,¹ una expresión infantil —“La mesa me pegó”— o fórmula ritual —“Es el pecarí que se vengó. Es el pecarí que quería matar. Es el pecarí enojado que se vengó” (Gutierrez, 2010: 37)—.² En todos los casos el enunciador reconoce la presencia de un agente y lo presenta con los atributos adecuados para tal efecto.

Es posible —y así se hará aquí— separar la noción de la agentividad de la de agente. El agente es el papel prototípico de la agentividad, pero es posible reconocer esta propiedad en otros papeles, aunque en menor grado o con menor nitidez, como en los instrumentos o en los experimentantes. Para no confundir la propiedad con el papel prototípico, conviene considerar que el agente no es tal sino en relación con la acción que lleva a cabo. En ese sentido, su existencia no es postulada *a priori*, sino en la medida que se realiza una acción específica. De esta manera le corresponde a la acción determinar el número y la naturaleza de los participantes en ella. En consecuencia, es la acción la que exige para su realización de un cierto tipo de agentividad, la cual será asumida por un participante que cumple un papel específico.

Para ir un poco más adelante, la agentividad es el reconocimiento de la responsabilidad que tiene un participante específico en un suceso y, de manera especial, en una transformación de estado. El reconocimiento puede basarse en afirmaciones explícitas —del tipo “yo hago esto”— o en inferencias —del tipo “creo que X hace algo”—. En el caso de las afirmaciones, se requiere aceptarlas —creer en su verdad—. En el caso de las inferencias, se requiere apoyar las creencias —de que alguien hace algo— mediante la construcción de simulacros que permiten atribuir acciones a participantes específicos que son identificados con mayor o menor precisión.

1. Primeras dos estrofas del poema *Escrito con tinta verde*.

2. Canto quechua del Amazonas.

A partir de aquí se abre un primer repertorio de preguntas: ¿qué atributos semióticos de los sucesos —aquello que ocurre— permiten su interpretación directa o mediante inferencias como acciones a cargo de un agente?, ¿qué atributos debe poseer el agente para imputarle la responsabilidad de una acción?, ¿qué distancia existe, si la hay, entre la agentividad constatada a partir de la acción misma y la agentividad afirmada en expresiones lingüísticas que refieren tal acción?, es decir, ¿qué diferencia se establece entre una agentividad actuada y una agentividad dicha?

Si hablar de la agentividad alude de modo genérico a la relación del ejecutante —prototípicamente el agente— con su propia acción, cuestión susceptible de ser abordada por la antropología, el asunto se hace más amplio y complejo toda vez que en la acción incluimos tanto los actos propiamente ejercidos como su referencia discursiva; entonces pues, tienen derecho de intervención las ciencias del lenguaje. Dicho de otro modo, la agentividad es una tarea multidisciplinaria y, más aún, interdisciplinaria, si con esto entendemos un análisis que se sitúa entre varias disciplinas, sin reconocerle a ninguna de ellas la exclusividad ni el predominio en el tratamiento del problema.

La agentividad atribuida discursivamente es una cuestión amplia, pero también se puede considerar como propia de procedimientos semántico-gramaticales específicos, lo cual nos hace preguntarnos si forma parte de un conjunto de problemas con el hecho antropológico, entre la relación del agente efectivo con su acción. En efecto, a la agentividad en lingüística le concierne, en primera instancia, el comportamiento de un participante en la oración cuando cumple un papel temático preciso, justamente el de agente, en una gama de construcciones específicas. Por eso, en apariencia, nada convendría más que separar con cuidado “el acto” de “su verbalización” y tratarlos como cuestiones ajenas. Sin embargo, la relación resiste con tenacidad a su escisión, debido a que la acción vivida no puede escapar a su referencia, en la medida que toda acción —aunque sea vivida— no deja de ser una acción captada (fenomenicidad) por un observador y ajustada a formas convencionales de significación (semiotividad). A partir de la formulación anterior, la interrelación entre ambos dominios no se hace desde una referencialidad que torne idóneo un acercamiento semántico realista entre una proposición y su referente, sino del reconocimiento de que estamos frente a un universo semiótico constituido por dos dominios coexistentes: el del lenguaje y el del mundo natural. Se trata, en suma, de semiotizar el referente y no de referencializar el lenguaje.

De lo anterior deriva la complejización de la problemática, pues ya no bastará con reconocer los dos ámbitos de existencia de la relación agente-acción: el ámbito vivencial y el ámbito semiótico-fenomenico. Ahora será preciso reconocer como problemas asociados la doble orientación del vínculo, entre acción efectiva y acción captada y significada. De ahí que a los primeros cuestionamientos sea posible sumar un segundo conjunto de interrogantes: ¿bajo qué condiciones se tipifica la variedad de formas de acción?, ¿cómo las formas convencionales de representación de la acción afectan las acciones realizadas? Es más, bajo estas dos preguntas subyace el riesgo de considerar que las acciones efectivas y las representaciones preexisten a su relación como entidades autónomas y sólo se vinculan después de postuladas. Sin embargo, aquí se asumirá que ambas, realización y representación, se construyen al unísono.

Papel prototípico en lingüística

Fontaine (2010) considera que un lugar privilegiado en los estudios antropológicos para el estudio de la agentividad lo constituye el acoplamiento entre la palabra mítica y el comportamiento ritual. Sin duda éste es un gran foco de atención, aunque yo prefiero un acercamiento más limitado. Trataré de enfocar la relación entre acción vivida y acción representada desde esta última y sólo en referencia a ciertos modos lingüísticamente determinados de enunciación de la acción en el habla cotidiana.

Para avanzar en la caracterización de la agentividad, diré que es el término que engloba un conjunto de propiedades atribuidas a un participante en una acción referida, cuando es posible hacer recaer en él la responsabilidad de la acción.³ Sin embargo, debe quedar claro que la agentividad es una propiedad de ese tipo de sucesos llamados acciones y no el atributo de un personaje. Un agente es el punto de fijación de la propiedad de la acción que corresponde a su valencia y de la que forma parte; es decir, una acción exige la presencia de un conjunto de participantes, entre los que se cuenta al agente. La agentividad es, pues, esa exigencia de la acción que vuelve necesaria la presencia del agente.

La agentividad también se puede compartir o delegar a otros participantes. Esto supone que el locutor tiene la elección entre varios recursos expresivos, algunos de los cuales corresponden a agentes propiamente dichos y otros que conciernen a diferentes tipos de participantes, de manera que es posible restringir la agentividad al papel temático del agente, o bien ampliarla para incluir otros papeles temáticos como el experimentante, el instrumento, el causador. El inventario de posibilidades descansa en el hecho de que la agentividad es una cuestión de grado: es posible que un participante posea en mayor o menor medida algunas o todas las propiedades que determinan la responsabilidad de la acción. Es así que la “atribución de agentividad” se efectúa mediante la elección de una construcción lingüística determinada.

- (1) El carnicero corta la carne.
- (2) El cuchillo corta la carne.
- (3) Juan descompuso la plancha.
- (4) La electricidad quemó la plancha.
- (5) La plancha se chispó.
- (6) A Juan se le descompuso la plancha.

Los dos primeros ejemplos muestran distintas maneras de presentar en español una misma acción, “cortar carne”, pero a cargo, respectivamente, de un agente (1) y un instrumento (2). Los dos siguientes

3. Cabe señalar que, en sentido estricto, la agentividad es una propiedad de la magnitud lingüística que manifiesta la acción, típicamente el verbo. Esa magnitud exige a un componente nominal que asuma el papel de agente o algún otro papel cercano. El grado específico de agentividad que se le atribuya a una construcción lingüística específica dependerá de la relación entre la agentividad exigida y el papel temático que la asume.

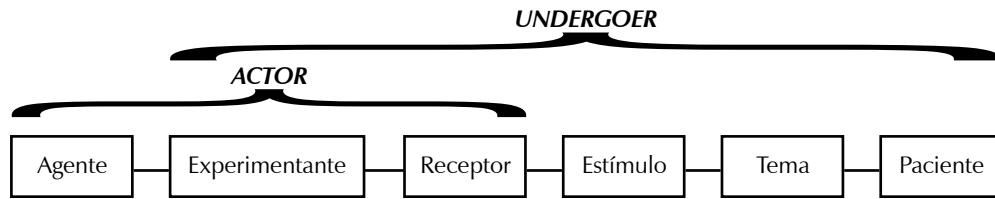


Figura 1. Jerarquía de papeles temáticos [*undergoer*: paciente, aquel que es sometido a]. **Fuente:** Van Valin y LaPolla (1997: 146).

presentan un mismo suceso donde la responsabilidad está distribuida diversamente: un agente (3) o un suceso-fuente (4). Los dos últimos casos responden a formas de aminoración de la agentividad, ya sea mediante una construcción anticausativa (5) o mediante la voz pasiva (6).

Cabe señalar aquí que, de acuerdo con Van Valin y LaPolla (1997), los papeles temáticos son susceptibles de inscribirse en una escala donde el agente se sitúa en el extremo activo y el paciente, en el pasivo (en la figura 1 se muestran algunos de estos papeles).

Esta escala parte de la intuición de que, a pesar de la profusión de papeles temáticos, éstos se articulan alrededor de los dos polos extremos mencionados. Los autores presentan la escala como una jerarquía, en virtud de que los papeles son susceptibles de ser especificados con mayor detalle al reconocer, por ejemplo, un experimentante activo frente a uno pasivo, y al ser susceptibles de generalización en los macropapeles de *actor* y *undergoer*. Dentro de estas generalizaciones el agente y el paciente son, respectivamente, los casos prototípicos. Las diferencias de distribución de papeles en construcciones sintácticas alternativas dan cuenta de la variedad de formas de representar una misma situación. Considérese, por ejemplo, la siguiente construcción lingüística:

(7) El carnicero corta la carne con el cuchillo (Langacker, 2000: 7).

En comparación con las construcciones (1) y (2), los participantes son perfilados de distinta manera.

Respecto a estos fenómenos lingüísticos, la cuestión que interesa al antropólogo y al semiotista en torno al tema de la agentividad es de qué manera a cada una de esas construcciones alternativas se le atribuye un sentido característico, relevante en una cultura, y no son simplemente maneras distintas de expresarse.

Teoría de la mente

La posibilidad de atribuir agentividad a otros individuos y otras entidades descansa en la capacidad de atribuir estados mentales a los demás o a uno mismo y de entender a los demás en virtud de esos estados. Se asume que, por analogía, los demás tienen una mente como la propia y se basan en fenómenos como la atención compartida, la comunicación y la interacción social. En la actualidad se debaten dos versiones de esta teoría: la teoría-teoría y la teoría del simulacro.

La primera sostiene que la capacidad de entender los comportamientos ajenos se da por medio de una teoría tácita de la mente. Esta teoría es concebida como la producción por parte de las personas de una psicología *folk* (popular) acerca del modo en que uno piensa. Esta psicología *folk* es innata o se desarrolla en la niñez, de manera análoga al desarrollo progresivo de las teorías científicas. Consiste en un cuerpo de cuasileyes presentadas como actitudes proposicionales —deseos, creencias.

En la teoría del simulacro se considera que los seres humanos usan su mente para simular la etiología psicológica del comportamiento en un contexto del tipo “hagamos de cuenta”. El propio comportamiento —la idea que uno se hace de él— es empleado como un modelo flexible del comportamiento ajeno. No necesita ser una representación expresada conceptual ni proposicionalmente, sino simplemente enactuada. El sistema no produce comportamientos efectivos —como sería el caso de la acción propia—, sino predicciones de comportamiento. El sistema es flexible porque se adapta a circunstancias —en su lugar yo haría tal cosa—. De esta manera el simulacro es *process-driven* —conducido o llevado por el proceso— más que *theory-driven* —conducido o llevado por la teoría.

Por nuestra parte, nos adherimos a un enfoque narrativista derivado de la teoría del simulacro, que asume que la psicología *folk* es esencialmente una práctica narrativa que ejercita nuestra capacidad de construir y asimilar relatos. Se trata de una hipótesis empírica que propone que los niños adquieren su competencia psicológica *folk* al verse expuestos a narraciones que hacen mención a los estados mentales requeridos en las vidas, la historia y los proyectos de sus dueños. No se trata de un refinamiento narrativo de teorías preexistentes —o innatas—, sino del surgimiento mismo de esas capacidades. El involucramiento de los niños en las narraciones engendra la capacidad —integrada, articulada y explícita— de dar sentido a las acciones.

En consecuencia, el tipo de relaciones y de procesos que abordamos se sitúa en el punto de intersección de esferas distintas de la narratividad:

- en el cruce de una “intersubjetividad” que funda la intención de actuar sobre el mundo;
- y de una “interobjetividad” que condiciona la posibilidad de operar sobre las cosas con las cosas mismas, al hacerlas interactuar unas con otras (Landowski, 2009: 13);
añadiremos una “interevenemencialidad” (relaciones entre sucesos) que es producto de las otras dos.

Tradicionalmente este enfoque ha permitido articular sucesos (acciones) concomitantes y secuenciales —v. gr., prender un cigarro y ser amable—; integrar acciones complejas y acciones de base —imposibles de descomponer en acciones de menor alcance—; articular series potencialmente infinitas de acciones complejas —clavar para colgar un cuadro, para decorar, para tornar habitable...

Este acercamiento plantea una serie de preguntas a la agentividad, además de las ya planteadas con anterioridad: ¿qué se entiende por el alcance (*scope*) de una acción?, ¿quién es el responsable de cada una de las acciones de base?, ¿qué significa “ser responsable de”?

Formas gramaticales

Dentro de las relaciones entre lenguaje y hechos culturales es posible reconocer tres casos:

- El primero, el más trivial, se refiere a la posibilidad que tiene toda lengua de referirse a cualquier hecho cultural. Dado lo extendido de esta capacidad, no vale la pena citar un ejemplo de esto.
- El segundo considera que ciertos giros estilísticos reflejan una cierta mentalidad, una cierta concepción del mundo. Por ejemplo, la omisión constante de los pronombres en japonés como manifestación de las relaciones de respeto entre personas.
- El tercero recurre a formas plenamente gramaticalizadas, como es el empleo de distintos morfemas causativos para indicar grados de agentividad.

Variación estilística

En cuanto a la variación estilística, es posible reseñar el análisis que presenta Yamamoto (2006), donde muestra que distintas formas de agentividad se reflejan mediante giros distintos por hablantes de japonés y de inglés. El autor sostiene que en japonés se prefiere describir acontecimientos: la mención a los participantes animados y su modo de participación en acciones volitivas se diluye en la presentación del acontecimiento. En cambio, en inglés se establece quién hizo qué: la presencia del agente es explícitamente formulada; esta forma de describir resulta común en muchas lenguas indoeuropeas.

En japonés, la manifestación de la animación es suprimida con frecuencia; las frases son elípticas (ejemplos de Yamamoto, 2006: 52):

(8) Ø *Kocha ga nomi-tai.*

(I:nom) English:tea acc drink-want:to⁴

'(I) want to have (some) tea'.⁵

(9) Ø *Oboete-nai na.*

(I:nom) Remember-neg⁶

'(I) don't remember'.⁷

Cabe subrayar que, en esta lengua, existen los recursos lingüísticos para expresar de una manera específica la agentividad, pero se prefiere no utilizarlos (baja frecuencia estadística) en provecho de

4. [T. del E.] [(Yo: pronombre nominal): té acusativo interno o complemento directo: tomar-querer.]

5. [T. del E.] ["(Yo) quiero tomar (algo de) té".]

6. [T. del E.] [(Yo: pronombre nominal): recordar-forma negativa del verbo.]

7. [T. del E.] ["(Yo) no recuerdo".]

otras expresiones alternativas. La frecuencia de la elipsis no sólo se produce como una manera de “preservar la faz” característica de la cultura japonesa, sino por una reticencia generalizada al empleo de pronombres. El procedimiento es generalizado, pues esta omisión también se presenta en los pronombres de tercera persona. Al respecto, hay que señalar que los “pronombres” japoneses no sólo son deícticos, sino que también proporcionan información acerca del grado de formalidad del discurso y el género de los participantes, por lo que su omisión supone vedar el acceso a esa información.

La impersonalidad no sólo supone la omisión de pronombres, también se expresa mediante un conjunto de giros perifrásticos en donde se matiza la animacidad y la agentividad (ejemplos en Yamamoto, 2006: 54).

(10) a. *Carlos began his new life at La Santé prison in Paris.*

(Newsweek, 29 August 1994).⁸

b. *Koshite, Karurosu no na de shira-reru kokusai terorisuto no Pari no Sante keimusho deno seikatsu ga hajima-tta.*

‘Thus, the life of the international terrorist known as “Carlos” began at La Santé prison in Paris’.

(Newsweek (Japanese edition), 31 August 1994).⁹

Desde una perspectiva más general y no sólo ligada a una lengua, cabe indicar que, para determinar la presencia o no de un cierto grado de agentividad, es posible recurrir a la prueba de las construcciones pseudoescindidas, que consiste en parafrasear la oración mediante una expresión enfática de relativo que subraya el carácter activo y agentivo de la acción mencionada. Esto se muestra en los siguientes ejemplos traducidos al español:

(11) Lo que hizo el viento fue tirar el árbol.

(12) Lo que hizo la computadora fue calcular la probabilidad.

(13) Lo que hizo la bala fue romper el hueso [Yamamoto, 2006: 43].

Los tres ejemplos presentan un cierto grado de personificación (figura retórica), que asigna animacidad a un participante. Yamamoto menciona una variante de esta prueba que también apela al verbo “hacer”. Al respecto es posible proponer los siguientes ejemplos en español:

(14) “Pedro bailó tango” conlleva que “Pedro hizo algo”.

Mientras que:

(15) “La fruta se cayó del árbol” no conlleva que “la fruta hizo algo”.

8. [T. del E.] “(10) a. Carlos comenzó su nueva vida en la prisión La Santé, en París. (*Newsweek*, 29 de agosto de 1994)”.

9. [T. del A.] “Así, la vida del terrorista internacional conocido como *Carlos* comenzó en la prisión La Santé de París. (*Newsweek* [edición japonesa], 31 de agosto de 1994)”.

Para una semántica referencialista se presenta la dificultad de saber si hay animacidad y, por eso, la viabilidad de la personificación:

- (16) a. El virus mató al organismo.
- b. Lo que hizo el virus fue matar al organismo [ejemplo tomado de Yamamoto, 2006: 43, traducido al español].

No así para una semántica no realista, que no se interroga si los virus están vivos, sino que asume perfectamente la atribución de animacidad al virus. Otros casos, sin embargo, se mantienen problemáticos o francamente inaceptables.¹⁰

- (17) a. El ojo me llora.
- b. Lo que hizo el ojo fue llorarme.
- (18) a. La cabeza me pica.
- b. Lo que hizo la cabeza fue picarme.
- (19) a. La cabeza me retumba.
- b. Lo que hizo la cabeza fue retumbarme.
- (20) a. El sweater me pica.
- b. Lo que hizo el sweater fue picarme.

Nótese que en todos estos casos se trata de construcciones con verbo intransitivo, en voz media, en las que el único participante obligatorio es, más que un agente, un experimentante. Las diferencias eventuales en la aceptabilidad de las perífrasis —casos *b*— descansan tanto en el grado de animacidad del experimentante como en su carácter de propiedad o como parte inherente de un poseedor.

Gramaticalización

En lo que se refiere a la gramaticalización, es posible referirse al análisis de las construcciones causativas en cachinawa —lengua de Perú y Brasil, de la familia panoana— que realiza Camargo (2013). El marcaje casual —ergativo, absoluto, neutro— permite especificar el escenario de interacción, las competencias puestas en práctica, el grado de agentividad de los participantes y la dinámica de las fuerzas involucradas. La autora presenta casos en que las marcas morfológicas ayudan a caracterizar los grados de agentividad, y en especial la capacidad de decisión de actuar. Al referirse a los humanos en su relación con entidades sobrenaturales, señala que los primeros son susceptibles de asumir el papel de

10. Yamamoto (2006: 43) menciona únicamente el siguiente ejemplo: "(7) a. My ear is twitching. b. What my ear is doing is twitching".

agentes o de pacientes, mientras que los segundos son intrínsecamente pacientes. De esta manera, los seres sobrenaturales —los ancestros muertos— presentan un grado mayor de agentividad. Esta jerarquía se torna patente en la morfosintaxis de las construcciones causativas. Camargo reconoce la existencia de tres operadores causativos que expresan los vínculos entre causante y ejecutante:

- a) el causativo prototípico *-ma*. El sujeto causante actúa sobre el ejecutante, quien realiza voluntariamente la acción;
- b) el causativo benefactivo *-{a}n*. El sujeto causante actúa sobre el ejecutante, quien efectúa la acción a regañadientes;
- c) el causativo adversativo *-man*. El sujeto causante desencadena una acción inintencionalmente, lo que da margen de maniobra al ejecutante para controlar la situación y realizar la acción en su propio beneficio. La acción es desencadenada inadvertidamente por el causante o por el hecho de que éste no tiene control sobre ella [Camargo, 2013: 2].¹¹

Estos causativos se reflejan en las marcas que asignan papeles a los participantes. Por ejemplo, parafraseando a Camargo (2013), en esa lengua es factible que el ejecutante reciba la marca de ergativo¹² cuando se encuentra en un escenario donde se ve obligado a realizar una acción (*-an*). Por el contrario, en las construcciones causativas con *-ma* y con *-man* es el absolutivo¹³ el que indica al ejecutante. Éste otorga un grado mayor de definición a la escena, sin necesidad de recurrir a construcciones oblicuas, fórmulas perifrásticas ni otros complementos.

Formas narrativas

Duranti ha propuesto, desde la antropología lingüística, una caracterización de la agentividad, dirigida hacia los dos ámbitos de manifestación —óntico y lingüístico— ya mencionados: “Se entiende por agentividad la propiedad de aquellas entidades (*i*) que tienen cierto grado de control de su propio comportamiento, (*ii*) cuyas acciones en el mundo afectan a otras entidades (y a veces a sí mismas) y (*iii*) cuyas acciones son objeto de evaluación (e. g. en términos de responsabilidad del resultado obtenido)” (Duranti, 2004: pp. 451 y ss.).

Si se deja de lado el hecho de que el autor define la agentividad como propiedad de entidades y no como requerimiento de procesos, es posible constatar que la propiedad postulada presenta varias facetas cuyo principio de unidad no queda del todo claro: que la acción sea controlada, que afecte a otros y cuya responsabilidad sea atribuible a un participante. En efecto, en primer lugar, una

11. [T. del A.]

12. En lenguas ergativas, se refiere al caso que expresa al agente de una construcción transitiva.

13. El absolutivo —en lenguas ergativas— es el caso que expresa al paciente de una construcción transitiva o al único participante en una construcción intransitiva.

acción es controlada en la medida que depende de una intervención del agente, que por otro lado puede ser graduada. En segundo lugar, no es evidente en qué medida resulta necesario que una acción afecte a otras entidades, fuera de señalar que toda acción consiste en la transformación de un estado de cosas en el mundo. En tercer lugar, la evaluación de la responsabilidad es un criterio bastante aleatorio que deja mucha latitud a las interpretaciones para ser definitorio. Es decir, si el primer criterio resulta incuestionable, el segundo se queda corto y el tercero es demasiado laxo para que sea presentado de manera tajante. Por otra parte, esos criterios aíslan a la acción de otras acciones con las que es susceptible de entrar en contexto o en las que puede ser descompuesta: dicho de otro modo, excluye los criterios de intersubjetividad, interobjetividad e interevenemencialidad arriba mencionados.

Inscribir la agentividad en una perspectiva narrativista permite reconocer en ella las siguientes características: en primer lugar, desde la semiótica narrativa, cabe señalar que el agente integra en su definición al llamado sujeto operador de la semiótica narrativa —o sujeto de hacer—, que es la posición actancial exigida por la realización de una transformación. En estricto sentido ese sujeto no es un personaje, sino el término de una relación de cambio de estado; es decir, una valencia: es un funtivo dentro de una función, una posición lógica. Esa posición recibe una investidura más o menos figurativa que le otorga la capacidad de perder su alto grado de abstracción y de presentarse como un participante de la acción, cuyo grado máximo de figuratividad se encuentra representado por las nociones de persona o personaje —según si lo consideramos parte del mundo natural o si le reconocemos el estatuto de una entidad ficcional.

Son varios los niveles de abstracción posibles de reconocer. El hecho de que no sean tomados en cuenta ha conducido a la hipertrofia de papeles temáticos en lingüística. En ese sentido, un paso en la dirección correcta lo constituye la jerarquía ya mencionada de Van Valin y LaPolla. De esta manera es posible postular una escala de cinco niveles de abstracción: los dos niveles más superficiales corresponden al discurso, mientras que los tres inferiores corresponden al metalenguaje descriptivo (tabla 1).

¿Qué se le atribuye a un participante para que sea agente? En primer lugar, las competencias narrativas necesarias para que el sujeto de hacer opere como un actante funcional. La semiótica narrativa estándar (Greimas y Courtés, 1982: 262 y ss.) describe esas competencias en términos de las modalidades virtualizantes y actualizantes del deber, querer, saber y poder-hacer. Más allá de esas competencias, entramos en el dominio de los temas y las figuras. En tal dominio se inscriben otros atributos como los siguientes:

- Capacidad de decisión; es decir, la posibilidad de elegir la realización, o no, de la acción por voluntad propia, sin la intervención coercitiva de un tercero y, como dice el diccionario (*DRAE*) en la entrada “arbitrio”, por “capricho”. Este atributo se apoya en las modalidades virtualizantes del deber y el querer. Cabe indicar aquí que la verdadera agentividad requiere la opción de elección entre vías alternativas: un robot no es un agente porque no tiene esa

Tabla 1. Escala de abstracción de los participantes en la acción

<i>Juan le envió una carta a Pedro.</i>				
+ Figurativo	Nivel actorial	Juan	carta	Pedro
Escala de abstracción	Papeles lexicalizados	escritor	mensaje	lector
	Papeles temáticos	agente	paciente	meta
	Actantes funcionales	destinador	objeto	destinatario
+ Abstracto	Actantes sintácticos	sujeto operador	objeto	sujeto de estado

Fuente: Elaboración propia.

capacidad, ya que al seguir un patrón programado de acciones opera secuencialmente (Kull, 2015: 619).

- Capacidad de planeación, que consiste en el saber-hacer requerido para programar las acciones con antelación. Ésta se identifica en gran medida con la modalidad narrativa, aunque en este rubro también se inscribe un saber teleológico capaz de definir los fines de la acción. Sin embargo, no todas las intervenciones de un agente se realizan con conocimiento veraz o efectivo del fin perseguido.
- Control propio, que es la capacidad de interrumpir una acción en curso, persistir en ella o corregir el rumbo. Corresponde al régimen de interacción del ajuste postulado por Landowski (2009). Por su parte, Desclés (citado por Monod y Becquey, 2013: 38) propone que el control “es la capacidad de desencadenar o interrumpir una actividad o una acción. La construcción transitiva no es la acción de un agente sobre un paciente, sino la construcción que pone en relación a un agente de control y una situación cinemática. Es esta última la que cambia un estado al afectar a un paciente”.

