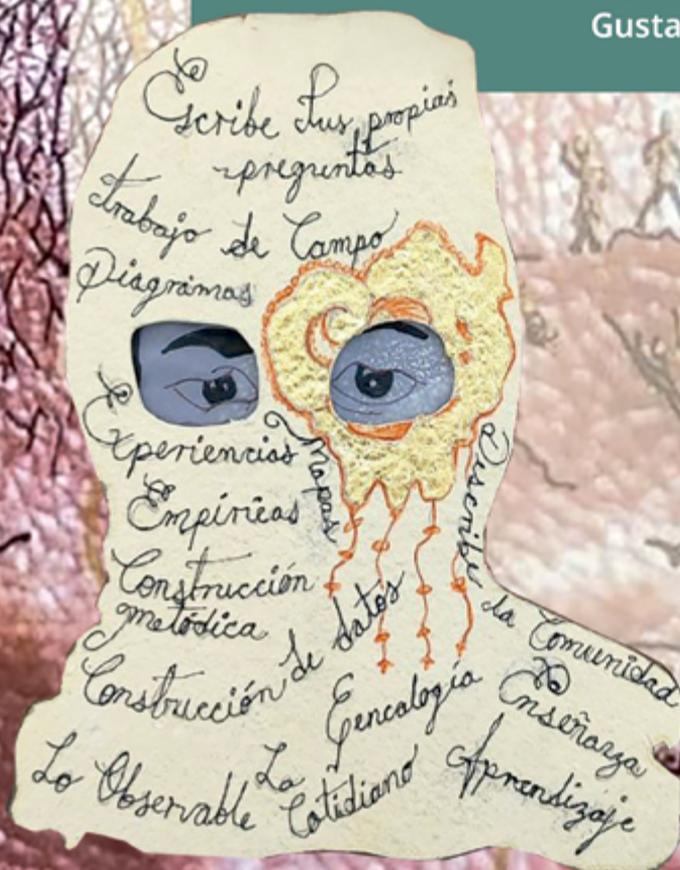


# Manual de inspiración etnográfica

Método y descripción

Enriqueta Lerma Rodríguez  
Gustavo Peñalosa Castro





# Manual de inspiración etnográfica: Método y descripción

Catalogación en la publicación UNAM.  
Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Lerma Rodríguez, Enriqueta, autor. | Peñalosa Castro, Gustavo, autor.

Título: *Manual de inspiración etnográfica : método y descripción* / Enriqueta Lerma Rodríguez, Gustavo Peñalosa Castro.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2025.

Identificadores: LIBRUNAM 2258389 | ISBN 978-607-587-346-6.

Temas: Etnología -- Metodología -- Manuales. | Etnología -- Trabajo de campo. | Etnología -- Investigación cualitativa. | Antropología -- Investigación.

Clasificación: LCC GN345.L47 2025 | DDC 305.8001—dc23

Primera edición 2025

Imagen de portada: Mónica Pérez Quintero.

Diseño de portada: Flor Moyao

D.R. © 2025, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, Coyoacán, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades,  
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur  
Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230,  
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel.: (967) 678 2997  
[www.cimsur.unam.mx](http://www.cimsur.unam.mx)

ISBN 978-607-587-346-6

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares ciegos externos, a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Enriqueta Lerma Rodríguez

Gustavo Peñalosa Castro

# Manual de inspiración etnográfica: Método y descripción



Centro de Investigaciones Multidisciplinarias  
sobre Chiapas y la Frontera Sur  
Universidad Nacional Autónoma de México  
MÉXICO, 2025



No se fie nunca de las impresiones generales, muchacho, concéntrese en los detalles

SHERLOCK HOLMES (A. CONAN DOYLE)

A las y los estudiantes de antropología que visitan el LabCIMSUR cada temporada



## Índice

Agradecimientos . . . . .	13
Presentación . . . . .	15

### PARTE 1

28 Preguntas frecuentes sobre el método etnográfico . . . . .	21
¿Qué es un método y en qué sentido la etnografía lo es?. . . . .	23
1. ¿Qué entendemos por método?, 23; 2. ¿Cuál es la particularidad del método etnográfico?, 23; 3. ¿Es la etnografía una metodología?, 23; 4. ¿Qué es la reflexividad?, 26; 5. ¿Cuál es la aspiración de la etnografía?, 28; 6. La etnografía es método, práctica y resultado, 29	
¿Qué aspectos constituyen el método etnográfico como práctica? . . . . .	29
7. ¿Qué es la observación dirigida?, 30; 8. ¿De qué depende la selección de observables?, 34; 9. ¿Todos tenemos cualidades para hacer etnografía?, 36; 10. ¿Cómo interviene la forma de acceso en la investigación dirigida?, 38; 11. ¿Qué es el «discurso etiquetado»?; 41; 12. ¿Qué es construir el dato?, 42; 13. ¿Pagar o no pagar por información en trabajo de campo?, 46; 14. ¿Usar grabadora oculta?, 50	

¿Qué es el trabajo de campo etnográfico y cuál es su relación con ciertas metodologías cualitativas? . . . . .	52
15. ¿Qué es el trabajo de campo etnográfico en sentido estricto?, 52; 16. ¿Todo trabajo de campo es etnográfico?, 53; 17. ¿Existe la intención etnográfica?, 54; 18. ¿Dos en campo son multitud?, 55; 19. ¿Qué metodologías cualitativas combinan adecuadamente con el método etnográfico?, 56; 20. ¿Qué tipo de herramientas se usan en el registro etnográfico?, 58; 21. ¿Cómo se organiza el registro etnográfico?, 62	
¿Qué es la etnografía como resultado? . . . . .	63
22. ¿Toda producción antropológica se sirve del método etnográfico?, 63; 23. ¿Todo texto etnográfico es exclusivamente antropológico?, 63; 24. ¿Existen diversas escuelas etnográficas como práctica?, 65; 25. ¿Existen distintos estilos narrativos de etnografía?, 70	
¿Qué implica una descripción etnográfica? . . . . .	71
26. ¿Qué es la descripción?, 71; 27. ¿Cuáles son las características de una redacción descriptiva?, 75; 28. ¿Qué tipos de descripción etnográfica podemos identificar?, 79	

Parte 2

Selección de descripciones etnográficas . . . . .	87
Formas de acceso y temporadas de trabajo de campo . . . . .	87
1. Clifford Geertz, 88; 2. Philippe Burgois, 96; 3. Aaron Bobrow-Strain, 100	
Territorios, paisajes y lugares . . . . .	107
4. Ion Bilbao, Ricardo Falla y Eduardo Valdés, 108; 5. Roberto Campos, 110	
Formas de vida . . . . .	117
6. Miguel Barnet, 118	
Organización social, sistema político y conflicto . . . . .	135
7. Max Gluckman, 136; 8. Cristina Oehmichen, 145	
Sistemas de parentesco. . . . .	157
9. María Eugenia Olavarría, 158	

Formas de interacción . . . . .	167
10. Claudio E. Benzecry y Daniel Winchester, 168; 11. Paul Willis, 171	
Actores y dinámicas sociales . . . . .	173
12. Natalia Mendoza, 174; 13. Víctor Alejandro Payá y Pedro Alberto Bracamontes, 179	
Trayectorias de vida . . . . .	189
14. Oscar Lewis, 189	
Alimentación . . . . .	201
15. Marvin Harris, 201	
Migración . . . . .	209
16. Gail Mummert, 209	
Objetos, música, danza . . . . .	217
17. Jorge Luis Méndez, 218; 18. Miguel Olmos, 226; 19. Carlo Bonfiglioli, 234	
Muerte . . . . .	243
20. Jacques Galinier, 243	
Nota final . . . . .	257
Bibliografía . . . . .	259



## Agradecimientos

Ante todo, agradecemos al Programa de Apoyo a Proyectos para Innovar y Mejorar la Educación (PAPIME) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), convocatoria 2020, por el financiamiento brindado al proyecto «Fortalecimiento a la formación etnográfica en la Licenciatura en Antropología», PE401320, en el cual se inscribe este manual. También extendemos nuestro agradecimiento al estudiantado de la Licenciatura en Antropología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, especialmente a quienes acudieron al Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR) para participar en el Laboratorio de Etnografía (LabCIMSUR) en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Gracias porque sus inquietudes nos permitieron imaginar este manual.

Agradecemos a las y los etnógrafos que creyeron en este proyecto y nos enviaron recomendaciones, e incluso formatos originales de sus obras, para que pudieran integrarse correctamente en este texto. Hacemos extensivo el agradecimiento a Lucía Hernández y Rosalba Tadeo por su colaboración en la búsqueda de material bibliográfico. En especial, queremos agradecer a los profesores de las materias de Métodos y Técnicas Socioantropológicos I y II, Jorge Adrián Yllescas y Juan José Atilano, quienes se unieron con entusiasmo a la organización de las prácticas de trabajo de campo en Chiapas. También agradecemos a los coordinadores de la Licenciatura en Antropología, César Villalobos Acosta y Emanuel Rodríguez Domínguez, por su apoyo en las gestiones necesarias para hacer posible la visita de los y las estudiantes al LabCIMSUR.

Gracias a la Dra. Citlali Quecha, colega y amiga, quien nos ayudó a pensar este libro. Finalmente, un agradecimiento profundo y un abrazo amoroso a nuestras familias, a las que siempre deberemos el tiempo que dedicamos a este trabajo, y por ello también son parte de este esfuerzo.

## Presentación

El *Manual de inspiración etnográfica* es una obra de consulta dirigida a estudiantes que cursan la Licenciatura en Antropología y disciplinas afines y tienen el interés de realizar investigación sustentada en trabajo de campo *in situ*, así como de presentar sus resultados en forma escrita.

Lo hemos denominado de *inspiración etnográfica* porque, más que empeñarnos en trazar una sola ruta metódica, pretendemos que las personas interesadas identifiquen la forma en que pueden problematizar la realidad y descubrir los alcances imaginativos que es posible desarrollar mediante el uso del método etnográfico. La inspiración, como producto de la imaginación, se puede potenciar tanto de manera individual como colectiva, especialmente si se cuenta con estrategias para pensar el mundo de forma creativa y se ejercitan habilidades personales. Bajo este entendido, pretendemos que este texto se convierta en una herramienta que inspire al alumnado a desarrollar sus propias rutas de investigación, reflexión y escritura. Asimismo, nos interesa despertar el interés por la lectura de textos etnográficos identificados como «clásicos» y de otros menos conocidos, pero que, según nuestro criterio, destacan por contener descripciones precisas y una excelente narrativa.

El manual es resultado de la experiencia acumulada en el Laboratorio de Etnografía del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), que ha estado activo desde 2018 bajo la dirección de la doctora Enriqueta Lerma. A lo largo de estos siete años, el laboratorio ha organizado nueve prácticas de trabajo de campo en distintas regiones de Chiapas y una en el estado de Guerrero, con la participación de 230 estudiantes. Dichas

estancias de investigación han permitido documentar dudas metodológicas expresadas *in situ* por los alumnos y alumnas, así como dar seguimiento a sus registros y reportes etnográficos. Este manual es un intento por responder a sus inquietudes y ofrecer algunos pormenores sobre escritura etnográfica.

El manual se organiza en dos partes. En la primera ofrecemos respuestas a «28 preguntas frecuentes» relativas al método etnográfico, en las que abordamos su particularidad epistemológica y metódica, además de las características que lo distinguen de otras metodologías cualitativas. También tratamos otros temas como la observación dirigida, la ponderación de observables de registro, la implicación personal de quien investiga, las cualidades de reflexividad que inciden en la construcción de *rapport* y el «discurso etiquetado», entre otros aspectos. La intención es exponer, de manera sencilla y con ejemplos reales, los recovecos del trabajo de campo y mostrar por qué cada investigación etnográfica es única.

En la segunda parte incluimos una selección de fragmentos de etnografías destacadas por su claridad, precisión descriptiva, estilo narrativo y capacidad de síntesis. Nuestro criterio de selección se basó en priorizar obras escritas en español, o traducidas al español, con la intención original de ofrecer exposiciones etnográficas que, en pocas líneas, muestren panorámicas sociales o procesos complejos más allá de aspectos puntuales; además, nos aseguramos de incluir obras de fácil acceso. Procuramos integrar ejemplos claros que permitan apreciar cómo distintos autores y autoras han escrito piezas etnográficas redactadas con buena pluma.

Inicialmente habíamos seleccionado cerca de 70 fragmentos de etnografías, pero debimos reducirlos a 20 debido a que optamos por priorizar la variedad de estilos narrativos y de estrategias descriptivas por encima del volumen de ejemplos. En este sentido, identificamos que trabajos como los de Victoria Bricker (1980), Calixta Guiteras (1965) y Christine Eber (1998), al igual que los de Esther Hermitte (2004) y Michael Mendelson (1965) —que en un inicio habíamos incluido—, compartían descripciones etnográficas centradas en aspectos de la cosmovisión similares a las de Jacques Galinier (1987), por lo que decidimos conservar solo el fragmento de este último autor, el cual podía ser una muestra destacada de descripción sobre los rituales mortuorios. Mediante

este procedimiento de selección se buscó ofrecer un manual poco voluminoso y manejable, con un número de casos adecuado que permita apreciar en detalle distintas estructuras descriptivas sin abrumar al lector o lectora. Finalmente, procuramos seleccionar fragmentos que abordaran problemáticas sobre las que se había expresado interés en las clases.

Como se verá, en la segunda parte, los primeros tres fragmentos etnográficos de la sección «Formas de acceso y temporadas de trabajo de campo», uno de Clifford Geertz, otro de Philippe Burgois y uno más de Aaron Bobrow-Strain, van acompañados de un breve análisis sobre el modo en que estos autores armaron su descripción etnográfica. Se espera que estas interpretaciones sirvan como muestra para que el lector o lectora elabore su propia argumentación acerca del tipo de descripción etnográfica a la que recurrió cada autor, lo que a la vez facilitará entender mejor la escritura de los segmentos transcritos.

Este manual es una primera aproximación al estudio de la escritura etnográfica. Esperamos que se convierta en un puente de diálogo que anime a más colegas a producir herramientas que coadyuven en su enseñanza-aprendizaje. La intención es que el estudiantado se inspire con las respuestas que proporcionamos a las preguntas y con la lectura de los fragmentos. Ojalá que conocer el modo en que se produce un texto a partir del método etnográfico permita al lector o lectora encontrar la mejor manera de llevar a cabo sus indagaciones propias.

Es importante señalar algunas especificidades de este manual. Entre ellas, se destaca que el trabajo etnográfico que aquí se considera es aquel que se realiza en campo, en la realidad social empírica y en la construcción social de la vida cotidiana, donde quienes indagan mantienen relaciones cara a cara con la sociedad que buscan analizar y comprender. En este sentido, si bien actualmente se ha puesto en discusión si existen o no enfoques como la etnografía histórica, el cine etnográfico, la etnografía virtual o la etnografía *on line* u *off line*, en este manual se privilegia el trabajo etnográfico *in situ*. Por lo tanto, está enfocado especialmente en dialogar sobre el método etnográfico como una inmersión personal y empírica en los contextos sociales.



## Parte 1



## 28 Preguntas frecuentes sobre el método etnográfico

**E**n esta parte inicial se busca despejar ciertas dudas expresadas por el estudiantado durante los primeros semestres de la Licenciatura en Antropología y carreras afines, justo antes de salir de práctica de trabajo de campo. Parecen preguntas sencillas, pero no lo son. Se trata de interrogantes sin respuestas concluyentes, pero inquietantes. La mayoría del alumnado antes de pisar terreno se ha dado cuenta de que la indagación etnográfica, aunque parte de principios metódicos generales, se particulariza de forma específica en cada investigación y en cada contexto. Por eso, aunque las y los estudiantes desarrollen cierta experiencia en registros etnográficos, siguen preguntándose lo siguiente: ¿qué es la etnografía?, ¿toda la producción antropológica se sirve del método etnográfico?, ¿todo texto etnográfico es exclusivamente antropológico?, ¿existen distintas escuelas etnográficas?, ¿podemos hablar de diferentes tipos de etnografía?, ¿todas las personas tenemos cualidades para hacer etnografía?

Como se dijo antes: parecen preguntas sencillas, pero no lo son. Aquí intentaremos responder estas y otras interrogantes sirviéndonos de un lenguaje sencillo, sin caer en simplificaciones, conscientes de que la producción del conocimiento antropológico requiere disertaciones teóricas y metodológicas. Especialmente nos interesa desmentir una creencia bastante difundida —con poco fundamento—: el hecho de considerar que el trabajo etnográfico es algo que «solo se conoce hasta que se hace trabajo de campo». Se trata de un supuesto cristalizado en la multicitada frase: «el trabajo de campo se aprende en

campo», y cuya consigna parece atarnos de manos, como si todo cuanto pudiéramos decir en el aula estuviera de más.

Aquí nos negamos a reforzar la idea de que el método etnográfico carece de bases y de estrategia. Rechazamos la creencia de que basta con adentrarnos en una realidad social *otra*; que se trata solo de observar y tomar notas para que «aprehendamos» automáticamente el método etnográfico. Por el contrario, como método que es, asumimos que es posible comprender sus bases antes de llegar a la práctica, aunque en la práctica se perfeccione. Sin embargo, una parte de la famosa frase «el trabajo de campo se aprende en campo» es cierta: la relación entre método etnográfico y observación *in situ* es inseparable, ya que la etnografía *como práctica* implica experiencias empíricas que permiten construir datos sobre la realidad social mediante la observación directa. Pero la frase también es una verdad a medias, dado que el método etnográfico en sí mismo no se limita al trabajo de campo. Como se verá aquí, el trabajo de campo es solo una fase del método etnográfico. Tal vez la más importante. Aun así, no se puede olvidar que el trabajo de campo, así, solo, sin los demás elementos del método, tampoco es etnografía. Para clarificar lo anterior cabría sumar aquí una pregunta que pocas veces se plantea en el salón de clases cuando se habla del tema: ¿qué es un método y en qué sentido la etnografía lo es? Parece conveniente empezar por este asunto. Ello permitirá precisar sus características y facilitará exponer sus cualidades.

Antes de pasar a preguntas y respuestas, cabe advertir que en este manual la etnografía se concibe de un modo integral de tres formas: la primera, *como método*, a partir de su validación epistemológica; en segundo lugar, *como práctica*, la cual consiste en un conjunto de habilidades de observación y de registro; y, por último, *como resultado*, en tanto es posible compartirse en una narrativa escrita. Estos tres aspectos hacen de la etnografía una forma particular de aproximarnos a la realidad social. Abordar esta triada metódica permitirá situar en su justa dimensión el objetivo de este texto —que es muy concreto—: mostrar la importancia de la descripción etnográfica, tanto en el método como en el resultado, sin obviar que para llegar a este punto es necesario haber realizado trabajo de campo.

## ¿Qué es un método y en qué sentido la etnografía lo es?

### 1. ¿Qué entendemos por método?

Entendemos como método el conjunto de procedimientos que desde un campo epistémico permiten producir conocimiento acerca de algún asunto, objeto, fenómeno o elemento de la realidad. Los métodos «seleccionan aspectos significativos de un problema a fin de proceder a su estructuración conceptual y explicación causal» (Aguilera 2013:86). Son aproximaciones epistemológicas controladas que permiten producir conocimiento y que constituyen puentes heurísticos entre teoría y práctica. En ciencias sociales contamos con una gran variedad de métodos, entre los que se encuentran: el *método inductivo*, el cual, a partir de ciertas conclusiones que resultan de analizar un fenómeno específico, propone premisas para formular modelos explicativos generalizadores en ámbitos similares; el *método deductivo*, que, a la inversa del inductivo, se sirve de interpretaciones, conclusiones o teorías generalizadoras para analizar casos particulares; el *método empírico*, que se basa en la observación directa y la experimentación, y que en ciencias sociales se sirve de la convivencia y el contacto directo de quien investiga con el fenómeno a estudiar; el *método hermenéutico*, que ofrece interpretaciones a partir del análisis y la comprensión de presupuestos reflexivos y argumentaciones lógicas que dan sustento a ciertas aseveraciones, sin omitir los fines que estas persiguen; y el *método histórico-hipotético*, que trabaja con presupuestos que sirven como referentes comparativos útiles para comprobar o refutar ciertos procesos diacrónicos. En este abanico de métodos adoptados por las ciencias sociales —que no son pocos—, podemos incluir el *etnográfico*: un método privilegiado en el estudio sincrónico de los hechos y fenómenos culturales, caracterizado por ser empírico —fundado en la experiencia— y que reclama la presencia del investigador o investigadora en el lugar en que se produce el fenómeno cultural que se analiza.

### 2. ¿Cuál es la particularidad del método etnográfico?

La etnografía finca sus bases epistemológicas en la posibilidad de aproximarse al conocimiento de la realidad social a partir de la experiencia empírica (Berger y

Luckmann 2006) en contacto y en comunicación cara a cara con los sujetos de la investigación y en su propia cotidianidad. Una de sus particularidades radica en que el objeto de investigación no se define completamente sino hasta que la persona que investiga mantiene un involucramiento de observación directa —empírica— en la realidad social por analizar.

El método etnográfico aspira, por procedimiento, a observar y registrar la realidad social como fuente primaria de conocimiento y en forma holística, es decir, como un todo distinto de la suma de sus partes. Sin embargo, ante la imposibilidad de registrar la totalidad y su complejidad, quien investiga se ve impelido a seleccionar en el trabajo de campo algunas variables en las que concentra su observación; variables posiblemente —seguramente— inimaginables antes de estar *in situ*. La selección no es azarosa, sino dirigida; trazada por intereses analíticos y por la personalidad de quien observa, por sus aptitudes y cualidades individuales, que serán decisivas en el momento de involucrarse con la realidad social.

En materia de etnografía, la corporeidad y la personalidad constituyen los instrumentos privilegiados para trabajar. La forma de ser de una persona, su identidad de género, sus preferencias y su comportamiento influirán en el tipo de exploración que preferirá —le será posible— realizar y en el nivel de implicación que mantendrá con la población a estudiar.

El método etnográfico tiene la cualidad de no ser un procedimiento mecánico y unidireccional que se desarrolla de la teoría a la práctica; por el contrario, su función es circular: va de la teoría a la práctica, y con base en la observación —la práctica— se delimita el objeto de investigación en su propio contexto social. El método etnográfico permite interpretar los fenómenos en sus propias lógicas culturales —perspectiva *emic*— y producir reflexiones en diálogo con la teoría y los conceptos —perspectiva *etic*— para volver nuevamente a la práctica. Implica un constante ir y venir entre la observación y la reflexión, una especie de *banda de moebius* que posibilita la construcción de nuevas preguntas de investigación y la reelaboración teórica a partir de lo que se observa.