En conclusión, son tres los atributos de la agentividad reconocidos —llamados aquí “decisión”, “planeación”, “control”—, los cuales manifiestan temáticamente la “competencia” del sujeto operador.¹⁴ En este punto es preciso señalar que, al ser cuestión de grado, la agentividad no exige que los tres estén presentes al mismo tiempo y con la misma intensidad: es posible reconocer formas atenuadas, como en los ejemplos 1 al 6 señalados arriba. De igual manera es posible reconocer que existe un orden secuencial entre ellos, el cual sigue el orden de su mención y que va de una exigencia menor a una mayor. Por consiguiente, la decisión es un criterio facultativo, mientras que en el polo extremo la competencia narrativa que define al agente como sujeto se presenta como un mínimo de atributos exigidos.

El agente es un papel que se realiza en una acción específica, en circunstancias determinadas. Esto significa que no es posible precisar si un actor o personaje es un agente en cualquier situación: su identidad es producto de la articulación de los papeles que va acumulando a lo largo de su existencia.

14. Hay que añadir una cuarta, que corresponde a la tematización del poder hacer: competencia narrativa necesariamente presupuesta por cualquier acción exitosa —si hizo es que pudo.

Sin embargo, es posible afirmar que determinado actor es en general un agente si, dentro del cúmulo de papeles que lo identifican, ese papel es considerado determinante. La ponderación de los papeles asumidos se realiza al tomar en cuenta la secuencialidad de las acciones en que el actor se ve involucrado, y al considerar que una o varias de esas acciones resultan cruciales para el desarrollo de las secuencias que constituyen la historia del actor.

La agentividad no sólo es universal, sino un recurso expresivo central en las lenguas. Como se verá adelante, se expresa de diversas maneras en distintos tipos de lenguas (alineación). La agentividad es una categoría gradual: existen grados de agentividad (mitigación) según el tipo de construcción elegido para representarla (alternancias).

El hecho de que un agente tenga las competencias arriba mencionadas no es, de por sí, muy interesante; tan sólo permite establecer una gradación de la agentividad, en términos de una tipología de alcances limitados. Lo relevante comienza en el momento en que un agente determinado despliega sus atributos sintagmáticamente y, en especial, cuando entra en relación con otro participante y confronta su competencia dentro de una dinámica de fuerzas. Ese otro participante puede ser un destinador (factitividad), un antisujeto (polemicidad) o un sujeto subordinado. De esta manera se crean escenarios de interacción en los que la competencia de uno se determina en función de la competencia del otro, ya sea al potenciar, inhibirla u orientarla en una dirección determinada. Algunas de esas circunstancias son:

- X obliga/impide/permite a Y realizar una acción.
- X lucha por controlar/aprovechar la acción emprendida por Y.
- X colabora/sabotea/tergiversa la acción de Y.

La intervención del otro será distinta en función del momento en que se realice: ya sea al decidir o planear la acción, al ejecutarla o al aprovechar su resultado. Y tiene como efecto modificar el grado en que se presentan los atributos del agente. La tabla 2 muestra los atributos del agente que son susceptibles de variación, ya sea de manera coincidente o inversa.

Esta misma información es susceptible de ser presentada en forma de grafos (figura 2).

Tabla 2. Grados de variación coincidente o inversa de atributos de la agentividad

A mayor decisión, mayor planeación y mayor control.	Acción voluntaria que se realiza plenamente de acuerdo a lo planeado.
A mayor decisión, mayor planeación y menor control.	Acción voluntaria y planeada, pero cuya ejecución es azarosa (el plan minimiza, pero no elimina imponderables).
A mayor decisión, menor planeación y menor control.	Acción voluntaria, pero improvisada.
A mayor decisión, menor planeación y mayor control.	Acción voluntaria cuya ejecución se corrige en el momento.

Fuente: Elaboración propia.

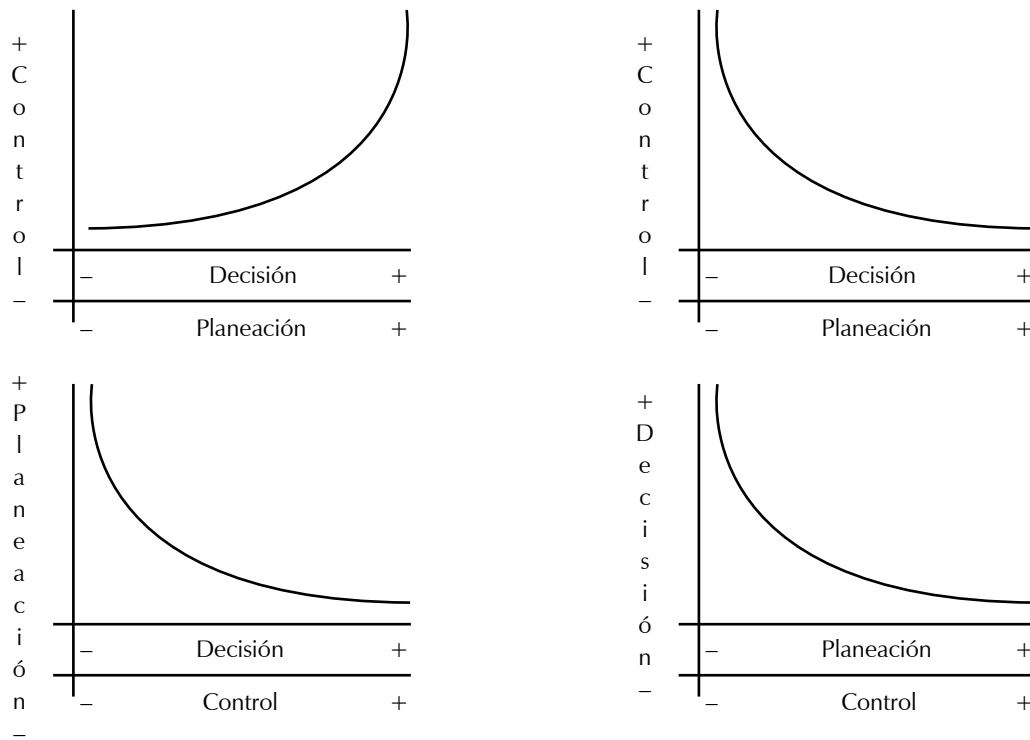


Figura 2. Grafos de variación coincidente o inversa en los atributos de la agentividad. Fuente: Elaboración propia.

Según los ejemplos presentados con anterioridad, es posible considerar que el caso del japonés discutido por Yamamoto utilice como criterio estilístico generalizado una representación de la acción en que el agente, aunque tenga o no la capacidad de planear la acción, no toma la decisión ni ejerce el control sobre la misma. Los ejemplos indicados en ese sentido —del (11) al (13)— no se refieren a actores humanos, sino a objetos o procesos naturales a los que, en principio y en ausencia de mayores especificaciones, no se les reconoce decisión ni capacidad de planeación; en cambio, tal parece que, por el hecho de que es factible la paráfrasis con el verbo “hacer”, es posible atribuirles un cierto grado de control, expresado por la persistencia en la acción. Los ejemplos señalados en ese sentido —del (17) al (19)— son casos límite en los que no es posible reconocer una agentividad plena, pues más que expresar la acción, los verbos remiten al estado del paciente: si acaso se atribuye respectivamente al ojo y a la cabeza cierto grado de animacidad, que en definitiva el suéter —ejemplo (20)—, no tiene. Cabe señalar que argumentar con ejemplos tiene limitaciones severas en la medida que muchos de estos casos son indecidibles: esto sucede de modo notorio en el ejemplo del virus —(16)—, que no indica si opera más como una entidad inerte que como un organismo. En esos casos falta la presencia de un contexto más amplio que le quite la vaguedad a la oración.

Por último, en cuanto a las construcciones en cachinawa, es notorio que en el causativo en *-ma* la intervención del causador no exige que el ejecutante dimita de sus capacidades de decisión, planeación y control. En cambio, en el causativo benefactivo el ejecutante sólo se ve dotado de la capacidad

de planeación, pues el causante determina tanto la decisión como la capacidad de persistir (control) en la acción. En el caso del adversativo, el ejecutante tiene el control. De esta manera es posible que la decisión y el control sean responsabilidad del causante en detrimento del ejecutante, o bien que este último se aproveche de la intervención involuntaria del causante. Lo más notorio de estas construcciones es el hecho de que ponen en relieve que la atribución de capacidades de uno de los participantes se realiza en detrimento del otro, con lo cual queda manifiesto el carácter intersubjetivo —y por lo tanto intervenemencial— de la agentividad.

Relativismo

Infinidad de autores se han preguntado acerca de la interconexión entre el lenguaje y la visión del mundo que sostienen sus hablantes y, específicamente, acerca de la influencia que tiene el lenguaje en la manera de concebir la realidad. Al respecto se hace siempre referencia a las obras de E. Sapir y B. Whorf, y a la hipótesis que lleva su nombre y que es presentada con diferentes citas del segundo autor, como la que aquí se indica:

Disecionamos la naturaleza siguiendo líneas que nos vienen indicadas por nuestras lenguas nativas. No encontramos allí las categorías y tipos que aislamos del mundo de los fenómenos porque cada observador las tiene delante de sí mismo; antes al contrario, el mundo es presentado en un flujo caleidoscópico de impresiones que tiene que ser organizado por nuestras mentes —y esto significa que tiene que ser organizado en nuestras mentes por los sistemas lingüísticos [Whorf, 1956/1971: 241].

La interpretación de las tesis de Whorf ha dado lugar a dos lecturas alternativas, dependiendo si el vínculo entre lenguaje y cultura es visto como una determinación o como una simple influencia. La determinación corresponde a la versión fuerte del relativismo lingüístico: es una hipótesis que propone que las formas del lenguaje son previas a los estilos específicos del conocimiento y comprensión humanos; afirma que los seres humanos ni siquiera podrían imaginar un tipo de conocimiento que no estuviera codificado en el lenguaje.

Por otro lado, la influencia corresponde a la forma débil del whorfianismo y sugiere que “[...] no hay en principio limitaciones para los significados que una lengua puede codificar” (Hill, 1988: 15), por lo que la cultura no tendría la capacidad de excluir ciertas expresiones lingüísticas para favorecer otras.

Por otra parte, el relativismo ha entrado en un largo debate con los partidarios de tesis universalistas acerca del lenguaje. No es éste el momento de reseñar las posiciones encontradas; basta con señalar que bajo el influjo de las gramáticas formales y de los acercamientos cognoscitivistas el péndulo ha favorecido los puntos de vista universalistas, hasta el grado de que se ha pretendido proclamar la victoria contundente de este bando. Sin embargo, el relativismo no ha dicho su última palabra. En las plu-

mas de diversos autores (Lucy, 1992; Levinson, 2003) se constata la persistencia de sus argumentos y la vigencia de sus contraargumentaciones.

En este debate es preciso tener presente que, si la lengua influye en las visiones compartidas del mundo, la cultura también influye en la lengua. La relación es recíproca, pero no hay que apresurarse a declarar que también es simétrica: lengua y cultura tienen sendas especificidades que motivan una asimetría. Basta por ejemplo con señalar que el cambio lingüístico y el cambio cultural operan con ritmos y con profundidades diferentes, de manera que una modificación en las formas de expresión no repercutirá de inmediato en una modificación de hábitos y comportamientos.

A pesar de esto lengua y cultura son ámbitos solidarios. Desde la perspectiva semiótica, esto se debe a que la cultura no es algo en esencia distinto a las lenguas. Así como una lengua es un sistema semiótico, la cultura es un entramado heterogéneo de sistemas semióticos, incluido el lenguaje. Si se quiere precisar en cada caso qué sistema determina a otro, en qué momento y bajo qué condiciones, la reciprocidad entre ellos debe plantearse en términos de intersemiotividad.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo ha quedado claro que las lenguas ofrecen una gran diversidad de recursos lingüísticos para expresar la participación de un actor en una acción. Estos recursos son pragmáticos, lo cual da cuenta de las formas de adaptación del lenguaje a circunstancias específicas, como recursos gramaticalizados que pertenecen al ámbito sistemático e invariable de las lenguas. Cada lengua, en cada caso, elige el tipo de construcción que favorecerá para expresar la agentividad en función de preferencias culturales, sin que exista *a priori* ningún tipo de limitación en la capacidad expresiva de las lenguas.

Las formas de participación en la acción se inscriben en el ámbito de la agentividad. El caso del agente es uno entre un inventario posible de papeles temáticos. Más que determinar si un participante es o no un agente, resulta preciso conocer que existe una escala graduada y multidimensional de atributos de la agentividad. Esa participación se mide en términos de decisión, planeación y control, lo cual ofrece varias posibilidades de correlación entre estos parámetros.

Bibliografía

- Camargo, Eliane (2013). "Agentivité grammaticale et agentivité intrinsèque". En Aurore Monod Becquelin, Valentina Vapnarsky y Michel de Fornel (eds.). *Ateliers d'anthropologie*, 39. doi: 10.4000/ateliers
- Dobres, Marcia A., y Robb, John E. (eds.) (2000). *Agency in Archaeology*. Londres: Routledge.
- Duranti, Alessandro (ed.) (2004). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Fontaine, Laurent (2010). "'Agents' ou 'patients'?". En Aurore Monod Becquelin y Valentina Vapnarsky (eds.). *Ateliers d'anthropologie*, 34. doi: 10.4000/ateliers.8526

- Greimas, Algirdas Julien, y Courtès, Joseph (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Gutierrez Choquevilca, Andréa-Luz (2010). "Imaginaire acoustique et apprentissage d'une ontologie animiste". En Aurore Monod Becquelin y Valentina Vapnarsky (eds.). *Ateliers d'anthropologie*, 34. doi: 10.4000/ateliers.8553
- Hill, Jane (1988). "Language, Culture, and World View". En Frederick J. Newmeyer (ed.). *Linguistics: The Cambridge Survey*, 4. *Language: The Socio-cultural Context* (pp. 14-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kull, Kalevi (2015). "Semiosis Stems from Logical Incompatibility in Organic Nature: Why Biophysics Does Not See Meaning, While Biosemiotics Does". *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, 119 (3), pp. 616-621.
- Landowski, Eric (2009). "Avoir prise, donner prise". *Actes Sémiotiques*, 112. Recuperado de: <http://epublications.unilim.fr/revues/as/2852>
- Langacker, Ronald W. (2000). *Grammar and Conceptualization*. Berlín-Nueva York: Mouton de Gruyter.
- Levinson, Stephen C. (2003). *Space in Language and Cognition: Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucy, John A. (1992). *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Monod Becquelin, Aurore, y Becquey, Cédric (2013). "Transitivité de l'action et ses expressions en trumai (langue isolée du Haut Xingú, Brésil)". En Valentina Vapnarsky, Aurore Monod Becquelin y Michel de Fornel (eds.). *Ateliers d'anthropologie*, 39. doi: 10.4000/ateliers.9478
- Paz, Octavio (2014). *Obra poética (1935-1998)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Tylén, Kristian (2007). "When Agents Become Expressive: A Theory of Semiotic Agency". En Lars Andreassen, Line Brandt y Jes Vang Overgaard (eds.). *Cognitive Semiotics*, 1 (pp. 84-101).
- Van Valin, Robert D. Jr., y LaPolla, Randy J. (1997). *Syntax: Structure, Meaning and Function*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whorf, Benjamin L. (1956/1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad* (José M. Pomares, trad.). Barcelona: Barral.
- Yamamoto, Mutsumi (2006). *Agency and Impersonality*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

En riesgo la salvaguarda de la música tradicional mexicana

Amparo Sevilla*

La música mexicana tiene una gran diversidad de manifestaciones que, *grosso modo*, se dividen en tres grandes ámbitos: la llamada tradicional, la popular —gestada por las industrias culturales— y la de concierto.

Después de la Revolución mexicana se empezaron a dar diversas formas de interrelación entre esos ámbitos. Por ejemplo, los compositores que integraron la corriente nacionalista —José Pablo Moncayo, Silvestre Revueltas y Blas Galindo, entre otros— tomaron como fuente de inspiración melodías provenientes de las músicas regionales gestadas siglos atrás. Mientras tanto, la radio y el cine transfiguraban las culturas musicales de esas regiones y fomentaban la creación de nuevos géneros, como la canción ranchera. Posteriormente los músicos tradicionales integraron a sus repertorios canciones populares difundidas por los medios masivos. El caso es que, en la actualidad, la música tradicional mexicana tiene como agravante la pérdida de su espacio social, tema central del presente texto.

El Seminario Permanente para la Salvaguarda del Patrimonio Musical de México tiene como materia de trabajo lo que compete al amplio espectro que, en el ámbito institucional, se reconoce como “patrimonio musical de México”. De este campo nos interesan las culturas musicales originadas antes de la aparición de la industria del entretenimiento. Pero más que la música en sí misma como objeto de estudio o como un sujeto abstracto que “hay que conservar”, nos interesa trabajar con y para las personas que hacen posible la continuidad de un legado musical de profundas raíces históricas; esto es, los músicos tradicionales.

¿Quiénes son?, ¿cómo caracterizarlos?, ¿cómo diferenciarlos de aquellos que tocan “música mexicana” en foros nacionales e internacionales, por lo cual cobran mucho dinero, como sucede con Lila Downs, Óscar Chávez, Alejandro Fernández y muchos otros?

Si se parte del hecho de que no existe una definición consensuada al respecto, en el seminario hemos planteado una aproximación fundada en las siguientes consideraciones:

* Directora de Etnología y Antropología Social, INAH (amparosevilla@yahoo.com.mx).

- Los músicos tradicionales suelen intervenir en distintos ámbitos sociales, desde ceremonias de carácter sagrado hasta fiestas y otras actividades de orden secular. Entre estos ámbitos hay un continuo con una amplia gama de formas de participación musical.
- Un elemento sustantivo en la configuración de los músicos tradicionales consiste en el tipo de procesos de enseñanza-aprendizaje en que se ven inmersos. Por lo común, los conocimientos musicales en cuestión son heredados por generaciones anteriores y se caracterizan por su profundidad histórica y por el tipo de transmisión, prioritariamente oral, la cual suele ser rigurosa, aunque necesariamente obedece a una lógica académica o escolarizada.
- Por lo general, las músicas tradicionales se encuentran insertas en contextos socioculturales comunitarios que las organizan y les dan sentido. Por eso los músicos tradicionales son aquellos que se han formado y participan de modo cotidiano en tales contextos. En gran medida la condición de músico la confiere la pertenencia a una colectividad portadora de una cultura musical, la cual reconoce a su músico por las funciones que éste desempeña en el reforzamiento de los lazos sociales y por los saberes y prácticas de que es depositario. Así, los músicos tradicionales no son simples reproductores e intérpretes, sino creadores y recreadores de un patrimonio cultural vivo.
- Los músicos tradicionales han contado históricamente con estrategias de innovación y creación musical propias. Como tal, la innovación de la música tradicional no es un proceso nuevo; tampoco lo es la influencia del desarrollo tecnológico ni los medios de comunicación. Todos ellos se suman a una red de factores que inciden en los procesos de creación, reproducción, circulación y consumo musical, de acuerdo con los valores musicales y el criterio de los propios músicos y las comunidades en cuestión.
- Diversos procesos económicos y culturales han llevado a los músicos tradicionales de un entorno rural a otro urbano, espacios donde algunas músicas tradicionales todavía cumplen una función comunitaria. En ese sentido, la cultura musical puede desplazarse con sus portadores y encontrar nuevos espacios no necesariamente vinculados con el ámbito rural.

La caracterización anterior fue elaborada por miembros del seminario, como parte de un documento analítico y propositivo que se entregó en abril de 2013 al Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (Fonca), ya que esa institución emite una convocatoria anual para participar en el Programa de Apoyo a Músicos Tradicionales Mexicanos, que carece de una caracterización mínima en torno a esa categoría, y cuyos lineamientos, requisitos y forma de operación favorecen la participación de músicos con formación académica y dan una mayor puntuación a quienes están incorporados a los circuitos establecidos por las industrias culturales. Hasta 2012 el análisis de la operación del programa arrojó los siguientes resultados: menos de la mitad de los becados eran músicos tradicionales, y de éstos 75% logró una interlocución —directa o mediante un promotor— con instancias de gobierno y algunas empresas privadas. Además, la convocatoria no se difunde en los ámbitos donde se encuentra la mayor parte

de los músicos tradicionales, por lo que alrededor de 40% de los beneficiados habita en la Ciudad de México y el 60% restante se encuentra en 20 estados de la república, mientras que los músicos mestizos doblan el porcentaje de becas otorgadas a los indígenas, y entre estos últimos la gran mayoría participa en bandas de aliento del estado de Oaxaca.

Cabe señalar que tres objetivos del seminario consisten en brindar un espacio para el intercambio de experiencias entre músicos, promotores culturales, investigadores y funcionarios relacionados con la música tradicional mexicana, así como en elaborar plataformas teórico-metodológicas para el diseño de políticas culturales en la materia y conformar un observatorio de políticas públicas del sector.

En los últimos dos años nuestro trabajo se ha orientado a la observación de los efectos que han generado los procesos de patrimonialización de prácticas dancísticas y musicales de México, originados por la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural de México. En torno a lo anterior hemos hecho varias actividades, entre las cuales se encuentra un coloquio nacional realizado en 2014, donde participaron músicos, danzantes, investigadores, promotores y funcionarios. A continuación expongo el marco de análisis que se ha implementado para abordar las problemáticas derivadas de los procesos de patrimonialización antes referidos.

Definición del patrimonio musical tradicional

Entendemos por “patrimonio musical tradicional” los usos, representaciones simbólicas, conocimientos, técnicas y objetos que expresan los pueblos, las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos a través de la música, el baile, la versificación y otras manifestaciones sonoras. Este patrimonio se sustenta en los modos de vida y cosmovisión que lo han hecho posible, pero sobre todo en los portadores que lo han transmitido de generación en generación, lo cual redundando en el reforzamiento de los vínculos sociales y el sentido de pertenencia de quienes lo recrean y reconocen como un legado de gran importancia.

Problemática

El patrimonio musical tradicional corre el riesgo de desaparecer, “folclorizarse” o ver seriamente mermada la riqueza y diversidad de sus repertorios. Las causas que han originado esta situación son el desplazamiento derivado del embate de las industrias musicales y el precario reconocimiento y estímulo que otorgan las tres instancias de gobierno a los portadores de la tradición —con la excepción de sus versiones “folclorizadas”—, el cual incluso llega a limitar o negar espacios que permiten el desarrollo de estas expresiones culturales. Su difusión en los medios masivos públicos y privados es casi nula. Todo esto ha ocasionado que su presencia en espacios sociales que antaño la fortalecían y mantenían vigente —como las festividades religiosas, cívicas y familiares— sea cada vez menor.

Las tendencias crecientes a globalizar las culturas musicales de las distintas regiones del mundo han empezado a convertir al patrimonio sonoro de los pueblos en un bien de consumo, sujeto a las leyes de mercado y a una estilización de formas y contenidos en la búsqueda de una mayor aceptación del público, proceso conocido bajo el término de “folclorización”. En este contexto, la música tradicional se encuentra en situación de vulnerabilidad debido a la falta de una legislación que proteja los derechos colectivos o regule los registros sonoros y audiovisuales que realizan instituciones y particulares, que en muchos casos no contemplan beneficio alguno para los músicos y sus comunidades. Al mismo tiempo los músicos tradicionales deben resistir los intentos provenientes de gestores culturales y de los agentes de las industrias musicales por desligar su quehacer de aspectos centrales de la cultura, tales como la lengua, las creencias, los sistemas productivos, la religiosidad o las prácticas sociales a los que están íntimamente ligados.

Las opiniones vertidas en distintos foros y encuentros de músicos tradicionales pusieron sobre la mesa problemas puntuales relacionados con la continuidad y renovación generacional, la falta de espacios para la expresión y difusión de estas músicas, los derechos colectivos de autor o el escaso interés mostrado en los tres niveles de gobierno para impulsar las músicas regionales. La gran mayoría de quienes opinaron cuestionó las formas ineficaces de intervención institucional en el campo de la música tradicional y puso de manifiesto la discriminación que existe hacia ésta y sus creadores, una discriminación que se evidencia en la notable desigualdad que existe en la distribución de recursos económicos, por lo general escasos cuando se destinan a la música tradicional, mientras que los otorgados a la música académica y comercial resultan muy generosos. Lo anterior puede resumirse al concluir que, hasta el momento, la atención institucional ha sido limitada y deficiente.

A partir del panorama anterior, en el seminario diseñamos un esquema para sistematizar nuestro trabajo analítico, como se muestra en la tabla 1.

La valoración y el reconocimiento de las culturas musicales tradicionales es factible en la medida que se logre su presencia y visibilidad, lo cual ayudaría en forma significativa a la recuperación del espacio social perdido. Ése sería el propósito que deberían tener todas las iniciativas de patrimo-

Tabla 1

<i>Problemática</i>	<i>Eje temático</i>
Desconocimiento de la trascendencia de las culturas musicales tradicionales y su contribución al patrimonio cultural del país por parte de la mayoría de la población nacional.	Valoración y reconocimiento de las culturas musicales tradicionales.
Pérdida significativa del espacio social para la creación, recreación y apreciación de las culturas musicales tradicionales.	Presencia y visibilidad de la música tradicional.
Ruptura en la transmisión de conocimientos entre las viejas y nuevas generaciones.	Formación de nuevos actores y su inserción en la tradición.
Legislación inadecuada en torno a la protección de los derechos colectivos relacionados con el patrimonio musical.	Derechos colectivos.

Fuente: Elaborada por los integrantes del Seminario Permanente para la Salvaguarda del Patrimonio Musical de México.

nialización. Paradójicamente, tales iniciativas han generado serias amenazas para la salvaguarda de esas culturas.

Para desanudar este entramado conceptual resulta necesario aclarar qué se entiende por patrimonio, qué implica la patrimonialización y qué significa la salvaguarda. Claro está que mucho se ha escrito al respecto, y esto ha sido materia de acalorados debates; sin embargo, la poca claridad acerca de la propiedad del “bien cultural” considerado patrimonio hace que la patrimonialización no legislada en materia de derechos culturales abra la puerta al usufructo privado de los bienes colectivos.

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) nos ofrece una consideración enunciativa con fines más o menos operativos del término “patrimonio cultural”, que se asemeja al concepto amplio de “cultura”. Esa imprecisión ha motivado la intervención de varios autores para aclarar que el patrimonio cultural comprende la creación de una valoración simbólica que se agrega a ciertos bienes culturales; sin embargo, como advierte Gonzalo Camacho (2009), tal valoración conlleva una selección y, por lo tanto, una exclusión. En un excelente compendio analítico sobre patrimonio cultural, Maya Lorena Pérez Ruiz (2012) precisa que se trata de un constructo social en el que se otorga una valoración especial o distintiva a determinadas expresiones culturales, pero tal asignación se desarrolla en un campo de conflicto y de disputas sobre el orden social y la producción de significados.

La patrimonialización de una expresión cultural conlleva la intervención de instancias gubernamentales, las cuales, bajo diversos protocolos institucionales, otorgan el reconocimiento correspondiente. El punto es que, al brindar un valor simbólico distintivo a determinadas expresiones culturales por encima de las demás, suele agregarse en forma simultánea un valor económico a las mismas. Lo que se asume en un contexto comunitario como “lo nuestro”, sea o no considerado como patrimonio por esa comunidad, se convierte en “lo nuestro” del amplio universo de la “humanidad”, una vez que ha sido decretado como patrimonio por parte de la UNESCO.