En el método etnográfico el planteamiento del problema y las hipótesis iniciales se modifican en la medida en que se profundiza en la realidad social empírica. Se entiende que la sociedad es diversa y cambiante, distinta a la que cualquiera

podría imaginar desde el escritorio. Por ello, se asume que el problema de investigación que se perfiló en el papel es una elucubración y que las conexiones de un problema de investigación —apenas planteado— son infinitas y van más allá de nuestro erudito saber. Cuando se realiza trabajo de campo —para no dejarse desbordar por la complejidad de la realidad social—, el método etnográfico, en aras de perfilar una delimitación analítica asible, es útil para seleccionar de manera precisa ciertos observables empíricos, lo que constituye la *observación dirigida*.

### 3. ¿Es la etnografía una metodología?

La etnografía se distingue de otros procedimientos y herramientas de investigación social cualitativa que se sirven de instrumentos de recolección de información precisos, como el cuestionario, la entrevista o la encuesta, los que calificamos propiamente de *técnicas metodológicas* —y de los que, sin embargo, la etnografía echa mano—. La distinción radica en que el método es un puente epistemológico entre teoría y práctica, cuyo ejercicio puede conducir a la confirmación de los presupuestos teóricos, a su refutación o a la posibilidad de su transformación. En cambio, las metodologías se instrumentan y aplican desde una mirada teórico-metodológica instrumental para resolver problemas particulares de investigación sobre fenómenos específicos. En estas metodologías, en realidad, la personalidad de quien investiga no tiene mayor relevancia: de hecho, la mayoría de las metodologías cualitativas, apoyadas en técnicas metodológicas —cuestionarios, encuestas, entrevistas—, son aplicadas por personas que no participaron en el diseño del instrumento.

En el caso del método etnográfico, la presencia y personalidad de quien investiga son decisivas en la *construcción del dato*, ya que la plasticidad, empatía, disposición y capacidad que muestre la persona para establecer vínculos de reciprocidad y para acceder a la información serán esenciales para el tipo de información que logre recabar. A diferencia de otros métodos de investigación cualitativa, el etnográfico contiene una fuerte intención fenomenológica: el investigador intenta aplicar la *epojé*, que es la suspensión del propio conocimiento intelectual, prejuicio

personal o interpretación «ingenua de la realidad», para aproximarse a la realidad social *del otro*, tal como *el otro* la ve, la interpreta, la construye, la reproduce y se sirve de ella. Además, en este intento de *epojé*, quien hace etnografía trata, en la medida de lo posible —de su plasticidad—, de experimentar la realidad del otro en sí mismo para comprenderla cabalmente. Tal como señalamos en otro espacio, sin embargo, las limitaciones de esta aspiración varían según cada persona, pues cada quien se constriñe a una mirada particular, resultado de su capital social, bagaje intelectual y percepción individual. De este modo:

El método etnográfico requiere de validación epistemológica al estar anclado entre la teoría y la práctica. Involucra un posicionamiento ideológico al «construir el dato» durante el proceso de observación en campo, y en su ejercicio no se puede omitir la transcendencia que cobra la personalidad del etnógrafo. Con esto último me refiero a que no es lo mismo ser mujer, hombre, joven, adulto mayor, caucásico, negro, tímido o aventurado, ni ser marxista, funcionalista, estructuralista o perspectivista: la investigación etnográfica está cruzada por la personalidad integral del investigador o investigadora (Lerma 2014a:46).

Dicho lo anterior, es recomendable que, en el momento en que se expongan los resultados, los y las etnógrafas señalen desde el principio las condiciones en que realizaron el trabajo de campo, los alcances y las limitaciones que se presentaron en la observación, así como los preceptos teóricos e ideológicos y las intenciones que guiaron las pesquisas y las interpretaciones.

#### 4. ¿Qué es la reflexividad?

Esta pregunta busca complementar el tema arriba abordado sobre la personalidad de quien investiga. Si bien existen diversas discusiones en filosofía del conocimiento que, para definir la reflexividad, aluden al estudio de las causas y efectos que los sujetos sociales calculan intencionalmente para impactar en el contexto social, o bien la definen como una introspección reflexiva de quien investiga para posicionarse ante su fenómeno de estudio, en antropología y sociología

la reflexividad se ha considerado, en el caso del método etnográfico, como un proceso de reflexión/introspección en el que cada investigador o investigadora analiza el modo en que se posiciona empíricamente frente al trabajo de campo/la otredad, considerando su propio ser como sujeto de poder/saber y como productor de conocimiento. La reflexividad, entonces, induce a repensar cómo el origen, los intereses analíticos, los procedimientos investigativos y las intenciones o fines de la investigación influyen o determinan el conocimiento que se produce. Además, también considera cómo quien indaga se relaciona dialógicamente con sus colaboradores o informantes durante el trabajo en campo, desde qué discursos y con qué estrategias.

Para profundizar en esto cabe traer a cuenta las notas de Alejandro Grimson (2003), las cuales ayudan a pensar la reflexividad en distintos niveles. Por un lado, la reflexividad puede ser vista desde una mirada etnometodológica como la identificación de las lógicas de indexicalidad propias y las que mantiene un grupo al que no se pertenece. La indexicalidad se refiere al uso del lenguaje dependiendo de quien emite un mensaje, el lugar desde el cual habla y la forma en que sitúa sus referentes socioespaciales y sociotemporales. Por ejemplo, no es lo mismo para un hombre adulto que conduce un auto señalar un lugar como cercano —a 10 kilómetros— que para un niño que va rumbo al mismo sitio andando. Del mismo modo, es contextual el uso de «allá», «aquí», «mañana», «mucho», «arriba», «abajo», «vasto», «escaso», etc. Identificar la indexicalidad de quien habla —género, edad, posición social, mensaje— y los elementos socioespaciales y sociotemporales del lenguaje son ejercicios de etnografía que permiten a quien indaga posicionarse en el trabajo de campo durante las interacciones. Tener conciencia del contexto de indexicalidad, además, no solo facilita el uso del lenguaje y comprender su significado social, sino también posibilita a la persona que investiga situar el lugar que ocupa en el contexto de la otredad. Hacer conscientes las propias lógicas de indexicalidad y las que maneja un grupo al que no se pertenece ayuda a quien hace etnografía a reconocer qué se espera de sí según su sexo, edad o cargo, en cada tipo de interacción social. Las posibilidades de comprender esto y de prestarse a la plasticidad de la mismidad con el fin de desarrollar una mejor interacción en campo son habilidades deseables para hacer un buen registro etnográfico.

Por otra parte, la reflexividad alude también al reconocimiento propio del lugar desde el cual se realiza la investigación, cómo y para qué. ¿Es una investigación impulsada por una universidad, por un centro de investigación, por una empresa de mercadeo, por un partido político?, ¿qué métodos usa?, ¿cómo se aproxima a la gente?, ¿desde qué corpus conceptual se interpretan los datos?, ¿quién soy yo como etnógrafo/etnógrafa en estas pesquisas?, ¿qué rol ocupó en el equipo de investigación?, ¿cuáles son los fines de las indagaciones? Tener presentes estas preguntas nos permite tomar conciencia del lugar desde el cual nos acercamos al trabajo de campo y producimos conocimiento. El trabajo de campo no será el mismo si se goza de financiamiento, si se utilizan estrategias planificadas por profesionales en una determinada región o si se facilita el acceso a contactos, que si no se cuenta con estos elementos, porque todos ellos condicionan el modo de posicionarse en el terreno y de interactuar con un grupo social.

La reflexividad, además, a un nivel más íntimo, involucra rasgos de personalidad: estados de ánimo, formas de interpretar la realidad, preferencias personales, actitudes políticas, identidad de género, clases sociales a las que pertenecen quienes indagan, etc. Estas son características que pueden facilitar o entorpecer la construcción de relaciones sociales en determinados contextos, pero que también inducen la mirada y las interpretaciones sobre los fenómenos que se analizan.

La reflexividad se vincula estrechamente con el *rapport*, por lo que se recomienda leer el apartado en que se aborda el tema en este manual.

Sobre el tema de reflexividad se recomienda leer, además del citado texto de Alejandro Grimson (2003), el trabajo de Rosana Guber (2001). Con relación a la otredad y al interés del saber antropológico se sugiere leer a Esteban Krotz (1991).

##### 5. ¿Cuál es la aspiración de la etnografía?

Los objetivos particulares de cada ejercicio etnográfico son distintos, aunque, desde una mirada antropológica, en todos los casos, la aspiración es la misma: poner en práctica el método para lograr interpretar las lógicas que subyacen a distintos sistemas culturales y que inciden en la reproducción o no de cierto tipo de

comportamiento social. La aspiración etnográfica consiste en encontrar la mejor estrategia metódica para comprender procesos de larga duración, antes que coyunturas; por ello, aspira a una interpretación del *ethos* social para conocer las permanencias y transformaciones de una cultura a lo largo del tiempo, así como la forma en que ha sorteado distintas fases históricas. De este modo, el método etnográfico se interesa en registrar tanto las continuidades de una cultura como el cambio cultural.

#### 6. La etnografía es método, práctica y resultado

El término «etnografía» puede ser entendido en tres formas: en primer lugar, como *método* a nivel epistémico —según lo expuesto más arriba, se trataría de una forma de construir conocimiento que involucra distintas fases: la delimitación del objeto de investigación y la reflexividad ante trabajo de campo—; en segundo lugar, específicamente como la fase del método dedicada a la investigación empírica en trabajo de campo, es decir, como *práctica*; y, en tercer lugar, como *resultado*, es decir, como documento escrito.

Para profundizar en la discusión del método etnográfico se recomienda revisar las obras de Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994), Francisco Ferrándiz (2011) y Eduardo Restrepo (2016), así como las obras colectivas coordinadas por Betzabé Márquez y Emanuel Rodríguez (2021) y por José Luis Escalona y Sergio Zendejas (2022).

#### ¿Qué aspectos constituyen el método etnográfico como práctica?

Además de ser un puente heurístico entre teoría y práctica, en el que la personalidad de quien investiga es determinante para la *construcción del dato*, la etnografía requiere, en cuanto práctica: 1) tomar en cuenta las inmanencias que perfilan la *observación dirigida*, y 2) hacer uso de las *herramientas metodológicas* adecuadas para obtener información y hacer un buen registro.

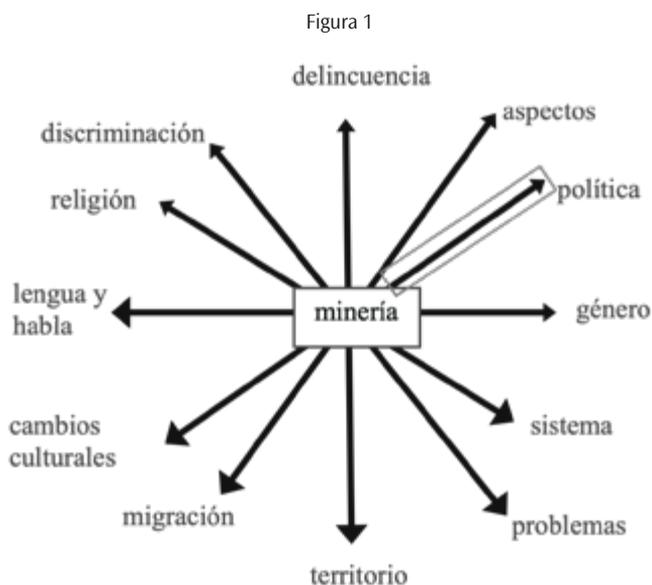
### 7. ¿Qué es la observación dirigida?

Cuando nos aproximamos a la realidad social *in situ* advertimos que esta mantiene cierto orden que posibilita la reproducción social de la vida cotidiana. Sin embargo, esta realidad no se encuentra ordenada metodológicamente para ser pensada, sino que se presenta unida a la experiencia empírica, aparentemente «revuelta», como resultado de múltiples vínculos difíciles de aislar, lo cual permite identificar la condición holística de la realidad. Nos percatamos de que cada aspecto, práctica, creencia o propósito, individual o grupal, mantiene múltiples interacciones con otros aspectos: prácticas, creencias o propósitos de distinto orden —económicos, políticos, parentales, religiosos, educativos, etc.—. Es decir, lo religioso tiene que ver con lo político, lo educativo con lo económico, lo económico con lo ideológico... y así en cada aspecto de la realidad. Dada la complejidad señalada y la imposibilidad de observarlo todo y de seguir las múltiples conexiones, es parte del método etnográfico seleccionar, entre los vínculos de esta realidad social, aquellos aspectos a los que se dará importancia en el momento de observar. A esta selección se le denomina *observables*. Juan Luis Pintos (2003), sociólogo español, los conoce como *relevancias*, en oposición a otros aspectos que se relegan metodológicamente y a los que llama *opacidades*. Algo así, dice, como colocar en primer plano ciertos elementos para una imagen fotográfica y dejar fuera de foco el resto.

Supongamos, por ejemplo, que en determinada comunidad la gente se ha organizado para defender su territorio del extractivismo minero. En un primer momento nos parecerá que el impacto de dicha industria ha penetrado todos los ámbitos sociales de la localidad: la delincuencia organizada se ha puesto del lado de los empresarios mineros y ha surgido un grupo paramilitar que protege a los saqueadores, mientras que la contratación de personal ha beneficiado económicamente a ciertos sectores que laboran en la mina y esto ha ocasionado la merma de otros, entre ellos a los campesinos afectados por la contaminación de sus aguas de riego. Lo anterior significa que la minería, además, supone un problema ecológico al que se suma la discriminación de quienes trabajan en el campo. Las organizaciones campesinas, por su parte, se han manifestado y opuesto a las disposiciones institucionales del gobierno local que avalaron el ingreso de la empresa minera, lo

que ha provocado la exigencia de que renuncie el presidente municipal así como el cierre de todas las negociaciones en materia de medio ambiente y de desarrollo productivo: el problema minero es, pues, un problema político. En este contexto, las mujeres se han opuesto a la minera, organizándose en reuniones en defensa del territorio, y han realizado pronunciamientos públicos en medios nacionales e internacionales, así que también hay un posicionamiento político con perspectiva de género. Además, las reuniones en contra de la minería se celebran en la iglesia católica, de modo que es posible observar de fondo una argumentación ecorreligiosa en defensa de la Madre Tierra.

Visto así, la mirada holística supera nuestra capacidad de registrar la totalidad y es necesario seleccionar observables. Aquí se muestra un pequeño esquema que ejemplifica el modo en que está atravesado el caso (véase figura 1) y de cuya realidad social nos interesa especialmente el impacto de la minería, así que la colocamos en el centro.



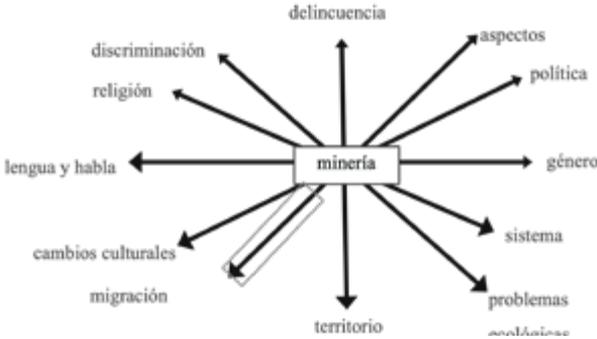
Entre la multiplicidad de aspectos encadenados, la *observación dirigida* nos conduce a *seleccionar observables*, lo que supone resaltar ciertas inmanencias a las

que habrá que prestar atención en detrimento de otras. Dicha selección facilita registrar la información, delimitar las preguntas de investigación y construir el dato (véase figuras 2 y 3).

Figura 2



Figura 3



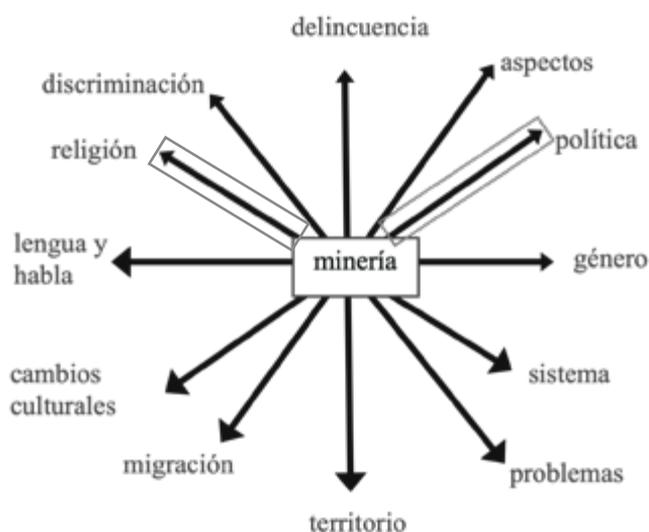
Con base en los observables seleccionados en la figura 2 —cambios culturales, género, territorio y delincuencia—, podemos proponer una pregunta de investigación A: ¿cuál es la percepción de las mujeres sobre la delincuencia organizada en un contexto de incentivación del extractivismo minero y cómo esta relación

ha transformado la percepción del territorio y el rol tradicional de su género asignado culturalmente?

Supongamos que ahora dirigimos la mirada de acuerdo con los observables de la figura 3.

Al hacer inmanente el observable «migración» podríamos proponer una pregunta *B*: ¿en qué sentido el arribo de la actividad minera ha influido en la transformación del patrón migratorio en la localidad? Si atendemos a los observables de la figura 4, la pregunta puede ser distinta.

Figura 4



Estos observables podrían conducirnos a plantear una pregunta *C*: ¿cuál es el discurso político de la Iglesia católica frente a los problemas ecológicos que ha generado la minería en la localidad estudiada?

Visto lo anterior, la posibilidad de plantear la pregunta *A*, *B* o *C* no es una decisión arbitraria, tomada desde el escritorio; los distintos observables se configuran durante el trabajo de campo y esto depende de la coyuntura social, de las *mediaciones* para lograr el acceso y de la personalidad del etnógrafo/etnógrafa, o

aspectos que son determinantes en el momento de observar, de generar *rapport* y de reunir cierto tipo de información para *construir el dato*. El *rapport* se refiere a la capacidad de entablar una relación comunicativa y de convivencia adecuada —«en sintonía» y de confianza—, en la que tanto quien investiga como la persona informante (colaborador) se sientan en libertad de intercambiar ideas, visiones del mundo y opiniones, y tengan la disposición de compartir experiencias de vida y de relacionarse en la cotidianidad.

Por otra parte, la observación dirigida exige que las y los etnógrafos realicen algunas delimitaciones básicas, dependientes de su movilidad horizontal —es decir, de su capacidad de ir de un lugar a otro, de las distancias que están dispuestos a recorrer y de la espacialidad que les es posible abarcar—, del tiempo que dedican a las estancias de investigación y de los lugares y sujetos a los que recurren para su observación. Esto implica que, en etnografía, es pertinente considerar hasta dónde quien investiga se puede extender espacial y temporalmente sin perder la dimensión presencial. Así, un trabajo etnográfico puede ser de escala local, municipal, regional, multilocal, etc., de estancias cortas o de larga duración. Cualquiera que sea su delimitación espacio-temporal, estas escalas permitirán perfilar la extensión y profundidad de la observación dirigida sobre los observables seleccionados.

#### 8. *¿De qué depende la selección de observables?*

En el método etnográfico la selección de observables tiene mucho que ver con tres aspectos: a) las cualidades personales de quien investiga como su plasticidad —capacidad para modificar los hábitos cotidianos y adaptarse a otros—, su disposición —inversión de tiempo y esfuerzo en las actividades que le sugiere la realidad a estudiar—, su habilidad para escuchar, esperar, aprender; sus intereses académicos —ya sea porque indaga sobre una determinada línea de investigación, porque desea concretar un proyecto con objetivos o un marco teórico específicos, o porque intenta nutrir una temática—, sus tendencias ideológicas y políticas —ya sea porque busca corroborar o refutar ciertos ideales, asumir su activismo político

o incidir en la transformación de la realidad social—, el dominio del idioma local —sobre todo si se trata de uno distinto— y su capacidad de riesgo —la apertura para buscar datos poco conocidos o aventurados—; *b*) la habilidad para generar *rapport*, y *c*) el tipo de informantes con quienes se vincula. De este modo, cada investigador o investigadora delimita observables distintos a partir de estos tres aspectos.

La importancia de la personalidad de quien investiga con el método etnográfico es tal que, si dos antropólogos seleccionaran los mismos observables, sus trabajos serían significativamente distintos debido a sus particulares formas de generar *rapport* y a su capacidad para vincularse con cierto tipo de personas en diversos espacios.

El *rapport* es una condición de confianza mutua e implica un proceso que puede ser sumamente largo, o tan instantáneo como suele suceder en las relaciones interpersonales cotidianas. Se trata, ante todo, de una relación dialógica. Es en este sentido que puede hablarse de la capacidad para generar *rapport*. Con frecuencia ocurre que quienes realizan trabajo etnográfico se enganchen a una cultura o a cierto fenómeno social cuando consideran haber generado la referida condición de mutua confianza, y esto tiene que ver también con cómo se sienten habitualmente en el contexto correspondiente.

Al igual que sucede con las relaciones amistosas, el *rapport* llega a establecerse más fácilmente con algunas personas que con otras, y esto se entiende por la afinidad y la empatía; por eso es recomendable que, cuando las y los etnógrafos identifiquen esto y al mismo tiempo el lugar donde sienten más comodidad, opten por conducir su mirada hacia los observables que les posibiliten un mejor desempeño.

Viene a cuento el caso de una colega, Mónica Marín, y el de la autora de este manual. Ambas hicimos trabajo de campo en Frontera Comalapa, municipio ubicado en Chiapas, en los lindes de México y Guatemala. Las dos seleccionamos de manera independiente los mismos observables: frontera y religión, así que trabajamos las expresiones de las creencias religiosas en esa frontera internacional. Nuestros proyectos respondían a fines distintos: ella indagaba para su tesis de posgrado y yo como parte de un trabajo de investigación de la universidad. Por mi lado, logré establecer mejores vínculos en la parroquia local, donde pude generar

*rapport* con sacerdotes, agentes de animación pastoral y feligreses asiduos, de modo que terminé escribiendo una etnografía sobre las prácticas político-religiosas de la Iglesia liberadora —teología de la liberación— en esa región fronteriza de Chiapas. En el texto traté sobre la lucha contra el extractivismo minero y sobre los esfuerzos clericales por incluir a la población migrante y por fortalecer una identidad local que hiciera frente a la delincuencia organizada (Lerma 2019).

Un día Mónica Marín me preguntó: «¿De verdad no te aburres en misa, de tanto rezo, de estar entre puro beato?». Ella había construido su registro etnográfico por otros senderos. Había establecido *rapport* con ficheras de la zona roja del área conocida como El Tablazón, e indagó sobre las creencias y prácticas mágico-religiosas de las migrantes-sexoservidoras que ahí laboraban. Especialmente analizó su devoción hacia un santo guatemalteco, Maximón o San Simón, caracterizado como una deidad con atributos terrenales: caprichoso, con vicios y de moral poco rígida, a quien las sexeservidoras pedían clientes, dinero y favores (Marín 2014). Ante la pregunta de mi colega, respondí: «No, no me aburro. Quizás en otro tiempo habría investigado donde tú lo haces, pero en este momento prefiero dormir...».

Como se entiende, a pesar de compartir el interés por temáticas similares e indagar en una misma localidad, las dos habíamos configurado nuestros observables de manera distinta, y esto podía explicarse —en parte— por el contraste de nuestra personalidad, constituida, entre otras características, por la edad. Yo era 10 años mayor que ella y prefería no verme envuelta en una posible trifulca de bar, ya que, como madre de un niño pequeño, se me había despertado la angustia por garantizar mi bienestar. A esto se sumaban nuestras disposiciones e intereses, por lo que construíamos nuestro *rapport* con lógicas diferentes: ella apreciaba edificar relaciones amistosas durante el trabajo de campo y yo valoraba más establecer vínculos con personas con posiciones políticas afines. Yo era más reservada y ella, más extrovertida y fiestera. Entonces, aunque ambas teníamos observables inicialmente comunes, terminamos haciendo investigaciones diferentes y celebrando que la otra hubiera realizado la parte que no deseábamos abordar.

9. ¿Todos tenemos cualidades para hacer etnografía?

Suele pasar que cuando leemos sobre los viajes, las observaciones, los registros y los resultados de etnógrafos y etnógrafas con más experiencia nos invade una sensación de impotencia tremenda. Nos preguntamos si podremos algún día hacer un trabajo de investigación tan bueno. La respuesta es que sí es posible, pero para ello, además de una formación teórico-metodológica adecuada, lo importante es saber en qué espacios y en qué temas podemos desarrollar mejor nuestras capacidades productivas, qué fenómenos están a nuestro alcance, cuáles responden a nuestras pulsiones y en qué contextos es más viable que tengamos *rapport*.

Muestro aquí algunos ejemplos de lo que hablo.

Caso 1. Recuerdo un colega cuyo atuendo solía ser poco convencional en el gremio de la antropología mexicana: siempre con traje formal de tres piezas, zapatos lustrosos; cargaba portafolios de piel, tipo oficina, y nunca se quitaba la corbata. Era difícil imaginarlo entre las comunidades lacandonas, entre las tseltales de la frontera con Guatemala o caminando en los campos ejidales de los poblados tsotsiles asentados en la selva; sin embargo, había trabajado en estos tres contextos. ¿Cuál era su éxito? Su apariencia le facilitaba comunicarse simétricamente con presidentes municipales, funcionarios de gobierno y autoridades locales. Tenía un *rapport* envidiable para quienes, como él, estuviesen interesados en investigar sobre los procesos de remunicipalización y política pública en localidades agrarias. Sin duda habría tenido mayores dificultades para construir ese nivel de *rapport* si hubiese decidido estudiar cómo se relacionan los punks en un hoyo *underground* de la Ciudad de México.

Caso 2. Tuve un estudiante heterosexual interesado en escribir una tesis sobre las formas de apropiación del espacio por parte de la comunidad gay en su ciudad. Al principio la observación en la plaza local y las entrevistas funcionaron, pero cuando intentó inmiscuirse en espacios más reservados y en situaciones más íntimas le resultó imposible seguir a sus informantes, pues al no ser homosexual, le fueron bloqueados la información y el ingreso.

Caso 3. Dirigí la tesis de una estudiante interesada en hacer investigación sobre cuerpos tatuados con jóvenes primodelincuentes, de extracción indígena, internados en un centro de reinserción social. Sin embargo, se enfrentó a tres problemas: los internos con esas características no eran tantos como ella creía; el curso, programado para 15 sesiones, fue reducido por la institución a tres; por si fuera poco, nunca pudo *explayarse* con los muchachos debido a la presencia intermitente de un celador. En este contexto no le fue posible generar *rapport*, ya que los jóvenes la asociaban con la institución, por lo que le entregaron poca información.

Lo que quiero decir con estos ejemplos es que es preferible evitar, en la medida de lo posible, hacer investigación etnográfica en condiciones que nos resulten complicadas. Hacer una buena etnografía no supone viajar al lugar más lejano de la Tierra, «a las islas Trobriand» (Malinowski 1986), con las personas más distintas a uno, en el contexto más agreste o con la gente más difícil de contactar. Todos y todas tenemos la oportunidad de hacer un buen trabajo etnográfico si encontramos el mejor espacio para desarrollar nuestras habilidades investigativas y potenciar nuestras cualidades porque, como dijimos antes, la etnografía es una relación dialógica.

#### 10. ¿Cómo interviene la forma de acceso en la investigación dirigida?

En el método etnográfico es muy importante la forma en que quien investiga se contacta y se introduce en la experiencia social de la realidad a estudiar. En muchas ocasiones, de una buena forma de acceso dependen la generación de *rapport* y, por ende, una mayor posibilidad de observar. El acceso puede ser por distintas vías: con ayuda de un *portero*, por la vía institucional o por medio de «otras instancias mediadoras».

Se conoce como *portero* a una persona que forma parte de la sociedad a estudiar —que la estudia o la ha estudiado— y que facilita el contacto entre el etnógrafo o la etnógrafa y las personas o autoridades que interesan para la investigación.

Cuando se recurre a un portero es recomendable corroborar su reconocimiento y prestigio, ya que las personas tienden a suponer que portero e investigador comparten cualidades personales, aficiones y defectos. Por lo mismo, si el portero goza de reconocimiento, esta vía es una de las más sencillas y mejores para acceder al trabajo de campo. Por el contrario, si la reputación del portero es dudosa, quien investiga tendrá que esforzarse más y valerse de sus propios méritos —lo que siempre toma tiempo— para lograr generar *rapport*.

La ventaja de contar con un buen portero es que permite el acceso a observar distintos eventos, espacios y prácticas sociales, lo que a su vez abre la posibilidad de identificar un mayor margen de observables. ¿Imaginan un portero que no tenga amistades, que no salga a ningún lado y que tenga pleitos en su comunidad? Sería algo complicado.

Otra forma de acceso al trabajo de campo es por la vía institucional, la cual se gestiona con una carta oficial que presenta quien desea investigar (como miembro de una universidad, centro de investigación u oficina de gobierno) ante autoridades locales, comunitarias o institucionales, representantes de organizaciones sociales o líderes de movimientos políticos. En general el acceso de este tipo se considera un acuerdo entre «iguales»: entre instituciones, de autoridad a autoridad o de representante a representante. Esta forma tiene su lado positivo y su lado negativo: el positivo es que «la autoridad receptora» constituye un buen respaldo y puede facilitar modalidades de observación —reuniones grupales, visitas a domicilios, asistencia a asambleas, etc.—, y generalmente favorece la comunicación con personas clave. En esta modalidad de acceso casi siempre la autoridad señala los observables desde el primer momento, pues cuenta con un diagnóstico puntual de su contexto. Paradójicamente, el lado negativo es justamente esto mismo, ya que el primer contacto del etnógrafo o la etnógrafa será con personas avaladas por la autoridad, pero estas suelen reproducir lo que podríamos llamar un «discurso etiquetado». Por lo tanto, bajo estas narrativas el etnógrafo estará sujeto a ciertas recomendaciones, ya que la autoridad tratará de dirigir la observación hacia ciertos aspectos y es posible que exija mantener una visión amable o no crítica sobre el proceso a observar.

Además de estas dos formas, en los últimos años hemos detectado otras maneras de acceso mediadas por instancias no «oficiales» —como las anteriores—, pero cuya influencia en cierto tipo de comunidades es decisiva. Se trata de asociaciones civiles, organizaciones no gubernamentales o colectivos, a los que llamaré aquí *otras instancias mediadoras*, las cuales cuentan con reconocimiento comunitario, dado el trabajo cotidiano que realizan con la población y que, por la comunicación estrecha que mantienen con esta y otros sectores sociales externos —medios de comunicación, redes solidarias, instancias financieras—, cumplen funciones de asesoramiento, impulsan proyectos productivos, solicitan ingresos y gestionan demandas políticas. Además de estas tareas, las *otras instancias mediadoras* recientemente han adoptado una nueva función como intermediarias entre investigadores y miembros de las comunidades en el momento de evaluar el acceso al trabajo de campo.

Sugerimos identificar esta modalidad, la cual se observa principalmente en la investigación-acción, investigación-participativa e investigación-colabor, como «nuevas mediaciones». En ellas, el etnógrafo o la etnógrafa, una vez que se compromete con la causa que abandera, adquiere la responsabilidad de entregar sus hallazgos a la *otra instancia mediadora* o a las personas informantes, muchas veces incluso para su revisión antes de publicar los resultados. Este tipo de acceso tiene grandes ventajas y grandes desventajas. Entre las primeras, resalta el hecho de que quien investiga cuenta con el respaldo de las *otras instancias mediadoras*, lo que le garantiza no realizar sus incursiones en soledad, además de que puede acceder a los archivos y reportes de la instancia, y cuenta con informantes vinculados al organismo que ofrecerán datos sin grandes reparos. Asimismo, el hecho de «colgarse» de la confianza depositada en la *otra instancia mediadora* permite simplificar tiempos y empeño en generar *rapport*. Este tipo de investigación ofrece una grandísima ventaja que no tienen las demás modalidades: si el etnógrafo o la etnógrafa publica resultados en favor de la *otra instancia mediadora*, contará con una puerta enorme para seguir indagando, además de con el reconocimiento de ser alguien comprometido con las causas que se persiguen.

Las desventajas, por su parte, son que, al depender de dicha instancia, la persona que realiza la etnografía es impelida a dirigir su atención a los observables

sugeridos y a limitar la información que puede publicar, muchas veces encubriendo prácticas cuestionables, conflictos internos o el dominio de ciertos grupos sobre el resto de la población, lo que sesga la interpretación crítica de los fenómenos sociales. Por lo tanto, al realizar en una investigación bajo estas condiciones debería centrarse la atención en reconocer el discurso etiquetado y evitar que las pesquisas se subordinen a los intereses de la *otra instancia mediadora*. En este sentido, se debe evitar que, en aras del «compromiso contraído», a la persona investigadora se le impongan discursos con los que no esté de acuerdo o se le censuren resultados.

Por otro lado, no sobra decir como colofón a este tema que en ningún caso se recomienda el acceso o la realización de observación haciéndose pasar por otra persona u ocultando lo que realmente se pretende. El acceso encubierto reduce el margen de maniobra y de observación, pues a veces no hay forma de justificar la presencia en ciertos lugares o las preguntas que se formulan. Además, causa gran decepción en las personas descubrir que han sido observadas detenidamente para un estudio del que no tenían conocimiento. Por ello, enfatizamos que el ingreso encubierto es la peor forma de acceder al trabajo de campo.

Para profundizar sobre este y otros temas de ética, compromiso y reflexividad en antropología, recomendamos revisar Escalona y Zendejas (2022).

### 11. ¿Qué es el «discurso etiquetado»?

Hemos llamado «discurso etiquetado» a los datos, a los discursos lapidarios y a las explicaciones proporcionados por informantes profesionales. Generalmente, se considera discurso etiquetado al elaborado por especialistas sobre algún aspecto de la cultura o del grupo que se investiga —por ejemplo, personas profesionales en salud, conocedoras de la historia, voceras, docentes, maestras en algún arte o artesanía, con liderazgo religioso o político, promotoras culturales, guardianes de la tradición, etc.—, quienes identifican el tipo de información que el o la etnógrafa busca y que, en el ejercicio de su rol de especialistas, tienden a construir un discurso adecuado, políticamente correcto o manipulado, para mostrar una imagen aceptable según el tipo de solicitud. El discurso etiquetado suele presentar pocas variaciones y contradicciones, y se ha fortalecido

generalmente en contacto con profesionales de la antropología y de instituciones, así como con la lectura de obras reconocidas en las que previamente se ha expuesto un discurso estático de esa cultura.

Es de suma importancia identificar los discursos de este tipo, ya que, aunque parecen resolver las pesquisas en forma sencilla, de hecho, impiden detectar nuevos observables y construir nuevas relaciones entre distintos aspectos de la realidad, a la vez que limitan la percepción de la complejidad del contexto.

El discurso etiquetado suele ser tendencioso y resulta siempre en provecho de quien lo emite. Por ello, en el método etnográfico se privilegia la triangulación de la información, recuperando el testimonio de distintos actores sociales. También ayuda triangular lo que se dice con lo que se observa, sirviéndose de las siguientes preguntas: ¿qué es lo que aseguran las personas que hacen y qué es lo que realmente hacen sin decirlo?, ¿qué observo que hacen y qué otras cosas hacen que no puedo observar? Debido a lo anterior, es preferible hacer una caracterización de los sujetos que nos proporcionan información para saber desde qué posición social hablan y por qué privilegian ciertas explicaciones sobre otras.

## 12. *¿Qué es construir el dato?*

A diferencia de la información que podemos encontrar en una base de datos o sintéticamente en informes cualitativos o registros históricos, desde el método etnográfico el dato es resultado de una construcción metódica, propia y particular del investigador o investigadora. Construir el dato implica registrar aspectos específicos de la realidad social por medio de la observación dirigida, del tipo y la disposición de los informantes que colaboren, y de la clase de herramientas y técnicas cualitativas que usemos.

Supongamos, por ejemplo, que la investigación versa sobre la vida cotidiana de las mujeres en la tribu yaqui y que nuestros observables son cuatro: *a)* dinámica cotidiana doméstica, *b)* sustento familiar y alimentación, *c)* crianza y *d)* participación en el espacio público. Con estos ejes, para construir nuestros datos es posible utilizar distintas estrategias metodológicas, ya que podríamos recurrir a las siguientes estrategias:

- a. Dinámica cotidiana doméstica. Estrategia 1: observación directa y registro de las actividades que las mujeres realizan en su hogar a lo largo del día por lo menos durante cuatro semanas para conocer la recurrencia de sus prácticas. Estrategia 2: entrevistas a mujeres de diferentes edades sobre sus actividades cotidianas a lo largo del día y en distintos periodos del año. Estrategia 3: historia de vida con mujeres clave, cuya línea de indagación sea las actividades que realizaron cotidianamente en el espacio doméstico en distintas fases de sus vidas. Estrategia 4: grupos focales por grupos de edad.
- b. Sustento familiar y alimentación. Estrategia 1: observación directa y registro del tipo de alimentos que se preparan y consumen. Estrategia 2: recorridos por los centros de abastecimiento locales y aldeaños para anotar el tipo de consumo. Estrategia 3: entrevistas específicas sobre alimentación y registro de recetarios.
- c. Crianza. Estrategia 1: observación directa y registro de la convivencia cotidiana entre progenitoras y sus hijos e hijas. Estrategia 2: entrevistas a madres de familia, con preguntas sobre el tipo de crianza por segmento de edad. Estrategia 3: historias de vida, rescatando la experiencia personal de las mujeres. Estrategia 4: entrevistas a otros actores, como personal de salud, docentes, autoridades locales y encargados de internados indígenas.
- d. Participación en el espacio público. Estrategia 1: observación directa en asambleas locales, reuniones políticas, eventos culturales o espacios religiosos. Estrategia 2: entrevistas a mujeres con reconocimiento público en el interior y exterior de la tribu. Estrategia 3: grupos focales con mujeres que participan en distintas instancias de la estructura social. Estrategia 4: acompañamiento de un número limitado de mujeres durante el desarrollo de actividades en el espacio público y registro de sus prácticas.

Estas opciones son solo algunas de las muchas estrategias metodológicas que podrían desarrollarse para *construir datos* acerca de nuestro tema de interés. Algunas serán más viables que otras, no por sí mismas, sino por la posibilidad

real de aplicarlas adecuadamente y de que las personas informantes se sientan cómodas con ellas para expresar de manera genuina cómo es su dinámica familiar y su participación en un contexto social más amplio. Con esto, lo que intentamos decir es que las metodologías para construir el dato funcionan de manera diferenciada según los aspectos mencionados más arriba: la selección de observables, la disposición de quien investiga, el tipo de personas informantes a las que recurre, el *rapport* y, por supuesto, el dominio de las técnicas metodológicas. A estos factores se debe agregar una delimitación previa del espacio y del tiempo.

La construcción del dato no se completa si no tenemos claros elementos como la programación del trabajo de campo, las técnicas metodológicas, las herramientas de registro y el modo en que vamos a usar esa información. Aquí muestro una aproximación de cómo habría construido los datos si hubiera tenido que diseñar una metodología con las estrategias señaladas, en el caso hipotético de las mujeres de la tribu yaqui:

Se analiza la vida cotidiana de las mujeres de la tribu yaqui del pueblo de Vicam, a través de la historia de vida de 10 mujeres, cuyas edades fluctúan entre los 30 y 60 años. Se reconstruyen sus narrativas, organizadas por década, y registradas en grabadora de voz. Se analiza la dinámica familiar, a partir del registro en diario de campo de tres meses de observar las actividades domésticas y los vínculos de estas mujeres con el vecindario. Se analizó el sustento familiar, por medio de entrevistas dirigidas, grabadas, sobre la canasta básica y la preparación de alimentos. Asimismo, se entrevistó a dichas mujeres sobre crianza y desarrollo personal por periodos de edad, a través de la experiencia de vida. Se observó la participación en el espacio público, gracias al acompañamiento en asambleas comunitarias, especialmente en el contexto de las preparaciones rituales de las fiestas patronales.

Esta formulación sobre el modo en que se construyeron los datos se precisaría aún mejor si se agregara una *caracterización de actores*, es decir, una descripción perfilada de cada sujeto específico de investigación que permita conocerlo en un nivel más micro. Veamos en el ejemplo cómo se puede caracterizar a cinco mujeres de nuestro estudio:

- Actor 1. Luisa Flores. Mujer de 72 años, bilingüe yaqui-español, *kiyostei* (jefa ritual de la iglesia en la tradición yoeme), viuda, jefa de familia extensa —cinco hijos casados, tres hijas casadas, 10 nietos, tres biznietos—, propietaria de solar doméstico y de 10 hectáreas de tierra en arriendo, goza de prestigio social en la comunidad.
- Actor 2. Estelita. Mujer de 43 años, bilingüe yaqui-español, vendedora de agua de frutas en puesto ambulante, casada —con esposo ausente—, propietaria de solar doméstico, jefa de hogar y jefa de familia nuclear —dos hijos solteros—.
- Actor 3: Anabela. Mujer de 42 años, bilingüe yaqui-español, abogada, defensora de derechos humanos y promotora cultural, casada, propietaria de solar, líder comunitaria en proceso de resistencia en defensa del territorio tradicional, goza de prestigio en la comunidad.
- Actor 4: Conchita. Mujer de 60 años, bilingüe yaqui-español, maestra de primaria, promotora cultural, madre soltera de una niña, propietaria de solar, fiestera en las celebraciones patronales, goza de prestigio en la comunidad.
- Actor 5: Amalia. Mujer de 49 años, bilingüe yaqui-español, se dedica principalmente al hogar, ocasionalmente vende comida preparada, madre de cuatro hombres varones —uno casado— y de una niña, esposo ausente, propietaria de solar, esposa de danzante de venado y madre de músicos de matachín.

Esta caracterización, aunque simplificada, permite mostrar la diversidad de actores que componen el espectro de la muestra de investigación y anticipar que los datos que construiremos serán también diversos, tomando en cuenta que las historias de vida y las observaciones que podamos hacer serán bastante disímiles. La construcción de datos, vista de esta manera, es resultado de una serie de aspectos que se producen en campo y que constituyen una de las particularidades del trabajo etnográfico.

### 13. ¿Pagar o no pagar por información en trabajo de campo?

Es poco común que las y los etnógrafos declaren haber ofrecido dinero a sus interlocutores a cambio de información. Una de las pocas investigadoras que lo reconoció fue Jane Holden Kelley, autora del libro *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas* (1982). La investigadora admitió que se vio inclinada a realizar el pago por tres motivos: el primero, que la gente de la tribu la relacionaba con su padre, quien en el pasado había empleado trabajadores yaquis en su rancho, de modo que como hija del patrón las personas consideraban que, si habían recibido salario de su progenitor, ella debía también dárselos. La segunda razón era el nivel de pobreza de las participantes, quienes, en su opinión, merecían algo más que solo ser visitadas. Por último, pensaba que, si las mujeres hacían de lado sus actividades cotidianas para atenderla, como retribución debía compensarlas con algo de dinero. Lejos de esta extraordinaria confesión, el tema por lo general se ha encubierto, posiblemente porque se asume que las y los etnógrafos prefieren darse tiempo suficiente para ganarse la confianza de la gente —generar *rapport*— antes que desembolsar billetes. Sin embargo, lo cierto es que, aunque no sabemos qué tan recurrente es esta práctica, la entrega de dinero sucede y sobre ello hay poco debate. Por el contrario, es frecuente que en los lugares donde hacemos trabajo de campo se comente que antes hubo quienes pagaron por conseguir su testimonio. En una ocasión, justamente en el pueblo de Hurivis, territorio yaqui, un hombre, en evidente estado de ebriedad, se acercó y me dijo: «Dame nueve mil pesos y te digo todo lo que quieras. Eso es lo que pagan los gringos». La petición me dejó claro que el dinero circulaba y que eso me ponía en el papel de la «antropóloga pobre», a la que no merecía la pena contar algo por nada.

Quizás una de las ventajas de pagar por información sea conseguir una «etnografía como producto rápida», ya que elimina «los tiempos muertos» —lo que se entiende como suprimir los momentos de espera que se generan en campo para observar o registrar algo de manera directa, o el tiempo que se ocupa en conseguir la confianza de la gente—. Sin embargo, aun con las «ventajas» y justificaciones que pudiera ofrecer Jane Holden, en la academia se dialoga acerca de la ética profesional y sobre los dilemas metódicos que plantea el pago por

información. Desde una perspectiva crítica —al menos en la antropología mexicana—, el trato económico implica varias rupturas en la lógica etnográfica como las siguientes: 1) se anula la premisa de observar la cotidianidad a través de relaciones sociales desinteresadas —desinterés que permite una observación *naturalizada* más plausible—; 2) el dinero genera una relación asimétrica entre la persona que realiza la etnografía y la que informa, en la que la última se encuentra en una posición subalterna frente a la primera, quien —por derecho de pago— se toma la libertad de cuestionar sobre cualquier tema, incluso aquellos que puedan resultar incómodos al informante, y 3) se considera que en esta relación de subalternidad el informante tiene dos opciones: proporcionar información «a medias» para no faltar al acuerdo económico o inventar su discurso.

Es inevitable recordar, entre las anécdotas de la antropología mexicana, la fila de informantes que se formaban fuera de la finca Harvard, en San Cristóbal de Las Casas, donde decenas de indígenas de los pueblos de los Altos de Chiapas acudían a dar información a los antropólogos estadounidenses que ahí se hospedaban a cambio de un pago. Dicho lo anterior, cabe una primera reflexión sobre este tema: ¿hasta dónde podemos considerar admisible la información obtenida en circunstancias asimétricas como las descritas?