El hecho de que ese organismo internacional no establezca la distinción necesaria entre patrimonio y cultura en la definición del patrimonio cultural inmaterial (en adelante PCI) no se puede considerar como algo fortuito. Desde nuestro punto de vista, lo que Antonio Machuca (2010) nombra como “el desdibujamiento de la línea divisoria entre ambos términos” responde al hecho de que “patrimonio” nos remite al terreno pantanoso de la propiedad. Si el reconocimiento social transforma una expresión cultural en patrimonio mediante una catalogación oficial, ¿dónde queda la herencia constituida por bienes y derechos sobre esos bienes colectivos? En el caso del patrimonio cultural de la nación, que incluye a las zonas y monumentos arqueológicos, artísticos, históricos y paleontológicos, existe una ley federal que evita que un bien público tenga un usufructo privado. ¿Podríamos establecer lo mismo en relación con el PCI? No es casual que el ámbito jurídico, constituido por derechos y obligaciones que pueden traducirse en utilidades económicas o ser susceptibles de estimación pecuniaria, se omita en las recomendaciones, consideraciones y artículos que integran la convención abocada a la salvaguarda de ese patrimonio.

A partir de su experiencia como integrante de la comisión que participó en la elaboración de los lineamientos de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural de México, Lourdes Arizpe brinda una descripción acerca de la forma en que se abordó el tema de la aplicación —o la no aplicación— de los derechos de propiedad intelectual en el PCI. La autora informa que ese tema generó un debate muy importante en el interior de la convención y fue motivo de la realización de varias consultas externas, a lo que añade:

Este tema se estaba negociando con otros organismos internacionales, principalmente con la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). Como se mencionó anteriormente, había una creciente preocupación respecto de la apropiación del conocimiento local, particularmente de la farmacopea y la terapéutica indígenas, por lo que se estaban considerando programas internacionales para protegerlo. Entre la OMPI y la UNESCO se llegó al acuerdo de dejar de lado la mayoría de los asuntos de la propiedad intelectual en la Convención [Arizpe, 2009: 59-60].

Es una pena que Lourdes Arizpe no haya incluido en su descripción las causas que impelieron a esos organismos internacionales a tomar semejante acuerdo; sin embargo, es conocido el hecho de que la OMPI generó en el año 2000 el Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore. Más de 15 años han pasado, y hasta la fecha sigue siendo una tarea pendiente para esa institución resolver y dictar las normas que permitan proteger los conocimientos tradicionales, garantizar su utilización en beneficio de las comunidades que los crearon y desarrollar acciones efectivas para su salvaguarda. ¿Esto se debe a la falta de capacidad de los funcionarios que “trabajan” en tal organismo internacional o será la falta de voluntad política de los gobiernos que lo integran?

El vacío conceptual y práctico que hace la convención respecto al tema de los derechos de propiedad intelectual puede tener una relación directa con la indefinición del sujeto social que, supuestamente, sería el propietario del patrimonio cultural. Como bien advierte Francisco Cruces en un artículo publicado en los años en que un grupo de especialistas elaboraba la plataforma conceptual que daría lugar a la convención relacionada con el PCI:

[...] el horizonte social de todo patrimonio es siempre una construcción ideal: “la humanidad”, “la sociedad”, “la comunidad”, “el interés general”, “la colectividad”, “la etnia”, “los portadores de la cultura”; es decir, un “todos nosotros”. El problema del sujeto de la restitución es por consiguiente de carácter político, en la medida de que implica procesos de autodefinición y de heterodefinición colectiva en los que se ponen en marcha relaciones de poder; dicho de otro modo, la capacidad de hacer valer como legítimo el punto de vista propio sobre “quién es quién”, “qué representa qué” y, sobre todo, “qué representa a quiénes”. Si bien normalmente estos procesos se dan sin problemas, éstos afloran en situaciones de conflicto [Cruces, 1998: 77].

Al relacionar la idea anterior con las consideraciones y reconocimientos que hizo el organismo internacional para la instauración de la convención multicitada, tenemos un párrafo digno de ser analizado: “[...] las comunidades, en especial las indígenas, los grupos y en algunos casos los individuos desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguardia, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo con ello a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana” (UNESCO, 2003).

¿Cómo interpretar el párrafo anterior? ¿Se trata del reconocimiento por parte de la UNESCO de los sujetos sociales que son productores del PCI? O todo lo contrario: ¿es una forma “diplomática” de ocultar la indefinición del sujeto social? Además de la pregunta anterior, bien puede añadirse la observación que plantea Álvaro Alcántara (2011: 25) al párrafo en cuestión, en la que de manera acertada inquiere: “¿Si estos actores desempeñan un papel importante, entonces quiénes son los que desempeñan un papel central, fundamental o indispensable?”.

Me pregunto entonces: las comunidades, los grupos e individuos que han creado una manifestación cultural catalogada como PCI, ¿son involucrados, portadores o propietarios? En el formato oficial que otorga la UNESCO para el registro de las nominaciones que se presentan para ingresar a la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad se encuentra un inciso titulado “Identificación de las comunidades, grupo o, en su caso, individuos involucrados”, y en la aclaración de ese apartado se indica que el PCI “sólo puede ser definido en referencia a comunidades, grupos o individuos que lo reconocen como parte de su herencia cultural”. En el caso del término “portador”, tenemos que, según el glosario sobre PCI, elaborado por la UNESCO en 2002, se define como: “Miembro de una comunidad que reconoce, reproduce, transmite, transforma, crea y forma una cierta cultura al interior de y para una comunidad. Un portador puede, por añadidura, jugar uno o varios de los siguientes roles: practicante, creador y guardián” (DGCP, 2004: 147). En cuanto a la propiedad sobre esa herencia cultural por parte de las comunidades, los grupos o los portadores no hay nada escrito, pero queda el consuelo de que, cuando un patrimonio cultural se integra a la lista representativa, la supuesta propietaria es la humanidad.

En relación con el término de “salvaguarda”, tenemos que la citada convención de la UNESCO establece nueve medidas para la salvaguarda del PCI en el apartado 3 del artículo 2º; a saber: la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión y revitalización (UNESCO, 2003). Este miramiento exige generar políticas públicas que atiendan tales acciones de manera integral —sólo de esta forma se puede lograr la salvaguarda— y no, como sucede en México, mediante la realización de acciones aisladas y con una nula vinculación entre las instituciones encargadas de la materia.

La misma convención estableció como mecanismos para la salvaguarda del PCI la conformación de tres listas con reconocimiento internacional y la realización de varias tareas que deben cumplir los Estados miembros. En el primer caso está la lista del PCI que requiere medidas urgentes; otra lista es para el registro de las mejores prácticas y, finalmente, la lista representativa. Además de lo anterior,

se plantea el desarrollo de otras acciones; por ejemplo: “[...] fomentar estudios científicos, técnicos y artísticos, así como metodologías de investigación, para la salvaguardia eficaz del patrimonio cultural inmaterial, y en particular del patrimonio cultural inmaterial que se encuentre en peligro” (UNESCO, 2003). No tenemos el espacio suficiente para transcribir la totalidad de las acciones acordadas en la UNESCO;¹ sin embargo, cabe preguntar: ¿es posible salvaguardar alguna expresión cultural careciendo de un conocimiento profundo de ésta? Si la UNESCO pretende lograr la salvaguarda del PCI, ¿por qué ha establecido el concurso como mecanismo para otorgar un reconocimiento?

En varios foros académicos se ha indicado que hay muchas formas de salvaguardar el patrimonio cultural, ya sea por parte de las instituciones o de la sociedad civil; por ende, la vía abierta por la UNESCO no es el único camino a recorrer. Estoy totalmente de acuerdo con eso, pero el caso es que se instauró un mecanismo de patrimonialización que se presenta como un atractivo nicho de oportunidades. Estemos de acuerdo o no en seguir incorporando a la cuestionada lista representativa más elementos culturales, la situación es que ya hay siete declaratorias de patrimonio de la humanidad provenientes de México, cuatro de las cuales se relacionan con la práctica musical: la ceremonia ritual de los voladores (2009); la *pirekua*, canto de los purépechas de Michoacán (2010); los *parachicos* en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo, Chiapas (2010), y el *mariachi*, música de cuerdas, canto y trompeta (2011). Ahora las preguntas pertinentes son: ¿para qué han servido estas declaratorias?, ¿quiénes han sido los beneficiados? O en forma más precisa: ¿cuáles son los beneficios que han obtenido los portadores de esas manifestaciones?

En lo correspondiente al monitoreo hecho por la UNESCO, se indica que pocos países han “aplicado políticas reales de salvaguarda”. Es obvio que México no se encuentra en esa lista. En el análisis efectuado por los miembros del seminario encontramos que los procedimientos aplicados para elaborar los expedientes y los planes de salvaguarda van en sentido opuesto a la meta pretendida; es decir, han sido acciones que contravienen la salvaguarda.²

Los integrantes del seminario hemos observado que los usos sociales de las manifestaciones culturales citadas están cada vez más determinados por la lógica del mercado, por medio de su explotación turística y la construcción de capitales políticos. Se ha idealizado la industria turística como una forma de superar la pobreza, pero, como lo demuestran varias investigaciones, se ha desarrollado una industria depredadora que sólo ha reforzado las relaciones de desigualdad entre los empresarios y las comunidades.

La explotación mercantil del patrimonio cultural, cuyo usufructo queda en manos de empresas privadas, se presenta con el discurso —aparentemente neutral— de que la cultura es un recurso para el desarrollo sustentable. La cultura como bien económico desplaza la noción de cultura como bien social que posee varias dimensiones; la visión empresarial de este concepto que predomina en

1. Este dato se puede consultar en la página de la UNESCO (<https://en.unesco.org>).

2. Mayor información al respecto se encuentra en Sevilla, 2014.

las políticas culturales implementadas por el gobierno mexicano está en sintonía con las promovidas desde diversas instancias internacionales, como la UNESCO. Por eso no es de extrañar que, entre las estrategias de la iniciativa del Ejecutivo Federal para crear una Secretaría de Cultura, se establezca como meta el aprovechamiento intensivo del patrimonio cultural. En los antecedentes de tal iniciativa se ofrecen, a manera de catálogo de productos para la exhibición y venta de mercancías, las siguientes cifras: “México tiene una riqueza patrimonial de enormes dimensiones, profunda y extensa. Es el sexto lugar en Patrimonio Mundial, primero en América Latina y décimo segundo en Patrimonio Inmaterial, quinto por la diversidad lingüística y tercero en la lista de Ciudades Patrimonio de la Humanidad” (*Gaceta Parlamentaria*, 2015: 2).

En párrafos anteriores formulamos la pregunta en cuanto a por qué, si la UNESCO pretende lograr la salvaguarda del PCI, ha establecido concursos de los cuales se desprenden declaratorias. El resultado final de este mecanismo es, por lo visto, brindar una vitrina para la exhibición internacional de productos culturales —lo que se conoce como bienes culturales—, que son una especie de “marcas identitarias” generadas por las industrias culturales, como es el caso de la declaratoria del mariachi como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, o en vías de ser usufructuadas por diversas empresas particulares, como queda patente en las declaratorias similares de los voladores, la pirekua y los parachicos.

Además de lo anterior, tenemos que la conformación de la lista representativa de la UNESCO genera, como ya se indicó, distintos niveles de exclusión social, al otorgar un reconocimiento internacional, nacional y estatal a unas cuantas manifestaciones culturales por encima de las demás. Este procedimiento excluye de manera automática a una cantidad innumerable de manifestaciones de gran valía cultural para miles de comunidades y, por lo tanto, contraviene el espíritu de la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO, la cual, por cierto, ha sido atendida con timidez por parte del gobierno mexicano.

Cuando no se aplican acciones reales de salvaguarda, se ingresa a la muy conocida y reiterada “política de ficción”; es decir, en el mundo de las apariencias, en la existencia de instituciones que no tienen los suficientes recursos económicos ni humanos para realizar sus funciones sustantivas, ni marcos legales que amparen las tareas encomendadas. Peor aún, en los casos en que hay una plataforma jurídica para operar, ésta se convierte en letra muerta al encubrir los negocios privados que realizan empresarios, políticos y funcionarios con los bienes públicos.

Todo parece indicar que, con el aval del gobierno federal, los gobiernos estatales han tenido como meta verdadera la obtención de las declaratorias por las declaratorias mismas. Esto es, el ingreso a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad se ha convertido en la obtención de una especie de certificado de calidad del producto que ingresa al mercado internacional con un nuevo sello de sus productores, quienes ostentan las expresiones catalogadas como patrimonio de la humanidad y que —en una suerte de arte de magia— son desplazados e “invisibilizados” por otros que han aprovechado el patrimonio inmaterial para crear empresas lucrativas. En

este contexto, la pretendida salvaguarda pasa a ser un emblema, una palabra que suena bien, que aparenta buenas intenciones, pero que no se ha concretado en acciones que demuestren resultados en ese sentido.

Quizá por eso hasta el momento no exista una instancia oficial que sea responsable de realizar el seguimiento de la aplicación de la Convención para la Salvaguarda del PCI en México y tampoco se hayan creado los marcos legales correspondientes. Ni siquiera las instancias oficiales que propusieron las candidaturas han asumido su responsabilidad en cuanto a resolver los efectos negativos suscitados por las declaratorias.

Bibliografía

- Alcántara, Álvaro (2011). "¿Salvaguardar para quién? Memorias, prácticas y discursos". *Diario de Campo* [nueva época] (5), pp. 21-29.
- Arizpe, Lourdes (2009). *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*. México: Cámara de Diputados/Conaculta/CRIM-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- Camacho, Gonzalo (2009). "Las culturas musicales de México: Un patrimonio germinal". En Fernando Híjar (coord.). *Cunas, ramas y encuentros sonoros* (pp. 25-38). México: DGCP-Conaculta.
- Cruces, Francisco (1998). "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología". *Alteridades*, 8 (16), pp. 75-84.
- Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (DGCP) (2004). "Glosario sobre patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO". En *Antología sobre cultura popular e indígena I. Lecturas del seminario Diálogos en la Acción, primera etapa*. México: Conaculta.
- Gaceta Parlamentaria* (2015, 8 de septiembre) [año XVIII, núm. 4358-8]. Recuperado de: <https://www.yumpu.com/en/document/view/54109438/gaceta-parlamentaria>
- Machuca, Antonio (2010). "Criterios para la identificación y registro del patrimonio cultural inmaterial en México". En *Coloquio Internacional sobre Patrimonio Inmaterial. Inventarios, Identificación, Registro y Participación Ciudadana* (pp. 29-44). México: INAH-Conaculta/Gobierno del Estado de Chiapas.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (2003). "Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial". En *Unesco.org* Recuperado de: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2012). "Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes". *Diario de Campo* [nueva época], (7), pp. 4-82.
- Sevilla, Amparo (2014). "Del ritual al espectáculo". *Diario de Campo* [tercera época], (2), pp. 24-31.

La deshumanización de las inmigrantes mexicanas y los discursos antiinmigrantes en Estados Unidos de América

Sophie S. Alves*

El discurso que rodea la fertilidad latina y la reproducción en realidad trata con mucho más que la reproducción.

Chavez (2013: 111)¹

Los discursos antiinmigrantes han dado lugar a una creciente preocupación nacionalista acerca de la composición y la identidad racial de la nación entre determinados grupos en Estados Unidos de América (EUA). Estos discursos se dirigen específicamente a la población mexicana, hasta el punto de que las inmigrantes mexicanas ahora son el foco del discurso sobre la “amenaza del latino”² (Chavez, 2013) o, mejor dicho, la “amenaza de la mujer mexicana”.³ Estas mujeres son retratadas en el discurso como “hiperfértiles” (Gutiérrez, 2008: 2). Sus cuerpos son presentados como objetos y se llama la atención de sus comportamientos reproductivos. En consecuencia, ha habido una lucha discursiva sobre el supuesto crecimiento de la población y la alta fecundidad de las mujeres mexicanas en EUA (Chavez, 2013), así como una campaña discursiva para proteger a esa nación de la invasión mexicana (Huntington, 2004). ¿Cómo es que los estereotipos y el miedo han ganado un significado político? ¿Cómo es que han llegado a hacerse significativos dentro de las instituciones sociales y de las experiencias vividas, hasta el punto de deshumanizar a las inmigrantes mexicanas y convertirlas en objetos?

* Universidad de Arizona (salves1@email.arizona.edu).

1. “The discourse surrounding Latina fertility and reproduction is actually about more than reproduction”.

2. *The Latino threat*. Se trata de un concepto establecido por Leo Ralph Chavez, un antropólogo estadounidense especializado en inmigración internacional, quien aborda con mayor atención a los inmigrantes latinoamericanos. La “amenaza del latino” se refiere al hecho de que los medios de comunicación y los políticos mencionan con demasiada frecuencia la idea de que los latinos, y más específicamente los mexicanos, invaden EUA con la meta de reconquistar las partes del país que eran suyas al principio del siglo XIX. Desde esta perspectiva, los inmigrantes son representados como una fuerza que amenaza el modo de vida estadounidense.

3. *The Mexican threat*. Este concepto aún no ha sido usado por ningún investigador, pero es una hipótesis que estoy explorando. Este trabajo es preliminar y constituye la base de una futura y rigurosa investigación. Tal amenaza se percibe aún más en el suroeste estadounidense (Arizona, Texas, California, Nuevo México, etcétera), porque esos estados reciben el número más importante de inmigrantes mexicanos.

Este trabajo examina la deshumanización de las inmigrantes mexicanas en EUA, al enfocarse en dos cuestiones principales del debate actual sobre la política de inmigración. En primer lugar, la atención se centra en la elaboración del discurso de la inmigrante mexicana como amenaza para la nación. Luego, el foco se desplaza hacia una discusión respecto a las medidas adoptadas en el país para resolver el presunto problema y las consecuencias de estas medidas, en cuanto a las experiencias vividas por las inmigrantes mexicanas.

En general, la deshumanización de las inmigrantes mexicanas establece el escenario en el debate en cuanto a su fertilidad, dentro de un discurso público antiinmigrante más amplio (Gutiérrez, 2008). Cuestiones como los estereotipos y su origen, los inmigrantes y sus tasas de fecundidad o la “reconquista”⁴ de EUA (Huntington, 2004: 221) son las características clave de un discurso sobre la fertilidad de las mujeres y su comportamiento reproductivo.

Escribir una revisión de la literatura acerca de la deshumanización de las inmigrantes mexicanas no resulta fácil, ya que los recursos dedicados a este tema son escasos. Existen sólo unos pocos libros que pueden ser utilizados como referencias, y la mayoría se relaciona con la fertilidad o con la forma en que los medios de comunicación retratan a las mujeres latinas. En cuanto a la deshumanización de las mismas, hasta hoy nada ha sido escrito sobre el tema. La única literatura que se puede encontrar aborda el grave problema de la violación de las inmigrantes mexicanas en la frontera, que es una forma de deshumanización del cuerpo femenino a través de la satisfacción sexual no consentida. De nuevo, esto sucede en la frontera, y aún no existe mucha información en cuanto a lo que sucede una vez que ellas se encuentran en EUA.

La mayor parte de mis referencias se basa en el trabajo de Gutiérrez (2008), quien se enfoca en la fertilidad de las mujeres mexicanas; Valdivia (2010) y Molina-Guzmán (2010), quienes abordan la representación de las latinas en los medios de comunicación; Holmes (2009), quien explica la dicotomía entre “la Guadalupe” y “la Malinche”; y Huang (2008) y Romero (2008), quienes abordan los debates sobre los “bebés ancla”. El resto de la literatura citada se utilizó para obtener una visión general de la situación de las mujeres inmigrantes, conocer acerca de sus derechos y estar al tanto de los discursos sobre inmigrantes mexicanas en EUA (Ngai, 2007; Chavez, 2013, etcétera), así como de las reformas gubernamentales y las medidas puestas en marcha (Inda, 2008; Reasoner, 2011, etcétera).

La construcción de la fertilidad de las inmigrantes mexicanas como una amenaza para la nación estadounidense

La fertilidad de las inmigrantes mexicanas se construye como una amenaza para EUA como nación (Gutiérrez, 2008). De hecho, estas mujeres han sido históricamente retratadas en forma negativa

4. La “reconquista” se refiere a los supuestos planes de los inmigrantes mexicanos para reconquistar el suroeste de EUA. Estados como Arizona o California son territorios que pertenecieron a México antes de la anexión de Texas en 1845 y la cesión mexicana en 1848, como consecuencia de la guerra entre ambos países.

(Valdivia, 2010) y son percibidas como “hipersexuales” e “hiperfértils” (Gutiérrez, 2008: 2), al grado de que los políticos, los legisladores y la opinión pública muestran preocupación por el perfil cambiante de la nación (Gutiérrez, 2008). Los defensores antiinmigrantes exacerban tales temores al acusarlas de procrear “bebés ancla”, a fin de establecerse en EUA para tener hijos ciudadanos (Chavez, 2014). El contenido de expresiones discursivas como las expuestas reduce a las inmigrantes mexicanas a la condición de cosas, de objetos; las reducen únicamente a la condición de cuerpos con capacidades reproductivas. De esta manera, las inmigrantes mexicanas son deshumanizadas.

La construcción social de la sexualidad de la mujer mexicana

La construcción de un grupo de personas —en este caso el de las inmigrantes mexicanas— como un problema social depende del contexto (Gutiérrez, 2008: 5), ya que hace referencia a las personas como parte del entorno cultural, político e histórico donde viven (Owen, 1995), no puede existir si un grupo de personas no lo construye; no es algo contingente ni esencial; no existe de manera natural ni independiente, sino que es dado como una forma de existencia (Hacking, 1999). La construcción social es un proceso colectivo y no individual (Gutiérrez, 2008). Cuando algunos investigadores empiezan a mostrar que un cierto grupo de inmigrantes tiene más hijos que los ciudadanos del país, surgen preocupaciones y los estudios se multiplican para dar cuenta del aumento en el número de nacimientos.

De acuerdo con Weber (1998), la raza, el género y las jerarquías sexuales se construyen y evolucionan de acuerdo con las preocupaciones económicas, políticas e ideológicas. La construcción social no sólo se aplica a las personas y a los hechos —la mujer mexicana y el número de bebés que tiene—; también se presenta en las creencias acerca de ellos —su presunto deseo incontrolable de tener familias numerosas y su dependencia del sistema de prestaciones sociales de EUA— (Hacking, 1999; Gutiérrez, 2008). De hecho, la construcción social existe debido a las interacciones interpersonales, así como a las luchas entre los diferentes grupos sobre recursos valiosos, como las prestaciones y los beneficios sociales (Gergen, 1985; Weber, 1998).

Si consideramos los planteamientos previos, la percepción que se tiene de las inmigrantes mexicanas como “hiperfértils” podría valorarse como verdadera, ya que, comparativamente, tienen más hijos que las mujeres blancas (Parrado, 2012). Sin embargo, aún se deben cuestionar las razones por las cuales la conducta reproductiva de este grupo se ha convertido en algo tan importante en EUA. Yo postulo que es una construcción social puesta en existencia por los poderosos —políticos, legisladores, defensores antiinmigrantes y los medios de comunicación— para justificar las medidas nacionales y estructurales discriminatorias y excluyentes.

El enfoque en la fertilidad de las inmigrantes mexicanas forma parte de la política de reproducción que decide qué grupo tiene el derecho a reproducirse y cuáles no deberían gozar de él (Gutiérrez, 2008). La cultura dominante o el grupo dominante —aquí, la gente blanca— establecen las

normas y la categorizan de los individuos, lo cual es en sí mismo una medida excluyente que compartimenta a las personas y las hace parecer claramente diferentes del grupo principal. Las categorías abundan: blanco/de color, bueno/malo, merecedor/no merecedor y así sucesivamente. Esta compartimentación genera jerarquías que son difíciles, si no imposibles, de superar, ya que están profundamente interiorizadas por la sociedad en general (Weber, 1998). La preocupación de que las altas tasas de fecundidad de las inmigrantes mexicanas amenazan la asimilación de este grupo racial, lo cual en última instancia conduciría a la desaparición de la sociedad (Buchanan, 2006), pone el acento en el pensamiento racial acerca de los mexicanos y el sentimiento antiinmigrante que existe en EUA. La hiperfertilidad de las inmigrantes mexicanas es, en esencia, una preocupación socialmente construida que retrata a la mujer inmigrante como una carga para la nación (Gutiérrez, 2008). Estas mujeres han sido ideológicamente vinculadas con la fertilidad y la reproducción de una manera racializada. El comportamiento reproductivo y la sexualidad de las mujeres mexicanas son retratados en forma negativa en comparación con los de los blancos. Para decirlo de otra manera, las madres mexicanas son representadas como mujeres inferiores a las blancas, y no merecen la ayuda del gobierno estadounidense debido a que, supuestamente, no pueden cuidar de sus hijos (Romero, 2008).

A lo largo de la historia los latinos han sido retratados en forma negativa. Los estereotipos abundan: tienen demasiados hijos; les quitan los trabajos a los estadounidenses; se niegan a aprender el inglés; son “ilegales”⁵ y receptores de asistencia social; los hombres mexicanos son machos y las mexicanas son hipersexuales (Molina-Guzmán, 2010; Valdivia, 2010). Tales estereotipos⁶ son transmitidos en gran parte por los medios de comunicación, y las audiencias suelen aceptarlos como verdades (Molina-Guzmán, 2010). Uno de los estereotipos persistentes que deshumaniza a la mujer mexicana es aquél sobre el machismo (Holmes, 2009). Las mujeres son consideradas pasivas ante el machismo, y se dice que por eso no toman ninguna decisión solas, sino que necesitan la aprobación constante de sus maridos.

La palabra “machismo” se utiliza a menudo en forma negativa, ya que se refiere a un tipo extremo de masculinidad. Se caracteriza por una presunta hipervirilidad masculina o un comportamiento agresivo en las sociedades latinas. A partir de ambos supuestos, los machos pueden tener aventuras fuera del matrimonio, mientras que se espera que las mujeres acepten la infidelidad de sus hombres y que al mismo tiempo sigan siendo fieles (Holmes, 2009). Estas diferencias entre lo que se espera de los hombres y lo que se espera de las mujeres son importantes, ya que nos dan una mejor comprensión de la imagen estereotipada de la mujer en los medios de comunicación en EUA. En cuanto al “marianismo”, que es el equivalente femenino del “machismo”, implica que las mujeres adopten su

5. La palabra “ilegal” tiene un significado muy negativo, ya que implica que los inmigrantes que cruzan la frontera sin documentos son criminales. Este término sólo se utiliza en este trabajo cuando se habla de las percepciones y de los discursos de los antiinmigrantes, pero no como un término que deba ser aplicado cuando uno se refiere a los inmigrantes.
6. Hay que recordar que este trabajo trata con los discursos antiinmigrantes y con los estereotipos usados para propagar el miedo y representar a las inmigrantes mexicanas de una cierta forma. De hecho, se trata de representaciones y no de realidades; es decir, la dicotomía entre la “buena” y la “mala” mexicana que sólo se refieren a representaciones estereotipadas que existen en México, así como en EUA.

papel de madres y de esposas. Se espera que sean vírgenes antes de su matrimonio y personas puras que obedecen a sus maridos sin quejarse. Deben permanecer en las sombras, ser humildes, modestas y asumir a plenitud el papel tradicional de la ama de casa, quien apoya a su esposo y a sus hijos y deja de lado sus deseos personales (Holmes, 2009). Una vez más no se supone que deban cuidar de sí mismas ni pensar en sus propias necesidades y deseos. Su prioridad debe ser su familia. A fin de cuentas, no son percibidas como sujetos, sino como objetos: son cuerpos que tienen muchos niños, porque las familias se valoran en México. En resumen, los cuerpos de las mujeres son percibidos como objetos sexuales o como “recipientes para tener hijos”⁷ (Holmes, 2009:28).

Del mismo modo existe una clara dicotomía entre los estereotipos de la Guadalupe y de la Malinche. La primera encarna a la esposa perfecta: procrea muchos hijos, cuida de su marido y de su casa, es la propiedad exclusiva de su esposo y, por lo tanto, es culturalmente aprobada (Holmes, 2009). Se trata de un ser no sexual, alguien que se define por el hecho de que da a luz a sus hijos y cuida de su familia. La segunda se refiere a una niña indígena esclava que, junto con otras diecinueve mujeres, fue dada a Hernán Cortés como un regalo de los caciques de Tabasco. Ella se convirtió en su intérprete e intermediaria, así como en la amante que tuvo un hijo con él. Se le describe como una puta y se le coloca en una condición de marginada, porque es sexualmente activa fuera de la esfera del matrimonio (Holmes, 2009). En ambos estereotipos las mujeres son consideradas como objetos más que como sujetos. No son percibidas como seres humanos con características únicas ni como personas que desempeñan una diversidad de papeles sociales; sólo son observables a través de su comportamiento sexual, y por eso nada más tienen dos opciones: ser “buenas” o ser “malas”. Esta dicotomía las pone en una posición difícil, ya que no toman decisiones acerca de su propio cuerpo o sus propias vidas.

Los prejuicios sobre la supuesta hipersexualidad y la hiperfertilidad de las migrantes mexicanas, así como los estereotipos de la Guadalupe y la Malinche, sólo son eso: prejuicios y estereotipos. Sin embargo, ejercen un impacto en la percepción que se tiene de la mujer mexicana. Por eso es necesario redefinir qué significa ser una mujer. Resulta esencial devolver a las mujeres su papel como sujetos. Aún más importante es retratarlas como seres humanos con sus propias ideas, sus propias vidas y sus propios cuerpos.

La exposición a los medios de comunicación aumenta la deshumanización de las mujeres y las percepciones negativas que tienen de sí mismas, pues son retratadas en forma negativa por esos medios (Valdivia, 2010). La descripción de una persona que no tiene control sobre su propia vida y depende de los demás puede dañar la autoestima de las mujeres mexicanas, así como la forma en que se perciben a sí mismas. La exposición frecuente y repetida a los programas de televisión, a los videos musicales y a la publicidad contribuyen a la vergüenza que éstas sienten, ya que son evaluadas en función de los estereotipos difundidos por esos medios (Molina-Guzmán, 2010). Para las mujeres de color, las imáge-

7. “Vessels for childbearing”.

nes deshumanizantes suelen estar llenas de estereotipos raciales que contribuyen a la construcción social de las inmigrantes mexicanas como una carga para la nación (Gutiérrez, 2008).

El temor del crecimiento de la población y de los “bebés ancla” en EUA

La mujer mexicana hiperfértil se ha convertido en el centro de atención durante el último par de años en EUA, hasta el punto de que ahora es el enemigo público número uno (Romero, 2008). Los políticos, los legisladores y la opinión pública están muy interesados en el perfil cambiante de la nación (Gutiérrez, 2008). Por eso la investigación demográfica —que en este contexto se debe entender como parte de un proyecto racial de género— respondió a la necesidad de obtener más datos acerca de la inmigración de la mujer mexicana, pero también participó en la construcción y establecimiento entre amplios sectores de la sociedad estadounidense de una percepción que considera esas tasas de fertilidad como un “problema social” (Gutiérrez, 2008: 5). El cuerpo de las mujeres de origen mexicano se concibe como el hogar de la “ilegalidad” (Chavez, 2014), ya que dan a luz a los inmigrantes “ilegales” que se convierten en automático en ciudadanos estadounidenses, ya que nacieron en suelo de EUA (Ngai, 2007). Por lo tanto, las mujeres mexicanas se enfrentan a un doble problema: en primer lugar se trata de mexicanas que con frecuencia son indocumentadas; en segundo lugar son mujeres, y por eso pueden tener hijos (Gutiérrez, 2008). Por consiguiente, los medios de comunicación, los defensores antiinmigrantes y la opinión pública suelen enfocarse más en ellas que en los hombres. De ahí resulta el discurso sobre los “bebés ancla”, el cual hace referencia de manera específica a la población mexicana (Lugo-Lugo y Bloodsworth-Lugo, 2014). De hecho, el discurso construye a esos bebés como una “amenaza” y propone una forma de detenerla. Los discursos públicos y los medios de comunicación han estereotipado a los “bebés ancla” como criminales que no merecen ninguna oportunidad, y por eso amplios sectores de la sociedad los perciben como un peligro (Chavez, 2013). Con el objetivo de disminuir el temor y la ansiedad en esos sectores de la sociedad, el Estado implementa políticas sociales represivas en contra de las mujeres mexicanas, ya que se les percibe como la fuente de la amenaza (Huang, 2008). De hecho, el miedo social es mantenido por las narrativas apocalípticas sobre la invasión de la nación (Huntington, 2004). En consecuencia, los “bebés ancla” y sus madres se construyen como monstruos humanos y “espectáculos” de miedo (Chavez, 2013: 203).

El discurso público acerca de los inmigrantes es una herramienta importante que ayuda a producir una preocupación nacionalista en torno a la inmigrante mexicana, a su fertilidad y al posible cambio del espectro racial en EUA. Tales temores no son nuevos, ya que a lo largo de la historia muchos grupos de inmigrantes han tenido que hacer frente a afirmaciones no corroboradas sobre ellos, en particular en tiempos de crisis económica (Schrag, 2011). Sin embargo, parece que, en el caso de los inmigrantes mexicanos, el miedo es mayor en comparación con los grupos inmigrantes anteriores. De hecho, hoy en día “ilegal” es sinónimo de “mexicano” (Genova, 2005). Además, esos inmigrantes por lo general son percibidos como el paradigma de los malos inmigrantes, porque “violán” la ley

al cruzar la frontera sin documentos. Por consiguiente, son construidos como “ilegales” y, por ende, claramente “malos”, en comparación con otros grupos de inmigrantes (Genova, 2005). Estos relatos no deben tomarse a la ligera, ya que afectan realidades sociales y políticas. Cuando los políticos utilizan estadísticas y números (Inda,⁸ 2008), dan vida a los “bebés ancla” y los hacen parecer más amenazadores. De hecho, el discurso sobre el “bebé ancla” afirma que las inmigrantes mexicanas cruzan la frontera entre México y EUA sólo para tener a sus bebés en suelo estadounidense y luego ser autorizadas a vivir allí de manera legal y permanente (Chavez, 2014).

En 2009, aproximadamente 52 % de los niños latinos que nacieron en EUA tenían al menos un padre o una madre inmigrante (Fry y Passel, 2009). En 2010 se estimó que cuatro millones de los niños que nacieron en EUA tenían padres indocumentados que vivían en el país (Passel y Taylor, 2010). Datos como éstos son utilizados por los políticos y los grupos antiinmigrantes para fomentar el miedo y hacer que la amenaza sea percibida y construida como algo real para los ojos del público. Incluso la tasa de natalidad de las inmigrantes mexicanas se cuantifica y se compara con la de las mujeres estadounidenses (Inda, 2008). El comportamiento reproductivo de las inmigrantes mexicanas se presenta como fuera de control (Gutiérrez, 2008), y se afirma que están abusando del organismo nacional por tener esos “bebés ancla”, los cuales se multiplican en la imaginación del público (Romero, 2011). El problema de la estadística, de los datos y de los números absolutos y relativos es que se pueden utilizar para diferentes propósitos; por eso, a pesar de que son reales, su significado puede ser diferente cuando son empleados por un abogado antiinmigrantes o por un defensor de justicia social (Inda, 2008). Esto es importante, ya que enfatiza el poder de narrativas que en muchas ocasiones ponen de manifiesto la ideología de la ubicua supremacía blanca⁹ que aún existe en EUA.

Los políticos, los investigadores y los comunicadores que divulgan el discurso sobre los “bebés ancla” describen a los niños como los imanes que conducen a sus madres mexicanas a cruzar la frontera, no porque estén apegadas a los valores de EUA, sino porque quieren beneficiarse de los programas de prestaciones sociales (Huntington, 2004; Huang, 2008). Desde luego, estas mujeres no son bienvenidas en EUA, debido a que supuestamente sólo quieren aprovecharse de los recursos del país (Chavez, 2014). Por otra parte, el discurso sobre el “bebé ancla” se utiliza para discutir, definir y aplicar una noción de ciudadanía que tendría consecuencias graves, como la creación de una clase etnoracial “hereditaria” de personas que serán consideradas como “ilegales” para siempre (Ngai, 2007: 2529). Las inmigrantes mexicanas son percibidas como “reinas de las prestaciones sociales” (Romero, 2011: 51), ya que se cree que tienen acceso a los beneficios de la asistencia social por medio de sus hijos en EUA. Entre los defensores antiinmigrantes hay quienes llaman la atención de la sociedad al plantear la posibilidad de que el niño, una vez adulto, legalizará a sus padres (Yoshikawa, 2011; Chavez, 2014) y traerá a

8. Jonathan Xavier Inda es un antropólogo estadounidense que investiga la política de inmigración, la gobernabilidad y la vida política, la antropología de la globalización y las poblaciones latinas en EUA.

9. La supremacía blanca es un concepto que se refiere a una forma de racismo, centrada en la creencia de que los blancos son superiores en comparación con otras razas y que, por lo tanto, ellos son quienes deben gobernar a la gente que no es blanca.

sus hermanos nacidos en el extranjero, quienes a su vez podrían patrocinar a sus propios familiares, y así sucesivamente (Chavez, 2014). La conclusión que exponen es que esto llevará a una inmigración sin fin, pues cada inmigrante recién legalizado podría patrocinar a sus seres queridos. Esta inmigración incesante se percibe como una amenaza, ya que consolidaría de manera permanente la presencia de los inmigrantes mexicanos en EUA (Chavez, 2014).

Cuerpos extranjeros como amenazas para el cuerpo nacional

El discurso sobre el “bebé ancla” infunde racismo. Lo más importante es que se trata de un intento de controlar los cuerpos de las inmigrantes mexicanas y sus comportamientos reproductivos (Huang, 2008). De hecho, existe una identificación del cuerpo nacional (mexicano) con el cuerpo de la mujer (Chavez, 2013: 117). A pesar de que todos los inmigrantes son, por definición, extranjeros, las mujeres tienen la particularidad de ser capaces de reproducir biológicamente a más “extranjeros”. En este caso, el cuerpo nacional y el cuerpo humano son vistos como uno y lo mismo (Chavez, 2013). Las mujeres, y más en específico sus cuerpos, resultan más amenazadoras en comparación con los hombres (Romero, 2008 y 2011). Las mujeres representan la amenaza: representan la “amenaza mexicana”.

Curiosamente, los hombres inmigrantes siempre han sido asociados con la mano de obra en la historia de la inmigración. Siempre han sido retratados como los trabajadores que van a EUA para trabajar, ayudar y apoyar financieramente a sus familias. Por otro lado, a partir de su función reproductiva las inmigrantes mexicanas son vistas como mujeres que cruzan la frontera para dar a luz a sus bebés, y no como la clase trabajadora que necesita dinero para mantener a sus familias (Gutiérrez, 2008; Huang, 2008; Chavez, 2014).

La visión que se tiene de las inmigrantes mexicanas muestra con claridad que la amenaza del “bebé ancla” es una cuestión de género. A los “bebés ancla” se les considera como armas en manos de sus madres, y de esa manera ambos son deshumanizados para normalizar y justificar comportamientos discriminatorios (Huang, 2008; Chavez, 2013). Sin embargo, esta visión nos dice algo más, de mucho mayor peso: los “bebés ancla” no son en realidad el núcleo del problema, ya que la preocupación nacionalista estadounidense no se centra en el lugar de nacimiento de los bebés; incluso yo iría más lejos al afirmar que el debate no es acerca de los niños. El centro del problema, del temor y del debate está en la fertilidad de las inmigrantes mexicanas, así como en su condición de indocumentadas. La conclusión llega por sí sola: las madres, y no los bebés, son percibidas como la amenaza; ellas son las que provocan el miedo (Gutiérrez, 2008; Chavez, 2013). Por eso el origen e identidad de la madre son de suma importancia.

La vinculación de los “bebés ancla” con sus madres inmigrantes e indocumentadas indica que la amenaza del “bebé ancla” es, sobre todo, una cuestión de género que se centra en la representación estereotipada de la mujer mexicana, impulsada por su deseo de reproducirse (Huang, 2008). Por consiguiente, la construcción social de la fertilidad de las inmigrantes mexicanas como un peligro

tiene un impacto en las experiencias de vida de las mujeres, ya que hay modos estructurales e institucionales de control reproductivo en EUA. Estas medidas institucionales reflejan las ideologías de la gente en el poder, sobre todo las de los políticos y legisladores, ya que a menudo recalcan en sus agendas políticas: “[...] la forma en que se generan, se mantienen y se despliegan las ideologías, está íntimamente relacionada con la distribución del poder. Las ideologías dominantes justifican, apoyan y racionalizan a menudo los intereses de aquéllos en el poder: cuentan una historia acerca de por qué las cosas son como son”¹⁰ (Mullings, 1994: 266).

Además, EUA es un país capitalista donde hay dos tipos de trabajos (Wilson, 2000). El primero es productivo: la producción es asociada con el trabajo realizado por obreros para crear bienes o realizar actividades con un valor monetario, labor por la que los obreros reciben un salario. El segundo es reproductivo: la reproducción es asociada con las acciones que se hacen a nivel privado, como tener hijos y criarlos, la limpieza de las casas, etcétera. En este caso no se recibe un salario (Wilson, 2000). Estos dos tipos de trabajo se vinculan y son necesarios uno para el otro. La producción no puede durar mucho tiempo sin la reproducción, y la reproducción será mucho más difícil sin la producción (Wilson, 2000). Sin embargo: “En el caso de inmigrantes mexicanos recurrentes, el mantenimiento y la reproducción tienen lugar en México, mientras que se accede a su trabajo en Estados Unidos”¹¹ (Wilson, 2000: 195).

Por consiguiente, los empleadores se benefician de la fuerza de trabajo de los inmigrantes, ya que no tienen que gastar dinero en su manutención en EUA (Chang, 2000; Wilson, 2000; Wright, 2006). México es el lugar donde se crían los niños, un lugar donde los inmigrantes van después de un cierto periodo de trabajo en el extranjero, y también el lugar donde los inmigrantes retornan cuando se retiran. Por lo tanto, México es un “semillero”,¹² mientras que EUA es sólo un “lugar de trabajo”¹³ (Wilson, 2000: 195). La mano de obra barata proporcionada por las inmigrantes mexicanas es “gratis” para EUA, ya que las familias de los inmigrantes son criadas “en otro lugar” (Wilson, 2006: 297). Así, EUA parece necesitar una mano de obra barata, aunque ésta tiene que nacer, ser criada y cuidada en el país de origen. La nación quiere el excedente de trabajo de las trabajadoras mexicanas, pero rechaza que toda la familia se establezca en forma permanente en el país, porque entonces EUA tendría que hacer frente a los costos de reproducción y no sólo a los de producción. “La evitación de los costos de reproducción y del mantenimiento y el acceso a los beneficios de la actividad productiva se logra más fácilmente si la mano de obra de baja y media cualificación nace y se cría en otro lugar, y se muestra dispuesta a trabajar en un estado de salud y con la madurez adecuada”¹⁴ (Wilson, 2000: 192).

10. “How ideologies [...] are generated, maintained and deployed is intimately related to the distribution of power [...]. Dominant ideologies often justify, support, and rationalize the interests of those in power: They tell a story about why things are the way they are”.

11. “In the case of Mexican recurrent migrants, maintenance and reproduction take place in Mexico, whereas their labor is accessed in the United States”.

12. “Nursery”.

13. “Workplace”.

14. “The avoidance of the costs of reproduction and maintenance and the accessing of the benefits of productive activity is most easily achieved if the low-skilled and semi-skilled labor force is born and raised elsewhere, and presents itself ready to work in a state of health and adequate maturity”.

A continuación, parece que las mujeres vienen a encarnar el significado de la expresión “humanos desechables”¹⁵ (Wright, 2006: 2); es decir, son buscadas por su trabajo, pero en cuanto lo realizan son “desechadas” y se espera que se vayan. De ahí, los defensores antiinmigrantes se enfocan en los comportamientos reproductivos de las inmigrantes mexicanas; éstos y algunos legisladores temen que esas mujeres se establezcan en EUA y se reproduzcan, cuando lo único que se quiere de ellas es su producción (Chang, 2000; Wilson, 2000).

Las decisiones reproductivas no deberían ser sólo una cuestión de fertilidad. Deberían ser un asunto privado y discutido en el ámbito privado, mas no en una plataforma pública. Las inmigrantes mexicanas deben tener agencia sobre sus vidas. Deben ser las que deciden si quieren tener hijos, cuándo quieren tenerlos, cuántos quieren, y así sucesivamente. Esta división entre la producción y la reproducción no es sino una forma de apartar a las mujeres, al separarlas de las actividades y funciones que definen su hogar y su familia (Brandt, 2007). A final de cuentas, esta separación de la producción y de la reproducción enfatiza en la importancia de que las inmigrantes mexicanas luchen por sus derechos reproductivos para proteger a sus familias. Entonces se deben cuestionar las construcciones sociales antes de aceptarlas como verdades.

Los problemas sociales se construyen de tal manera que las inmigrantes mexicanas son percibidas como amenazas para el bien común del Estado-nación (Gutiérrez, 2008). Por lo tanto, el análisis del contexto sociopolítico y del contexto histórico resulta importante para entender todos los componentes de un problema social y de su construcción. Hay que examinar cuándo y por qué las inmigrantes mexicanas se convirtieron en un problema social, hasta el punto de atraer tanta atención y tanta investigación de todos los lados.

Las medidas estructurales puestas en marcha y las consecuencias sobre las inmigrantes mexicanas

La construcción de la fertilidad de las madres inmigrantes mexicanas como una amenaza para la nación tiene consecuencias prácticas en sus vidas en EUA. De hecho, las medidas estructurales han sido y siguen siendo puestas en marcha a fin de regular los comportamientos reproductivos de estas mujeres. Por lo tanto, me centraré en tres medidas estructurales famosas y emblemáticas: la esterilización forzada de la mujer mexicana en la década de 1970, la Propuesta 187 de California en 1994 y el debate sobre la ciudadanía por nacimiento en los últimos años.

Esterilización forzada en la década de 1970

Si se tomaron medidas para tratar de limitar la inmigración en la década de 1970, no sólo provinieron del gobierno estadounidense, ya que en esa época muchos médicos también pensaron que su

15. “Human disposability”.

misión era remediar el problema de la población (Gutiérrez,¹⁶ 2008); se creían con la responsabilidad de proteger el bienestar público mediante la adopción de medidas con sus pacientes. De este modo, cada médico debía estar dispuesto a aconsejar a sus pacientes respecto a la planificación familiar, a hablarles de la fertilidad y de la maternidad, así como a convencerlas de que evitaran tener hijos (Gutiérrez, 2008). Este comportamiento refleja con claridad las preocupaciones de la opinión pública y de la sociedad en general en aquellos tiempos. Esto dio lugar a la esterilización de mujeres sin su consentimiento, pues se creía que una disminución de la fertilidad resolvería el problema de la superpoblación. Una vez más esto demuestra cómo se deshumanizó a las mujeres cuando fueron sometidas a un procedimiento quirúrgico invasivo sin su consentimiento. Su opinión no importaba, no eran más que cuerpos que debían dejar de procrear (Gutiérrez, 2008).

De hecho, los médicos especialistas en obstetricia y ginecología fueron presionados para realizar esas cirugías, ya que las cuestiones de reproducción y de maternidad eran su dominio. El principal objetivo consistía en disminuir las tasas de fertilidad con la esperanza de controlar la función reproductiva de las mujeres mexicanas y, con esto, controlar sus cuerpos. Esos cuerpos se convirtieron en el punto focal de discursos antiinmigrantes, hasta llamar la atención de toda la nación (Gutiérrez, 2008). En este sentido es importante destacar que la maternidad es una cuestión profundamente íntima que debe ser discutida entre la esposa y el esposo, y no en una plataforma nacional. Desdoblar una decisión personal e íntima en un tema de interés nacional resulta invasivo y constituye una violación a los derechos personales, que incluso se podría considerar una violación simbólica. Aun así, durante la década de 1970 las discusiones sobre la planificación familiar, los comportamientos reproductivos, las normas sexuales y el crecimiento de la población se convirtieron en parte de la agenda política y gubernamental (Gutiérrez, 2008).

La preocupación por las consecuencias de la supuesta reproducción incontrolada de las mexicanas tomó el centro del escenario y se convirtió en una preocupación nacional y generalizada. El biólogo estadounidense Paul Ehrlich incluso publicó en 1968 un tratado titulado *La bomba demográfica*,¹⁷ obra en la que insistió en que, si la población seguía aumentando, se reducirían los recursos naturales. Según él, sólo medidas drásticas resolverían el “problema”, ya que “[...] el dolor será intenso, pero la enfermedad está tan avanzada que sólo con cirugía radical el paciente tiene alguna posibilidad de sobrevivir”¹⁸ (Gutiérrez, 2008: 18).

Los médicos también expresaron su preocupación. Muchos miembros de los hospitales obligaron a las mujeres embarazadas a firmar los formularios de consentimiento mientras daban a luz y bajo mucho estrés. Como la mayoría de ellas no dominaban el inglés, no entendieron qué significaba “tubal li-

16. Elena Rebeca Gutiérrez es profesora en género y estudios de la mujer y estudios latinoamericanos y latinos. Obtuvo su doctorado en sociología. Estudia la salud de los latinos, la salud reproductiva y la política sexual, el género y el activismo social.

17. *The Population Bomb*.

18. “[...] the pain will be intense, but the disease is so far advanced that only with radical surgery does the patient have any chance of survival”.

gation”¹⁹ ni las consecuencias que esta intervención quirúrgica tendría en sus vidas. Algunas pensaban que la cirugía se podría deshacer más adelante y que serían capaces de quedar embarazadas de nuevo. Como este procedimiento médico fue dirigido sobre todo a las mujeres de origen mexicano,²⁰ la esterilización forzada parece haberse basado en criterios raciales, al crear jerarquías entre las madres en EUA (Gutiérrez, 2008).

La Propuesta 187 de California

Entre todas las medidas adoptadas para detener la inmigración, la aprobación de la Propuesta 187 de California, en 1994, fue una de las más drásticas. Esta medida, denominada “Salva Nuestro Estado”,²¹ negaba el acceso a los inmigrantes indocumentados a la educación y a los servicios de salud. De hecho, la Propuesta 187 estaba dirigida a los inmigrantes mexicanos y, más específicamente, a las mexicanas (Lee *et al.*, 2001). En realidad se refería a la inmigración mexicana como la causa de las altas tasas de fecundidad y de crecimiento de la población en EUA. Por lo tanto, la fertilidad de las inmigrantes mexicanas era una cuestión importante que requería tratarse. El objetivo de la Propuesta 187 era disuadir a cualquier inmigrante de ingresar a EUA debido a los beneficios sociales como el cuidado de la salud, la educación o las prestaciones (Gutiérrez, 2008). La propuesta buscaba impedir que las mujeres tuvieran bebés en EUA, ya que no podrían sacar ventaja de los servicios sociales que brinda el Estado. También requería que, “[...] en caso de conocer a inmigrantes ilegales, los maestros, los oficiales de policía y los trabajadores sociales tenían que informar a la Oficina de Servicios de Inmigración y Naturalización para que ésta procediera a su expulsión”²² (Lee *et al.*, 2001: 431). Esto legitimó la discriminación y transmitió un sentimiento generalizado de temor entre las mujeres mexicanas. La Propuesta 187 mostró el temor generalizado en relación con los inmigrantes y sus hijos, y tuvo un impacto negativo en las inmigrantes mexicanas. Diversas investigaciones encontraron que las mexicanas evitaron recibir atención médica, porque pensaban que los documentos requeridos para obtener un seguro de salud revelarían que eran indocumentadas y que esto daría lugar a su expulsión del país (Gutiérrez, 2008). Tal medida resultó eficaz, ya que los inmigrantes indocumentados no utilizaron el sistema de salud estadounidense.

Los políticos enfocaron la atención de la sociedad en el hecho de que los inmigrantes indocumentados tenían familias grandes para justificar la dureza de esa medida política, la cual retrata a esas familias como usuarias de todos los servicios sociales y los recursos disponibles de ese país (Gutiérrez, 2008). La Propuesta 187 de California personifica todos los problemas relacionados con el discurso

19. “Ligadura de trompas”.

20. Aunque la mayoría de las mujeres afectadas eran de origen mexicano, el procedimiento también afectó a mujeres de otros orígenes étnicos.

21. “Save Our State”.

22. “[...] teachers, police officers, and welfare workers report any knowledge of illegal immigrants to the Office of Immigration and Naturalization Services for purposes of deportation”.

sobre la fertilidad de las mujeres mexicanas, incluso el de su deshumanización. De hecho, los legisladores seguían refiriéndose a la alta fertilidad de las mujeres mexicanas e insistían en el hecho de que era uno de los principales problemas con la inmigración de México (Lee *et al.*, 2001). Aunque se suponía que la propuesta detendría a todos los inmigrantes de todos los orígenes, en realidad se dirigía a las inmigrantes mexicanas (Gutiérrez, 2008).

Ciudadanía de derecho natural

Más recientemente, los defensores antiinmigrantes han intentado eliminar la noción de ciudadanía por derecho natural basada en el *ius soli*,²³ apoyados en la Sección I de la XIV Enmienda (Ngai, 2007). Negar la ciudadanía a los niños nacidos en EUA es una manera de evitar que el núcleo blanco y angloprotestante de la población del país desaparezca o se convierta en una minoría. El problema planteado por el discurso del “bebé ancla” es el hecho de que estos niños son ciudadanos estadounidenses porque nacieron allí, pero su ciudadanía se pone en tela de juicio debido a que su madre es una inmigrante indocumentada (Chavez, 2014). Sin embargo, la Sección I de la XIV Enmienda dice lo siguiente: “Todas las personas nacidas o naturalizadas en Estados Unidos y sometidas a su jurisdicción, son ciudadanos de Estados Unidos y del estado ‘en que residen’”²⁴ (Chavez, 2014: 193). Quienes abogan por la restricción del derecho a la ciudadanía están reinterprelando la XIV Enmienda y justifican sus acciones al decir que los redactores originales no tenían la intención de conceder la ciudadanía por nacimiento a los hijos de los inmigrantes sin permiso de residencia (Ngai, 2007). Ellos argumentan que los inmigrantes indocumentados no están “bajo la jurisdicción” del gobierno estadounidense y que sus hijos no pueden ser considerados ciudadanos de EUA (Ngai, 2007: 2526). Sin embargo, la XIV Enmienda establece que la ciudadanía debe concederse a las personas con independencia de su raza. Los defensores antiinmigrantes argumentan que los “bebés ancla” nunca han recibido el consentimiento de la nación para su residencia permanente en EUA. Aquí vemos con claridad el impacto de la narrativa sobre el “bebé ancla” como peligroso, ya que tal amenaza induce una invitación a reinterpretar la enmienda y, con esto, a restringir el concepto de ciudadanía. En este sentido, la creación de una clase permanente de “extranjeros ilegales” (Ngai, 2007: 2529) se basa en la “incapacidad” de éstos para moverse hacia arriba y ascender en la escala social y económica. Una forma de mantenerlos en esa clase permanente de la pobreza consiste en impedirles que tengan lo que posee la clase privilegiada, incluidas la educación y la atención sanitaria. De ahí el énfasis en los “bebés ancla” y su acceso a los beneficios.