El pago interfiere de forma negativa en las relaciones interpersonales, las cuales idealmente deberían basarse en la confianza. La mediación del dinero, por el contrario, genera vínculos comerciales, muchas veces instrumentales, que cierran la posibilidad de intercambios y de reciprocidad. Asimismo, la circulación de dinero puede llegar a bloquear la investigación de campo a futuros etnógrafos o etnógrafas que pretendan acercarse a las personas por otros medios.

El antropólogo Gustavo Sánchez, quien experimentó rechazo por no poder compensar económicamente a los miembros de una cofradía ritual, llamó a la información obtenida por dispendio de pago «economía del dato etnográfico» (2018a). Siendo estudiante, en 2016, Sánchez viajó a Santiago Atitlán, Guatemala, donde las personas estaban acostumbradas al arribo de alumnos provenientes de una escuela de etnografía de Estados Unidos, quienes pagaban en dólares las entrevistas y con ello adquirían preferencia para observar durante las fiestas tradicionales. En ese contexto, el entonces estudiante mexicano, dependiente de

una estrecha beca de manutención y carente de recursos económicos para pagar informantes, se encontró en desventaja para acceder a ciertos espacios y debió buscar por otros medios la oportunidad de generar *rapport*, todavía con mayores dificultades. El caso fue que los miembros de la cofradía le pidieron utensilios e indumentaria de alto costo para investir a una imagen ancestral, a cambio de ser bien recibido. Cumplió con lo solicitado, pero, por desgracia, cuando llegó el momento cumbre de la fiesta le exigieron más insumos y dinero. Sin más fondos que invertir, debió renunciar a la observación y conformarse con hacer entrevistas diferidas una vez pasado el periodo ritual. En cambio, los jóvenes estadounidenses, ya con «su entrada» pagada, tuvieron la exclusiva del registro. Visto así, cabe una segunda pregunta: ¿estamos dispuestos a hacer de la investigación etnográfica un nuevo espacio de diferenciación por distinciones económicas?

El asunto merece tratarse con seriedad si se toma en cuenta que el pago no solo produce distinciones entre etnógrafos y etnógrafas adineradas y pobres, sino que propicia la formación de «informantes profesionales», quienes a través de un *discurso etiquetado* construyen narrativas estáticas de la realidad que muchas veces ocultan los matices y las innovaciones de los fenómenos sociales, ya que tienden a pulir y maximizar los datos más exotizantes.

Señalado lo anterior, es pertinente plantearnos la siguiente pregunta: ¿qué tipo de relaciones deseamos construir en trabajo de campo, clientelares o de reciprocidad? En el segundo tipo, ambas partes intercambian de manera simétrica distintos aspectos de su vida, contribuyen a una mutua comprensión y tienen la intención de que el vínculo vaya más allá de una simple relación entre personas investigadora e informante. Por ello, entre especialistas de la antropología suele decirse que las personas a las que llamamos informantes terminan por convertirse en verdaderas amistades.

Ahora bien, ¿será que todas las formas de pago por información son erradas? No. De hecho, algunas son totalmente justificadas. Por ejemplo, pensemos en el trabajo de las y los lingüistas, quienes solicitan a sus informantes colaborar por varias horas en jornadas intensivas de hasta cuatro horas en grabaciones de voz. En este caso se trata de una labor que requiere cierta capacitación, técnica y tiempo, que deben ser compensados.

El pago *in situ* es necesario para cubrir algunos gastos, como el traslado, la comida y el alquiler de inmuebles, pero también es importante remunerar a quienes, siendo especialistas de la localidad, nos diseñan materiales específicos —mapas, dibujos, pinturas, etc.—, nos imparten clases de su idioma, actúan como guías especializados en el terreno o nos proporcionan algo por lo que normalmente pagaríamos en nuestra vida cotidiana. Es cuestión de aplicar el sentido común. Asimismo, se debe pagar por la adquisición de algunos objetos, como artesanías, copias de fotografías u otros productos locales.

En mi caso, siempre que me es posible suelo contratar a un chofer local para realizar los primeros recorridos de reconocimiento, sobre todo cuando las localidades son muy grandes. Estos recorridos me permiten tener una primera aproximación a la dimensión del espacio local, a su ordenamiento, y me ayudan a identificar la ubicación de lugares significativos.

Antes de cerrar esta respuesta quiero comentar algo sobre la reciprocidad, no con un argumento sino con un ejemplo. En 2004, siendo estudiante de posgrado, acudí con un grupo de compañeras a una práctica etnográfica en un pueblo totonaca de la Sierra Norte de Puebla. Después de una larga caminata por veredas empinadas, llegamos a un caserío sobre la cima de un cerro donde nos recibió una mujer, amiga de nuestro profesor, quien nos ofreció alimentos y agua. Todo estuvo perfecto hasta poco antes de concluir la visita, cuando una compañera insistió en lavar los trastes sucios. La mujer había dicho tres veces que no requería ayuda, pero la chica se empeñó en hacerlo, y lo hizo. La cuestión es que la mujer se enfadó mucho y se encerró en su dormitorio sin volver a asomarse. Al principio no entendimos qué había despertado su enojo, hasta que más tarde supimos por el profesor que la mujer había pensado que realmente no nos interesaba conocerla. Nos había ofrecido la comida como un obsequio para entablar amistad, y el lavado de trastes le hizo suponer que le estábamos pagando el favor para ya no deberle nada y así no tener que regresar a su casa.

Con este ejemplo remito a la vieja fórmula expuesta por Marcel Mauss (2009): «dar, recibir y devolver son el principio de la reciprocidad». Cuando hay un pago de por medio, se cierra la posibilidad de seguir construyendo la relación. La reciprocidad no es inmediata, sino que se construye en tiempos culturales.

#### 14. ¿Usar grabadora oculta?

Al igual que en la pregunta anterior, el uso de una grabadora oculta es un tema del que poco se habla, pero vale la pena tratarlo porque ocurre más de lo que imaginamos. Debemos discutir por qué, entre otras implicaciones éticas, usar una grabadora escondida demuestra una gran falta de respeto hacia nuestro interlocutor o interlocutora.

Salvo que trabajemos para el ejército o la policía, o que nuestra investigación exija actuar como agentes encubiertos —por ejemplo, por la peligrosidad del tema (y, por cierto, ¿quién dijo que nuestro trabajo implica realizar investigaciones peligrosas?)—, no hay razón para hacer grabaciones sin permiso. Grabar sin autorización refleja tres posibles condiciones: *a)* no se ha generado *rapport*; *b)* no se desea dedicar tiempo suficiente a la indagación, y *c)* la gente no sabe que se está investigando. En los dos primeros casos la cuestión se resuelve con dedicación; en el tercero, es asunto de honestidad, y esa no es una técnica, sino un valor personal que, no obstante, se puede convertir en un principio metodológico.

Quiero compartir la cita de un artículo en el que abordo el contexto de investigación etnográfica entre los yaquis y trato el tema de la solicitud de autorización para hacer trabajo de campo, así como las limitantes que conlleva hacer investigación encubierta. Veamos:

En territorio yaqui me encontré con algunos colegas que prefieren pasar desapercibidos como investigadores, así que su profesión como antropólogos permanece oculta y no piden permiso en la Guardia Tradicional. Se presentan como amigos, simpatizantes o interesados en el folclor. Sin embargo, algunos yoeme me han comentado que se incomodan por ello, pues sospechan que la actitud del visitante no es natural. Esto provoca un alejamiento de las personas del investigador. Y es que, con los yaquis, cuya personalidad es desconfiada, es preferible ser claro y exponer los verdaderos intereses para fortalecer la confianza. Además, ser investigador evidente y no oculto permite realizar investigación a diferentes niveles: hacer entrevistas estructuradas a los miembros del gobierno tradicional, quienes exigen formalidad; solicitar el ingreso a rituales privados o domésticos; pedir explicaciones detalladas

de los eventos; preguntar lo que uno considere pertinente, y hasta permitirse ofrecer hipótesis o pequeñas teorías a la gente de lo que uno observa (Lerma 2014a:60).

Otra ventaja de actuar con honestidad es que, cuando las personas aceptan ser grabadas, profundizan más en sus respuestas y eligen el momento más adecuado para charlar. Recuerdo el caso de don Ramiro, un hombre q'anjob'al de Nueva Generación Maya, Guatemala, a quien pedí una entrevista —pensando que no me la daría— y aceptó con gusto. Me confirmó el día y la hora, pero no solo eso: llegó a la cita recién bañado, con camisa de cuello alto y muy sonriente —le había pedido a su mujer que le planchara la camisa porque «quería salir bien en la cámara»—. Así que, de manera improvisada, y sin que estuviera planeado, le hice la entrevista en video. Debo decir que es una de las mejores entrevistas que he hecho porque el hombre estaba dispuesto a contarle todo.

Tengo una anécdota contraria. En 2007, llegué a Huirivis, un pueblo yaqui, buscando a un antropólogo que había publicado en Italia un libro sobre esa cultura. Lo hallé comiendo con la familia de una curandera, cómodamente instalado bajo la ramada del solar doméstico. «¡Hola —le dije entusiasmada, después de saludarlo—, ¿eres tú el antropólogo que escribió el libro de la vida cotidiana de los yaquis? ¡Muy interesante! ¡Quería conocerte!». El hombre se puso rojo, pálido y luego enojado. Me llamó a unos metros de la ramada, en un rincón del solar, y me dijo, bastante furioso, que no quería que nadie supiera que estaba investigando. ¡Que no le causara problemas! Por supuesto, eso me hizo tomar distancia de él, y procuré evitar que coincidiéramos.

La suerte quiso que lo encontrara meses más tarde en una fiesta tradicional, justo cuando estaba entrevistando a una promotora cultural bajo la sombra de un árbol de mezquite. La conversación estaba muy animada y él se acercó. Cuando descubrió que hablábamos sobre algunos detalles del ciclo ritual, pidió que no nos fuéramos y corrió uno metros hacia la casa que le prestaban en el pueblo. La promotora soltó una carcajada en ese momento: «¿Sabes a dónde va Paquito?», me preguntó. «No, no sé», respondí. «Va por su grabadora. Él piensa que no sabemos que investiga, ¡pero claro que lo sabemos! Todo el día nos graba, pero no le decimos nada... ¡nomás cuando está cerca nos hacemos los locos y ya no decimos

nada!». Sobra decir esto —aunque lo diré de todos modos— que Paquito se quedó muy atento a la charla cuando regresó, y nosotras, entre risitas, cambiamos abruptamente de tema.

No podemos caer en la ingenuidad de pensar que las personas no se dan cuenta cuando alguien usa una grabadora oculta. Por eso, es mejor hablar directamente, solicitar lo que se desea y evitar malentendidos que pueden llegar a ser irreparables. Además, seamos sinceros, ¿cuántas grabaciones hechas en forma oculta contienen información valiosa? Realmente muy pocas. Un ejemplo sobre esto: cuando era estudiante, una profesora me pidió ayuda para transcribir cinco grabaciones que había hecho en una escuela secundaria de Ecatepec, Estado de México, con el objetivo de conocer el tipo de charlas y las formas de convivencia que mantenían los estudiantes en ausencia de las autoridades escolares. La estrategia de la profesora era salir del salón y dejar la grabadora —supuestamente apagada— sobre el escritorio. ¿Saben cuántas grabaciones sirvieron? ¡Ninguna! Solo se escuchaban gritos, cuchicheos, medias palabras, conversaciones sobrepuestas. Así, no pude hacer las transcripciones porque, prácticamente, no había nada de interés.

Las grabaciones ocultas son pedacería de datos, engorrosas de transcribir y registran información a medias. Por eso, siempre es mejor actuar con franqueza y pedir una entrevista formal. Cuando se ha decidido no utilizar grabaciones formales, la opción es hacer trabajo de campo a profundidad, bajo el entendido de que se irá poco a poco comprendiendo la realidad social en la cotidianidad.

### **¿Qué es el trabajo de campo etnográfico y cuál es su relación con ciertas metodologías cualitativas?**

#### *15. ¿Qué es el trabajo de campo etnográfico en sentido estricto?*

El trabajo de campo etnográfico, en su sentido más estricto, se refiere a la investigación empírica *in situ*, diacrónica, con base en relaciones sociales cara a cara, en la que la persona que investiga produce sus propios datos a partir de la observación directa y de las posibilidades de conseguir información en la convivencia cotidiana con sus informantes. Se considera que un trabajo de campo etnográfico

a profundidad, idealmente, debería abarcar por lo menos el periodo de un año para registrar el modo en que se reproduce la vida social de un grupo, sin omitir la forma en que este se apropia y reproduce su entorno en distintas estaciones del año, el modo en que calendariza su organización social y la manera en que significa sus prácticas en la vida cotidiana. El trabajo de campo, desde una perspectiva etnográfica, busca ofrecer interpretaciones profundas acerca del sistema cultural de una sociedad, de manera holística, tratando de descifrar las lógicas que subyacen al orden y que posibilitan la reproducción *naturalizada* de las normas culturales.

Algunos etnógrafos, fieles a la práctica más ortodoxa del método, no realizan entrevistas ni aplican otras técnicas cualitativas y se limitan a la convivencia cotidiana, las charlas de oportunidad y el registro de sus hallazgos en un diario. Sin embargo, como se ha visto en las respuestas previas, actualmente la observación participante suele complementarse con otras metodologías cualitativas para optimizar los periodos acotados de trabajo de campo. Esta flexibilidad metodológica permite, así, obtener información de primera mano sin que la observación directa sea siempre necesaria.

#### 16. *¿Todo trabajo de campo es etnográfico?*

Cada vez es más generalizado el supuesto de que todo trabajo de campo es etnográfico, pero no es así. Son muchas las personas profesionales —que se dedican al periodismo, el trabajo social, la promoción cultural, la medicina, la psicología, etc.— y varias las disciplinas que se apoyan en el trabajo de campo sin que ello suponga una perspectiva etnográfica. No se puede negar, sin embargo, que distintos métodos de observación y de registro cualitativo comparten aspectos con la etnografía, entre ellos el intento por comprender los fenómenos sociales a través de información de primera mano. Sin embargo, sus estrategias de observación y objetivos son distintos. El tipo de observación que se realiza para una nota periodística, por ejemplo, es situacional, generalmente coyuntural, mientras que para una crónica es longitudinal, aunque ambas estén acotadas a las particularidades de un fenómeno específico. La observación etnográfica tiene un sentido holístico,

cuyo objetivo final es el entendimiento de la significación cultural a través de la observación de la cotidianidad, a veces con ayuda de otras metodologías cualitativas que se aplican en el contexto empírico de la sociedad a estudiar, siempre apelando a la interpretación del sentido que guarda la práctica humana, aunque esta no sea extraordinaria. De hecho, la mirada etnográfica pone atención en lo cotidiano, en el sentido común y en las pautas y normas que regulan el comportamiento social ordinario. Si bien la etnografía se interesa también por explicar coyunturas, eventos poco comunes y experiencias sociales irrepetibles, su particularidad metódica reside en analizarlos como parte de un proceso histórico más amplio que permite interpretar las continuidades, las rupturas o las transformaciones culturales.

### 17. *¿Existe la intención etnográfica?*

La intención etnográfica puede definirse como el afán de analizar las lógicas culturales o pautas sociales de un grupo a partir de observables distintos a los datos empíricos construidos *in situ* —es decir, con datos que no son producto del trabajo de campo—. Las aproximaciones para comprender sistemas culturales por medio de fuentes históricas, literarias, virtuales, cinematográficas, etc., pueden caracterizarse como ceñidas a una intención etnográfica, ya que se interesan por interpretar significaciones culturales sirviéndose de otros métodos —análisis del discurso, hermenéutica, análisis de la imagen, etc.—. Actualmente, desde la disciplina de la historia se interpretan archivos con esta intención etnográfica, que tiene como objetivo comprender las normas culturales que rigen a una sociedad. Al respecto puede leerse Wolcott (2007).

Hay intención etnográfica cuando el objetivo es comprender las normas y lógicas culturales de un grupo por medio de cualquier método interesado en analizar la realidad social

### 18. *¿Dos en campo son multitud?*

Seguramente hemos escuchado la aseveración de que el trabajo de campo es más eficaz cuando una persona lo realiza de manera independiente, ya que permite una mayor movilidad y facilita la generación de *rapport*. Esto es cierto en parte porque cuando se trabaja en soledad es más fácil encontrar un sitio donde pernoctar, conseguir un plato de comida, acomodarse en un auto con pocos lugares o gestionar el propio estado de ánimo. Sin embargo, también es cierto que en algunas ocasiones la compañía facilita el ingreso al campo, ya que las personas pueden sentirse más confiadas al observar la forma en que conviven —si se conducen adecuadamente— quienes pretenden introducirse en su contexto.

En realidad, hacer trabajo de campo en solitario o en compañía depende principalmente del tipo de investigación que se esté realizando, de la sociedad que se estudie y de las personas que participen en el equipo de investigación. Por ejemplo, hay quienes reportan que tuvieron más éxito en sus indagaciones cuando acudieron con su pareja sentimental o con sus hijos a alguna localidad muy tradicional porque las parejas constituidas no los veían como una amenaza, pero también porque las personas valoraron el hecho de que compartieran su vida familiar. Asimismo, en la fase de formación disciplinar los alumnos y alumnas suelen comentar que sienten más seguridad si acuden a trabajo de campo en compañía de pares o de algún docente. En sentido opuesto, algunos colegas afirman haber perdido la simpatía de sus interlocutores cuando asistieron en compañía de sus parejas o de otros etnógrafos que no tenían la misma sensibilidad que ellos para acoplarse al contexto social.

Visto lo anterior, queda por decir que no hay recetas para ingresar en el trabajo de campo ni se puede asegurar que «dos en campo son multitud». En cada caso se debe valorar si es mejor hacer investigación etnográfica de forma individual o en grupo. Mostraremos, sin embargo, algunos aspectos a los que se puede prestar atención en el momento de evaluar cuál es la mejor forma:

- «Dos en campo son multitud» si hacen lo mismo que haría una sola persona. Cometer este error implica desperdicio de recursos humanos, de ingresos económicos, de tiempo y de observación.

- «Dos en campo son multitud» si la interacción dentro del equipo de investigación conduce a desviar la atención sobre las metas propuestas, incumplir los objetivos o cerrarse puertas de acceso.
- «Dos en campo son multitud» si las personas con quienes interesa interactuar se sienten agobiadas con nuestra presencia.
- «Dos en campo son multitud» si las necesidades de los etnógrafos se vuelven prioridad, por encima de las prioridades cotidianas de las personas informantes.
- «Dos en campo son multitud» si nuestra interferencia es tal que modifica significativamente las interacciones cotidianas del evento específico que se pretende observar.
- «Dos en campo son multitud» si los integrantes del equipo exceden la cantidad de personas que puedan ser recibidas y asimiladas en un lugar.
- Dos o más en campo NO son multitud cuando están bien definidas las tareas de cada participante.
- Dos o más en campo NO son multitud cuando esto optimiza el margen de observación, se descubren nuevos observables, se amplía la red de contactos, se consiguen más entrevistas y no se producen situaciones conflictivas.
- Dos o más en campo NO son multitud cuando el grupo está bien cohesionado y esto resuelve problemas emergentes, entre ellos el de la seguridad en contextos difíciles.

19. *¿Qué metodologías cualitativas combinan adecuadamente con el método etnográfico?*

La investigación etnográfica requiere imaginación metodológica, así que resultarán viables todas las estrategias que acompañen la observación *in situ*. Las que se usan comúnmente son las entrevistas en distintas modalidades:

- *Conversación informal*: se trata de una charla en la que se intenta reproducir la comunicación verbal «naturalizada», aunque con cierto control

e intención por parte del etnógrafo o la etnógrafa. Se supone que, al ser informal, no se cuenta con respaldo de grabación de voz.

- *Entrevista informal*: es un interrogatorio con pretensiones de comunicación «naturalizada», guiada por ciertos ejes de interés, abierta a las modificaciones de la persona entrevistada. Puede o no contar con respaldo de grabación de voz.
- *Entrevista formal semiestructurada o semidirigida*: es un interrogatorio con pretensiones de comunicación «naturalizada», guiada por ciertos ejes de interés controlados por quien entrevista a partir de una batería de preguntas. Puede o no contar con respaldo de grabación de voz.
- *Entrevista formal estructurada o dirigida*: es un interrogatorio unidireccional, de persona entrevistadora a entrevistada, controlado por la primera y guiado por ciertos ejes de interés, generalmente a partir de un guion o de una batería de preguntas. Siempre cuenta con grabación de voz.

Como se muestra, las diferencias son muy sutiles y sus rasgos distintivos se encuentran, sobre todo, en la intencionalidad del etnógrafo y en el respaldo o no del registro de la información.

Otras metodologías que se usan, pero que son poco comunes, son las siguientes:

- *Entrevista grupal*: puede ser también informal, formal, semiestructurada o estructurada y tiene como objetivo conocer distintas opiniones sobre un aspecto a tratar.
- *Grupo focal*: se trata de una entrevista grupal semiestructurada o estructurada, siempre grabada, que tiene como objetivo conocer distintas opiniones sobre un mismo aspecto para contrastarlas. El énfasis se sitúa en detectar contrastes entre las personas participantes y en cómo se desarrolla la interacción. Una característica de esta metodología es que se consulta la valoración de cada participante sobre las opiniones de los demás.

En el caso de metodologías enfocadas en analizar a sujetos específicos, es posible combinar distintos tipos de entrevistas y herramientas con el fin de elaborar registros pormenorizados que permitan aproximarse a la realidad social desde la mirada biográfica, a través de historias o trayectorias de vida, narrativas autobiográficas, testimonios personales, etc. Con distintos matices, estas metodologías comparten con el método etnográfico que su consolidación solamente puede darse en la fase de resultado, pues los relatos de vida no se reconocen como tales hasta que se transforman en un producto expositivo.

Como se observa, el método etnográfico *como práctica* combina varias metodologías. Más adelante veremos que también se sirve de una serie de herramientas. ¿Cuáles son las mejores? Aquellas que nos permitan construir mejores datos.

## 20. ¿Qué tipo de herramientas se usan en el registro etnográfico?

El registro etnográfico se ha caracterizado tradicionalmente por el uso de dos herramientas: el cuaderno de registro y el diario de campo.

El *cuaderno de registro* consiste en una libreta pequeña, útil para tomar notas rápidas —nombres, direcciones, fechas, horarios, palabras clave, etc.—, que nos permiten capturar datos que más tarde desarrollaremos en el diario de campo. Se usa durante la observación dirigida, los recorridos, las visitas, las charlas informales y las entrevistas.

Pormenores del cuaderno de registro:

- Utilizar, de preferencia, un cuaderno pequeño y de pasta dura, que quepa fácilmente en una bolsa de mano y pueda llevarse siempre durante la observación.
- Revisar que esté encuadernado con costura de hilo, de modo que no se puedan desprender fácilmente las hojas. Se recomienda el «cuaderno de tránsito».
- Usar para las anotaciones una tinta que no se borre con el agua.
- Anotar en la primera hoja los datos de lugar y periodo de estancia en campo y el nombre del propietario. Por ejemplo: «Daniela Mondragón.