De hecho, el primer problema generalmente mencionado por los defensores antiinmigrantes son los beneficios que los inmigrantes “ilegales” supuestamente reciben por tener hijos que son

23. *Ius soli* es una expresión jurídica en latín cuya traducción literal es “derecho del suelo”; se trata de un criterio jurídico para determinar la nacionalidad de una persona física. Este criterio puede ser contrario y contradictorio con el *ius sanguini* o “derecho de la sangre”, que en la práctica es la nacionalidad de la madre o la del padre.

24. “All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the state ‘wherein they reside’”.

ciudadanos estadounidenses (Huang, 2008). Sin embargo, la mayoría de los beneficios que los estadounidenses puedan calificar como “beneficios sociales” no son accesibles a los inmigrantes indocumentados. Aun así pueden obtener beneficios sociales tales como Medicaid y cupones para alimentos a nombre de sus hijos nacidos en EUA. Por lo tanto, muchos de los costos de prestaciones sociales asociados con la inmigración indocumentada se deben a la política de la ciudadanía por derecho natural actual (Yoshikawa, 2011). De este modo, las inmigrantes mexicanas son percibidas como “reinas de las prestaciones sociales”,²⁵ pues se cree que dan a luz a sus hijos en EUA para beneficiarse de tales prestaciones (Huang, 2008: 51). Aun así muchos indocumentados son detenidos y deportados a pesar de la presencia de sus hijos ciudadanos, lo que resulta en la separación de padres e hijos (Inda, 2013). Por otra parte, tener un hijo en EUA no acelera el proceso de residencia o naturalización de los padres. De acuerdo con el Servicio de Ciudadanía e Inmigración de EUA —que forma parte del Departamento de Seguridad Nacional—, existen ciertas condiciones y pasos a seguir antes de que ciudadanos estadounidenses puedan solicitar la ciudadanía para sus padres. Después de que su bebé nació en EUA, un padre debe esperar 26 años antes de solicitar el inicio de los trámites para convertirse en ciudadano; en concreto, para hacer tal solicitud debe esperar a que su hijo tenga 21 años de edad, y cinco años más para comprobar su propia residencia permanente en suelo estadounidense (Reasoner, 2011).

En consecuencia, las creencias acerca de la ciudadanía se entienden e interpretan en forma incorrecta. Tienen el propósito de explicar las supuestas razones por las que muchas mujeres inmigrantes cruzan la frontera entre México y EUA hoy en día, y justifican la necesidad de negarles a esos niños el acceso a su propia ciudadanía por nacimiento en ese país. En otras palabras, las creencias acerca de la ciudadanía son una parte integral del discurso del “bebé ancla”.

Así, los niños son acusados de ser la raíz de los problemas sociales de la nación estadounidense. Tal visión de esa circunstancia funciona para justificar las políticas puestas en marcha para privar a las mujeres de sus derechos reproductivos (Huang, 2008). Las mujeres, como madres, están involucradas en la reproducción biológica, así como en la reproducción cultural y, por ende, se consideran el símbolo de la familia (Gutiérrez, 2008). Con base en estos puntos, las inmigrantes mexicanas y sus hijos se construyen como “ilegales” a fin de permitir su exclusión de la sociedad, mientras que las dinámicas sociales y laborales en ambos lados de la frontera las inducen a emigrar a EUA para ocupar los puestos de trabajo que los ciudadanos desprecian o para ayudar a cuidar de los hijos de éstos (Huang, 2008).

Existen motivos raciales detrás de las políticas de inmigración. Las políticas de naturalización se deben analizar a través de una lente de raza y de género. Las políticas de inmigración son subjetivas, a pesar de que se presentan como medidas objetivas, necesarias para la seguridad fronteriza y la seguridad de la población (Ngai, 2004). En consecuencia, el discurso del “bebé ancla” revitaliza la narrativa de una nación que requiere ser defendida. Siguiendo esa idea, los límites se han establecido con total

25. “Welfare queens”.

claridad, tanto en el plano físico —el muro en la frontera— como en el político —la revocación de la XIV Enmienda—. Así, estos límites aparecen como sitios de control de una población específica: las inmigrantes mexicanas y sus bebés.

Conclusión

En pocas palabras, las mujeres mexicanas son deshumanizadas. Se les percibe y describe como objetos y no como sujetos. Los estereotipos, altamente transmitidos por los medios tradicionales, inducen al público a mirar a las mujeres de una manera dicotómica, ya sea como el ángel del hogar o la prostituta de la calle (Holmes, 2009). En un contexto de gran preocupación respecto a la inmigración indocumentada proveniente de México y el creciente número de personas sin papeles que intentan establecerse en EUA, los políticos ponen énfasis en la construcción social derivada de la fertilidad de las mujeres de origen mexicano como impropia.

Mi hipótesis es que las mujeres inmigrantes indocumentadas que tienen hijos nacidos en EUA son, de hecho, más propensas a establecerse de manera permanente en el país, aunque esto no implica que estas mujeres cruzan la frontera específicamente para tener a sus niños allá. Hay varios parámetros a tomar en cuenta antes de hacer este tipo de reivindicación. Adjetivaciones como “indeseable”²⁶ (Inda, 2008: 68), “no merecedores”²⁷ (Inda, 2008: 53) e “inadecuados”²⁸ (Inda, 2008: 29) presentan a los inmigrantes como “no ciudadanos” o “anticiudadanos”²⁹ (Inda, 2008: 53), y sólo conducen a mayor violencia y mayor discriminación.

Además, en la actualidad la disminución de los nacimientos de las mujeres mexicanas es la más importante entre los inmigrantes hispanos. De hecho, la tasa de nacimientos entre las mexicanas inmigrantes experimentó una caída de 25% en cuatro años, si consideramos que en 2007 se registraron más de 455 000 nacimientos y 346 000 en 2010 (Livingston y Cohn, 2012). Para decirlo de otra manera, las mujeres nacidas en México tenían 43% de los nacimientos de los inmigrantes en 2007, pero sólo 37% de los nacimientos en 2010 (Livingston y Cohn, 2012). Investigaciones recientes han demostrado que, en comparación con las inmigrantes indocumentadas, las estadounidenses nativas han dado a luz a más bebés. Incluso en México ha habido una “dramática disminución de la fecundidad en las últimas décadas” (Choi, 2014: 708), hasta el punto de que “[...] las prácticas de fertilidad de las mujeres mayores no son buenas representaciones de aquellos de las cohortes más jóvenes de las mujeres en México, que tienen la capacidad de dar forma al tamaño y a la composición de la población en el futuro”³⁰ (Choi, 2014: 708).

26. “Undesirable”.

27. “Undeserving”.

28. “Unfit”.

29. “Anti-citizens”.

30. “[...] the fertility practices of older women serve as poor proxies for those of the younger cohorts of women in Mexico, who have the ability to shape the size and composition of the population in the future”.

Las mujeres mexicanas son retratadas como hiperfértiles, lo cual lleva a la retórica del miedo en la nación y se convierte en el conocimiento sobre el cual la política y la práctica reproductiva se construyen (Gutiérrez, 2008). Se toman medidas, las leyes se ponen en marcha y tienen consecuencias prácticas y dramáticas sobre las mujeres mexicanas. El discurso acerca de los “bebés ancla” es en sí un proyecto racial que se enfoca en el género de los inmigrantes, ya que la salud y la libertad reproductiva de las inmigrantes mexicanas se ponen en tela de juicio, mientras que las de los inmigrantes mexicanos no se escrutan. Del mismo modo, la esterilización forzada se dirigió a las mujeres y no a los hombres. Esta construcción de género conduce a la violencia estructural y a los esfuerzos políticos realizados para controlar las decisiones de la mujer respecto a su fertilidad y a sus comportamientos reproductivos (Gutiérrez, 2008). Los cuerpos de las mujeres inmigrantes embarazadas están en el centro de los debates sobre la inmigración y hoy en día son atacados por todos lados: desde los defensores antiinmigrantes hasta los defensores de la justicia social, desde los políticos hasta los medios de comunicación. Los cuerpos de las mujeres se ven atrapados en un ciclo de miedo que consiste en definir una amenaza (la mujer mexicana), estereotipar la amenaza en los medios de comunicación como peligrosa (hiperfétil) y destacar el crecimiento de la amenaza (los “bebés ancla”), lo cual lleva a la represión gubernamental y a la acción social contra la amenaza (tratar de modificar la XIV Enmienda, la esterilización forzada, etcétera) y, por último, tranquilizar a la opinión pública, ya que la fuente de la amenaza ha sido contenida por el Estado (la Propuesta 187 de California, la expulsión fuera del país, etcétera). Así, las inmigrantes mexicanas son presentadas como dañinas para el Estado debido a su hiperfertilidad y su consecuente y presunto uso excesivo de los recursos del Estado (Gutiérrez, 2008; Huang, 2008). Estas ideologías tienen un impacto en las mujeres que se encuentran atrapadas entre dos culturas: en México se les valora en forma positiva por tener una familia grande, mientras que en EUA se ven obligadas a limitar su libertad reproductiva.

En resumen, las inmigrantes mexicanas son deshumanizadas y criminalizadas. Sus decisiones reproductivas han llegado a percibirse como una amenaza que debe ser regulada por el gobierno estadounidense, cuya política de reproducción discrimina a las inmigrantes mexicanas hasta el punto de que ya no podemos hablar de la “amenaza del latino” ni de la “amenaza latina” (Chavez, 2013), sino de la “amenaza de la mujer mexicana!”.

Investigación futura

Esta investigación se ha centrado en la violación como una forma de deshumanizar los cuerpos de las mujeres, si bien se tiene que llevar a cabo un estudio riguroso sobre las otras formas en que las mujeres mexicanas son deshumanizadas en EUA y el hecho de que ser inmigrantes tiene un impacto en cuanto a la agresividad de esa deshumanización. Esto no significa que debemos abandonar el examen de la violación y de la violencia en la frontera como formas de deshumanización, pues todas las formas de violencia psicológica contra las mujeres mexicanas se deben tomar en consideración e investigarse para obtener una imagen más amplia de su experiencia como inmigrantes y como *mujeres*

inmigrantes en EUA. Esto también ayudaría a los políticos y a la opinión pública a desarrollar una perspectiva más matizada acerca de la posición de la mujer, y a darse cuenta de cómo ciertas medidas —como la Propuesta 187 de California— afectan de manera seria y muy negativa la vida de las mujeres mexicanas.

Otra área que podría ser examinada con amplitud es el uso del control de la natalidad, el cual se vincularía directamente con la decisión de establecerse en EUA y tener hijos allí. Desde ese punto de vista, deben llevarse a cabo investigaciones respecto a la decisión muy consciente de tener un hijo nacido en EUA con el objetivo de obtener la residencia legal permanente, lo cual después confirmaría o no la hipótesis del “bebé ancla”. De hecho, es posible que haya un vínculo entre el pensamiento de quedarse permanentemente en EUA y tener un hijo en ese país, aunque eso no quiere decir que las mujeres vaya “específicamente” para tener un bebé en territorio estadounidense. Resulta más lógico pensar que quienes emigran a EUA imaginan su futuro en ese país y más tarde construyen una nueva vida en su nuevo hogar, y eso, por lo general, implica tener hijos en algún momento. En ese caso, la decisión de tener hijos viene después del asentamiento, y no al revés. Por consiguiente, sería interesante explorar tal cuestión, ya que tener hijos nacidos en EUA no es necesariamente un indicador fehaciente de las intenciones de instalarse en forma permanente y contradice las afirmaciones divulgadas por los medios de comunicación y los defensores antiinmigrantes. Esto demostraría que la hipótesis del “bebé ancla” es infundada.

Por último, los dirigentes políticos y los formadores de opinión en EUA esperan y requieren que las inmigrantes mexicanas separen los procesos de producción y de reproducción. Esto las empuja a vivir desconectadas de los procesos culturales, los cuales son clave para la cohesión social y para sentirse más aisladas y solas, y eso puede tener consecuencias no deseadas a largo plazo. Por lo tanto, es de crucial importancia documentar las realidades de la vida de las inmigrantes mexicanas para tomar una mayor conciencia de su condición de “mujeres desechables” (Chang, 2000; Wright, 2006). El simple hecho de que la mayor parte de las referencias utilizadas en este trabajo sean tan recientes (2008-2014) muestra que la realidad de las mujeres inmigrantes y las dificultades que enfrentan constituyen un nuevo campo de investigación. Ésta es precisamente la razón por la cual la deshumanización de las inmigrantes mexicanas requiere ser explorada de modo más extenso.

Bibliografía

- Brandt, Deborah (2007). *Tangled Routes: Women, Work, and Globalization on the Tomato Trail*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Buchanan, Patrick J. (2006). *State of Emergency: The Third World Invasion and Conquest of America*. Nueva York: Thomas Dunne Books.
- Chang, Grace (2000). *Disposable Domestic: Immigrant Women Workers in the Global Economy*. Boston: South End Press.

- Chavez, Leo R. (2001). *Covering Immigration: Popular Images and the Politics of the Nation*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (2004). "A Glass Half Empty: Latina Reproduction and Public Discourse". *Human Organization*, 63 (2), pp. 173-188.
- _____. (2013). *The Latino Threat: Constructing Immigrants, Citizens, and the Nation* (2ª ed.). Redwood City: Stanford University Press.
- _____. (2014). "'Illegality' across Generations: Public Discourse and the Children of Undocumented Immigrants". En Cecilia Menjivar y Daniel Kanstroom (eds.). *Constructing Immigrant "Illegality": Critiques, Experiences, and Responses* (pp. 84-110). Nueva York: Cambridge University Press.
- Choi, Kate H. (2014). "Fertility in the Context of Mexican Migration to the United States: A Case for Incorporating the Pre-migration Fertility of Immigrants". *Demographic Research*, 30 (24), pp. 703-738.
- Cisneros, Natalie (2013). "'Alien' Sexuality: Race, Maternity, and Citizenship". *Hypatia*, 28 (2), pp. 290-306. doi:10.1111/hypa.12023
- Cooper, Emilie (2004). "Embedded Immigrant Exceptionalism: An Examination of California's Proposition 187, the 1996 Welfare Reforms and the Anti-Immigrant Sentiment Expressed Therein". *Georgetown Immigration Law Journal*, 18 (2), pp. 345-372.
- Enoch, Jessica (2005). "Survival Stories: Feminist Historiographic Approaches to Chicana Rhetorics of Sterilization Abuse". *Rhetoric Society Quarterly*, 35 (3), pp. 5-30.
- Fry, Richard, y Passel, Jeffrey S. (2009). "Latino Children: A Majority Are U.S.-Born Offspring of Immigrants". Pew Hispanic Research Center. Recuperado de: <http://www.pewhispanic.org/files/reports/110.pdf>
- Genova, Nicholas de (2005). *Working the Boundaries: Race, Space, and "Illegality" in Mexican Chicago*. Durham: Duke University Press.
- Gergen, Kenneth J. (1985). "The Social Constructionist Movement in Modern Psychology". *American Psychologist*, 40 (3), pp. 266-275.
- Gutiérrez, Elena R. (2008). *Fertile Matters: The Politics of Mexican-Origin Women's Reproduction*. Austin: University of Texas Press.
- Hacking, Ian (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
- Haney López, Ian F. (2000). "The Social Construction of Race". En Richard Delgado y Jean Stefancic (eds.). *Critical Race Theory: The Cutting Edge* (2ª ed.) (pp. 163-175). Filadelfia: Temple University Press.
- Hernández, Laura (2010). "Anchor Babies: Something Less than Equal Under the Equal Protection Clause". *Southern California Review of Law and Social Justice*, 19 (3), pp. 331-376.
- Holmes, Lisa (2009). *Reclaiming the Female Body: Chicana Literatures Resistance to Mexican Literature's Traditional Objectification of Women* (tesis de maestría de artes en humanidades). California State University Dominguez Hills, Carson.
- Huang, Priscilla (2008). "Anchor Babies, Over-Breeders, and the Population Bomb: The Reemergence of Nativism and Population Control in Anti-Immigration Policies". *Harvard Law and Policy Review*, 2, pp. 385-406.

- Huntington, Samuel (2004). *Who are We? The Challenges to America's National Identity*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Inda, Jonathan Xavier (2008). *Targeting Immigrants: Government, Technology, and Ethics*. Malden: Wiley-Blackwell.
- _____ (2013). "Subject to Deportation: IRCA, 'Criminal Aliens,' and the Policing of Immigration". *Migration Studies*, 1 (3), pp. 292-310.
- Lee, Yueh-Ting, Ottati, Victor, y Hussain, Imtiaz (2001). "Attitudes toward 'Illegal' Immigration into the United States: California Proposition 187". *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 23 (4), pp. 430-443. doi: 10.1177/0739986301234005
- Lindstrom, David. P, y Giorguli-Saucedo, Silvia E. (2007). "The Interrelationship between Fertility, Family Maintenance, and Mexico-US Migration". *Demographic Research*, 17, pp. 821-858. doi: 10.4054/DemRes.2007.17.28
- Livingston, Gretchen, y Cohn, D'Vera (2012). "U.S. Birth Rate Falls to a Record Low; Decline is Greatest Among Immigrants". *Pew Social & Demographic Trends*. Recuperado de: http://www.pewsocialtrends.org/files/2012/11/Birth_Rate_Final.pdf
- Lugo-Lugo, Carmen R, y Bloodsworth-Lugo, Mary K. (2014). "'Anchor/Terror Babies' and Latina Bodies: Immigration Rhetoric in the 21st Century and the Feminization of Terrorism". *Journal of Interdisciplinary Feminist Thought*, 8 (1), pp. 1-21.
- Mendoza, Ashley E. (2011). "Anchors Aweigh: Redefining Birthright Citizenship in the 21st Century". *Journal of Law & Family Studies*, 13, pp. 203-213.
- Menjívar, Cecilia, y Kanstroom, Daniel (2013). *Constructing Immigrant "Illegality": Critiques, Experiences, and Responses*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Minnis, Alexandra M. (2010). "U.S. Migration and Reproductive Health among Mexican Women: Assessing the Evidence for Health Selectivity". *Field Actions Science Reports. The Journal of Field Actions* [ed. especial], 2, pp. 1-27. Recuperado de: factsreports.revues.org/523
- Molina-Guzmán, Isabel (2010). *Dangerous Curves: Latina Bodies in the Media*. Nueva York: New York University Press.
- Mullings, Leith (1994). "Images, Ideology, and Women of Color". En Maxine Baca Zinn y Bonnie Thornton Dill (eds.). *Women of Color in U.S. Society* (pp. 265-290). Filadelfia: Temple University Press.
- Ngai, Mae M. (2004). *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2007). "Birthright Citizenship and the Alien Citizen". *Fordham Law Review*, 75 (5), pp. 2521-2530. Recuperado de: <http://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol75/iss5/10>
- Owen, Ian Rory (1995). "El construccionismo social y la teoría, práctica e investigación en psicoterapia: un manifiesto de psicología fenomenológica". *Boletín de Psicología*, 46, pp. 161-186.
- Parrado, Emilio A. (2012). "How High is Hispanic/Mexican Fertility in the United States? Immigration and Tempo Considerations". *Demography*, 48 (3), pp. 1059-1080.

- Passel, Jeffrey S., y Taylor, Paul (2010). "Unauthorized Immigrants and their U.S.-born Children". *Pew Hispanic Center*. Recuperado de: <http://www.pewhispanic.org/files/reports/125.pdf>
- Reasoner, W. D. (2011). "Birthright Citizenship for the Children of Visitors: A National Security Problem in the Making?" *Center for Immigration Studies*. Recuperado de: <http://www.cis.org/sites/cis.org/files/articles/2011/birthright-security.pdf>
- Romero, Mary (2008). "'Go After Women': Mothers Against Illegal Aliens' Campaign Against Mexican Immigrant Women and Their Children". *Indiana Law Journal*, 83 (4), pp. 1355-1389.
- _____ (2011). "Constructing Mexican Immigrant Women as a Threat to American Families". *International Journal of Sociology of the Family*, 37 (1), pp. 49-68.
- Santa Ana, Otto (2002). *Brown Tide Rising: Metaphors of Latinos in Contemporary American Public Discourse*. Austin: University of Texas Press.
- Schrag, Peter (2011). *Not Fit for Our Society: Immigration and Nativism in America*. Berkeley: University of California Press.
- Stern, Alexandra Minna (2005). "Sterilized in the Name of Public Health: Race, Immigration, and Reproductive Control in Modern California". *American Journal of Public Health*, 95 (7), pp. 1128-1138. doi: 10.2105/AJPH.2004.041608
- Valdivia, Angharad N. (2010). *Latina/os and the Media*. Cambridge: Polity Press.
- Weber, Lynn (1998). "A Conceptual Framework for Understanding Race, Class, Gender, and Sexuality". *Psychology of Women Quarterly*, 22, pp. 13-32.
- Wilson, Tamar Diana (2000). "Anti-immigrant Sentiment and the Problem of Reproduction/Maintenance in Mexican Immigration to the United States". *Critique of Anthropology*, 20 (2), pp. 191-213.
- _____ (2006). "Strapping the Mexican Woman Immigrant: The Convergence of Reproduction and Production". *Anthropological Quarterly*, 79 (2), pp. 295-302.
- Wright, Melissa W. (2006). *Disposable Women and Other Myths of Global Capitalism*. Nueva York: Routledge-Taylor & Francis.
- Yoshikawa, Hirokazu (2011). *Immigrants Raising Citizens: Undocumented Parents and Their Young Children*. Nueva York: Russell Sage Foundation.

Periodismo, literatura y semiótica en *Número cero* de Umberto Eco

Alfredo Tenoch Cid Jurado*

El periodismo en la literatura y la literatura en el periodismo

El connubio entre literatura y otros sistemas de registro de la memoria es amplio y ha sido estudiado a profundidad en sus combinatorias más frecuentes: literatura y cine, literatura y arte, literatura y periodismo. Precisamente desde la literatura es posible constatar la existencia de diversas obras basadas en hechos reales, reportados a manera de ficción por motivos diversos: *i*) un carácter estrictamente personal (Mario Vargas Llosa y *La tía Julia y el escribidor*); *ii*) por exclusiones en coyunturas políticas específicas (George Orwell y *Homenaje a Cataluña [Homage to Catalonia]*); *iii*) de tramas entrelazadas con la realidad de un hecho verídico (Truman Capote y su *A sangre fría [In Cold Blood]*). La estrecha relación entre dos mundos, el real y la ficción, ha sido desde siempre un problema semiótico que tiene su base en la capacidad inserta en el signo para mentir, según observó Umberto Eco en sus estudios pioneros sobre el signo (1975). Por tal motivo, explorar la relación entre el mundo de ficción generado a partir de un evento de la realidad se convierte en la necesidad de identificar su posibilidad real y, sobre todo, profundizar en su verosimilitud. En el primer caso actúa gracias a las redes tejidas entre la realidad y la ficción, mientras que el segundo debe observar procesos lógicos en el interior del relato que permitan su existencia en el mundo creado dentro de esa narración, como señaló el propio Eco a partir de las nociones de mundo posible coincidentes con los trabajos de Stalnaker (1976) y los trabajos posteriores de Doležal (1998).

La concatenación de eventualidades ha alimentado la colaboración entre ambos mundos, como demuestran las obras de Jules Verne al predecir el nacimiento de internet, el submarino nuclear y los trillados viajes a la Luna.¹ El problema obligó al semiólogo, literato, periodista y editor a dedicar un par de textos al respecto: *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, de 1979 (traducido en 1987 como *Lector in fábula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*), e *I limiti*

* Profesor investigador, UAM (alfredo.cid.jurado@hotmail.com).

1. Véanse, por ejemplo, los trabajos reunidos en el número 11 de la revista *Communications*, publicada en 1968, coordinado por Tzvetan Todorov, bajo el tema *Recherches sémiologiques le vraisemblable* (La investigación semiótica de lo verosímil). Al explorar la conexión entre la realidad y la escritura en sus diversas facetas —el periodismo, la literatura y, por extensión, el cine y el psicoanálisis— se recorre el espectro semántico de lo verosímil y su relación con la realidad (Todorov, 1968, 1970).

dell'interpretazione, de 1990 (traducido en 1995 como *Los límites de la interpretación*), para abordar esa estrecha relación entre realidad y mundo de ficción. La obra literaria de Umberto Eco, por otro lado, mantuvo un fuerte nexo con las reflexiones de carácter filosófico y teórico desde una trinchera poco común para un profesor universitario: el periodismo y su columna "La bustina di Minerva" (La bolsita o el envoltorio de Minerva).² Los nexos entre la realidad y la observación científica necesaria para su comprensión y explicación permearon su vasta producción literaria, donde aquellos remanentes teóricos se deslizan hacia su obra escrita sin dejar de carecer de su especial sentido del humor, tal como sucede con un Jorge de Burgos, ciego y con el control de la biblioteca del monasterio en *El nombre de la rosa (Il nome della rosa)*, que hace un guiño a Jorge Luis Borges; o las teorías del complot y el uso semiótico de la mentira en *El cementerio de Praga (Il cimitero di Praga)*. Los conceptos semióticos en torno a la mentira, el complot, la risa, por citar sólo algunos, fueron convertidos por el semiólogo italiano en evidencias capaces de ser explicadas y explicitadas en el interior de un *romanzo* (novela) más que expuestas en un complejo tratado de historia.³

En esa línea, Umberto Eco escribió un libro fruto de reflexiones provenientes de distintos ámbitos, todos ellos concernientes a su trabajo intelectual: el periodismo, la literatura, la filosofía del lenguaje, su marcada bibliofilia y el compromiso ético con su sociedad. Los puentes no resultaron tan evidentes en la interacción entre esos distintos campos como se muestran en otros ámbitos, pero sí en el existente entre la semiótica y la literatura. El texto que Eco elaboró en su última novela publicada no es un trabajo depositario de *avanzi* o sobrantes semióticos, colorantes para un relato enriquecido, o bien de *divertimenti semiotici* (divertimiento semiótico), sino una crítica social en un mundo que va reconfigurando sus espacios de aprendizaje, de debate, de confrontación.

Con la aparición en el mundo de las letras de *Número cero (Numero zero)*, de 2015, surge el interés en reflexionar acerca de los nexos que pueden unir las distintas esferas en las que el intelectual italiano se desarrolló durante cuatro décadas o más. A partir de observaciones puntuales en los varios niveles de contenido es necesario tomar en cuenta aspectos que permiten evidenciar los nexos clarificadores para la antropología visual y la semiótica de la imagen. Las distintas teorías del texto literario, de los mundos posibles y de la semiótica aplicada al hecho cotidiano hacen posible destacar el valor de los aspectos elegidos para el análisis y para la comprensión del alcance de su obra.

La semiótica de lo semiótico, el punto de partida

El año de 1975 revistió una serie de eventos importantes para la semiótica cognitiva y para la naciente semiótica general. Por una parte comenzaron a reunirse las actas que posteriormente integrarían

2. "La bustina di Minerva" es el nombre de la columna que Umberto Eco escribió en la revista *L'Espresso* a partir de 1985. Existen diversos volúmenes que reúnen algunos trabajos presentados como entregas. De acuerdo con el autor, el volumen que contiene las más sobresalientes lo editó Bompiani (Eco, 1999).

3. Al respecto existe una reflexión propia sobre los nexos entre teoría semiótica y obra literaria, contenida en el artículo "Indexicalidad, iconismo y simbología en la obra literaria de Umberto Eco" (Cid, 2014).

A *Semiotic Landscape (Un paisaje semiótico)*, del primer congreso mundial de la Asociación Internacional de Semiología, celebrado en junio de 1974, donde trabajaron Seymour Chatman, Jean-Marie Klinkenberg y Umberto Eco como compiladores y editores (Chatman, Eco y Klinkenberg, 1979). Por otra parte, y en consecuencia lógica con lo anterior, apareció publicada la primera edición del *Trattato di semiotica generale (Tratado de semiótica general)* de Umberto Eco (1975, 1977). Ambos eventos se ubicaban en el interior de un mismo proceso, pues se trataba de establecer, a partir de la experiencia y de la reflexión colectiva realizada en cada una de las intervenciones del congreso, las bases epistemológicas de un campo del saber que precisamente se iba definiendo como una disciplina de carácter “general”. El tratado obedecía, entre otras cosas, a la necesidad puesta en evidencia con la publicación en italiano de los apuntes del semiólogo francés Roland Barthes para sus estudiantes, contenidos en *Éléments de sémiologie (Elementos de semiología)*, impresos por la editorial de Gonthier en una primera versión (Barthes, 1964, 1971). Se hacía clara la necesidad de manuales para la disciplina emergente en el marco del estudio de la comunicación y la cultura. Uno de los resultados de ambos esfuerzos desembocaría, de hecho, en la aparición posterior de la “culturología”, actualmente denominada también “semiótica de la cultura”, que Eco (1975: 36) cobijaba bajo la siguiente hipótesis de carácter mediador entre dos posiciones contrapuestas: “l’intera cultura dovrebbe essere studiata come un fenomeno di comunicazione fondato su sistemi di significazione” (“Los sistemas de significación pueblan cada fenómeno comunicativo sobre el cual reposa toda cultura”). Del mismo modo, los sistemas signícos y su interacción fueron observados unos años antes por Yuri Lotman (1971) y posteriormente por Eric Landowski (1986) y Eliseo Verón (1987), como vehículos en los cuales circula toda cultura.

La semiótica de carácter general dio inicio al destacar el componente principal de su nivel filosófico, y entendía a la disciplina aplicada como una especie de “brazo armado”, una descripción que Eco expuso jocosamente de ese modo en diversas entrevistas. La cultura es el campo de acción, y la comunicación constituye la materia prima para la investigación, la identificación de objetos de estudio, de lenguas objeto sobre las cuales individualizar comportamientos, trascendencias y modos de transmitir y conservar la memoria colectiva. Desde tal perspectiva, si las redes textuales hacen posible la evidencia de una semiosis de carácter social, es decir, de una lectura intersubjetiva del significado que mantiene la cohesión y la coherencia de los grupos humanos, garantiza también la interconexión de las acciones significativas que derivan de los actos con los cuales los textos transmiten el significado, que no es otra cosa que la esencia de una cultura. Es por eso que la interconexión entre sistemas semióticos posee la imponente capacidad de reflejar cada contenido cultural en cualquier manifestación textual producida en su interior. Si el significado pasa por todo sistema signíco en cualquiera de las formas textuales que pueda asumir, su circulación es continua e irrefrenable. Por tal motivo no resulta aventurado afirmar que si la cultura es “la actitud individual ante el signo”, dicha actitud sólo se muestra por medio de la interpretación de las formas textuales que caracterizan a esa cultura, por medio de su interconexión necesaria y por el nivel semántico que la sustenta. En ese marco se localiza la última producción literaria de Umberto Eco.

El mundo posible de un mundo real: hacia el mundo de ficción

La relación entre mundos posibles y literatura ha sido explorada desde distintas perspectivas, en un intento por dotar al estudio del campo de instrumentos que permitan explicar el funcionamiento de una obra en su relación con el intérprete-lector-receptor.⁴ La noción de “mundo posible” resulta de mayor interés para comprender la lógica con la cual un evento puede ser narrado en el interior de un sistema de cognición ficcional como lo es una novela y reflejar propiedades que establecen las marcas necesarias de verosimilitud, y al mismo tiempo remiten a hechos considerados como posibles en su realización. Sin estos componentes, una narración carecería de lógica interna, de una estructura significativa reconocida por el lector. Eco define el mundo posible como

[...] un estado de cosas expresado por un conjunto de proposiciones en el que, para cada proposición [existe un mundo posible], p o $\sim p$. Como tal, un mundo [posible] consiste en un conjunto de *individuos* dotados de *propiedades*. Como algunas de esas propiedades o predicados son *acciones*, un mundo posible también puede interpretarse como un *desarrollo de acontecimientos*. Como ese desarrollo de acontecimientos no es efectivo, sino precisamente posible, el mismo debe depender de las *actitudes proposicionales* de alguien que lo afirma, lo cree, lo sueña, lo desea, lo prevé, etcétera [Eco, 1979, 1987: 181].

El autor ahonda en una serie de consideraciones ulteriores que permiten comprender su aplicación de una teoría, procedente de las ciencias duras, aplicada al estudio de la narratividad literaria. Algunas características identificables del mundo posible muestran que: *i*) un mundo posible es una “construcción cultural” (Eco, 1979, 1987: 183); *ii*) dentro del marco de un enfoque constructivista de los mundos posibles, también el llamado mundo real de referencia debe considerarse una construcción cultural (Eco, 1979, 1987: 186); *iii*) construir un mundo significa atribuir determinadas propiedades a determinado individuo (Eco, 1979, 1987: 191); *iv*) el carácter esencial de una propiedad es algo que depende del *topic* (tópico sensible). El *topic* es el que determina cuál debe ser la estructura mínima del mundo en cuestión (Eco, 1979, 1987: 199); *v*) la identidad a través de los mundos consiste en “reconocer algo como persistente a través de estados de cosas alternativas” (Eco, 1979, 1987: 204); *vi*) es necesario establecer la manera de accesibilidad entre mundos (Eco, 1979, 1987: 205). Gracias a esas propiedades presentes en la fábula desarrollada por medio de un entramado, el lector-receptor demuestra la capacidad de poner en relación ambos mundos, sirviéndose de las indicaciones depositadas por el autor del texto.

En una reflexión posterior regresa a la definición operativa de “mundo posible” aplicable al análisis literario, consistente en operaciones lógicas por parte del lector. De este modo Eco precisa,

4. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Jerome Bruner que exploran la relación entre mundos posibles y realidad mental, desde una perspectiva de la psicología cognitiva y diversos enfoques desde la semiótica narrativa (Bruner, 1986, 2004).

con miras a una definición de carácter metodológico: “Al ser un artificio cultural, un mundo posible no puede identificarse con la *manifestación lineal del texto* que lo describe. El texto que describe este estado o curso de acontecimientos es una estrategia lingüística destinada a suscitar una interpretación por parte del Lector Modelo” (Eco, 1990, 1995: 218).

El mundo posible opera entonces en su relación con el mundo real; depende así de la cultura que determina los dos mundos y los “amueblamientos” que permiten una serie de conexiones entre ambos. Las relaciones son únicamente válidas gracias a la cooperación interpretativa de quien actúa en fruición sobre el texto. “La noción de mundo posible amueblado se demuestra útil al tratar muchos fenómenos que atañen a la creación artística. Sin embargo no debería abusarse de ella” (Eco 1990, 1995: 219). Su potencial analítico ha sido señalado también por Doležel cuando tiende a precisar: “Considerar los mundos posibles como construcciones humanas apea el concepto del pedestal metafísico y lo convierte en una herramienta potencial de la teorización empírica” (Doležel, 1998, 1999: 32). Precisamente el trabajo radicado en la teorización empírica es el que permite reconocer uno de los principales vínculos entre sistemas semióticos y su capacidad de mantener cohesionados los lazos de semiosis capaces de reproducir y transmitir a toda cultura.

La existencia de mundos posibles en distintos campos del saber obliga a subrayar el carácter específico del concepto en el mundo literario. El propio intelectual checo, residente en Canadá, observa al respecto: “Los mundos ficcionales de la literatura, como ya hemos afirmado, son un mundo especial de mundo posible; son artefactos estéticos construidos, conservados y en circulación en el medio de los textos ficcionales” (Doležel, 1998, 1999: 34).

Sin embargo, el valor estético no debe ser considerado el legado de mayor valor del mundo ficcional de la literatura, ya que la presencia de su trabajo cognitivo y fundamentalmente ontológico reviste también la importancia del mensaje o la función del relato literario. No se trata de privilegiar en la observación al más evidente, sino a la interacción resultante de todos los estratos de significado, que incluyen además al patémico y al estésico. Precisamente tales niveles deben ser vistos en su interacción como un todo, con una tarea específica por alcanzar necesariamente gracias a la cooperación interpretativa del lector, el cual, al seguir las indicaciones, puede lograr saber el modo de jerarquizar y de ordenar la información contenida en el relato.

Las críticas al uso del término de “mundo posible” en literatura llevaron a Umberto Eco a especificar la carga semántica atribuida a ese concepto, al considerarlo inserto en un sistema de significación como es la literatura: “[...] el mundo de la literatura es tal que nos inspira la confianza de que hay algunas proposiciones que no pueden ponerse en duda, y nos ofrece, por lo tanto, un modelo (todo lo imaginario que quieran) de verdad” (Eco, 2002a, 2002b: 15).

La pregunta parte entonces del hecho de establecer: ¿de qué manera la noción de relación entre mundo posible-mundo real hace posible extraer la descripción del periodismo, su conformación y comportamiento en una novela de carácter ficcional?

El contenido del contenido, de la trama a la fábula

Los estudios iniciales de la narratividad debieron distinguir la diferencia entre trama y fábula (Barthes, 1964). El punto de partida diferencial hace posible establecer la colocación de una serie de elementos constitutivos como parámetros para observar los tipos de información contenidos en una trama capaz de apuntalar la fábula por narrar. Eco observó que “[...] la necesidad narrativa es diferente de la necesidad lógica. La necesidad narrativa es un principio de identificación” (Eco, 1990, 1995: 225). La tarea del lector radica así en reconstruir la fábula; es decir, dar a la historia el orden lógico necesario para su comprensión, sin importar el orden secuencial en que ha sido expuesta, y en ese orden debe aparecer como una sucesión temporalmente organizada, y al mismo tiempo poder bosquejar los diversos mundos representados en el interior del relato (Eco, 1990, 1995).

La estructura consiste entonces en seguir un entramado de situaciones que hacen posible invocar la caridad interpretativa del posible lector mediante una serie de intrigas situadas a manera de matrioskas. El libro en cuestión, *Número cero*, habla precisamente de la historia de un libro que debe ser escrito y que cuenta la inexistencia de un diario, plantea un relato pero establece el inicio de las redes textuales construidas y mostradas en el interior de la fábula de base. El reconocimiento de tales redes recurre a diversos artificios que van desde el cambio de tipografía del primer capítulo: en la versión en español comienza con Futura, para después utilizar, en los capítulos restantes, Times New Roman. El relato mismo explica:

Escribir una novela policiaca ajena era fácil, bastaba con imitar el estilo de Chandler, o a lo sumo el de Spillane: lo malo es que, cuando intenté esbozar algo mío, me percaté de que para describir a alguien o algo me remitía a situaciones literarias: no era capaz de decir que fulanito paseaba una tarde tersa y clara sino que decía que caminaba “bajo un cielo de Canaletto”. Luego me di cuenta que eso lo hacía también D’Annunzio: para decir que una tal Constanza Landbrook tenía cualidad, escribía que parecía una creación de Thomas Lawrence, de Elena Muti observaba que los rasgos de su fisonomía recordaban ciertos perfiles de Moreau el joven, y Andrea Sperelli recordaba el retrato del gentilhomme desconocido de la Galería Borghese. De este modo, para leerse una novela, el lector tendría que dedicarse a hojear los fascículos de cualquier historia del arte en venta en los quioscos [Eco, 2015b: 22].

Las redes entre sistemas son reconocidas desde el inicio del relato. Paralelamente al desarrollo de las tramas, su colocación funciona de manera tal que el lector deba remitirse a un conocimiento previo de los acontecimientos y reconocerlos como propiedades de verdad en el interior de la novela. El contenido del texto está determinado por los contenidos de la cultura que los produce; al menos ésta es la esencia demostrada por Umberto Eco en su amplia trayectoria periodística y en este ejercicio narrativo de ficción literaria.

El periodismo literario: del arte a la realidad, del mundo posible al mundo real

En 1983, Umberto Eco publicó un ensayo acerca de las redes tejidas por los medios donde, en apariencia, la huella del emisor se desvanecía hasta parecer opaca. En contraposición, el arte dejaba claro ese proceso comunicativo, observado como un diagrama que discurre de un polo inicial a una fase terminal, generando amplias discusiones en las teorías de la comunicación. La molesta opacidad obligaba a formular, al menos en el caso de una nota periodística:

[...] ¿Hay algo más privado que una comunicación telefónica? ¿Y qué ocurre cuando alguien entrega en el juzgado la grabación de una comunicación telefónica privada, de una comunicación telefónica hecha para ser grabada, y para ser entregada al juez, y para que el “topo” del palacio de justicia la entregue a los periódicos, y para que los periódicos hablen de ella, y para que las investigaciones queden comprometidas? ¿Quién ha producido el mensaje (y su ideología)? ¿El cretino que ignorante hablaba por teléfono, el que lo ha entregado al juzgado, el juez, el periódico, el lector que no ha comprendido el juego y perfecciona, de boca en boca, el suceso del mensaje?

Éranse una vez los mass-media. Eran malos, como se sabe, y érase un culpable. Y estaban las voces virtuosas que lo acusaban de sus crímenes. Y el arte (¡ah, por fortuna!) que ofrecía alternativas a quienes no eran prisioneros de los media.

Bien, todo ha terminado. Hay que volver a preguntarse qué es lo que sucede desde el principio [Eco, 1984, 1986: 198-199].

Sin duda, la reflexión anterior es el resultado de los tiempos que vivía la ética periodística en el momento que el ensayo “La multiplicación de los media” (Eco, 1984, 1986: 198-199) fue publicado y que, lejos de constituir el paso por un momento turbio en la historia del periodismo, el hecho se convirtió en norma, en regla de comportamiento incluso ético. La concepción de una cadena comunicativa, de la que el periodismo aparece como un eslabón más, sólo puede ser narrada gracias al juego del contenedor dentro de un contenedor previo, del mismo modo como funciona una matrioska.

El problema de la ética individuado por Eco sólo puede ser narrado desde una posición meta-semiótica, y ése es el carácter que imprime a la literatura su función, en tanto “meta” radica en explicar el funcionamiento de una semiótica previa: ¿el periodismo?, ¿el discurso científico?, ¿la nota informativa?, ¿el registro de los hechos acontecidos?

Gracias al sentido de los juegos de ocultamiento, entre sistemas que fagocitan sistemas, es posible comprender el razonamiento expresado por Braggadocio, personaje que dialoga con Colonna, periodista en torno a los 50 años, protagonista de la novela *Número cero*. La concepción periodística de Braggadocio, cuyo juicio del periodismo reposa en la “definición ingenua” —como la describe Eco en su *Trattato*—, pero de sesgo empirista, la cual se manifiesta del siguiente modo:

—No lo niego, pero mi padre me acostumbró a no creer en las noticias a pies de juntillas. Los periódicos mienten, los historiadores mienten, la televisión hoy miente. ¿No viste en los telediarios de hace un año, con la guerra del Golfo, al cormorán cubierto de alquitrán que agonizaba en el golfo Pérsico? Luego se comprobó que en aquella estación del año era imposible que hubiera cormoranes en el golfo, y esas imágenes se remontaban a ocho años atrás, a los tiempos de la guerra entre Irán e Irak [Eco, 2015b: 42-43].

El entramado de contenedores se muestra como estrategia de verosimilitud y permite poblar un mundo posible a través de visualizar y construir una serie de imágenes contenidas en aspectos fundamentales en la ética y en la concepción filosófica del autor. Al atribuir determinadas propiedades a un determinado individuo, requisito *sine qua non* para erigir un mundo posible, hace que el personaje circunstancial pueda explicar la noción de periodismo con la cual se confronta el periodista Colonna —personaje principal de la novela— en su diálogo con su colega Braggadocio:

—Vamos a ver, no era de esos que aún afirman que el Holocausto no existió, pero no se fiaba del relato que construyeron los liberadores. Testimonios exagerados todos ellos, me decía, he leído que según algunos supervivientes, en el centro de un campo había montañas de ropa de los asesinados que tenían más de cien metros de altura. ¿Cien metros? ¿Te das cuenta, me decía que una pila de cien metros con forma de pirámide tiene que tener una base más ancha que el área de todo el campo de concentración?

—Él no tenía en cuenta que quienes han asistido a algo tremendo, cuando luego lo evocan, usan hipérbolos. Tú asistes a un accidente en la autopista y cuentas que los cadáveres yacían en un lago de sangre, pero no pretendes hacer creer que fuera tan grande como el lago de Como; sencillamente quieres dar la idea de que había mucha sangre. Ponte en el pellejo de uno que recuerda una de las experiencias más trágicas de su vida [...] [Eco, 2015b: 42].

En ese mundo posible, Umberto Eco activa un conocimiento, producto de su trabajo como profesor universitario, contenido en la tesis doctoral de Valentina Pisanty (1998), publicada con el título *L'irritante questione delle camere a gas. Logica del negazionismo* (El irritante problema de las cámaras de gas. La lógica del negacionismo), la cual se convierte en un elemento que va a amueblar el mundo ficcional de su relato, dotándolo de valores confrontables con los hechos registrados como reales por medio de sus interpretaciones. Entonces la estrategia utilizada se logra gracias a la palabra del padre del interlocutor de Colonna, y el propio Colonna explica el mecanismo semiótico que hace posible la lógica relacional entre un acontecimiento externo al texto, en un elemento explicativo del razonamiento del personaje Braggadocio. De esta manera, el hecho narrado en las interpretaciones sobre el Holocausto se convierte en unidad de verosimilitud en el interior del texto, pero hace posible a Eco explicar, al mismo tiempo, el funcionamiento ingenuo de una lógica negacionista, y convierte el fragmento de la novela en un discurso divulgativo que explica de manera pseudoingenua un problema de ética presente en la historia contemporánea.

Se trata así de un ejercicio de continuidad en la forma de construir un mundo ficcional en el interior de una novela. En efecto, Eco demuestra su predilección por los hechos contenidos en la historia, depositados a manera de memoria sobre alguna forma de registro consultable para ser colocados, amueblando posteriormente sus relatos a lo largo de su obra literaria. El tipo de soporte puede variar: una pintura, una fotografía, un mapa, un conjunto de memorias, etcétera, a partir de los cuales será posible erigir un microrrelato capaz de poblar verificativamente y de manera verosímil la narración en cuestión. Es precisamente en ese sentido que Jacques Le Goff observa como forma continua una necesidad de historia (*il bisogno di storia*), y así la denomina:

Nella storia Umberto Eco trova gli incroci di spazi e di tempo, le strutture spazio-temporali che sono anche quelle del romanzo da cui ricava la possibilità di essere nel passato e nel mondo un fervente viaggiatore ed esploratore. Egli ricerca quel di più di verità, di realtà, d'autenticità che oggi determina il successo del romanzo storico, ma che per lui è soltanto l'approdo migliore ai problemi di oggi, nella lunga durata⁵ [Le Goff, 1990: 7].

La necesidad de incluir historia fortalece un nexo entre la narratividad puesta en juego y las conexiones lógicas entre el espacio y el tiempo, al grado de determinar la estructura narrativa. La apuesta reside en contar la historia gracias a los relatos que enriquecen de verosimilitud la narración contada. La tarea requiere ahora intersectar el quehacer periodístico con los personajes de la novela y el hecho histórico que permite dar verosimilitud al hecho narrado. Se trata así de tres dimensiones: la primera se refiere a la narración del relato, la segunda al lenguaje periodístico y la ética con la cual viene determinado su uso, y la tercera al hecho histórico con el cual se consigue el cruce de las estructuras espacio-temporales del entramado de la novela.

Número cero: la metasemiótica

La primera reflexión que nace del sistema estructurado utilizado en la novela *Número cero* remite de manera irremediable a la función metasemiótica que la literatura debe propiciar en el ejercicio periodístico de la ética. Según observa Eco en sus escritos sobre el tema (2002a, 2002b), al poseer funciones específicas a la literatura logra en la conformación estructural los siguientes efectos sociales: *i*) actuar como garante de la continuidad de los sistemas de comunicación; en el caso específico, la lengua natural, ya que “[...] mantiene en ejercicio a la lengua como patrimonio colectivo [...]” (Eco, 2002a, 2002b: 10) y da como resultado identidad y sentido de comunidad frente a los fenómenos circunstanciales de

5. [T. del A.] “En la historia, Umberto Eco encuentra los cruces de espacios y de tiempos, las estructuras espacio-temporales —que son también las de la novela—, de las cuales recaba la posibilidad de estar en el pasado y ser en el mundo un ferviente viajero y explorador. Él busca ese poco más de verdad, de realidad, de autenticidad que hoy determina el éxito de la novela histórica, pero que para él, y solamente para él, consiste en un punto de llegada mejor para los problemas de hoy, proyectados en la larga duración” (Le Goff, 1990: 7).

las tramas; *ii*) hacer necesario “modelizar” el pensamiento de distintas maneras —de ahí su riqueza cognitiva—, a fin de respetar las normativas que rigen el proceso hermenéutico, ya que “[...] nos obliga a un ejercicio de fidelidad y de respeto en el marco de la libertad de interpretación [...]” (Eco, 2002a, 2002b: 12); *iii*) lleva a la narratividad a cubrir un rol de organización social del significado, el cual circula gracias a los componentes de un relato. Si la fábula permanece y no cambia, la trama hace posible la transformación de una misma historia en diversas variantes gracias a los diversos recursos narrativos utilizados. El resultado es un reenvío continuo a fábulas anteriores, las cuales se van enriqueciendo gracias a los aportes ofrecidos por las tramas. Esto se observa en una acción principal: “Los personajes migran. Podemos hacer afirmaciones verdaderas sobre los personajes literarios porque lo que les pasa está registrado en un texto, y un texto es como una partitura musical” (Eco, 2002a, 2002b: 15). En la esencia de esa migración se sitúa la verosimilitud y la conexión con un mundo real, pero además la posibilidad de dotar al personaje de valores éticos, reconocidos fuera de las tramas de una novela que están garantizados por los relatos mismos. A fin de cuentas, Eco toma como referente a la función literaria en sus posibilidades y tareas sociales, y se sirve de ella como tribuna ideal para reflexionar sobre el problema ético, en este caso del periodismo.

Las estrategias que derivan del ejercicio literario de escritor, semiólogo, periodista y editor hacen posible crear conexiones y garantizar distintos niveles de interpretación. A partir de la conjunción entre cada una de sus esferas de acción, Umberto Eco logra un uso en función de cada una de ellas: *i*) desde la literatura, el periodismo puede ser abordado como una semiótica puesta en discusión y narrada a partir de sus efectos y prácticas negativas, dado que el sistema de valores ontológicos reestructura los valores éticos al final del relato puestos en juego por las tramas; *ii*) desde el periodismo, la experiencia de su metasemiotización literaria hace posible explicar el funcionamiento semiótico al momento de construir una propia realidad, incluso circunscrita en el interior de un mundo ficcional; *iii*) desde la semiótica, se concentra en tres tareas: 1) el trabajo descriptivo, en el cual descansa todo primer acercamiento a un fenómeno comunicativo y ve su inicio lógico en las formas materiales; 2) el trabajo interpretativo basado en la identificación de los procesos lógicos sobre los que descansa —por ejemplo— toda estrategia textual, y prevé en sus efectos el comportamiento a partir de límites y ampliaciones, intención y extensiones textuales; 3) el compromiso evaluativo exigido al especialista es también un resultado de la novela, y consiste en examinar todo lenguaje, todo sistema semiótico con su doble valor: calificar los logros de un proceso comunicativo alcanzados, o bien sentar las bases y procedimientos para calificar los procesos y aun establecer criterios de enseñanza de las estructuras y contenido de un lenguaje, de un sistema semiótico inclusive.

Se trata entonces de colocar el pensamiento del filósofo italiano en el interior de una tarea radicada en establecer una función orquestadora para la semiótica con la cual evaluar las imágenes no solamente representadas, sino aquéllas conceptuales, aquellas que hacen posible el valor cognitivo de una reflexión sobre el modo de actuar de los sistemas semióticos para reproducir, reflejar, interpretar la llamada “realidad”. Ése es el reto de *Número cero*.

Bibliografía

- Barthes, R. (1964). *Éléments de sémiologie*. París: Gonthier.
- ____ (1971). *Elementos de semiología*. Madrid: Alberto Corazón.
- Bruner, Jerome (1986). *Actual Minds. Possible Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- ____ (2004). *Realidad mental y mundos posibles* (Beatriz López, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Cid, Alfredo Tenoch (2014). "Indexicalidad, iconismo y simbología en la obra literaria de Umberto Eco". *Semiosis* [tercera época], x (19), pp. 117-134.
- Chatman, Seymour, Eco, Umberto, y Klinkenberg, Jean-Marie (eds.) (1979). *A Semiotic Landscape. Proceedings of the First Congress of the International Association for Semiotic Studies, Milan, June 1974*. La Haya: Mouton Publishers.
- Doležel, Lubomír (1998). *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*. Londres: Johns Hopkins University Press.
- ____ (1999). *Heterocósmica. Ficción y mundos posibles*. Madrid: Arco.
- Eco, Umberto (1975). *Trattato di semiótica generale*. Milán: Bompiani.
- ____ (1976). *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- ____ (1977). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- ____ (1979). *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milán: Bompiani.
- ____ (1984). *Semiologia quotidiana*. Milán: Bompiani.
- ____ (1986). *La estrategia de la ilusión*. Barcelona: Lumen.
- ____ (1987). *Lector in fábulas. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona: Lumen.
- ____ (1990). *I limiti dell'interpretazione*. Milán: Bompiani.
- ____ (1995). *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- ____ (1999). *La bustina di Minerva*. Milán: Bompiani.
- ____ (2002a). *Sulla letteratura*. Milán: Bompiani.
- ____ (2002b). *Sobre literatura*. Barcelona: RqueR.
- ____ (2015a). *Numero zero*. Milán: Bompiani.
- ____ (2015b). *Número cero*. Barcelona: Lumen.
- Landowski, Eric (1986). "Socio-semiotique". En Algirdas Julius Greimas y Joseph Courtés. *Sémitoqué. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, II* (pp. 207). París: Hachette.
- ____ (1991). "Sociosemiótica". En Algirdas Julius Greimas y Joseph Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje, II* (Hermis Campodónico Carrión, J. Courtés y Enrique Ballón Aguirre, trads.). Madrid: Gredos.
- Le Goff, Jacques (1990). "Prefazione". En Francesca Pansa y Anna Vinci. *Effetto Eco*. Roma: Nuova Edizioni del Gallo.
- Lotman, Yuri M. (2000). *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- ____, Escuela de Tartu (1979). *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.