Recorrido por tres regiones de Chiapas, temporada de campo del 7 al 17 de junio de 2018».

- Apuntar la fecha de cada día, la localidad —si en el periodo se visita más de un sitio— y el evento específico que se registró. Por ejemplo: «15 de junio, Frontera Comalapa, misa en la parroquia del Santo Niño de Atocha» o «18 de junio, Paso Hondo, Frontera Comalapa, partido de basquetbol».
- Utilizar con discreción el cuaderno, ya que en algunos sitios las personas desconfían de las personas desconocidas si las ven haciendo anotaciones.
- De preferencia, no mostrar el cuaderno antes de haber construido algo de confianza con las personas como para decirles, por ejemplo: «Eso que dice me llamó la atención, ¿puedo anotarlo en mi cuaderno?».

El *diario de campo* es un cuaderno en el que quien observa registra de manera extensa y ordenada las observaciones que ha realizado durante su investigación *in situ*. Su redacción, en materia antropológica, requiere conocimientos teórico-metodológicos para registrar de manera satisfactoria la realidad social de la población que se estudia. En el diario de campo se describen a profundidad los datos recabados. Este puede incluir reflexiones teóricas o explicaciones, incluso opiniones poco fundadas o primeras impresiones. Se aprecian los diarios de campo que tienen un estilo narrativo y una descripción holística, aunque la mayoría se centran en temas puntuales.

En el diario de campo se describen de forma extensa, pormenorizada y reflexiva las observaciones que constituyen el germen de la etnografía como producto. Lo ideal es que el registro se realice —como su mismo nombre indica— *a diario* y en *campo*, preferentemente por la noche. La presentación debe ser pulcra, de manera que facilite su posterior lectura, comprensión y referencia.

Algunos etnógrafos y etnógrafas menos metódicos escriben su diario días después del registro *in situ*, cuando ya no participan del contexto que analizan, se encuentran en soledad y se sienten cómodos para dar rienda suelta a la redacción. Esto es comprensible, sobre todo cuando las jornadas de observación incluyen varios sucesos continuos que no permiten dedicar tiempo a la escritura. Se

recomienda leer el capítulo de libro sobre diario de campo escrito por Giovanni Castillo (2021).

Pormenores del diario de campo:

- De preferencia, usar un cuaderno de forma francesa, de pasta dura, cosido con hilo, sin espiral, de modo que no se puedan desprender fácilmente las hojas.
- Se recomienda usar en su escritura una tinta que no se borre con agua.
- Anotar en la primera hoja, a manera de carátula, el nombre del propietario, la región y el recorrido o la localidad en la que se realizan las observaciones. Cuando el cuaderno esté lleno se apuntará en esta página inicial el periodo que abarca en años, meses o semanas.
- En el desarrollo de cada día debe escribirse la fecha de registro y el lugar en que se hizo la observación. Si hay un solo tema sobresaliente se anota un título relativo a este; si son varios los asuntos importantes, se ponen diferentes subtítulos a manera de lista, de modo que sea fácil identificar los distintos contenidos (Lerma 2018).

Recomendaciones:

- El diario de campo debe escribirse, de preferencia, con tranquilidad.
- Algunos profesionales trazan una línea vertical en cada hoja del cuaderno, que divide más o menos un tercio de la página, para tratar de separar lo que observaron —«lo objetivo», escrito del lado izquierdo— de lo que sintieron —«lo subjetivo», en el lado derecho—. A veces el espacio del margen derecho se usa para anotaciones teóricas o recordatorios.
- Es recomendable usar el cuaderno de atrás hacia adelante para crear un directorio y anotar referencias que permitan identificar de manera ágil a las personas. En esta sección también se pueden trazar esquemas rápidos de parentesco, lo que facilitará reconocer a los miembros de una familia en visitas posteriores.

- Algunos antropólogos y antropólogas usan lápices y bolígrafos de distintos colores para distinguir temas, destacar datos significativos y hacer ilustraciones.

Otras herramientas útiles son:

- *Croquis*: dibujos de mapas realizados a mano alzada que permiten representar una visión simplificada del lugar. Son útiles para orientarse, identificar la distribución del espacio, organizar recorridos o planear muestreos.
- *Organigramas*: llamamos así a las representaciones gráficas de la estructura organizativa de una institución, sistema de gobierno, sistema ritual, etcétera.
- *Esquemas específicos de disposición espacial*: dibujos en los que se precisa, a partir de ciertas figuras, la forma en que se distribuye la disposición del espacio, ya sea de personas, grupos u objetos. En ocasiones se usan flechas y líneas para marcar movilidad, direccionalidad o vínculos entre elementos.
- *Diagramas de parentesco*: representaciones gráficas de la disposición que ocupan los sujetos a partir de los vínculos sanguíneos o de afinidad.
- *Listados*: relaciones de elementos de un mismo tipo o clase, como actividades, alimentos, productos, plantas, animales, etcétera.
- *Registros de calendarios*: sistemas de organización del tiempo por periodos, meses o días, que permiten identificar la regularidad de ciertos fenómenos, acontecimientos o celebraciones, como ciclos productivos, ciclos festivos, periodos y procesos rituales, calendarios cívicos, escolares, etcétera.
- *Cronologías*: series de hechos históricos organizados por fechas.
- *Notas de voz*: grabaciones de lo observado, organizadas por días, por temas o por hallazgos; suele indicarse al principio de la grabación el nombre de quien realiza la nota, la fecha, el lugar y el asunto.
- *Fotografías y videos*: en el método etnográfico se han utilizado tradicionalmente como apoyo para recordar lo observado, aunque en tiempos

- más recientes la antropología visual ha reivindicado su uso no solo como parte del registro en campo, sino como un *resultado* en sí mismo.
- *Dibujos*: representaciones gráficas que tienen como objetivo registrar en detalle aspectos de lo observado que no pueden captarse a través de otros métodos.
  - *Cartas*: escritos personalizados dirigidos a otra persona. Las epístolas constituyen una forma fluida de registro, de exposición y de interpretación.

### 21. ¿Cómo se organiza el registro etnográfico?

Ya tenemos el diario de campo y el material que nos fue posible producir con las herramientas de registro. Ahora enfrentamos el reto de sistematizar esa información. ¿Por dónde empezar? Lo primero es volver al proyecto de investigación (Lerma 2015) y contrastar lo que nos habíamos planteado indagar con la información etnográfica con que contamos. ¿Lo recabado permite responder a nuestras preguntas y cumplir con los objetivos, o necesitamos formular otras preguntas en función del material recopilado? En el segundo caso —el más probable—, es preferible empezar por replantear las preguntas y ajustar los objetivos, pues el material debe organizarse con base en estos criterios.

Otro aspecto a considerar es la forma en que expondremos la descripción etnográfica. ¿Se ponderará una mirada histórica o una narrativa que muestre la cronología de nuestra experiencia personal durante la indagación en campo? ¿Preferimos una exposición temática o una que disponga los datos a partir del marco teórico? Para organizar la información es necesario tener claros los objetivos, las preguntas y la estructura narrativa que dará forma a la redacción de los argumentos. Por lo anterior, es importante elaborar un índice tentativo. Se recomienda ensayar distintas estructuras que permitan imaginar cuál funciona mejor.

Una vez tomadas las decisiones indicadas, lo mejor es reorganizar el diario de campo según los capítulos o apartados proyectados, señalando lo que se citará textualmente y lo que se parafraseará. A estos apartados se suman los datos producidos con otras herramientas, los cuales complementarán las descripciones

etnográficas. Además, se debe separar la información que se incluirá en los anexos, si fuera el caso.

La organización de la información nos permitirá construir argumentos por unidades de análisis a partir de datos empíricos.

### **¿Qué es la etnografía como resultado?**

La *etnografía como resultado* hace referencia al producto final de la investigación: un documento coherente, descriptivo, casi siempre analítico, donde se sintetiza lo observado en forma narrativa y se ofrece la interpretación de un determinado sistema cultural, sus problemáticas y transformaciones.

#### *22. ¿Toda producción antropológica se sirve del método etnográfico?*

La reflexión antropológica y sociológica se desarrolla por distintas vías, ya sea a través de estudios sincrónicos o diacrónicos, sobre contextos específicos, eventos históricos o procesos sociales, de modo que la aproximación socioantropológica no se limita a la construcción de conocimiento por medio de la observación de la realidad empírica, como exige el método etnográfico. Dicho así, dado que el saber antropológico y sociológico puede construirse por otros métodos —hermenéuticos, cuantitativos, hemerográficos, etc.—, se puede afirmar que no toda producción antropológica se sirve del método etnográfico.

#### *23. ¿Todo texto etnográfico es exclusivamente antropológico?*

Se considera la etnografía como el método por excelencia de la antropología social debido a que la mayor parte de sus estudios son resultado de dicha aproximación. Sin embargo, en otros campos de investigación social, así como en la narrativa de no ficción, es común el uso de aproximaciones similares —con investigación de inmersión y observación directa—. Por ejemplo, vale la pena echar un ojo a la

pedagogía crítica de Peter McLaren, autor de *La escuela como un performance ritual: hacia una economía política de símbolos y gestos políticos* (1995), obra en que el autor analiza las dinámicas de poder en el interior de una escuela. Otras obras de gran interés son las siguientes: *Enterradme de pie. La odisea de los gitanos*, donde Isabel Fonseca (2009) narra la historia cultural de este pueblo y su situación actual; *Los suicidas del fin del mundo*, obra en la que Leila Guerriero (2021) muestra cómo un poblado con aire de abandono propicia muertes dramáticas en la Patagonia argentina; y muy especialmente destacan los vastos textos de Rizard Kapuściński, entre los que rescatamos especialmente dos: *El emperador* (1989), dedicado a describir el esplendor y la decadencia del último rey etíope, Haile Selassie, a través del testimonio de los miembros y sirvientes de su corte, y *El imperio* (1994), en el que el autor narra, a manera de diario de viaje, la multiculturalidad de las clases populares de la Unión Soviética (1994).

Por otra parte, desde una mirada sociológica, recomendamos leer las siguientes obras: *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, de Pierre Bourdieu (2004), en el que el autor explica, a través de métodos y técnicas de observación directa, entrevista y estadísticos, el sentido de la soltería masculina en una sociedad campesina; *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, donde Erving Goffman (1998) describe el modo en que el personal hospitalario ejerce control institucional sobre los pacientes en un hospital; *Ladrones profesionales. Texto elaborado a partir de la narración de Chic Conwell, un profesional del robo*, de Edwin H. Sutherland (1993), un estudio que permite identificar las técnicas de profesionalización que hacen de un crimen común un oficio cercano al arte, y, de Víctor Alejandro Payá, *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros* (2006), una investigación profunda sobre las relaciones entre psique, cuerpo e institución, a partir de la vida común de internos en las cárceles de la Ciudad de México.

Incluso, algunas reseñas históricas del periodo precolombino pueden calificarse como incipientes etnografías, tomando en cuenta que sus autores se sumergieron en los contextos que estudiaron y se dieron a la tarea de hacer los registros pertinentes *in situ*. Sobre este último tema pueden revisarse las reflexiones de

Alfonso Toro (1923) y María Soledad Pérez (2000) con respecto al método de fray Bernardino de Sahagún.

24. *¿Existen diversas escuelas etnográficas como práctica?*

En efecto, la etnografía cuenta con distintas tradiciones dependiendo de la forma de observar y registrar *in situ*. Franz Boas, Alfred Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski, por ejemplo, a pesar de no compartir la misma escuela de formación antropológica —los dos últimos funcionalistas, y particularista el primero—, coincidían en privilegiar el análisis holístico de la cultura con el fin de descubrir las leyes que rigen el desarrollo de la sociedad. También concordaban en defender que los humanos de distintas culturas comparten los mismos procesos mentales, por lo que es posible encontrar normas comunes a pesar de la diversidad de expresiones culturales. En cuanto a sus métodos para hacer trabajo de campo, para Boas era de suma importancia conocer el proceso de transformación de una sociedad a lo largo de la historia y la dispersión territorial que podía abarcar (2007), por lo que propuso el uso del método histórico-hipotético para encontrar similitudes y diferencias culturales, e incentivó el trabajo en equipo, entre cuyos miembros podrían distribuirse las tareas de registro, según su especialidad. Se interesó en recabar y describir muestras singulares de cultura material, partiendo del supuesto de cierta especificidad histórica y particularismo cultural en cada grupo.

Interesado también en develar las leyes universales de la organización social y de los sistemas culturales, Radcliffe-Brown coincidió con Boas en sedimentar el método comparativo, visto como el adecuado para el desarrollo de la ciencia antropológica. Sin embargo, a diferencia de Boas, en *El método de la antropología social* (Radcliffe-Brown 1975) criticó el método histórico-hipotético, que tachó de impreciso y demasiado conjetural. Consideraba que la antropología social, más que dedicarse a interpretar el desarrollo histórico de la cultura, como lo hacía la etnología, debía centrarse en el análisis de las estructuras sociales, sus funciones y procesos. Por ello, llamó a distinguir entre la descripción diacrónica y la sincrónica, privilegiando la segunda forma como la más adecuada para el método

comparativo-descriptivo, ya que hacía posible contrastar pequeñas unidades observadas empíricamente.

El modo de proceder para describir antropológicamente una sociedad, según Radcliffe-Brown, consistía en tomar una localidad adecuada, de un tamaño adecuado, en la que se pudiera estudiar el sistema estructural, es decir, la red de relaciones que conectaba entre sí a sus habitantes y con la gente de otras regiones, lo que permitiría observar, describir y comparar los sistemas de estructura social de diversas localidades. Los datos obtenidos, resultado de observaciones intensivas, deberían permitir a los antropólogos hacer comparaciones sistémicas. Por lo tanto, el objetivo en trabajo de campo era registrar la variedad de los sistemas estructurales, antesala para elaborar una morfología comparativa. Como ilustración de estas formas, Radcliffe-Brown señalaba seis estructuras fundamentales que deberían observarse y registrarse en toda sociedad: el lenguaje, las actividades que permitan comprender la división social del trabajo —incluyendo las gratificaciones que las acompañan—, las instituciones económicas —tipo y cantidades de bienes producidos, su distribución y el modo en que se dispone de ellos, los intercambios, los servicios y el tipo de relaciones que estos generan—, las normas sociales —la etiqueta, los principios morales y el derecho—, las relaciones sociales —lo que llamó «comportamiento intencionado», fincado en valores e interés mutuo o común como valores rituales, expresados en mitos y ritos, religión—, y la brujería y la magia.

Según Radcliffe-Brown, si en el transcurso del tiempo se habían producido estructuras parecidas en distintos sitios, esto no sugería tanto la existencia de algún contacto social en el pasado entre diferentes grupos, como que la mente humana se ha desarrollado en todas partes de acuerdo con las mismas leyes (1951:16). Este autor consideró sobresaliente el trabajo de Max Gluckman, Bronislaw Malinowski y Margaret Mead, a quienes admiró profundamente.

Por su parte, en continuidad con el interés de hacer de la etnografía un método objetivo, uno de estos autores, Malinowski, se preocupó por establecer los principios metódicos para quienes se dedicaran de manera profesional a la etnografía. Destacó la destreza personal del especialista y popularizó la imagen del etnógrafo solitario. Como muestra, veamos la siguiente cita: «Imagínese que de repente está

en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado» (1986:22). Con esta imagen, Malinowski produjo el estereotipo del actual antropólogo: nos convenció de que era a partir del etnógrafo y a través de él como lograríamos conocer la realidad del otro, promoviendo la idea del investigador aislado. Si bien la lectura de *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1986), obra publicada por primera vez en 1922, ofrece vastas reflexiones sobre el quehacer en campo, algunas de sus enseñanzas se han hecho lapidarias y han pasado a formar parte de la etnografía clásica, por eso las citamos aquí —aunque sabemos que se trata de una simplificación—.

Malinowski recomendó que para realizar una buena etnografía era preferible vivir entre las personas nativas y no entre los blancos; distinguir entre los datos que se podían adquirir con «el informador pagado» y los que podían conseguirse al vivir entre la gente; aprender a comportarse según las buenas y malas maneras indígenas; no conformarse con lo que se alcanza a ver fortuitamente, sino empujarse en ir detrás del dato; estar al tanto de las discusiones teóricas, principalmente de las más actualizadas, pero evitar cargarse de ideas preconcebidas; hacer uso de conjeturas, con base en reflexiones teóricas, para incentivar la reflexión profunda; tener la disposición de modificar las hipótesis previas y cambiar de punto de vista bajo el peso de las pruebas; moldear las teorías a los hechos, y no los hechos a las teorías; hacer uso de cuadros de términos de parentesco, genealogías, mapas, planos y diagramas, que son el material que produce el etnógrafo; elaborar el diagrama de la vida tribal con base en lo recurrente y cotidiano, no en lo extravagante; tener presente que no podemos preguntar a la persona nativa sobre las reglas que organizan su sociedad, por lo que es necesario recoger testimonios sobre casos puntuales que permitan adentrarse en esas reglas; descubrir las formas típicas de pensar y sentir, que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada, y formular los resultados del modo más convincente. Por último, advirtió que el etnógrafo puede dar un paso adelante si aprende la lengua indígena y la utiliza como instrumento de investigación.

Más adelante, en una fecha no muy lejana, 1926, Marcel Mauss, alumno de Emile Durkheim y estudioso de los sistemas religiosos, publicó su *Manual de*

*etnografía*, en el que, además de una serie de instrucciones que coincidían con las notas dadas a conocer por Malinowski, anotó recomendaciones puntuales para el registro de la cultura material —la parte más rica y más extensa del texto—. En cuanto a la observación, Mauss distinguió entre dos tipos de trabajo de campo: el *extensivo* y el *intensivo*. El primero lo describió como una especie de trabajo exploratorio y apresurado, destinado a recabar información y el mayor número posible de muestras materiales, en poco tiempo y en un nutrido número de pueblos. El segundo, el más recomendable, lo definió como una investigación *in situ* en una sola comunidad por un periodo de dos o tres años. Además, sugirió una serie de técnicas para registrar información, como fichas, inventarios, diarios y mapas. Si bien se trata en sentido estricto de un instructivo detallado, resulta ser un manual excedido en lo tocante al registro de particularidades en culturas demasiado «tradicionales» o «primitivas», pues sus consejos dejan mucho que desear para el registro de procesos que actualmente interpretamos desde una mirada global. El manual puede resultar tan básico, que el propio Radcliffe-Brown (1949:76) lo calificó como demasiado técnico, con información de valor desigual y apto para quienes no buscaban profesionalizarse en etnografía.

Otra propuesta de observación etnográfica fue la de Margaret Mead y Ruth Benedict, quienes, a diferencia de los autores señalados, no se propusieron perfeccionar la mirada holística para el análisis de sistemas culturales en su totalidad. Al contrario, se centraron en observar ciertas recurrencias de comportamiento con delimitaciones temáticas muy precisas, de modo que, más que tratar de capturar el todo, perfilaron sus registros etnográficos sobre ciertos patrones culturales centrados en el desarrollo de la personalidad, con inmersión profunda y que facilitara recuperar aspectos diacrónicos y sincrónicos, incluso por grupos de edad. Esta perspectiva etnográfica fue trabajada por ambas, entre otras, en dos obras fundamentales de la antropología: *Adolescencia y cultura en Samoa* (Mead 2014) y *El hombre y la cultura* (Benedict 1971).

No obstante, Ruth Benedict no se constreñiría a la observación *in situ*. Adelantándose a lo que en la actualidad se ha popularizado como «etnografía a distancia», realizó su primera investigación sobre los patrones culturales nipones a través del análisis del cine y entrevistas de inmigrantes japoneses en Estados

Unidos, recogida en su obra *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa* (1974). El método usado en esta investigación se encuentra en el libro que compiló, *The Study of Culture at a Distance* (2000), en el que señaló que, para indagar en sitios inaccesibles, se debe recurrir a métodos multidisciplinares y a diversas fuentes de información, lo que sin duda mostraba ya otro tipo de etnografía distinta de la tradicional.

Clifford Geertz, antropólogo sobresaliente, sin embargo, encontró que había poca seriedad en la reflexión sobre la práctica del método etnográfico realizada por quienes le precedieron. En su libro *El antropólogo como autor* (1989) hace una severa crítica al modo en el que realmente hicieron trabajo de campo los investigadores mencionados con anterioridad. Por ejemplo, trata de desmentir el nivel de inmersión que hicieron Ruth Benedict y Margaret Mead en sus respectivas comunidades de estudio, y desestima la «soledad» en que efectuó su investigación Malinowski. Señala que el modo en que hemos concebido la etnografía, y su ejercicio en trabajo de campo, se acompaña de una discursividad que mitifica la investigación antropológica y que construye relatos, tanto de la cultura a estudiar como de quien realiza la etnografía. Sobre esta cuestión narrativa en la producción etnográfica volveremos en otra pregunta; por ahora cabe mencionar que Geertz no se contentó con criticar la mítica y supuesta objetividad del trabajo de campo, sino que ofreció una mirada renovada sobre el quehacer de este método.

Geertz considera la etnografía principalmente como producto, y en esa consideración pone énfasis en analizar la cultura como texto. Si seguimos la noción de «interpretación densa» que propone este autor (2006a), encontraremos que, a diferencia de los modelos etnográficos que revisamos en la respuesta a esta pregunta, el tipo de observaciones a las que presta atención Geertz no corresponde con las prácticas «empíricas» o con la cultura material, sino que pone atención en los sistemas de representación de la cultura, en las interpretaciones que las personas tienen sobre su propio sistema cultural. De este modo, para este autor la etnografía es un texto que ofrece una interpretación sobre otras interpretaciones. Por ello, la etnografía densa penetra en los sistemas simbólicos de la cultura y desmenuza su pluralidad de significaciones.

Como se ha observado, aunque en forma breve, distintos especialistas en etnografía han ponderado de manera diferenciada los aspectos que identifican el trabajo etnográfico. No son los únicos, pero sí los más representativos en el tema. Sin duda, no existe purismo en cuanto a la aplicación del método ni a partir de la noción de un único autor. Al contrario, si algo caracteriza al método etnográfico ha sido que abreva de distintas escuelas y combina diferentes aproximaciones, lo que ofrece *como resultado* una gran variedad de etnografías.