- _____, Uspensky, Boris (1971). "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura" (pp. 168-193). En Lotman (2000).
- Pisanty, Valentina (1998). *L'irritante questione delle camere a gas. Logica del negazionismo*. Milán: Bompiani.
- Stalnaker, Robert (1976). "Possible Worlds" (Symposium Papers). *Noûs*, 10 (1), pp. 65-75.
- Todorov, Tzvetan (comp.) (1968). *Communications* (11). París: Seuil.
- _____, (comp.) (1970). *Lo verosímil* [Comunicaciones] (Beatriz Dorriots, trad.). Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Verón, Eliseo (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.

El viaje de inmersión y el regreso introspectivo del antropólogo¹

Carlos García Mora* y Rosa Brambila**

Una estudiante de antropología de ascendencia austriaca, formada en México, acompañó a un musicólogo para subir a la Sierra Norte de Puebla en 1969. En aquella región ella llevaría a cabo su investigación de tesis, entre pobladores hablantes del náhuatl. Pocos años después recordó de este modo su primera visita:

La viejita indígena se detuvo a mirarnos y sonrió divertida. Estábamos tirados a la orilla, la ropa empapada después de habernos hundido en el arroyo, adormecidos por el calor y agobiados por cansancio. Hacía cuatro horas que caminábamos por los senderos, entre la espesa vegetación y la neblina tempranera. Repetí la vieja pregunta: “¿Can ojti Zacatipan?” (¿Cuál es el camino a Zacatipan?). Levantó uno de sus brazos flacos y angulosos y, en ademán circular, señaló el arroyo, las laderas cubiertas de bosque y cafetales, así como los riscos altísimos de las montañas que flanqueaban la barranca y, en un náhuatl silbante, dijo: “Nican peua Zacatipan” (Aquí empieza Zacatipan). Por lo visto, podía empezar en cualquier parte, en una encrucijada cualquiera de los caminos circulares de la sierra. Horas más tarde, incrédulos y exhaustos, entramos espantando gallinas y guajolotes a la plaza de Zacatipan. Habíamos llegado a donde empieza el camino [Arizpe, 1973: 12].²

Con seguridad, una vez inmersos en el poblado, los investigadores lo habrán comprendido: Zacatipan era tanto el caserío donde vivían sus habitantes como el conjunto de sus tierras, aguas y montes circundantes. Zacatipan era un territorio con sus hombres y mujeres, no sólo una aldea. Por eso todo aquello abarcado por el gesto de la anciana era Zacatipan. Como haya sido, el recuerdo de ese arribo donde empezaba el camino dejó tal impresión en la estudiante que, ya graduada, lo rememoró al inicio del libro que escribió con los resultados de su investigación.

De manera individual o en corrillos, algunos colegas han hecho del llamado “trabajo de campo” un tema de reflexión. Nada raro, ya que en la antropolo-

* Investigador de la Dirección de Etnohistoria, INAH, wantakwa@gmail.com.

** Investigadora de la Dirección de Etnohistoria, INAH, rmbrambilap@gmail.com.

1. Ponencia presentada en el II Coloquio de los Seminarios de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS), Ciudad de México, INAH, 27 de noviembre de 2015. Los autores agradecen la ayuda de María del Carmen Soto Balderas y Eréndira Martínez Almonte.

2. Puntuación ligeramente ajustada por los autores para dar mayor claridad a la cita.

gía mexicana, como en otras antropologías, tal trabajo ha constituido una parte fundamental de sus indagaciones.

Los antecedentes se remontan al siglo xvi de la futura Nueva España, cuando los funcionarios españoles de la ocupación militar, acompañados por intérpretes, visitaban a caballo las cabeceras y los caseríos de los naturales, recopilando datos con los señores principales y los viejos. Los facultados indagaban acerca de una gama de asuntos: clima y recursos naturales en general, topónimos y su etimología, etnónimos, cantidad de pobladores y unidades domésticas, su lengua, sus antecedentes históricos, el tipo de vivienda, las formas de tributación, los barrios sujetos y otros aspectos más.

Al crearse en 1524 el Consejo de Indias, este organismo administrativo fue experimentando la creciente necesidad de conocer con minuciosidad las posesiones de ultramar, y poco a poco tanto la información como las encuestas fueron adquiriendo ciertas constantes formales. El proceso fue largo y se hicieron varios intentos por compendiar lo recabado sistemáticamente, hasta llegar a preparar varios tipos de cuestionarios en la década de 1570. La necesidad de conocimientos por parte de la administración colonial culminó en un cuestionario para las Américas, preparado por Juan de Ovando y Juan López de Velasco en 1577, al servicio de Felipe II. Para aplicarlo, el rey ordenó —en una cédula real datada en San Lorenzo el Real, el 25 de mayo de ese año— la preparación de unas descripciones:

Sabed que habiéndose platicado diversas veces por los de nuestro Consejo de Indias sobre la orden que se podría dar para que en él se pudiese tener cierta y particular relación y noticia de las cosas de las dichas Indias, para mejor poder acudir a su buen gobierno, ha parecido ser cosa muy conveniente ordenar se hiciese descripción general de todo el estado de las dichas nuestras Indias, islas y provincias de ellas, la más precisa y cierta que fuere posible [Solano y Ponce, 1988: 80].

La ordenanza disponía acompañar tales descripciones con pinturas. Con ese propósito se formularon 50 preguntas contenidas en la *Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias que Su Majestad manda hacer para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas*. El cuestionario fue enviado a gobernadores, corregidores y alcaldes mayores, o cualquier otra persona de gobierno, para distribuir “las dichas instrucciones y memorias impresas por los pueblos de los españoles y de los indios de su jurisdicción, donde hubiere españoles, enviándolas a los concejos; y donde no, a los curas si los hubiere, y si no a los religiosos a cuyo cargo fuere la doctrina, mandando a los concejos” (Solano y Ponce, 1988: 80).

En 1583, en Madrid, tras recibir 121 documentos, a más de planos y mapas llegados de la Nueva España, el cronista y cosmógrafo José López de Velasco compiló el trabajo masivo de respuestas, las cuales agrupó bajo el rubro de *Geografía y descripción universal de las Indias* (López, 1894). En la actualidad, este compendio tiene un interés manifiesto y, por añadidura, ciertas prácticas de las disciplinas antropológicas encuentran un cordón umbilical en este procedimiento administrativo.

Pesquisas de mayor profundidad fueron realizadas en estancias de campo muy prolongadas por frailes lenguatarios, quienes aprendieron y estudiaron las lenguas. Otros escribieron crónicas donde describieron la geografía, la flora y la fauna, la gente, su lengua y sus antiguas ciudades abandonadas; reconstruyeron la historia antigua y emprendieron la que hoy se considera una etnología histórica.

En el siglo XVIII aparecieron estudiosos dedicados a pesquisas científicas, como las del presbítero polímata José Antonio Alzate y Ramírez, un magnífico observador de campo que describió sus hallazgos y los publicó, entre otros periódicos, en la *Gaceta de México*. Por su parte, su amigo José Ignacio Bartolache y Díaz de Posadas, médico y matemático guanajuatense, egresado de la Real y Pontificia Universidad de México, compartió su interés por la divulgación científica y recreó un medicamento con esta sucinta advertencia: “A su tiempo se despachará con las pastillas una *instrucción sucinta*, para que sirva de gobierno a quienes no pudieren consultar con médico: y la correspondiente se dará en idioma mexicano para los indios que no son ladinos” (AGN, agosto de 1774).³ Durante su periplo desde Guanajuato hacia la capital de la Nueva España, y en su práctica médica en especial, Bartolache observaba con ojo analítico a los individuos y su contexto para explicar sus condiciones. Con este interés indagó el uso curativo de las plantas y las relaciones familiares para el cuidado de los individuos. Entre otros trabajos de esta índole, estudió el pulque y sus efectos terapéuticos.

A finales de ese siglo, Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla y Horcasitas, ilustrado segundo conde de Revilla Gigedo y virrey de la Nueva España, mandó acreditar el hallazgo de una figura monolítica encontrada en la Plaza Mayor de la Ciudad de México, durante la colocación del nuevo empedrado. Tal disposición tuvo como finalidad trasladarla a la Real y Pontificia Universidad para su mejor conservación. El antiguo monumento —ordenó— debía medirse, pesarse, dibujarse y gravarse y “con las luces de los documentos de la biblioteca se forme la disertación correspondiente”. La descripción del objeto y las condiciones de su hallazgo, más sus posibles interpretaciones a través de otras fuentes, tenía el propósito de dar a la stampa las noticias “que tuviera o descubriese el ilustre cuerpo de estudiosos de la Universidad” (AGN, 29 de octubre de 1790).⁴

Para cumplir con esa disposición fue necesario entrevistar a los actores y a los testigos del hallazgo para atestiguar su autenticidad, el día en que tuvo lugar, la profundidad en la cual se encontraba y las circunstancias en las cuales ocurrió. Don José Damián Ortiz de Castro, maestro mayor, académico de mérito de la Real Academia de San Carlos, responsable de la obra del rebajo de la Plaza Mayor; don José Antonio Cosío, sobrestante mayor de la obra, y don Pedro José Esquivel, dueño español de la tienda de las cacahuateras —de las llamadas cajoncitos del Señor San José— aportaron sus testimonios acerca del suceso. El maestro y el sobrestante mencionaron distancias desde puntos fijos para ubicar la pieza y otras medidas, y el primero describió cómo se levantó:

3. Para mayor información, véanse Bartolache (1993) y González (1991).

4. Bonavia fue rector de la Real y Pontificia Universidad de México. Para mayor información, véase Bonavia (1790).



La arqueóloga Ana María Crespo (†) en trabajo de campo. **Fotografía** © Sin autor identificado. Acervo de Rosa Margarita Brambila Paz.

[...] se paró por medio de un aparejo real compuesto de una doble polea, que se afianzó en la andamiada que para el fin se formó, y otras dos sencillas que se colocaron en la propia figura; la una, para doblar el cable y, la otra, para el retorno, cuya maniobra se facilitó por medio de torno por cuyo medio se izaba con mucha igualdad y mayor ventaja, que en esa misma noche sólo se enderezó dicha figura, y en la siguiente, que fue la del día 25 a la misma hora, se sacó y colocó frente de la puerta chica del Real Palacio, donde existe [AGN (s.f.)a, f. 878r].⁵

Por su parte, el testimonio del tercero de los mencionados fue interesante, debido a que la pieza se encontró a poca distancia de la puerta de su tienda, desde donde observó el trajín del hallazgo [AGN (s.f.)a, f. 878r]. En esas circunstancias, el astrónomo y escritor Antonio de León y Gama acudió al sitio mismo para estudiar el simbolismo plasmado en esa figura y otra más. Tras estudiarlas, escribió su *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790*.

Estas tareas y pesquisas de campo continuaron hasta el siglo XIX, aunque ya no predominantemente en manos de religiosos, como ocurrió en el siglo XVI, sino de un conjunto variopinto de perso-

5. Puntuación y ortografía ajustadas para mayor claridad.

najes. Como resultado aparecieron innumerables textos, diferentes en su enfoque y contenido como en su amenidad y valor literario. Las diferentes disciplinas hoy constitutivas de las ciencias antropológicas surgieron en ese siglo, como una división del estudio de los conjuntos humanos. Estas disciplinas partían de la idea de que los componentes estructurales y formales de la sociedad poseían cierto grado de autonomía, lo cual permitía analizarlos aislados del todo del cual formaban parte.

En consecuencia, cuando fueron surgiendo los antropólogos modernos en México, disponían de todo ese bagaje y de la tradición de obtener los datos en el campo. En la actualidad, dada su importancia para obtener datos de primera mano y, al mismo tiempo, por razones psicológicas personales, el trabajo de campo ha constituido una parte esencial de las labores del gremio antropológico mexicano. Mediante este gremio se han obtenido materiales que han sido fundamentales para la elaboración de obras consideradas como clásicas.

* * *

En ocasiones el antropólogo hace del oficio su destino, movido —en ciertas circunstancias— no tanto por motivaciones científicas, sino por la excitación de vivir la experiencia de salir de su medio para adentrarse en otros confines para él desconocidos. Busca la dosis de aventura y vivencias que se obtienen en estos confines. Por ejemplo, experimenta un profundo placer al desenterrar los “tesoros” perdidos del pasado, ya que hacer nuevos hallazgos en tierra ignota es una parte apasionante de la empresa arqueológica. Aún en la actualidad algunos salen al campo para encontrar “lo que haya”. Motivación personal aparte, el trabajo *in situ* ha sido uno de los instrumentos más importantes del proceso de la investigación científica en todas las disciplinas antropológicas: la antropología física, la lingüística, la arqueología, la etnología y la antropología social.

Al respecto, cabe advertir que la antropología está lejos de ser una ciencia exacta y tiene cierto grado de subjetividad inevitable, como se aprecia en sus averiguaciones de campo. La disciplina nunca ha conseguido del todo la unidad exigida para superar la prueba de la ciencia. Los antropólogos piden prestado a otros ámbitos el incremento de certeza esperado y, hay que reconocerles en justicia, lo han intentado todo: desde la estadística hasta la economía, desde la demografía hasta la teoría de los sistemas, desde la neurobiología hasta la sociobiología.

La antropología física, la lingüística y la arqueología tienen en mayor o menor grado la posibilidad de obtener datos considerados como “duros”. En cambio, a la etnología y —parcialmente— a la antropología social les resulta imposible escapar del tamiz de la subjetividad del investigador. Con todo, tienen la posibilidad de volver a la región de su estudio para hacer verificaciones y, en ocasiones, platicar con las mismas personas con quienes convivieron y observaron. Esto último siempre y cuando se haga relativamente pronto, pues con los años la realidad estudiada cambia, con frecuencia de modo radical, amén que las personas a quienes entrevistó y observó van desapareciendo. Si pasan los años, el informante ya no es el mismo al reencontrarse con él, e incluso el propio antropólogo ha cambiado.

Ciertamente la subjetividad del antropólogo ha tratado de regularse con algunos procedimientos para controlarla. En etnología, por ejemplo, se ha contado con recursos como la vieja *Guía para la clasificación de los datos culturales*, conocida como la *Guía Murdock*, para recabar información objetiva de campo. En arqueología se usan registros estandarizados y se llevan formularios especiales para ubicar una estructura o un depósito arqueológico. En esas hojas se anotan coordenadas, altura y distancia sobre el agua, tipo de vegetación, etcétera; otras más sirven para registrar entierros, ofrendas y vasijas, y otra para dibujar la estratigrafía. Por añadidura, como en la etnología, se describen y comentan las actividades cotidianas en un diario de campo.

Con todo, la antropología se mueve entre las ciencias exactas y las humanidades. Por eso vienen a cuento cuestiones acerca de esa dosis de subjetividad que infiltra sus indagaciones, en particular en el trabajo de campo, entre otras etapas de su labor científica.

* * *

Un aspecto del trabajo de campo, a veces más cerca de la anécdota, pero que en ocasiones tiene repercusiones intelectuales, es el primer viaje del antropólogo a la región donde llevará a cabo su investigación. Algunos colegas han llamado la atención acerca de la curiosa repercusión en la investigación del viaje a la región objeto de sus indagaciones y el posterior regreso al medio académico.

El viaje difiere según se emprenda por aire, por mar o por tierra. El acercamiento por vez primera a la región se percibe distinto en función de cómo se desarrolle el acercamiento paulatino a la zona. En la antropología mexicana el arribo ha sido con mayor frecuencia por tierra, si bien ha incluido en ocasiones el transporte por un medio fluvial en alguna etapa del traslado, e incluso se ha llegado a usar la avioneta.

Cuando la distancia es grande y se hace por tierra, se cruza por varias regiones y entre distintas personas mientras transcurre el viaje. Esto permite un acercamiento paulatino, asimilando paisajes y gente. Sucede entonces que la primera impresión del poblado o la región donde se llevará a cabo el trabajo queda condicionada por cómo se desarrolla el itinerario, a tal punto que varía de acuerdo con el lugar por donde se entra y si el acceso se hace a pie, en canoa, en burro, en vehículo motorizado o en avioneta.

Ilustra bien lo aquí dicho el arribo en 1932 a Tusik —un asentamiento del área maya— del antropólogo yucateco Alfonso Villa Rojas, quien había aprendido maya:

En compañía de un arriero [...] visita los poblados, entre los cuales está el cacicazgo de *X-Cacal Guardia* [...] La primera vez que llega a Tusik lo hace accidentalmente, al traspasar una barrera de arbustos situada en una de las entradas del pueblo. Al ser sorprendido, es interrogado con marcada desconfianza por las autoridades locales para que explique la razón de su presencia, pues recordemos que se vivía una situación de conflicto bélico con el ejército mexicano [secuela de la llamada guerra de Castas]. Villa responde diciéndose comprador de pasta de chicle, con lo que logra atenuar la hostilidad de la recepción.

Con esta experiencia, que le permite reconocer las posibilidades de hacer trabajo de campo en una región a la que pocos se atrevían a visitar, por la beligerancia de los mayas, Villa Rojas prepara una segunda visita, esta vez acompañado de un amigo de Chan Kom [...] haciéndose pasar como comerciante ambulante, una de las pocas actividades permitidas a los fuereños que se internaban en la zona.

Así [...] parten llevando tres mulas cargadas con las más variadas mercancías necesitadas por los aislados mayas rebeldes. Con este disfraz puede desplazarse por todas las poblaciones y permanecer por varios días [...] [Medina, 2001: 218].

Relatos como el anterior suscitan alguna curiosidad acerca del tema de marras. ¿Hasta qué punto la inmersión inicial repercute en la imagen que el antropólogo se hace de la comarca y de sus pobladores?, ¿cómo influye en el modo de llevar a cabo su trabajo de campo?, ¿caso es posible deslindar esa primera impresión del análisis frío al momento de escribir en su gabinete la obra final, producto de sus estudios?

En ciertas circunstancias, el viaje llega a convertirse en una peregrinación para el antropólogo. Una estudiosa del pueblo rarámuri escribió acerca de su ascenso a la sierra Tarahumara:

[...] ¿qué es lo que nos pasa cuando vamos allá? ¿Qué tipo de pacto hacemos para querer regresar siempre? ¿Qué es lo que nos llama más? ¿Las impactantes montañas de la sierra? ¿Las miradas profundas de los rarámuri? Quizás sea una combinación de varias cosas. Nos gusta el esfuerzo de caminar por horas, sudar, amanecer todo adolorido, con hambre y sueño por no haber dormido bien. Estoy convencida que un recorrido de estas características siempre envuelve una búsqueda espiritual. Todas las religiones incluyen en sus leyendas viajes para encontrar el lugar sagrado o purificar el alma [...] A quienes nos gusta caminar por la Tarahumara lo hacemos con tal devoción como si estuviéramos en una procesión y nos dirigiéramos a un lugar sagrado [...] Quien llega a ir definitivamente se purifica, se exorciza, pues la sierra nos enfrenta con nosotros mismos, con nuestro cuerpo y nuestra alma, con nuestros monstruos y nuestras grandes debilidades [...] [Pintado, 2014: 8].

Estos pensamientos se enfrentan a la aparente oposición entre el proceso específico del trabajo científico y el proceso psicológico involucrado. Con todo, el segundo está ligado al primero.

* * *

La marcha del antropólogo para trasladarse por primera vez a la región de estudio suele estar presidida por la idea que de la misma se hace con las lecturas previas, la información oral de otros colegas y la de conocedores de la región, entre otras fuentes. Por eso, en cierta manera, antes de salir ya emprende el viaje en su imaginación. Incluso en estos días se familiariza con el territorio y sus localidades y caminos, viéndolos en internet a través de Google Earth. En su mente él se pone en camino

durante esas mismas indagaciones preliminares. Así que no sale en blanco, sino que ya se ha imaginado su destino y lleva cierta expectativa, cuya concreción depende del tema que espera estudiar en la región y de que encuentre las condiciones adecuadas. En ocasiones, la problemática local —durante el transcurso de su estancia— suele transformar el interés original del antropólogo, quien llega a cambiar de tema, atraído por otro, o se percata de aspectos cuya importancia ameritan su atención. Ésa ya es una cuestión para tratarse aparte.

Cabe recordar que la partida depende en mucho del apoyo institucional recibido: se viaja en avión cuando se dispone de recursos para pagarlo. De lo contrario, la alternativa es tomar un camión de pasajeros, lo cual, dicho sea de paso, tiene más ventajas para un adecuado encuentro etnográfico, ya que bajar de las nubes está lejos de ser la mejor manera de sumergirse entre la gente.

“El viaje” inicial del antropólogo, a veces descrito con un romanticismo un tanto exagerado, lo enlaza en un proceso de acercamiento, la mayoría de las veces relativamente paulatino. Como se hace con una cebolla al ir quitando sus capas, lo lleva por un trayecto en sí mismo instructivo al ir desarrollando aquello que busca. Dicen que lo que importa no es la llegada al puerto, sino el viaje mismo. Sería mucho decir, porque el puerto del antropólogo es un excitante depósito de enseñanzas; por eso, en su caso, importa tanto el viaje como el arribo y la estancia... y, más tarde, el retorno que lo lleva a cruzar en sentido inverso las capas atravesadas para llegar. Bien pensado, “el viaje” del antropólogo incluye todo esto. De modo que también se habla del viaje del antropólogo como metáfora, refiriéndose tanto al traslado, la estancia y el retorno como al proceso experimentado en su intelecto, en el cual recrea el pasado y piensa el presente al sumergirse en sus notas, grabaciones, fotografías y otros materiales obtenidos. En sentido figurado, el viaje continúa en su mesa de trabajo. De hecho, el puerto real del viaje del antropólogo es la imprenta donde se fabrica un libro con sus letras. Por el momento retomemos el viaje como traslado.

Por supuesto, la observación del paisaje va proporcionando una impresión geográfica de los ámbitos que es necesario atravesar para llegar. En un principio estos ámbitos tendrán poca relación con el territorio al que el antropólogo llegará, pero conforme se aproxima va apreciando la geografía que lo rodea y con la cual está en relación directa. Además, conforme se va acercando, si usa transporte público va conociendo a la gente de la región, escucha su habla y sus conversaciones, y percibe su modo de ser.

Si experimenta un cambio brusco del paisaje antecedente al de destino, se hará una idea del panorama y sus asentamientos, dependiendo de cómo llegue y por dónde lo haga. Un ejemplo sencillo. Si llega en lancha tras recorrer un río, la aparición del poblado donde pernoctará dará pábulo a que lo conciba como un asentamiento ribereño con una economía preponderantemente ligada al río. Si llega a él por tierra, quizá lo verá como un pueblo maicero por donde pasa cerca un río y, por lo tanto, podría descuidar la importancia del río en la economía del poblado y dársela más a la agricultura. Le sucedió a uno de los autores de este escrito cuando, hace décadas, tras un recorrido urbano, arribó en trolebús al pueblo de Iztapalapa, en la cuenca de México. Debido a la ruta que siguió al llegar, tuvo una impresión cerrada y centrada en las noticias recolectada en el casco urbano adon-

de arribó. Algunos años después visitó el pueblo y caminó más allá de donde había estado y se halló, al final de una calle, con la chinampería que nunca había visto y en la cual otrora los iztapalapenses sembraban su maíz y sus flores, cazaban patos y se transportaban en trajineras y chalupas. Qué diferente habría sido si hubiera llegado a este pueblo chinampero navegando por uno de sus canales. Con seguridad habría percibido a Iztapalapa como un pueblo de campesinos chinamperos y de esa forma habría enfocado su estudio.

El viaje también tiene utilidad para vislumbrar eslabones históricos y etnográficos. En el siglo XIX, Karl Lumholtz llegó a Michoacán tras recorrer a pie el noroeste de México, bajando de norte a sur. Esa ruta le permitió percatarse de las interrelaciones y parentescos entre los pueblos nortños y de esas poblaciones con los purépechas, algo descuidado en la etnografía circunscrita a lo local y algo que suele pasar inadvertido para quienes ascienden en sentido contrario, desde el centro de México. El arribo de la arqueóloga Beatriz Braniff a Sonora es otro ejemplo. Sus investigaciones en la década de 1960, primero en el Bajío y luego en San Luis Potosí, le permitieron reconocer en el escenario geográfico sonorenses la antigua ocupación de ese territorio por pueblos de agricultores y de recolectores cazadores.

* * *

Permítasenos un paréntesis inevitable en este punto. Es imposible omitir aquí el ambiente actual prevaleciente en cada vez más regiones del país: el terror y la violencia que, a propósito, se ha expandido por todo el territorio mexicano para causar desintegración social y desaparecer la resistencia a la salvaje depredación de los recursos, ha levantado un escenario en el cual se van cerrando los caminos para el antropólogo. El estudio de algunas regiones está circunscribiéndose a los viajes a la biblioteca y al archivo, con escasas o nulas incursiones en el campo. Tal circunstancia está ahora en las consideraciones del antropólogo al programar su trabajo de campo. Valga esta penosa referencia a la presente tragedia nacional, que echa abajo cualquier mirada romántica que calle la existencia real y efectiva de la violencia y el terror en nuestro país, un riesgo que debe afrontarse o eludirse.

* * *

Otros varios aspectos intervienen en el desarrollo del trabajo de campo. El viaje no lo es todo; acaso se considere algo circunstancial, pero tiene alguna relevancia si influye en la concepción del antropólogo.

Algunos llamarán más la atención, por ejemplo, acerca del uso de las nuevas tecnologías que están dejando atrás al antropólogo de campo armado sólo de su libreta y lápiz. Esto es notable en el trabajo arqueológico, donde se están obteniendo resultados extraordinarios antes impensables mediante el uso de la electrónica; el espectacular uso de drones, geoposicionadores, programas de computado-



La arqueóloga Ana María Crespo (†) en un sitio arqueológico. **Fotografía** © Sin autor identificado. Acervo de Rosa Margarita Brambila Paz.

ra para elaborar planos, levantamientos y reconstrucciones arquitectónicas en tercera dimensión, además de otros recursos interdisciplinarios como el análisis químico y la identificación de ADN.

Por supuesto, el trabajo de campo es sólo una de las fuentes a las que acude el antropólogo. También suele hacer revisiones adicionales en archivos, bibliotecas, fototecas, ceramotecas y otros ámbitos donde, en cierto modo, emprende la aventura de sumergirse en medios donde abre ventanas al pasado o el presente que desea conocer y entender: archivos viejísimos, bibliotecas enormes, bodegas repletas, fototecas asombrosas. Hablamos también del “viaje”, en un sentido figurado, al archivo o a la biblioteca. Cualquiera de esos viajes —al campo, al archivo o a la biblioteca— implica una inmersión en un universo específico. Ese entrar y salir de este universo es el tema.

* * *

Durante el trabajo de campo se hacen hallazgos de varios tipos. Los más llamativos suelen ser los depósitos arqueológicos; sin embargo, a su vez, el antropólogo físico, el lingüista y el etnógrafo hacen los suyos, como los indicios de población con orígenes inesperados, el habla de una lengua que se suponía extinta, la práctica de una danza paradigmática o la existencia de un archivo parroquial inexplorado. Ahora bien, si en el campo se halla, en el gabinete se descubre. En el viaje al campo, al archivo, la

biblioteca, la ceramoteca, el osario u otros ámbitos similares se hallan o encuentran sitios, documentos, gente, fotografías, grabaciones, películas y otros materiales. El hallazgo es, sin duda, un logro básico; por su parte, el descubrimiento es un salto cualitativo, intelectual, que ocurre en la mente al atar cabos sueltos y analizar *a posteriori* los datos obtenidos, con lo cual se logra aumentar el conocimiento y desanudar algo de un problema científico. Eso marca una diferencia entre el hallazgo de campo y el descubrimiento reflexivo de gabinete. Este aserto no niega otras maneras de ensartar hallazgos y de hacer descubrimientos que aumenten y expliquen el conocimiento acerca de un tema; más bien permite señalar que campo y gabinete son trabajos de índole diferente. Por cierto, en ambos los factores subjetivos están presentes.

Algunas disciplinas antropológicas tienen un componente en mayor o menor grado de datos tangibles, sujetos a una posible verificación incluso en laboratorio. En el trabajo de campo se consideran los vestigios arqueológicos como algo del presente; es decir, a la vista del arqueólogo que los observa y los toca. A partir de ese momento, el trabajo *in situ* se convierte en una averiguación de cómo persistieron esos materiales, cómo se han modificado y cómo adquirieron las características que hoy tienen. Esta idea del trabajo de campo exige del arqueólogo una mejor comprensión de sus propias interacciones con el mundo material. De ahí que el explorador capaz de conocer se vuelva una parte activa, un componente estructural de lo que registra.

* * *

Luego de la permanencia de campo propiamente dicha, sucede el retorno, que tiene una virtud: permite emprender un recorrido desde adentro, conforme el antropólogo se aleja del sitio donde estuvo explorando, haciendo observaciones y entrevistas, y llevando a cabo otras actividades diversas. Mientras que el viaje de llegada fue un trayecto desde lejos y desde afuera, la partida va mostrando cómo ven las personas del lugar su entorno y cómo se acercan, y llegan a las ciudades. Por lo demás, si el arribo supone profundizar en el ambiente regional, el retorno supone una introspección para evaluar y reflexionar lo vivido y obtenido. Por supuesto, esto ocurre cuando el trabajo de campo es realizado en regiones rurales, pero, cuando se lleva a cabo en zonas urbanas, de algún modo sucede algo equivalente. Como sea, el antropólogo es uno al marcharse al campo y otro al volver, ¿qué duda cabe?

En la “zambullida”, el antropólogo se empapa del medio y recibe la influencia de las personas con quienes trata y convive. Se sumerge en el conjunto de problemas locales y regionales; descuida su reflexión teórica. En la localidad interactúa con las personas que lo llevan al pasado y el presente local, y a las dificultades familiares y personales de sus habitantes. Asimismo, en la localidad la inmersión se da en el paisaje y en el tiempo regional, por lo regular transcurrido en el ciclo agrícola y el religioso a éste anudado, así como en las vicisitudes políticas. El día mismo es dividido por las campanadas del templo. Por lo tanto, el investigador procesa sus averiguaciones en el contexto de la lógica del devenir pueblerino.

Al retornar, el antropólogo vuelve tanto a su nicho original como a otro espacio y otro tiempo anudados al devenir doméstico, familiar y laboral y, en el caso del investigador que sale de una ciudad, eslabonado al ritmo de la dinámica urbana. Ocurre un deslinde al reinsertarse en el devenir y la lógica doméstica, así como en la dinámica del medio académico. De vuelta en el cubículo o en las aulas, ese cambio tajante envuelve al antropólogo en una actividad diferente a la vivida previamente. Mientras que en la localidad interactuó con los habitantes, en la academia lo hace con los colegas. El embrollo de su medio laboral, administrativo y académico lo aísla del ambiente donde estuvo inmerso. ¿Escribiría distinto un libro si lo redactara en la región estudiada? Si escribe en su cubículo, ¿redactará más apegado a la academia y menos al punto de vista de la gente?

* * *

Decía Robert J. Weitlaner que, luego de una salida al campo, lo que sigue es escribir “el artículo”. En efecto, el regreso del campo da paso al proceso de ensamblaje de lo recabado. Transforma la visión inmediata en una cognitiva, podríamos decir, más erudita o especializada, respecto de la naturaleza, el origen, la función y el significado de lo observado. Al regreso, los hechos registrados son producidos y representados en los escritos científicos, admitidos y autorizados por la comunidad académica.

Por cierto, la información que logra recogerse en el campo es sólo un porcentaje de la que se tuvo a la vista. Siempre será un problema un tanto angustioso para el antropólogo percatarse de cuánta información se le escapó por la imposibilidad física de darse abasto o por la falta de recursos tecnológicos suficientes. Para colmo, tras retornar con lo que logró registrar, ocurre una pérdida paulatina de una parte de lo recolectado, ya sea por extravío o daño, así como por desuso por parte del antropólogo, quien sólo procesa, analiza y utiliza fragmentos. Al final, lo que publica es sólo un porcentaje de lo que reunió a lo largo de su vida.

Como sea, los antropólogos son los transmisores escrupulosos de los hechos observados. ¿Quién habla cuando él habla?, ¿la academia asumida como poseedora de la voz de autoridad? Hablan los propios hechos registrados, sin duda alguna, pero también sus portavoces “autorizados”. Por esa circunstancia Carlos Navarrete les dice a los arqueólogos: “[...] ya es tiempo que no olvides que, en tanta miseria, tenemos el privilegio de escribir en lugar de los muertos antiguos y de los muertos vivientes, que podemos ser cronistas y testigos de todos los indios que hicieron la historia sin saber escribir. Que aquéllos que se levantaron y fueron destruidos y humillados, no queden ahora mudos” (Navarrete, 1978: 51).

* * *

Al rendir cuenta de sus hallazgos, el investigador de fenómenos antropológicos inicia la reflexión sistemática acerca de lo que logró averiguar. El primer paso para articularlos se da al describirlos. Las

compilaciones de estas descripciones sintetizan las circunstancias en las cuales fueron hechos los hallazgos, y se caracterizan por ser relaciones de lo que se observó y se juzgó útil reunir en un corpus para facilitar su estudio.

Esta fase inicial va de la observación inmediata de los fenómenos al orden razonado, como lo muestra cada descripción marcada por los conocimientos y los puntos de vista de cada autor. El ejemplo típico de este género de escritos es el catálogo arqueológico, considerado como un conjunto fragmentado de materiales en tantas partes como entidades o partes por describir, las cuales precisan, en consecuencia, ser explicadas en la mayoría de los casos. Un catálogo muestra los datos de modo que todo mundo los pueda utilizar.

Este primer paso tiene ciertos matices que hacen la diferencia en cada disciplina antropológica. Uno de ellos se refiere a la relación del investigador con la recopilación de los datos *in situ*. Etnólogos, lingüistas y algunos antropólogos físicos tienen a veces la posibilidad de regresar a las comunidades, como ya se dijo. Los etnohistoriadores regresan al archivo para repasar documentos. Esto les permite afinar, modificar y puntualizar sus datos recabados. En cambio, el arqueólogo destruye en buena medida su fuente de conocimiento desde el momento en el que levanta una navajilla de la superficie o emprende una excavación.

El segundo paso consiste en agrupar los datos. Asociar elementos tiene como finalidad ordenar dentro de ciertos límites, dada la necesidad de tener un criterio de acomodo. En esta etapa el arqueólogo hace inferencias relativas a los hechos no contenidos en los objetos mismos. A los vestigios de las antiguas culturas se les colocan atributos de tiempo, espacio y función. Para esto se recurre a una tipología que los enriquece o los ubica a partir de un razonamiento asociado con hipótesis o datos que no están visibles o que no están contenidos en los propios vestigios. Las construcciones tipológicas son, entonces, propuestas teóricas desarrolladas.

Con posterioridad se hace necesario elaborar una explicación. Con base en el paso anterior, el arqueólogo pasa a la construcción de los enunciados teóricos. El investigador interpreta para elucidar preguntas explícitas y emociones contenidas. En ese proceso se le da un sentido a cualquier ordenamiento, pues sobrepasa la formalidad para revelar el significado de los datos obtenidos.

Esta interpretación consiste en hacer corresponder los datos con hechos sociales. Si resulta de esa forma, conviene esclarecer las causas de las diferentes interpretaciones. Es insuficiente afirmar que las interpretaciones académicas son producto de una acumulación de datos y del desarrollo de las técnicas disponibles.

Difícilmente se hace un análisis antropológico si se considera a la disciplina como una simple prolongación de lo observado en el campo. Por el contrario, sin importar el tipo de interpretación, resulta un proceso de transformación y elaboración de conocimientos: la mera recolección *in situ* no demuestra la interpretación de los fenómenos estudiados. Por esta razón, para llegar a conclusiones, los investigadores asocian los elementos que les permiten responder las preguntas que los llevaron al campo o que surgieron en éste.

Como los elementos que permiten establecer las ligas entre los conceptos están lejos de ser explícitos, en la mayor parte de las publicaciones antropológicas es imposible conocer las bases reales de sus conclusiones. ¿Cómo de descripciones topográficas o simbólicas los autores pasaron a la formulación de conclusiones acerca de las características sociales de un pueblo, de una lengua o de un monumento? Esto nos lleva a formular otras preguntas: ¿por qué una afirmación parece más verdadera que otras?, ¿qué distingue lo que es antropológico de lo que no lo es? Los hechos científicos, como los trenes, no funcionan fuera de las vías.

Quien pretende una mirada de objetividad absoluta se engaña. Lo sabe el antropólogo al hacer introspección en su soledad reflexiva. No pretende —o no debiera pretender— una mirada neutra, vacía de sentido, de conocimiento previo o de emociones y deseos personales. Al hacerse las tres preguntas críticas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me es permitido esperar?, se aproximan al telón de fondo en su razón de ser: ¿cómo se produjeron las diferencias culturales? Las respuestas parten del autoconocimiento.

La introspección proporciona al antropólogo una plataforma, un apoyo y, a la vez, una brújula. Elaborar un recuento de sus conocimientos de campo, bibliográficos y teóricos previos —cuanto más amplios, más sólidos— es una herramienta para identificar un hallazgo o hacer un descubrimiento. Su experiencia y emociones propias, con el reconocimiento del contexto de su desarrollo, pueden ser puntos de contraste para iluminar, o bien oscurecer si no son escrutados con oportunidad. El conocimiento de los deseos o aspiraciones íntimas le permiten observar y exponer con mayor acierto el objeto de su estudio. Esa solitaria introspección no da una garantía de objetividad absoluta, pero permite la satisfacción de la honestidad profesional.

* * *

En el trasfondo, las circunstancias aquí referidas son subjetivas en mucho y, por consiguiente, muy resbaladizas si ha de procurarse el rigor científico. Por eso, en el análisis de una obra antropológica resulta pertinente considerar estos aspectos al aplicarle la llamada crítica de la fuente, tanto cuando un estudio la consulta como tal, como cuando su contenido y estudio se someten a la crítica académica.

En realidad, como las facetas subjetivas son fuente adicional de conocimiento en sí mismas, bien vale considerarlas y aprovecharlas. La antropología es un todo, tanto el dato objetivo como la subjetividad del antropólogo; entenderlo merece ver pieza por pieza antes de armar un rompecabezas.

* * *

Fuente principal y primaria para abordar este tema son los testimonios orales de los antropólogos de campo. Como fuente secundaria están los estudios e informes, ya que en éstos sus autores suelen ocultar o callar las vicisitudes de su investigación. Esto último, en parte, porque les resulta incómodo



La etnóloga Catalina Rodríguez Lazcano y Soledad Reyes, oriunda de Charapan, en la sierra de Michoacán. **Fotografía** © Carlos García Mora.

revelar lo que consideran más propio de la privacidad de su trabajo y, en parte, porque lo consideran como un aspecto no científico y no académico. Más bien procuran envolver sus escritos en un tono de fría seriedad y supuesta objetividad. Esto último suele ser un disfraz para distraer al lector del hecho sabido de que la antropología no es una ciencia exacta y carga con un alto margen de error.

Antes de la corriente del llamado “modernismo”, en los libros académicos y científicos se consideraba que el autor no debía verse. Se llegaba a pensar que una de las debilidades de las ciencias sociales y las humanidades era que, en sus argumentaciones, se utilizaba mucho el principio de autoridad. El posmodernismo, con sus raíces en el romanticismo, hizo ostensible que en cualquier investigación —aun la de los laboratorios de físicos, químicos, biólogos y otros— está en juego la subjetividad. La presencia del individuo se hace más presente en la publicación.

Cabe preguntarse acerca de las causas de que se quiera o se deba ignorar al autor de una obra antropológica. Lo que se viene a la cabeza es que los libros de los antropólogos son producto de la academia. A diferencia de los escritores literarios, quienes mueven las emociones del lector, el antropólogo apela a la razón. Pero... ¿es así?, ¿no apela a la razón un novelista?, ¿no emociona un buen texto de antropología?

La puesta por escrito de la reflexión suscitada por el trabajo de campo es un arte. La escritura antropológica es el arte de bien decir todo lo que el antropólogo halló en el campo y descubrió en el gabinete. La forma de dar a conocer, de hacer pública su labor —intelectual, emocional, etcétera— resulta pertinente, pues articula sus sentires y su modo de razonar.

¿Cuándo termina el viaje del antropólogo? Nunca: en su mente seguirá dándole vueltas a sus materiales, tratando de encontrarles un sentido. ¿Cuál es, al menos, su puerto formal de llegada? La imprenta, lo hemos dicho. Allí él suelta por fin su libro y pierde para siempre el control de su trabajo, el cual sale a correr su suerte, óptima o desafortunada. El autor ni siquiera sabe si será leído. Escritura y lectura ya son dos presentes muy diferentes. ¿Qué más da? Para el antropólogo, la aventura de su empresa bien valió la pena. Después de todo, visto de este modo, en verdad tienen razón quienes afirman que importa más el viaje que el puerto de llegada.

Bibliografía

- Arizpe Schlosser, Lourdes (1973). *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan* [p. 228 con fts., dibs., cds., gráfs., figs. y mp.]. México: SEP/INI [Antropología Social, 22].
- Bartolache, José Ignacio (1993). *Mercurio Volante, 1772-1773* [pp. XLVIII–202, 3.ª ed., introd. Roberto Moreno de los Arcos.] México: Coordinación de Humanidades-UNAM [Biblioteca del Estudiante Universitario, 101].
- Bonavia, Bernardo (1790). Véase AGN, 1790.
- González, Enrique (1991). “El rechazo de la universidad de México a las reformas ilustradas (1763-1777)”. *Estudios de Historia Social y Económica de América* [Alcalá: Servicio de Publicaciones, Universidad de Alcalá de Henares] (7), pp. 94-124. Recuperado de: <http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5787/El%20Rechazo%20de%20la%20Universidad%20de%20México%20a%20las%20Reformas%20Ilustradas%20%281763-1777%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- León y Gama, Antonio (1792). *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790* [p.116, con láms. plegadas]. México: Imprenta de Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros.
- López de Velasco, José (1894). *Geografía y descripción universal de las Indias* [pp. XVI–842, ads. e illus. Justo Zaragoza]. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.
- Medina Hernández, Andrés (2001). “Alfonso Villa Rojas, el etnógrafo”. *Ciencia Ergo Sum. Revista Científica Multidisciplinaria de la Universidad Autónoma de Estado de México*, 8 (2), pp. 214-224.
- Murdock, George Peter et al. (1982). *Outline of Cultural Materials* [p. 248, 5ª ed. rev.]. New Haven: Human Relations Area Files [HRAF Manuals].
- Navarrete, Carlos (1978). “Arqueología de la arqueología”. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XXIV (11), pp. 147-151.
- Ovando, Juan de, y López de Velasco, Juan (1988). “Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias que Su Majestad manda hacer para el buen gobierno y ennoblecimien-

to de ellas, 1577". En Francisco de Solano y Pilar Ponce (eds.). *Cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas de Indias. Siglos XVI/XIX* (pp. 87-94) [prep. de los textos Francisco de Solano y Pilar Ponce, est. prel. Antonio Abellán, Raquel Álvarez, Dolores Higuera, Ana Olivera, Pedro Pérez Herrero, Pilar Ponce Leiva y Fco. de Solano]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América [Tierra Nueva y Cielo Nuevo, 25].

Pintado, Ana Paula (2014). "Un holandés entre los ralámuli". En Bob Schalkwijk. *Tarahumara* (pp. 8-15). México: Red/Conaculta.

Solano, Francisco de, y Ponce, Pilar (eds.) (1988). *Cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas de Indias. Siglos XVI/XIX* [2 ts., est. prel.: Antonio Abellán, Raquel Álvarez, Dolores Higuera, Ana Olivera, Pedro Pérez Herrero, Pilar Ponce Leiva y Fco. de Solano]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América [Tierra Nueva y Cielo Nuevo, 25].

Fuentes provenientes de archivos

AGN (1774). "Gobierno de esta R.^l y Pontificia Universidad. De 1771 hasta 1774" [varios firmantes]. Ramo Universidad (t. 21, vol. 59, ff. 693-704/1774). México.

_____ (15 de julio de 1774). "Noticia plausible para sanos y enfermos" [s. l., s. p. i., 1 h. impresa por ambos lados, noticia acerca de las pastillas marciales gibelinas preparadas por el Dr. Josef Ignacio Bartolache Díaz y Posadas]. Ramo Universidad (vol. 59, f. 694r y v). México.

_____ (agosto de 1774). "Netemachtiliztli. In Itechpa in cè yancuican pahtli, inic in Macehualtin quimatizque iquin yeiman, quenin, ihuan quezqui quicelizque" [2 pp., en 1 h. impresa por ambos lados]. Ramo Universidad, Gobierno de 1771 a 1774 (vol. 59, f. 702r y v). México.

_____ (29 de octubre de 1790). "En cumplimiento de lo que el excelentísimo señor virrey se sirvió prevenirme..." [Bernardo Bonavia, rector de la Pontificia y Real Universidad, firmante]. Ramo Universidad (vol. 62, f. 882r). México.

_____ (s.f.)a. "En la ciudad de México, a quince de octubre de mil setecientos noventa" [José Damián Ortiz y Juan Antonio Gómez, firmantes]. En "Gobernación de esta Real y Pontificia Universidad. Desde el año de 1784 hasta el de 1792". Ramo Universidad (vol. 62, ff. 877r-878v). México.

_____ (s.f.)b. "Gobierno de esta Real y Pontificia Universidad. Desde el Año de 1784 hasta el de 1792" [varios firmantes]. Ramo Universidad (t. 24, vol. 62, 1489 ff.). México.

Instructivo para los autores

Rutas de Campo es un instrumento de difusión académica que da a conocer textos resultantes del trabajo de campo (fuentes históricas, reflexiones, relatos, experiencias, anécdotas, etcétera), peritajes, resultados de eventos (seminarios, encuentros, coloquios, etcétera) que son productos de la praxis de las disciplinas antropológicas en nuestro país. Sólo se considerarán para su posible publicación los artículos y reseñas originales e inéditos, en cualquiera de las lenguas nacionales, que simultáneamente no estén sometidos a dictamen en otras casas editoras.

Modo de entrega de los originales

Los artículos propuestos se enviarán únicamente en formato digital, como archivo adjunto en un mensaje de correo electrónico, a las direcciones:

revista.cnan@inah.gob.mx
diariodecampo@post.com

Los originales deberán incluir la siguiente información: nombre del autor, institución en la que labora, semblanza breve (no más de 500 caracteres), número telefónico y dirección de correo electrónico.

Rutas de Campo acusará recibo de los originales. La publicación de cada artículo dependerá del visto bueno del Comité Editorial y un proceso de dictaminación realizado por especialistas anónimos.

Al aprobarse la publicación de un artículo, el autor deberá ceder los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autorizar al INAH la difusión impresa y electrónica de la obra.

Elementos tipográficos

Se utilizará un solo tipo de letra (Arial) y un solo tamaño (12 puntos), con interlineado 1.5. Los títulos se escribirán en altas y bajas. Las notas al pie serán de cuerpo menor (10 puntos). La extensión de los artículos no deberá exceder las 40 páginas.

Citas y bibliografía

Las citas en el texto deberán ser homogéneas en todo el artículo y apegarse al siguiente formato: (Apellido del autor, año de publicación: número de página). Por ejemplo: (Ravines, 1978: 607). En caso de que haya más de tres autores se podrá incluir únicamente el primero de ellos seguido de la expresión *et al.* Las citas abreviadas siempre se harán en el texto y jamás en las notas, salvo que se trate de una referencia complementaria.

La bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético, según los apellidos de los autores. Se observará el siguiente formato:

Recursos impresos**a) Libro completo:**

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Ciudad: Editorial.

b) Libro completo con edición diferente a la primera:

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra* (número de la edición). Ciudad: Editorial.

El dato de edición: Asentar en primer lugar el número arábigo que le corresponde y a continuación, y sin espacio intermedio, la letra "a" en minúscula, en superíndice. Luego, y separada por un espacio, colocar la abreviatura "ed" seguida de un punto. Ejemplo: (4^a ed.), (3^a ed. rev.). No debe hacerse constar la edición cuando se trata de la primera.

c) Libro completo con reimpresión:

Apellidos, Nombre del autor (año de la primera publicación/ año de reimpresión). *Título de la obra* (número de reimpresión). Ciudad: Editorial.

El dato de reimpresión se escribe igual que el dato de edición (7^a reimpresión), (4^a reimpresión).

La palabra reimpresión no se escribe con mayúscula inicial y no se abrevia.

d) Libro con editor o compilador: a continuación del nombre del responsable de la publicación consultada se puede consignar su función o cargo, en el caso de que sea un editor, se colocará (ed.), compilador (comp.), director (dir.), colaborador (colab.), organizador (org.), etcétera.**e) Capítulos de libro:**

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del capítulo". En *Título de la obra* (pp. xxx-xxx). Ciudad: Editorial.

f) Artículos de periódicos:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del artículo". *Nombre del periódico*, p.-p.

En relación con las páginas: Indicar las secciones del periódico con las letras del alfabeto en mayúscula (ej.: p. A1-A2). Si el artículo abarca más de dos páginas y éstas son seguidas, indíquelas como en el ejemplo anterior. Si las páginas no son seguidas, sepárelas con una coma (ej.: p. A1, A4). Si el artículo no está firmado, el título reemplaza al autor.

g) Artículos de revistas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Si la revista no tiene volumen, se deja el número en cursiva, sin utilizar paréntesis.

h) Tesis:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título* (tesis de licenciatura, maestría o doctorado). Nombre de la Institución Académica, Ciudad.

Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las instituciones académicas van en mayúscula.

i) Ponencias o conferencias:

Las actas de congresos pueden publicarse en libros o publicaciones periódicas. Citar las actas publicadas en un libro, utilizando el mismo formato para citar libros o capítulos de libros. Y para citar actas que se publican de una manera habitual, emplear el mismo formato que se utilizará con una publicación periódica.

Recursos no publicados**j) Ponencias o conferencias no publicadas:**

Apellido, Nombre del autor (mes, año). *Título de la ponencia*. Trabajo presentado en Nombre Completo del Evento de Nombre Completo de la Organización o Institución Organizadora, Ciudad.

Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las ponencias y las organizaciones que las realizan van en mayúscula.

Recursos electrónicos o de internet**k) Libro en versión electrónica:**

Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>

l) Libro en versión electrónica con DOI:

Algunos libros electrónicos cuentan con una serie alfanumérica única, DOI, por sus siglas en inglés (Digital Object Identifier), asignada por la editorial a un documento en formato electrónico, ésta permite identificar contenidos y provee un enlace consistente para su localización en internet. Actualmente, no todos los documentos tienen DOI. Pero si lo tienen, hay que incluirlo como parte de la bibliografía:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. doi: xx.xxxxxxx

En la bibliografía, la palabra doi se escribe con minúscula inicial, sin versalitas.

m) Documento obtenido de un sitio web:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del documento". *Nombre del sitio web*.

Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>

n) Artículos de publicaciones periódicas electrónicas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>

Cuando el artículo tiene DOI se indica este dato en la bibliografía y se omite la dirección URL.

ñ) Artículos de revistas académicas recuperados de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Recuperado de: Nombre de la base de datos.

o) Abstract de un artículo de revista académica recuperado de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Abstract recuperado de: Nombre de la base de datos.

En la bibliografía la palabra "Abstract" no se escribe con cursivas.

p) Informes:

Nombre Completo de la Organización (año). "Título del informe". Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>

Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las organizaciones van en mayúscula.

q) Ponencias o conferencias recuperadas on-line:

Utilice el mismo formato que se presenta para ponencias o conferencias no publicadas y al final indique una ruta de acceso web apoyándose en la forma: Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>

r) Contribuciones en blog:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del post" [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>

Si el nombre completo del autor no está disponible, utilice el nombre de usuario (*nickname*). Proporcione la fecha exacta de la publicación.

Consideraciones particulares

- En el caso de citar un texto escrito por dos o tres autores: colocar "y" entre los dos últimos.
- En el caso de que se cite un texto de más de tres autores escriba el apellido y el nombre del primero, seguido, sin comas, de la abreviatura en cursivas "et al." (que significa "y otros", para indicar que hay varios autores más).
- Cuando en un libro se considera como autor a una institución, se debe escribir el nombre completo de dicha institución, sin abreviaturas.
- Cuando se trate de un código, el nombre de éste ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo: *Código Dresde*.
- Cuando un autor tenga más de un libro publicado en un año específico, se debe diferenciar con las letras del abecedario, en minúsculas. Se debe hacer la anotación en el párrafo donde se colocó la cita y en las referencias bibliográficas.
- Si existen datos importantes para efectos de identificación y recuperación de la obra consultada, se colocan entre corchetes inmediatamente después del título. Ejemplos: [edición especial], [resumen], [volumen], [material complementario], etcétera. Cualquier otro dato obtenido fuera de la obra, también se consigna entre corchetes. En el caso de colecciones, la información se ordena después del nombre de la editorial.
- Si el material de consulta no tiene fecha de publicación, colocar la abreviatura: (s.f.), siempre entre paréntesis y en redondas.
- Si el lugar de edición del material de consulta no se puede determinar de ninguna manera, se escribirá la abreviatura latina "s.l." (*sine loco* = sin lugar) entre paréntesis y en redondas. Ejemplo: (s.l.)
- Si la obra que se consultó está pronta a publicarse, colocar entre paréntesis el siguiente texto: (en prensa).
- No se escribe punto después de la dirección web (URL) o del número DOI, para que el punto no se considere parte de la cadena o liga.

Las colaboraciones no se tomarán en cuenta para su evaluación hasta que cubran la totalidad de los requisitos enunciados previamente. El envío de materiales a *Rutas de Campo* implica el acuerdo y firma de la declaración de originalidad del trabajo escrito y de posesión de los derechos para uso y publicación de las imágenes y recursos complementarios que lo acompañan.