### 25. ¿Existen distintos estilos narrativos de etnografía?

En este ítem aparece el tema de la escritura y se impone mirarla desde la perspectiva de los distintos estilos que asume la voz que narra, describe, argumenta, explica y construyen un cuerpo textual en el que se refleje la multiplicidad de aspectos que dan significado a los contenidos de la práctica antropológica en un espacio y un tiempo determinados. Cabe aquí mencionar dos términos relacionados, complejos, que distinguen entre los lugares desde donde se narra y que tienen que ver también con lo que se elige contar: la *diégesis* (mundo representado), es decir, el relato puro transmitido por el narrador, y la *mímesis*, el relato recitado por un personaje. Esta definición ha dado mucho en qué pensar a quienes han estudiado el discurso y las voces narrativas, pues no siempre es claro cuál es el punto de vista que orienta la perspectiva narrativa y quién es el narrador. No es lo mismo si el héroe cuenta su historia o la cuenta un testigo, o el narrador omnisciente, o el autor. De ahí se desprenden largos intentos de clasificación de los distintos tipos de voces y de perspectivas, aunque también surgen inquietudes a propósito de la presencia del autor como narrador y viceversa. Conviene aclarar que no todo lo que se narra en primera persona es autobiográfico. En los niveles de inserción narrativa se distinguen el narrador extradiegético, que es una voz anónima en una narración englobante, y el intradiegético, aquel a quien se cede la palabra en un relato encajado. En estos niveles hay también otras divisiones posibles: relaciones de personas: heterodiegético (tercera persona), homodiegético (testigo participante, primera persona) y autodiegético (protagonista, primera

persona). La narración en segunda persona puede presentarse indistintamente en forma extradiegética o intradiegética.

### ¿Qué implica una descripción etnográfica?

26. ¿Qué es la descripción?

La descripción es una de las cuatro estrategias discursivas de presentación de personajes, objetos, animales, lugares, épocas, conceptos, procesos y hechos. Las otras tres son, según Helena Beristáin (1995:137), la *narración*, el *diálogo* y el *monólogo*. Si para entender lo que es la descripción se recurre sencillamente a cómo la define la autoridad de la lengua española en sus diccionarios —«representar o detallar el aspecto de alguien o de algo por medio del lenguaje»—, quedarán seguramente muchas incertidumbres. Ahora bien, en otro extremo, desde una perspectiva más formal, la acepción de Jean-Michel Adam y Ubaldina Lorda como la «organización jerárquica, a partir de una palabra clave o núcleo a la que se aplican uno o más predicados, y la progresión mediante la selección de palabras que se convierten en núcleos sucesivos de nuevos predicados» (1999) —a la que volveremos adelante—, puede resultar un tanto más compleja, aunque quizás menos vaga. El caso que se antoja más reconocible es el de las entradas de un diccionario, que definen palabras de una lengua mediante una descripción puntual.

La descripción es, entonces, la representación mediante el lenguaje de las características de una realidad, es decir, la explicación de cómo es aquello que se nombra. Puede dividirse, según la actitud del emisor, en descripción objetiva —que no incluye valoraciones— y subjetiva —información más opinión—. También se distingue según el modo de representar la realidad; de acuerdo con este tipo de clasificación puede ser estática o dinámica. En cuanto a los recursos lingüísticos que se utilizan en la descripción, destacan dos tipos de palabras: sustantivas y adjetivas. Los verbos son poco frecuentes. Se suelen incluir enumeraciones, comparaciones y metáforas y personificaciones, con predominio de la función referencial —representativa o informativa—.

Hasta ahí todo parece girar alrededor de palabras en su función y no tanto de la posición de quien observa algo y luego, en su ausencia, intenta representarlo y comunicarlo por medio de un lenguaje eficaz y convincente. Aquí entran en juego temas relacionados con puntos de vista y perspectivas, en la conciencia de que no es posible repetir ni transmitir ninguna experiencia y que solamente puede intentarse transponer la circunstancia en que esta se produjo, es decir, tejer con palabras, desde el punto de vista de quien lo enuncia, una especie de escenario en que se representen las condiciones que ocasionaron esa circunstancia o que la acompañaron en forma significativa, así como el contexto material interpretado bajo la subjetividad de una mirada atenta que combina sensaciones en una estampa evocada con imágenes verbales.

La definición conlleva, entonces, atender el problema epistemológico subyacente en la relación entre lenguaje y realidad, y, en el caso del trabajo antropológico, transformada en un objeto que se ha pasado por un filtro de coherencia. Visto así, no puede pensarse en copias fieles de la realidad, sino en un modo de construir lo que algunos autores llaman «la ficción de la experiencia del observador» (Poblete 1999). En ese sentido, «no es ni accesoria ni periférica» (Augé 2006:51), y aunque en su ejercicio el antropólogo siempre arrastra la tentación de «escribir según el dictado de su informador», le acompaña el compromiso de pertinencia técnica con el objeto de estudio y de pertinencia histórica «tanto en relación con el contexto local como en relación con la historia de la disciplina» (2006:60).

En la retórica antigua, la descripción se cuenta como una figura de pensamiento. Puede aludir a la idiosincrasia o el físico de una persona, costumbres o pasiones, tipologías de personajes, lugares reales o imaginarios, épocas o conceptos (Beristáin 1995:137).

La descripción tuvo su origen, según Barthes (1970), en una necesidad de elocuencia ligada a la reivindicación de la propiedad y del comercio. Como arte retórica puede dividirse en dos polos: el del orden de las partes del discurso y el de las figuras. Esta división daría contenido a los textos aristotélicos asociados con la poética y con la retórica, que inicialmente se trataban por separado, una vinculada a la comunicación, el discurso en público, y la otra a la evocación imaginaria, es

decir, uno regulaba la progresión del discurso de idea en idea y el otro de imagen en imagen (Barthes 1970:16). Así, la síntesis literaria hace posible la fusión de la poética y la retórica y avanza en la clasificación de las categorías de figuras de pensamiento, significación —conciernen al cambio de sentido de las palabras—, dicción —modificación de la forma de las palabras—, elocución —elección de las más adecuadas—, construcción —orden—, ritmo y melodía. Posteriormente fue acreditada como discurso elevado, objeto estético. Se incluyó en los programas educativos mediante prácticas de disertación persuasiva y controversias. La educación medieval incorporaba el aprendizaje de la lengua, la gramática y la retórica, esta última con ejercicios de narraciones, resúmenes y análisis de argumentos narrativos, acontecimientos históricos, discursos sobre un modelo y declamaciones.

En aquel contexto se volvió común el fomento de la *declamatio*: improvisación regulada sobre un tema, que no supone una intención persuasiva y que va tomando la forma de discurso fragmentario y literario. Entre esos fragmentos había uno principal, la *descriptio*, también conocido como *ékfrasis*, que regularmente aparecía en medio de una narración y consistía en la información visual de lugares y de personas. Hubo un tiempo en que estas descripciones se utilizaban a modo de piezas transferibles de un discurso a otro, con un significado que se utilizaba y se iba guardando en una memoria colectiva, que en caso necesario la invocaba como lugar común. Según Barthes, estas descripciones «han sido fuertemente codificadas» (Barthes 1970:70).

Adam y Lorda explican que describir, desde una perspectiva discursivo-textual, es «pasar de la simultaneidad del objeto mirado u observado a la linealidad del discurso» (1989:61). Podemos distinguir los siguientes tipos: *cronografía*, como descripción del tiempo; *topografía*, descripción de lugares y paisajes; *prosopografía*, descripción de la apariencia exterior de un personaje; *etopeya*, descripción moral de un personaje; *prosopopeya*, descripción de un ser imaginario alegórico; *retrato*; *parangón*, combinación de dos descripciones, e *hipotiposis*, descripción plástica de acciones, pasiones, acontecimientos físicos o morales. Por otro lado, las modalidades, según Adam y Lorda (1989), son: *ornamental*, el paisaje como lugar idealizado; *expresiva*, que aloja el punto de vista, ya sea del autor o del personaje; *representativa*, cuyas funciones principales son la difusión de los saberes del autor

en el relato y la disposición del cuadro de la historia, es decir, el tiempo en que interaccionan los protagonistas y la regulación del sentido como consecuencia de la inserción de la descripción en el relato, y la descripción productiva o creativa, que busca tener en cuenta las palabras en su consideración formal y significativa, y sirve como soporte activo para la construcción del relato.

Los especialistas en el tema entienden por *descriptivo* el proceso que origina las proposiciones y secuencias descriptivas, es decir, el elemento de composición de todo texto que consiste en dar al lector o lectora la impresión de estar viendo el objeto descrito. Describir es, entonces, una práctica textual que cumple funciones de identificación, evaluación, regulación, gestión de la lectura y de la escritura, de situar el texto, a su autor y a sus lectores en una determinada práctica y nivel de competencia.

En una definición por contraste, María Isabel Filinich explica que, mientras la narración «modela el material verbal sobre el eje de la sucesión temporal y pone en escena una interacción entre narrador y narratario», la descripción dispone el material verbal «basándose en el criterio de la simultaneidad temporal e instala en el discurso la presencia de un descriptor y un descriptario» (2011:6). Mas, advierte que «la oposición entre ambas formas de representación no pasa por la presencia/ausencia de temporalidad, sino por un tratamiento diverso» de esta: la descripción presenta al objeto como «instalado en un tiempo suspendido pero no negado». En ese tiempo los objetos «existen simultáneamente», se organizan «bajo la forma de la coexistencia» (2011:6).

En todos los casos se trata de una organización jerárquica, a partir de una palabra clave o núcleo a la que se aplican uno o más predicados, y la progresión mediante la selección de términos que se convierten en núcleos sucesivos de nuevos predicados.

Las secuencias descriptivas pueden formar textos homogéneos, pero habitualmente se insertan en escritos heterogéneos. Esto significa que es común la presencia de secuencias descriptivas en pasajes narrativos o argumentativos, fundamentalmente como soporte o ilustración. Ahora bien, hay casos en que la descripción constituye la secuencia predominante.

27. ¿Cuáles son las características de una redacción descriptiva?

Un sistema descriptivo, según Hamon (1981:140), es un juego de equivalencias jerarquizadas entre una denominación y una expansión. La primera asegura la permanencia y la continuidad del conjunto y sirve de término rector para la descripción. La entrada de una palabra en el diccionario equivale a la denominación, y la definición y los ejemplos conforman la expansión de la entrada. En consecuencia, una descripción es una colección de elementos agrupados alrededor de un centro temático; es un tipo de secuencialidad que se apoya en cuatro operaciones fundamentales mediante las que se combinan las macroproposiciones descriptivas y que son, según Adam (1992:84): anclaje, aspectualización, puesta en relación y tematización.

El *anclaje* orienta sobre la relación de las proposiciones con un tema determinado (Bassols y Torrent 2012:102); es decir, mediante el anclaje, la secuencia descriptiva nombra el objeto de la descripción; suele coincidir con la expresión o la palabra que designa aquello que se describe; en los diccionarios, como ya hemos mencionado, el anclaje corresponde a lo que se conoce como entrada. Cabe aclarar que en algunos casos el anclaje aparece al final de la secuencia descriptiva, como en las adivinanzas.

Una obra destacada por sus secuencias descriptivas es *Pedro Páramo* de Juan Rulfo. El autor emplea descripciones minuciosas y detalladas que no solo pintan el entorno, sino que también transmiten el estado emocional de los personajes y el ambiente fantasmagórico de Comala, el pueblo en el que transcurre la historia.

Comala era un pueblo que se me figuraba en la purgación del espíritu, como si cada paso y cada bocanada de aire me limpiaran del pecado. [...] El camino subía y bajaba, subía y bajaba, a veces rascaba la tierra y dejaba a la vista los pedregales resecos. Comala era un pueblo triste, en el que se oía el eco de los muertos. Todo se quedaba en silencio como si el aire fuera espeso y denso, como si estuviera lleno de sombras (Rulfo 2005:68)

En esta descripción, Rulfo establece un anclaje en la percepción del protagonista sobre Comala y utiliza enumeraciones de detalles sensoriales (el calor, la tierra reseca, el eco de los muertos) que amplían la comprensión del lector sobre el lugar. Estas secuencias descriptivas están cargadas de simbolismo, ya que no solo describen el entorno, sino que también introducen la atmósfera espiritual y de sufrimiento que domina la novela.

A través de descripciones como esta, el autor convierte a Comala en un personaje en sí mismo, un espacio desolado y opresivo que representa el dolor y las culpas de sus habitantes, vivos y muertos. Las secuencias descriptivas en *Pedro Páramo* son fundamentales para el tono de la obra y para sumergir al lector en el ambiente sombrío de la historia.

La *aspectualización* es el eje del proceso descriptivo. Presenta los elementos relevantes para caracterizar el objeto, la persona o el fenómeno descrito. Utiliza dos fórmulas de enumeración: la de sus partes y la de sus propiedades o cualidades. En ambos sentidos puede ser selectiva o exhaustiva. La primera escoge los rasgos que diferencian al tema u objeto descrito con respecto a otros parecidos, mientras que la segunda tenderá a agotar los detalles. Veamos un ejemplo un cuento de Jorge Luis Borges:

En el Aleph estaban, sin mezcla y sin confusión, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi infinitos ojos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó, vi en el patio de la calle Soler las mismas baldosas que treinta años antes vi en el zaguán de una casa en Fray Bentos, vi racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua (Borges 1974).

Aquí, el autor utiliza la aspectualización para presentar el Aleph de manera fragmentada a través de dos tipos de enumeración. En la de elementos concretos, cada uno de los objetos observados en el Aleph (mar, telaraña, pirámide, espejos, baldosas) se detalla para que el lector visualice una colección de lugares y objetos específicos. Y en la enumeración de elementos abstractos y universales, incluye

conceptos más abstractos (todos los espejos del planeta, infinitos ojos, todas las muchedumbres de América), lo que amplifica su carácter abrumador y universal.

Esta descripción logra que el lector perciba el Aleph como algo infinito y omnipresente, un punto en el que convergen todos los lugares y tiempos del universo.

La *puesta en relación* de los elementos en un texto se realiza mediante dos operaciones fundamentales: el enmarque situacional y las asociaciones. El enmarque situacional establece una relación metonímica, ya que alude a características o elementos contiguos al objeto descrito que contribuyen a definirlo, representarlo y delimitarlo, como cuando se utiliza «la corona» para referirse al monarca. Por otro lado, las asociaciones se construyen mediante la comparación, que señala semejanzas o diferencias explícitas entre dos objetos, y la metáfora, que plantea una analogía implícita al conectar dos referentes aparentemente dispares, como en «las perlas de su boca» para referirse a los dientes. Ambos recursos permiten enriquecer la representación y el significado del objeto en el discurso.

La *tematización* asegura la progresión teóricamente indefinida de la descripción, ya que cualquier elemento puede ser seleccionado como un nuevo tema-título y generar nuevas proposiciones descriptivas (Bassols y Torrent 2012:111). Esto se observa en el siguiente fragmento del Quijote en el que, partiendo de la llegada al Toboso en medio de la noche, cada elemento del entorno —el silencio del pueblo, los ladridos de los perros, los rebuznos de los jumentos, el gruñir de los puercos y los maullidos de los gatos— se tematiza sucesivamente, añadiendo nuevas descripciones y ampliando la percepción del lector sobre el ambiente nocturno. La narración avanza encadenando descripciones a partir de estos elementos; va permitiendo una progresión indefinida dentro de un marco descriptivo.

Media noche era por filo, poco más a menos, cuando don Quijote y Sancho dejaron el monte y entraron en el Toboso. Estaba el pueblo en un sosegado silencio, porque todos sus vecinos dormían y reposaban a pierna tendida, como suele decirse. Era la noche entreclara, puesto que quisiera Sancho que fuera del todo oscura, por hallar en su oscuridad disculpa de su sandez. No se oía en todo el lugar sino ladridos de perros, que atronaban los oídos de don Quijote y turbaban el corazón de Sancho. De cuando en cuando, rebuznaba un jumento, gruñían puercos, mayaban gatos, cuyas voces, de

diferentes sonidos, se aumentaban con el silencio de la noche, todo lo cual tuvo el enamorado caballero a mal agüero (Cervantes, 1998:432).

Veamos, por otro lado, un fragmento de la descripción que hace Homero del escudo que alguna divinidad fabricó a Aquiles, en el canto XVIII de *La Ilíada*:

Empezó por hacer un escudo grande y pesado; lo labró con arte por todas partes; alrededor le adosó un triple reborde brillante, y a partir de éste, un tahalí de plata. Cinco eran las capas del escudo, en el que hacía sus obras de arte con ingeniosa inventiva.

Allí cinceló la tierra: allí, el cielo: allí, el mar: el sol infatigable, la luna llena; allí, las constelaciones todas, de que el cielo se corona: las Pléyades, las Híades y la fuerza de Orión; la Osa, a la que llaman Carro por otro nombre; ella gira sobre sí misma y contempla a Orión: sólo ella no tiene parte en los baños del océano.

Allí labró dos ciudades de hombres mortales, ciudades hermosas las dos. En la una se celebraban bodas y festejos. A las novias las llevaban por el pueblo desde sus aposentos, bajo antorchas encendidas y al son de muchos cantos nupciales. Los mozos daban vueltas bailando, mientras entre ellos las flautas y las liras hacían oír sus sonos. Las mujeres del pueblo, cada una en el portal de su casa, los contemplaban admiradas. Mientras tanto, los hombres estaban reunidos en la plaza. Se había producido un litigio: dos hombres se disputaban el dinero a pagar por otro hombre al que uno de ellos había matado; éste aseguraba haber pagado ya todo, y lo acreditaba ante el pueblo; el otro negaba haber recibido nada. Los dos apelaban a un testigo en busca de la prueba decisiva. El pueblo aclamaba a ambos, apoyando a uno o a otro, mientras los heraldos contenían a la multitud. Los ancianos, sentados en piedras lisas, en el sagrado corro, tenían en sus manos los cetros de los heraldos, de sonoras voces, y poniéndose en pie, uno tras otro, emitían sus dictámenes. En medio de ellos reposaban dos talentos de oro, para dárselos a aquel que entre ellos dictase la sentencia más recta... (Homero, 2008)

Por la selección de los elementos, de acuerdo con Bassols y Torrent, existen dos clases de descripción: *a) objetiva* y *b) impresionista*, que, naturalmente adoptarán formas muy diversas según el estilo de cada autor o autora.

- a) Con la descripción *objetiva* se quiere reproducir con fidelidad la apariencia del objeto. Suele ser una descripción impersonal, que generalmente empieza con la percepción global del objeto en su contexto, para continuar después con el detalle de las diferentes partes, dispuestas de tal manera —de arriba abajo, de izquierda a derecha, o viceversa— que reflejan la situación que tiene el objeto en el espacio.
- b) Con la descripción *impresionista* se quieren provocar emociones antes que reflejar el objeto tal como es. De hecho, el autor de este tipo de descripciones quiere suscitar en el receptor sentimientos parecidos a los que personalmente ha experimentado en la contemplación del objeto (Bassols y Torrent 2012:124).

### 28. ¿Qué tipos de descripción etnográfica podemos identificar?

A lo largo de este manual se ha mostrado que así como la investigación etnográfica, en cuanto método, no puede comprenderse sin tomar en cuenta la personalidad de quien indaga, la *etnografía como producto* involucra el estilo escritural del autor o la autora. Visto así, es posible señalar que existe una gran variedad de estilos narrativos y de estructuras etnográficas. No obstante, dado que esta breve afirmación no ayuda a aclarar el asunto, hemos decidido aventurarnos en presentar una primera tipología de estilos descriptivos etnográficos que permita identificar el nivel de aproximación epistemológica de cada etnografía. Antes de ello, es preciso decir que todas las buenas etnografías comparten una misma premisa: la de ofrecernos una interpretación admisible de la realidad social, al grado de convencernos —como dijo Geertz— no solo de que el etnógrafo estuvo donde dijo estar, sino de que nosotros también estuvimos ahí, con él, cuando lo leímos. La etnografía deberá ser precisa y convincente y lograr transmitirnos la sensación de que si hubiéramos estado al lado de la persona que la escribió, habríamos visto lo mismo que ella vio, sentido lo que sintió y concluido lo que concluyó (Geertz 1997:26).

Ahora bien, todas las actividades, las técnicas y los procedimientos hacen referencia a cierto tipo de habilidades que deberán desarrollarse para estar a la altura de lo que Geertz menciona como la función de quien se acerca al trabajo etnográfico frente a una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de

las cuales están superpuestas o enlazadas, «estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y que el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera para captarlas primero y para explicarlas después» (Geertz 2006a:21). Es decir, que el trabajo de entrevistar a informantes, observar ritos, obtener términos de parentesco, establecer límites de propiedad, escribir un diario:

...es como tratar de leer (en el sentido de ‘interpretar un texto’) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada (Geertz 2006a:22).

En otras palabras, es importante reconocer dónde poner la atención, cómo mirar y luego diseñar el discurso que habrá de plasmar esa experiencia en palabras legibles, toda vez que una de las finalidades de la antropología consiste en «ampliar el universo del discurso humano» (Geertz 2006a:24).

Dicho lo anterior, en el desarrollo de nuestra tipología hemos tomado en cuenta que existen dos clases de descripciones etnográficas: las estáticas y las dinámicas. En las primeras la descripción se detiene en los detalles de un elemento, aparentemente inmóvil, como si se tratara de una estampa fija; mientras que en las segundas la descripción avanza sobre la acción, lo que facilita la comprensión de procesos. En los fragmentos que se incluyen en este manual podremos ver varios casos de los dos tipos. La descripción estática puede apreciarse en las monografías en las que se expone la cultura de un pueblo a partir de tipificaciones ideales —lengua, territorio, costumbres, calendario festivo, religión, sistema de parentesco, etc.—. En cambio, en las etnografías que explican procesos históricos, conflictos sociales, coyunturas o aspectos del cambio cultural, es más posible encontrar descripciones dinámicas.

Asimismo, para identificar el modo en que está construida la descripción de un texto, es importante considerar la perspectiva narrativa desde la cual habla quien realiza la etnografía; es decir, la persona gramatical —desde la primera

persona, la tercera persona o si habla de forma impersonal—. Con base en esta clase de enfoque, aquí recuperamos algunos tipos de narradores: intradiegético, autodiegético y extradiegético, trabajados a profundidad en el campo de la literatura, no así en etnografía:

- *Etnografía con perspectiva intradiegética*: el etnógrafo o la etnógrafa narra desde el punto de vista de un sujeto particular, quien se supone cuenta la historia en primera persona, como si el informante fuera quien escribe el texto. En este manual podemos encontrar registros etnográficos de este estilo, como los de Miguel Barnet (1979) y Oscar Lewis (2012). En ambos textos, los autores hacen uso gramatical de la primera persona para contar el testimonio de sus informantes. Este recurso, por demás literario, permite al lector o lectora una mayor sensación de proximidad con la realidad del informante clave.
- *Etnografía con perspectiva autodiegética*: en este caso el autor narra desde su particular punto de vista y hace uso gramatical de la primera persona para exponer sus observaciones; a diferencia de la intradiegética, él es el actor principal de su relato, por lo que hace evidente cómo su experiencia personal cobra relevancia en el momento de interpretar los hallazgos. Algunos ejemplos de este estilo incluidos en el manual son los fragmentos de Clifford Geertz (2006b), Phillippe Burgois (2010) y Aaron Bobrow-Strain (2015).
- *Etnografía con perspectiva extradiegética*: este punto de vista es al que más se recurre en etnografía, ya que quien escribe se coloca fuera del discurso, de forma impersonal, con la intención de brindar al lector o lectora una mayor sensación de objetividad sobre lo escrito. Ejemplos incluidos en este manual son los trabajos de Roberto Campos (2016), Cristina Oehmichen (2005), María Eugenia Olavarría (2018), Paul Willis (2017) y Natalia Mendoza (2017).

Si bien cada autor decide privilegiar una perspectiva narrativa, es cada vez más frecuente encontrar en una misma etnografía distintos tipos de narrador para diferentes partes de la obra. Por ejemplo, es común usar en la introducción un

narrador autodiegético, lo que facilita hablar de las condiciones particulares en que se realizó la investigación, y que después se transite al narrador extradiegético con el fin de brindar una mayor sensación de objetividad.

La elección del tipo de narrador gramatical influye bastante en el punto de vista desde el cual se interpretan los datos etnográficos. Por ello, es también cada vez más recurrente que en una misma etnografía, aunque esté escrita en forma extradiegética, se agreguen narrativas intradiegéticas para ofrecer distintas aproximaciones al fenómeno.

La forma en que en la escritura etnográfica se juega con los tipos de narradores gramaticales y las descripciones dinámicas y estáticas, permite desplegar un estilo particular de escritura. Por eso aquí te invitamos a experimentar.

Tomando en cuenta lo anterior, pasemos a conocer la tipología de descripciones etnográficas que proponemos:

- *Etnografía monográfica*: se caracteriza por contener descripciones mayoritariamente estáticas, en las que la cultura de un pueblo aparece, a manera de catálogo, organizada en bloques temáticos: historia, lengua, territorio, actividades productivas, fiestas, vestimenta, sistema de parentesco, forma de gobierno, etc. Por lo general se escribe de forma extradiegética, pues se pretende un distanciamiento entre quien realiza la etnografía y la cultura que analiza, lo que ofrece la sensación de mayor objetividad. Ejemplo de este estilo son: *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí* de Jacques Galinier (1987) y *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil* de Calixta Guiteras (1965).
- *Etnografía biográfica y autobiográfica*: en el primer caso, quien escribe usa una narrativa en la que hace parecer que la etnografía fue escrita por un miembro del grupo cultural que se aborda, por ello está escrita en primera persona y se pone énfasis en la mirada particular de un sujeto para interpretar «su propio contexto social». Ejemplos de este estilo son *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil* de Ricardo Pozas (2003) y *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet (1979). En el segundo caso, el autor de la etnografía describe su experiencia personal en primera persona, e introduce al lector o lectora en la comprensión de la cultura del modo en

que a él mismo se le fue develando. En este estilo es muy común la exposición de una actitud centrada en la reflexividad etnográfica. Ejemplos de este tipo son: *El antropólogo inocente* de Nigel Barley (2015) y *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador* de Loïc Wacquant (2006).

- *Etnografía con descripción reflexiva*: este tipo de etnografía puede ser extradieгética, intradieгética o autodieгética, y se caracteriza por ir más allá de la simple monografía; quien utiliza este recurso se preocupa por expresar de manera clara su propio punto de vista sobre la realidad social, por lo que ofrece modelos de clasificación e interpretación, sin apeгarse a una teoría en particular, de modo que sus descripciones están acompañadas del diálogo con especialistas y de comentarios con base en deducciones propias. Ejemplos de este tipo son: *Hombres y mujeres de blanco. Un estudio antropológico de un hospital de urgencias médicas* de Víctor Alejandro Payá y Pedro Alberto Bracamontes (2019), así como *Sonidos y símbolos. Una etnografía del calendario ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar* de Roberto Campos (2016).
- *Etnografía con descripción interpretativa o conceptual*: aunque puede confundirse con la anterior, aquí hemos consideramos como etnografías *interpretativas* aquellas que privilegian ciertos datos con el objetivo de argumentar en favor de una determinada perspectiva teórica, sea esta marxista, estructuralista, perspectivista u otra. Es decir, en este tipo de etnografías se pone énfasis en observar y analizar ciertos aspectos, desde el inicio del trabajo de campo, a partir de conceptos específicos que guían la observación y después la interpretación. La descripción de este tipo también suele acompañarse de un estilo narrativo metadieгético, donde el autor de la etnografía toma distancia como observador y suele privilegiar un lenguaje especializado, propio de un marco teórico-interpretativo. Ejemplos de este tipo son: *Análisis estructural de la mitología yaqui* de María Eugenia Olavarría (1990), escrito bajo el enfoque del estructuralismo levistrausiano y *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad* de Jacques Galinier (2016), cuyo análisis se fundamenta en el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro y el psicoanálisis freudiano.

- *Etnografía con descripción densa*: esta es posiblemente la más complicada, ya que no implica solo describir e interpretar elementos empíricos, sino también describir procesos complejos que conllevan elementos simbólicos y el modo en que estos actúan fenomenológicamente en la realidad social. A diferencia de la descripción interpretativa, en este tipo no se recurre a un solo cuerpo teórico, sino que se recuperan elementos que permitan una comprensión del fenómeno cultural de forma sincrónica y diacrónica, procesual y coyuntural, sistémica y particular, global y local, simbólica y material. Por ello es densa, puesto que asume el diálogo intertextual. Un ejemplo de este tipo es *Mercaderes y príncipes. Cambio social y modernización económica en dos ciudades de Indonesia*, de Clifford Geertz (2017).
- *Etnografía con descripción dialógica o multisituación*: la descripción de este tipo hace uso no solo de la observación empírica realizada en trabajo de campo, sino que se dialoga con distintas clases de registros: históricos, digitales, archivísticos, hemerográficos, etc., y se recupera en igualdad de circunstancias la voz de distintos informantes, incluso con opiniones opuestas, sobre un mismo fenómeno. Lo interesante de este tipo es que no ofrece interpretaciones concluyentes, por el contrario, se abre a la multiplicidad de lecturas del texto. Un ejemplo de este tipo es *Los reptilianos y otras creencias en tiempos del covid-19. Una etnografía escrita en Chipas* de Enriqueta Lerma (2022).

## Parte 2



## Selección de descripciones etnográficas

### Formas de acceso y temporadas de trabajo de campo

Para mostrar las formas de acceder al trabajo de campo hemos seleccionado tres fragmentos que nos resultaron relevantes. El primero es un ejemplo bastante conocido en la antropología clásica contemporánea, el ingreso de Clifford Geertz y su esposa a un poblado de Bali. Quien lea este texto completo notará que se trata de una etnografía con descripción densa. El segundo es un escrito en el que el sociólogo Philippe Burgois aborda los avatares que enfrentó para introducirse, siendo «blanco», en uno de los sectores más problemáticos de la ciudad de Harlem, entre población afroamericana. En esta etnografía se advierte un fuerte acento de descripción impresionista. En el tercero incluimos una descripción de Aaron Bobrow-Strain, quien pinta los pormenores académicos, contextuales y personales que rodearon su trabajo en distintas fincas y ranchos del estado de Chiapas, en contacto con terratenientes que poseen grandes extensiones de tierras, y lo que eso significa en términos del posible acceso a esos territorios por parte de los indígenas de la región. Bobrow-Strain menciona algunos detalles de su experiencia, pero también expresa sus propios debates teóricos y las estrategias que debió seguir para lograr registrar la información sin uso de grabadora de voz. En cada uno de los tres casos se propone una forma de análisis para reconocer cómo fue construida la etnografía y para descomponer los elementos que utilizó el autor con el objetivo de lograr transmitir con eficacia la sensación de que, de haber estado al lado del etnógrafo, habríamos visto lo mismo que él vio, sentido lo que él sintió y concluido lo que él concluyó.

Los dos primeros ejemplos pueden considerarse como descripciones de estilo dinámico, mientras que el tercero corresponde más a una descripción estática. Las tres, sin embargo, fueron escritas en primera persona desde una mirada autodiegética.

### 1. Clifford Geertz

Geertz, Clifford, 2006b, «Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali», en *La interpretación de las culturas* (pp. 339-372), Barcelona, Gedisa.

A principios de abril de 1958, mi mujer y yo, con algo de fiebre palúdica y desconfiados, llegamos a una aldea de Bali que nos proponíamos estudiar como antropólogos. Era una población pequeña de alrededor de quinientos habitantes y relativamente alejada de todo centro; era un mundo en sí misma. Nosotros éramos intrusos, intrusos profesionales, y los aldeanos nos trataron como, según parece, los balineses siempre tratan a la gente que no pertenece a su vida, pero que, así y todo, se les impone: como si no estuviéramos allí. Para ellos, y hasta cierto punto para nosotros mismos, éramos seres humanos invisibles; no personas, espectros.

Nos alojamos en la morada de una familia numerosa y extendida (esto ya había sido arreglado por el gobierno provincial) perteneciente a una de las cuatro facciones principales de la vida de la aldea. Pero salvo nuestro aposentador y jefe de la aldea, de quien aquél era primo y cuñado, todo el mundo nos ignoraba como sólo los balineses pueden hacerlo. Cuando andábamos por el pueblo inseguros y deseosos de agradar, la gente parecía mirar a través de nosotros unos varios metros más allá con los ojos clavados en alguna piedra o algún árbol. Casi nadie nos saludaba; pero tampoco nadie nos ponía mala cara o nos decía algo desagradable, lo cual habría sido casi más satisfactorio para nosotros. Si nos aventurábamos a acercarnos a alguien (y uno en semejante atmósfera se sentía profundamente inhibido) la persona se alejaba con paso negligente, pero se alejaba definitivamente. Si no lográbamos atraparla, sentada o apoyada contra una pared, no decía nada o refunfuñaba un «sí», que para los balineses es el colmo de lo inexpresivo. Esa indiferencia era desde luego deliberada; los habitantes de la aldea observaban

todos nuestros movimientos y tenían abundante y exacta información de quiénes éramos y sobre lo que nos proponíamos hacer. Pero se comportaban como si sencillamente no existiéramos, que era lo que nos informaba su estudiada conducta o, por lo menos, que todavía no existíamos para ellos.

Semejante actitud es general de Bali. En otros lugares de Indonesia que visité y más recientemente en Marruecos, cuando llegaba a una nueva aldea, la gente acudía de todas partes y se precipitaba sobre mí para mirarme de cerca y a menudo para tocarme. En las aldeas de Bali, por lo menos en aquellas que están alejadas de los circuitos turísticos, no ocurre nada de eso. La gente continúa andando por las calles, charlando, haciendo ofrendas, mirando fijamente el vacío, llevando de aquí para allá cestos, mientras uno deambula con la sensación de estar vagamente desencarnado. Y lo mismo ocurre en el plano individual. Cuando uno conoce por primera vez a un hombre de Bali, éste parece virtualmente no mantener ninguna relación con uno; está, para decirlo con la ya famosa expresión de Gregory Bateson y Margaret Mead, «ausente». Luego —un día, una semana, un mes después (con ciertas personas ese momento mágico no llega nunca)—, el hombre decide, por razones que nunca llegaré a imaginarme, que uno es realmente y entonces se convierte en una persona cálida, alegre, sensible, simpática aunque, por ser balinés, siempre medidamente controlada. En ese momento uno ha cruzado de alguna manera una frontera moral o metafísica. Aunque no se lo tome a uno como un balinés (para eso tiene uno que haber nacido en la isla), por lo menos lo miran como a un ser humano y no ya como una nube o una ráfaga de viento. Toda la complejión de las relaciones se modifica espectacularmente y en la mayoría de los casos sobreviene una atmósfera de suave afabilidad, casi afectiva, leve, un poco traviesa, un poco amanerada, un poco divertida.

Mi mujer y yo nos encontrábamos todavía en la etapa de ráfaga de viento, una fase sumamente frustrante hasta el punto de que uno comienza a dudar de si después de todo es una persona real, cuando más o menos a los diez días de nuestra llegada tuvo lugar una gran riña de gallos en la plaza pública con el fin de reunir fondos para una nueva escuela.

Ahora bien, salvo en unas pocas ocasiones especiales, las riñas de gallos son ilegales en Bali en el régimen de la república (como lo fueron durante el régimen

holandés, por razones semejantes); esto se debía a las pretensiones de puritanismo que suele aportar consigo el nacionalismo radical. La élite, que no es muy puritana ella misma, se preocupa por el campesino pobre e ignorante que se juega todo su dinero, se preocupa por lo que puedan pensar los extranjeros y por las pérdidas de tiempo que sería mejor dedicar a la construcción del país. La élite considera las riñas de gallos como actividades «primitivas», «atrasadas», «retrógradas» y en general impropias de una nación ambiciosa. Y junto con otros problemas —fumar opio, pedir limosna o llevar los pechos descubiertos—, la élite procura de manera bastante poco sistemática poner fin a las riñas.

Por supuesto, lo mismo que en nuestro país beber alcohol durante la época de la prohibición o fumar marihuana hoy, las riñas de gallos por constituir una parte del «estilo de vida balinés» continúan sin embargo realizándose, y realizándose con extraordinaria frecuencia. Y como en el caso de la prohibición de beber alcohol o fumar marihuana, de vez en cuando la policía (cuyos miembros, en 1958 por lo menos, eran casi todos javaneses, no balineses) se siente en la obligación de intervenir; entonces hace una incursión, confisca los gallos y los espolones de acero, multa a unos cuantos y de vez en cuando expone a algunos a los rayos tropicales del sol durante todo un día para que sirvan de lección, que por lo demás nadie aprende, aun cuando ocasionalmente, muy ocasionalmente, el objeto de la lección muera. En consecuencia, los combates se desarrollan generalmente en algún rincón alejado de la aldea, en semisecreto, lo cual tiende a retardar un poco la acción, no mucho, pero a los balineses no les importa el retraso. Sin embargo, en este caso, tal vez porque estaban reuniendo dinero para una escuela que el gobierno no podía darles, tal vez porque las incursiones policiales habían sido pocas últimamente, tal vez, como hube de conjeturarlo luego, porque se pensaba que se habían pagado los necesarios sobornos, creyeron que podían correr el riesgo de organizar la riña en la plaza central para atraer más gente sin llamar la atención de los representantes de la ley.

Estaban equivocados. En medio de la tercera riña, con centenares de personas, apareció un superorganismo en el sentido literal del término, un camión atestado de policías armados con metralletas. En medio de desaforados gritos de «¡pulisi! ¡pulisi!» lanzados por la muchedumbre, los policías saltaron al centro del reñidero

y comenzaron a blandir sus armas como *gangsters* de una película, aunque no llegaron hasta el punto de dispararlas. El camión fue puesto a un lado mientras los policías se diseminaban en todas las direcciones. La gente corría por el camino, desaparecía entre las paredes, se escabullía entre plataformas, se acurrucaba detrás de los biombos de mimbre, se encaramaba en cocoteros. Los gallos armados con artificiales espolones de acero con el filo suficiente para cortar un dedo o hacer un agujero en el pie corrían desordenadamente por todas partes. Todo era confusión, polvo y pánico.

De conformidad con el bien establecido principio antropológico «Donde fueres haz lo que vieres», mi mujer y yo decidimos (sólo ligeramente después que todos los demás) que lo que debíamos hacer era también escapar. Echamos a correr por la calle principal de la aldea hacia el norte alejándonos del lugar en que vivíamos, pues nos encontrábamos en aquel lado del reñidero. Después de haber recorrido cierta distancia, otro fugitivo se metió repentinamente detrás de una empalizada —que resultó ser la de su propia casa— y nosotros, no viendo por delante más que campos de arroz y un alto volcán, lo seguimos. Cuando los tres llegamos tambaleando al patio de la casa, la mujer del fugitivo que aparentemente ya había vivido esta clase de experiencias antes, preparó una mesa, la cubrió con un mantel, acercó tres sillas y tres tazas de té; y allí estábamos los tres sentados sin comunicarnos explícitamente nada, mientras comenzábamos a beber el té y tratábamos de componer nuestras figuras.

Al cabo de un rato entró en el patio uno de los policías con aire importante; buscaba al jefe de la aldea. (El jefe no sólo había estado presente en la riña sino que la había organizado. Cuando llegó el camión de la policía el hombre se precipitó corriendo hasta el río, se quitó su *sarong* y se metió en el agua de modo que cuando por fin lo encontraron sentado en la orilla con la cabeza mojada pudo decir que había estado bañándose mientras ocurría aquel otro incidente de la riña y que lo ignoraba todo. No le creyeron y lo multaron con trescientas rupias, que los habitantes de la aldea reunieron colectivamente.) Al reparar en mí y en mi mujer, «gente blanca», el policía tuvo la clásica reacción tardía de los balineses ante un hecho inesperado. Cuando volvió a ser dueño de sí mismo nos preguntó aproximadamente qué diablos estábamos haciendo ahí. Nuestro amigo desde cinco

minutos antes acudió instantáneamente en nuestra defensa, hizo una apasionada descripción de quiénes éramos y de lo que hacíamos, tan detallada y precisa que me tocó a mi vez asombrarme, pues apenas me había comunicado con un ser humano vivo como no fuera mi aposentador y el jefe de la aldea. Dijo que teníamos perfecto derecho de estar en aquel lugar mientras miraba fijamente a los ojos del javanés, dijo que éramos profesores norteamericanos, que contábamos con la protección del gobierno, que estábamos allí para estudiar la cultura del lugar, que íbamos a escribir un libro para enterar a los norteamericanos de lo que era Bali y que habíamos estado allí bebiendo té y hablando sobre cuestiones culturales toda la tarde, de modo que no teníamos noticia alguna sobre una riña de gallos. Además, no habíamos visto al jefe de la aldea durante todo el día; debería de haber ido a la ciudad. El policía se retiró bastante cabizbajo. Y después de un rato, desconcertados pero aliviados de haber sobrevivido y no haber ido a parar a la cárcel, también nosotros nos marchamos.

Por la mañana siguiente la aldea era para nosotros un mundo completamente distinto; no sólo no éramos invisibles, sino que de pronto nos habíamos convertido en el centro de la atención de todos, en el objeto de efusivas y cálidas expresiones y muy especialmente en un objeto de diversión. Todos los de la aldea sabían que habíamos huido como los demás. Nos pedían una y otra vez que les diéramos detalles (aquel día debo de haber contado la historia con los más pequeños detalles unas cincuenta veces) con tono amable y afectuoso, pero siempre haciéndonos objeto de chanzas: «¿Por qué no se quedaron aquí y dijeron a la policía quiénes eran ustedes?» «¿Por qué no dijeron que estaban sólo observando y no apostando?» «¿Estaban realmente asustados por esas metralletas?» Con su habitual sentido cinestésico y aun huyendo para salvar la vida (o, como ocurrió ocho años después, para perderla) esa gente que es la más equilibrada del mundo nos remedaba risueñamente e imitaba nuestro desgarbado modo de correr y lo que, según ellos, eran nuestras expresiones faciales de pánico. Pero, sobre todo, estaban sumamente complacidos y sorprendidos de que sencillamente no hubiéramos «sacado nuestros papeles» (pues también sabían de su existencia) y hubiéramos mostrado nuestra condición de visitantes distinguidos, y que en cambio hubiéramos demostrado nuestra solidaridad con los que ahora eran nuestros

compañeros de la aldea. (Lo que en realidad habíamos demostrado era nuestra cobardía, pero también había camaradería en eso.) Hasta el sacerdote brahmán, un anciano grave ya en camino hacia el cielo que a causa de sus asociaciones con el más allá nunca se vería envuelto ni remotamente en una riña de gallos y al cual era difícil tener acceso hasta para los propios balineses, nos convocó a su patio para preguntarnos sobre lo que había acontecido y rió entre dientes feliz al enterarse de la extraordinaria aventura.

En Bali ser objeto de chanzas es ser aceptado. Aquél fue el momento de cambio total de nuestras relaciones con la comunidad, y ahora ya nos encontrábamos literalmente «adentro» (pp. 339-341).

#### *Cómo está construido este texto*

Este texto es un objeto verbal segmentado en unidades de diferentes niveles de complejidad —desde la oración gramatical al capítulo, pasando por el párrafo—. En los textos en prosa el párrafo constituye una unidad significativa, perfectamente visible gracias al punto y aparte que señala que algo ha terminado y que algo nuevo va a empezar. Es una unidad sometida a la vez a dos principios: uno cerrado, completo, y otro de apertura intertextual y genérica. En el interior de los textos pueden distinguirse unidades más pequeñas, a las que Jean Michel Adam y Clara Ubaldina Lorda (1999) denominan, por un lado, «oraciones tipográficas», las cuales se caracterizan por el tipo de separación que utilizan —(O) separación fuerte, mediante el par punto-mayúscula; (O') separación media, a través del punto y coma, paréntesis, guiones o corchetes, y (O'') separación débil, indicada por las comas—, y por otro las «oraciones semántico-sintácticas», organizadas según las reglas gramaticales de cada lengua. Podemos analizar desde esa perspectiva el primer párrafo de la etnografía de Geertz, «Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali», escrito en cuatro periodos, y cada uno según la realización gramatical:

*Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali*

1. A principios de abril de 1958, mi mujer y yo, con algo de fiebre palúdica y desconfiados, llegamos a una aldea de Bali que nos proponíamos estudiar como antropólogos. 2. Era una población pequeña de alrededor de quinientos habitantes y relativamente alejada de todo centro; era un mundo en sí misma. 3. Nosotros éramos intrusos, intrusos profesionales, y los aldeanos nos trataron como, según parece, los balineses siempre tratan a la gente que no pertenece a su vida, pero que, así y todo, se les impone: como si no estuviéramos allí. 4. Para ellos, y hasta cierto punto para nosotros mismos, éramos seres humanos invisibles; no personas, espectros.

Si pasamos del título —que indica el tema principal del relato, tiene un tono impersonal y sugiere una síntesis del texto: «Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali»—, el primer párrafo inicia con una descripción temporal y del narrador en una primera persona plural, como «palúdicos» y «desconfiados», e informa que son antropólogos y que el motivo de su viaje es el estudio. A la primera oración tipográfica le corresponden tres oraciones sintácticas; la inicial queda partida por una oración explicativa (b.) que describe cómo venían el de la voz narrativa (intradiegética) y su acompañante, y una oración de relativo (c.) que declara el motivo del viaje:

1. (O) a. A principios de abril de 1958, (O<sup>o</sup>) mi mujer y yo  
 (O<sup>o</sup>) b. con algo de fiebre palúdica y desconfiados,  
 (O) a. llegamos a una aldea de Bali  
 (O<sup>o</sup>) c. que nos proponíamos estudiar como antropólogos.

En seguida del anclaje: «una aldea de Bali», aparece la descripción del lugar:

2. (O) a. Era una población pequeña de alrededor de quinientos habitantes y relativamente alejada de todo centro;  
 (O<sup>o</sup>) b. era un mundo en sí misma.

En cuanto a la aspectualización de esa aldea de Bali, se informa sobre algunas características: es «pequeña de alrededor de quinientos habitantes» y está «alejada de todo centro». Remata con un juicio: «era un mundo en sí misma», que corresponde a la puesta en relación y que busca dar fuerza expresiva.

En seguida, el texto continúa mencionando elementos que refuerzan la idea de aislamiento y de lo que sentían los de la voz:

3. (O) Nosotros éramos intrusos, (O") intrusos profesionales, (O") y los aldeanos nos trataron como, (O") según parece, (O") los balineses siempre tratan a la gente que no pertenece a su vida, (O") pero que, (O") así y todo, (O") se les impone: (O") como si no estuviéramos allí.
4. (O) Para ellos, (O") y hasta cierto punto para nosotros mismos, (O") éramos seres humanos invisibles; (O') no personas, (O') espectros.

El autor de esta etnografía, Clifford Geertz, emplea lo que él denomina «descripción densa» para proporcionar un análisis detallado y profundamente contextualizado de las riñas de gallos como parte integral de la cultura local. Esta metodología es esencial para la antropología interpretativa, la cual aboga por entender las acciones culturales no solo desde una perspectiva exterior y descriptiva, sino también interpretando los significados que las propias personas asignan a sus acciones y rituales.

La descripción densa va más allá de la observación superficial; intenta desentrañar las capas de significado cultural que se manifiestan en los comportamientos sociales. En este caso Geertz describe el evento en sí, pero también analiza cómo este acto refleja las preocupaciones sociales, políticas y económicas de la comunidad: cómo perciben su identidad, su estatus social y sus relaciones con los demás, así como las tensiones y los conflictos inherentes a esa sociedad.

Por ejemplo, explica que las apuestas realizadas en las riñas de gallos son una forma de comunicación social que refleja la jerarquía y el estatus; no son transacciones económicas, sino declaraciones profundas sobre el honor, el carácter y la reputación social. Las riñas, entonces, se convierten en una metáfora de la vida social balinesa, cargada de significado simbólico y emocional.

De ese modo, el antropólogo permite a los lectores entender la complejidad de los significados que los balineses construyen y experimentan en su vida diaria. Esto revela la riqueza de las prácticas culturales y muestra cómo los elementos aparentemente triviales o brutales, como una pelea de gallos, son en realidad tejidos complejos de significados culturales e interacciones sociales.

El texto de Geertz combina diversas secuencias textuales para ofrecer un relato multifacético: la narrativa impulsa la historia; la descripción crea una atmósfera inmersiva; la explicación ofrece el contexto cultural; la argumentación refuerza la tesis sobre la integración y la comprensión antropológica, y el diálogo dinamiza las interacciones.

## 2. Philippe Burgois

Burgois, Philippe, 2010, *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*, México, Siglo XXI.

Las técnicas etnográficas de observación participante, desarrolladas sobre todo por la antropología social desde los años veinte, han demostrado ser más adecuadas que las metodologías cuantitativas para documentar la vida de los individuos marginados por una sociedad hostil. Solamente tras establecer lazos de confianza, proceso que requiere mucho tiempo, es posible hacer preguntas incisivas con respecto a temas personales y esperar respuestas serias y reflexivas. Por lo general, los etnógrafos viven en las comunidades que estudian y cultivan vínculos estrechos de larga duración con las personas que describen. Para reunir «datos precisos», los etnógrafos violan los cánones de la investigación positivista. Nos involucramos de manera íntima con las personas que estudiamos.

Con esta meta en mente, amanecí en la calle y en las casas de *crack* en cientos de oportunidades, para poder observar a los adictos y a los traficantes que protagonizan este libro. Por lo general, utilicé una grabadora para documentar sus conversaciones e historias personales. Visité a sus familias para participar en sus fiestas y reuniones íntimas, desde la cena de Acción de Gracias hasta el Año Nuevo. Pude entrevistarme, y en muchos casos entablé amistad, con las esposas, amantes, hermanos, madres, abuelas y, cuando fue posible, con los padres y padrastros de

los vendedores de *crack* que aparecen en estas páginas. También dediqué tiempo a entrevistar a los políticos locales y a asistir a las reuniones de las instituciones comunales.

[...]

Durante mis primeros meses en el vecindario, no me planteaba cuestiones teóricas complejas sobre la manera en que los Estados Unidos justifican la segregación en la *inner city* ni sobre el modo en que las víctimas se autoimponen la brutalidad de su marginación. Mi preocupación fundamental era convencer al administrador de una casa de *crack* de que yo no era un policía encubierto. Tengo un recuerdo vívido de la primera vez que visité el Salón de Juegos. Mi vecina Carmen, una abuela de treinta y nueve años que en un lapso de tres meses se transformó en una arpía drogadicta y terminó por abandonar a sus nietos gemelos de dos años de edad, me llevó ante el gerente del Salón y le dijo en español: «Primo, te presento a mi vecino, Felipe. Es de la cuadra y quiere conocerte». Primo soltó una risa nerviosa. Giró, me dio la espalda y escondió la cara. «¿En qué precinto fue que lo recogiste?», le preguntó a Carmen en inglés, mirando hacia la calle. Con un tono entre avergonzado y recriminatorio, le aclaré que yo no era «de la jara» y que lo que quería era escribir un libro sobre «la calle y el vecindario». Me comporté con suficiente tacto como para no imponer mi voluntad. Invité una ronda de cervezas y me dejé relegar a un segundo plano, yéndome a recostar sobre la defensa de un auto estacionado. Mi intento de mostrar generosidad había empeorado la situación, pues compré una cerveza desprestigiada que a Primo no le gustaba. Lo único que él bebía eran botellas de medio litro de una nueva marca de licor de malta llamada *Private Stock*, cuyos afiches y pancartas, ilustrados con morenas despampanantes escasamente vestidas con piel de leopardo, mostrando sonrisas relucientes y piernas piel canela, habían sido desplegados a lo largo y ancho de Harlem, para atraer a una nueva generación de jóvenes alcohólicos criados en las calles de la *inner city*.

A pesar del mal comienzo, Primo tardó menos de dos semanas en acostumbrarse a mi presencia. Me favoreció tener que cruzar frente al Salón de Juegos varias veces al día camino al supermercado, la parada de autobús y la estación del subterráneo. Primo solía pasar el rato delante de su pseudogalería de videojuegos,

rodeado de una camarilla de muchachas adolescentes que competían por ganarse su atención. Al principio nos saludábamos con un movimiento de cabeza. Al cabo de una semana, primo me llamó y me dijo: «Oie, pana, te gusta la cerveza, ¿no?» y compartimos una ronda de *Private Stocks* con María, su novia de quince años, y el vigilante, Benito (cuyo nombre americanizado era «Benzie»), un joven de veinte años bajo y bullicioso que con su andar exagerado camuflaba la cojera causada por una bala que todavía tenía enterrada en el fémur izquierdo.

Varias horas y cervezas después, Primo me invitó al cuarto trasero. Detrás de un panel falso de linóleo me mostró la mercancía. El pulso se me desbocó cuando me preparó una bolsa de diez dólares de cocaína marca «We Are the World», que se vendía al otro lado de la avenida frente a un mural de media cuadra pintado en conmemoración del famoso concierto de *rock* de ese mismo título celebrado a finales de los años ochenta en beneficio de la hambruna en Etiopía. «¿Te gusta esto también?», me preguntó. Me preocupaba que mi rechazo fuera a arruinar nuestra relación, o peor aún, que fuera a dar por cierta mi supuesta condición de agente policial, pero me sorprendió que Primo y Benzie se maravillaran cuando denegué la oferta. Estaban asombrados de que yo fuera «tan buena persona» que ni siquiera «esnifeara» cocaína. Ese fue mi primer encuentro con la ética contradictoria de la calle, que juzga cualquier contacto con las drogas como un acto del demonio pese a que casi todos en la calle inhalan, fuman, venden o se inyectan.

Primo, Benzie, María y las personas que nos rodeaban esa noche nunca habían interactuado con una persona blanca amigable, y sintieron alivio al ver que yo pasaba el rato con ellos por un genuino interés personal y no porque quería obtener drogas o involucrarme en algún otro acto de «perdición». Las únicas personas blancas que habían visto de cerca habían sido directores de escuela, policías, jueces y jefes enfurecidos. Incluso sus maestros y asistentes sociales eran por lo general afroamericanos o puertorriqueños. Primo estaba preocupado, pero era fácil advertir su curiosidad. Varios meses después me confesó que siempre había querido «dialogar» con un representante de la sociedad «libre de drogas» de los Estados Unidos.

En las semanas siguientes visité el Salón de Juegos todas las noches para hablar con Primo y el vigilante de turno, por lo general César o Little Benzie. Para mi

sorpresa, los *habitués* de la casa de *crack* me transformaron en un objeto exótico de prestigio: les agradaba que los vieran en público conmigo. Sin darme cuenta abrí un campo de relaciones de poder donde mi presencia intimidaba a las personas. El nuevo desafío, por lo tanto, era entrar en el juego del manejo de impresiones que inevitablemente caracteriza las relaciones de poder invertidas. En el caso de Primo, mi presencia activó una ola de racismo interiorizado que lo empujó a presentarse como superior a «estos boricuas analfabetos», «estos hermanos sinvergüenzas que bregan en factorías». Pronto empezó a decirme que nuestras conversaciones eran un gran estímulo para su desarrollo intelectual. Al mismo tiempo, sé que seguía sospechando de mí como un posible agente antinarcóticos, porque un mes después de conocerme me aseguró: «No me importa si tú mañana vienes y me arrestas, yo quiero hablar contigo. Eres una buena persona». Apenas tres años después Primo comenzó a referirse a mí como «el negro blanco que siempre anda conmigo».

Recuerdo la noche en que me ascendieron al rango de «negro honorario». Primo había tomado más alcohol que de costumbre y quise acompañarlo al departamento de la hermana de María, su novia, para asegurarme de que no lo asaltarán en la escalera del complejo habitacional donde los ascensores, como siempre, estaban rotos. Cuando llegamos al departamento, Primo me tomó del hombro. Tambaleándose en el pasillo, me agradeció: «Eres un negro bueno, Felipe. Tú eres un negro bueno. Ta mañana» (pp. 43-60).

### *Cómo está construido este texto*

Este caso es una integración en el universo del estudio, con una introducción en la que se expone la tesis y luego se despliega la narración para demostrarla. Podríamos decir que se trata de un *anclaje con afectación*, pues el orden va de la conclusión a las premisas. La manera de exponerlo es mucho más argumentativa y el objetivo es demostrar cómo se logró la confianza del informante. La voz narrativa —intradiegética y metaetnográfica— se vuelve intérprete de todas las conciencias involucradas en la historia y habla por todos, no solo por sí mismo,

por ejemplo, cuando escribe: «Primo, Benzie, María y las personas que nos rodeaban esa noche [...] sintieron alivio al ver que yo pasaba el rato con ellos por un genuino interés personal y no porque quería obtener drogas o involucrarme en algún otro acto de ‘perdición’». Se trata de una descripción más impresionista, que se enfoca en los personajes, su personalidad y su papel en la narración.

El texto es resultado de la combinación de diferentes secuencias básicas: narrativa, descriptiva, argumentativa, explicativa y dialogal. Puede dividirse en una introducción teórica y metodológica en la que Bourgois expone las limitaciones de las metodologías cuantitativas y defiende la observación participante como técnica etnográfica esencial. Luego, a través de anécdotas, narra su proceso de integración en la comunidad y los desafíos que enfrenta. Analiza las interacciones de poder, el racismo interiorizado y las contradicciones éticas presentes en la comunidad. Incorpora múltiples voces y por esa vía permite al lector acceder a diferentes puntos de vista y comprender la complejidad social del entorno estudiado.

### 3. Aaron Bobrow-Strain

Bobrow-Strain, Aaron, 2015, *Enemigos íntimos. Terratenientes, poder y violencia en Chiapas*, México, CIMSUR-UNAM.

Nota sobre el trabajo de campo y el método

Investigar el conflicto agrario en Chiapas exige buscar en el desván de la memoria archivos destruidos, papeles roídos por las ratas, informes incompletos y contradictorios emitidos por agencias gubernamentales rivales, actas fragmentadas de procesos judiciales simulados, reportes de «inspecciones *in situ*» realizadas por hombres que nunca salieron de su oficina, auténticas mentiras de actores en todos los niveles de la sociedad, y una colección de documentos catastrales emitidos por más de media docena de organismos a lo largo de los últimos 200 años. La historia del conflicto agrario en Chiapas es la historia de la convergencia sobredeterminada de una monumental incompetencia burocrática, un conflicto de clase a gran escala, relaciones raciales íntimas y luchas por el significado de género, clase y nación. Es la historia de reuniones secretas, favores por

debajo de la mesa, resoluciones legales con errores de interpretación deliberados, papeles extraviados, archivos quemados y emboscadas a altas horas de la noche en caminos solitarios. La reforma agraria fue el tipo de proceso en el que burócratas en la Secretaría de la Reforma Agraria podían perder, y perdieron, fincas de 500 hectáreas.

A pesar de estas dificultades, tomé la decisión de centrar mi investigación en las causas del cambio en Chiapas, plenamente consciente de las múltiples y fuertes críticas a las interpretaciones científico-sociales de la causalidad que emanan de la teoría social posestructural. Mi trabajo representa un intento explícito de mantener en tensión dos tendencias aparentemente incompatibles: por una parte, el deseo de proporcionar explicaciones adecuadas, con la mayor aproximación posible, del cambio social, con la convicción de que se puede lograr y, por otra, el reconocimiento de la naturaleza del conocimiento, construido socialmente de manera inevitable, y sus enredos con el poder. Las reflexiones de Andrew Sayer (2000-2001) sobre el realismo crítico fueron para mí una guía firme en este esfuerzo.

Hice tres viajes de investigación a México en cuatro años (1998-2001), uno que se alargó más de 12 meses y los demás de dos meses de duración cada uno. En 2005 y 2006 regresé a la región para un mes de investigación de seguimiento en San Cristóbal y Chilón. En cada uno de los viajes largos repartí mi tiempo entre las entrevistas a diversos actores en la Ciudad de México, Chilón y San Cristóbal y el trabajo de investigación en nueve archivos locales, estatales y nacionales. En Chilón entrevisté a más de 50 terratenientes, activos y retirados, que abarcaban cuatro generaciones. Las conversaciones duraron entre 30 minutos y seis horas, aunque muchas de ellas fueron de dos horas. En la mayoría de los casos realicé una o más entrevistas de seguimiento. De ese grupo de 50 terratenientes, tuve mayor proximidad y pasé bastante tiempo tomando café, manejando por los alrededores, visitando ranchos y conversando con ocho de ellos. Opté por no grabar las entrevistas. Dado que muchas de mis discusiones eran de índole delicada y que los propietarios tenían muy fundadas sospechas sobre los académicos extranjeros, la opción tenía sentido. Me fui volviendo experto en garabatear, en un cuaderno que llevaba en la mano, transcripciones casi palabra por palabra

de las conversaciones. Muchos de mis entrevistados se reían maravillados ante mi habilidad para mantener el contacto visual y el hilo de la conversación mientras escribía casi sin parar. A las pocas horas de cada conversación reconstruí el diálogo a partir de esas notas en largos informes de las entrevistas. De modo que aquí presento el producto de cuidadosos y disciplinados esfuerzos por producir registros de conversaciones extensas con la mayor precisión posible, pero no son reproducciones mecánicas. Además de entrevistar a propietarios, hablé con líderes de invasiones de tierras; curas, monjas y activistas religiosos laicos; trabajadores de los derechos humanos; funcionarios del gobierno y otras personas estrechamente asociadas a los movimientos campesinos en Chilón. No obstante, esas conversaciones las sostuve primordialmente para verificar las historias de los terratenientes. No representan, desde luego, una perspectiva etnográfica de las movilizaciones indígenas campesinas. Al reunir todos estos datos en un conjunto de argumentos causales adopté importantes decisiones narrativas. Esta es una *historia* que presenta argumentos causales, pero a la vez intenta transmitir el tono y la textura de las relaciones sociales. Involucra a los personajes en conflictos y avanza hacia su resolución. Empieza y termina de acuerdo con un plan. En suma, no está estructurada para imitar la vida, sino para proporcionar respuestas convincentes a preguntas específicas. Aunque respeto muchos de los esfuerzos en esta dirección, evito la estética no totalizadora de la narrativa posestructural y opto en cambio por imponer cierres explícitamente artificiales a mi material en aras de la comunicación, el argumento y el movimiento. Al mismo tiempo, no se trata, de ningún modo, de una narración objetiva. Me sitúo a mí mismo en el texto, mis motivos y mis interacciones con otros, admitiendo a menudo mi ambivalencia e incertidumbre. «Contar historias no tiene como fin transmitir la pura esencia de la cosa —nos recuerda Walter Benjamin (1969:93)—, sumerge la cosa en la vida del que cuenta la historia, con el fin de volverla a colocar fuera de él... Los rastros del narrador quedan adheridos a la historia a la manera en que las huellas de la mano de un alfarero se adhieren a la vasija de barro».

Con algunas excepciones, los nombres de la gente, los lugares y las fincas que cito en este libro son reales. Mi ruptura con la tradición etnográfica del anonimato refleja los deseos explícitos de mis personajes. Una mayoría abrumadora de

terratenientes me instaron a que usara sus nombres reales y se rieron de la idea de urdir un seudónimo para Chilón (a algunos les gustaría cambiar de nombre a su municipio, pero ese es otro cantar). Esta ruptura con la tradición etnográfica también refleja mi interés por las maniobras del poder. Para el objetivo de entender el poder en el campo chiapaneco, importa mucho que el hermano de Carlos Setzer, Elmar, fuera gobernador de Chiapas, o que Alejandro Díaz Díaz estuviera relacionado con Manuel Díaz Cancino, cuyo nombre aparece reiteradamente en documentos históricos públicos. Lejos de crear un Chiapas totalmente ficticio, utilizando seudónimos no podría haber transmitido esta decisiva dinámica del poder, estas articulaciones de tierra y familia, y este entretejido de lo público y lo privado.

Hice varias excepciones a esa regla: primero, al comienzo de cada entrevista pregunté a los sujetos si querían el anonimato y no escatimé esfuerzos para disfrazar la identidad de los que respondían afirmativamente. Segundo, cuando uso citas de conversaciones casuales o de personas con las que tuve una relación limitada me refiero al hablante con un seudónimo o como «anónimo». Por último, cuando a mi juicio las palabras de un sujeto podrían ser nocivas para las relaciones del hablante, su reputación o su seguridad, me refiero a él anónimamente, al margen de su voluntad. Estas opciones son, por supuesto, subjetivas y difíciles de tomar, de modo que he pecado de cauto. De principio a fin del libro, uso indistintamente «terratendiente», «finquero» y a veces «chilonero» o «ranchero», en un intento de evitar la repetición aturdidora de un término clave. Con ello no pretendo ninguna diferencia analítica (pp. 27-30).

### *Cómo está construido este texto*

Los segmentos narrativos del fragmento analizado se destacan por su complejidad y riqueza en detalles. El primero introduce el tema central: la investigación del conflicto agrario en Chiapas. Se describe el contexto de esta investigación, subrayando las dificultades inherentes a la recopilación de datos precisos. Este segmento establece un tono de desafío y prepara a quien se acerca a su lectura para la complejidad del tema. Contextualiza el conflicto agrario y establece la dificultad

de acceder a información confiable, lo que enmarca la narrativa en un tono de esfuerzo y dificultad. Utiliza una descripción detallada con enumeraciones largas para enfatizar la magnitud de los obstáculos. Las enumeraciones generan una sensación de saturación, lo que subraya la magnitud del desafío.

El segundo segmento se enfoca en la metodología adoptada por el investigador. Se detallan la aproximación teórica y los viajes realizados, así como las decisiones narrativas tomadas para estructurar el texto. Proporciona transparencia sobre el proceso de investigación, lo que legitima los hallazgos y posiciona al autor dentro de la narrativa como un participante activo. Mantiene un tono reflexivo y autorreferencial, donde el investigador se posiciona críticamente frente a su propio trabajo y las decisiones metodológicas tomadas. Se observa un intento por balancear la objetividad con la subjetividad.

En el tercero se describen las entrevistas realizadas y las interacciones con los actores involucrados, como los terratenientes y otros personajes clave. Se destaca la decisión de no grabar las entrevistas y la habilidad del investigador para tomar notas detalladas. Humaniza el proceso de investigación al incluir las interacciones directas con los entrevistados y al reflejar la naturaleza sensible de las conversaciones. Este segmento también añade autenticidad al trabajo de campo. Su narrativa es descriptiva y detallada, con un enfoque en las experiencias personales del investigador. El uso de diálogos implícitos y detalles sobre las interacciones crea una sensación de proximidad y realismo.

En el cuarto, el autor reflexiona sobre las decisiones narrativas tomadas en la construcción del texto, como el uso de nombres reales o seudónimos, y la necesidad de narrar de manera que sea comprensible y convincente. Expone la tensión entre la necesidad de comunicar eficazmente y de adherirse a la realidad investigada. También plantea un dilema ético sobre la representación y la fidelidad a los sujetos investigados. El tono es introspectivo y crítico. Muestra la conciencia del autor sobre las implicaciones éticas y narrativas de sus decisiones. Se utiliza un lenguaje más abstracto y conceptual en comparación con los segmentos anteriores.

En el último tramo se justifica la ruptura con la tradición etnográfica del anonimato y se defiende la importancia de revelar las dinámicas de poder en

el contexto específico de Chiapas. El autor también menciona las excepciones a esta regla, mostrando un equilibrio entre la transparencia y la precaución. De ese modo, pondera las decisiones narrativas y éticas, y refuerza la legitimidad del enfoque adoptado. También cierra el círculo narrativo al conectar la metodología con los objetivos de la investigación. La narrativa se enfoca en los detalles específicos que resaltan la interrelación entre poder, historia y espacio.

A través de descripciones detalladas, reflexiones personales y decisiones metodológicas, el autor estructura un relato que es a la vez informativo y profundamente introspectivo. Cada segmento contribuye a construir una narrativa cohesiva, que no solo informa al lector, sino que también lo involucra en las complejidades éticas y metodológicas de la investigación.

\*\*\*



## Territorios, paisajes y lugares

Toda etnografía, en sus primeras páginas debería contener una descripción del espacio en el cual se realizó la observación. Esta aproximación permite al lector o lectora situarse en el lugar de los acontecimientos y hacerse una idea del paisaje y del ecosistema, del ordenamiento del territorio y del patrón de asentamiento. Gracias a esta primera parte, quien se acerque a la lectura se introducirá más fácilmente en el contexto social, lo que posibilita comprender los avatares que viven las personas en su vida cotidiana, derivadas de las formas de apropiación y producción del espacio. Como ejemplo de este tipo de descripciones, ofrecemos aquí dos fragmentos. El primero forma parte de una obra en coautoría, escrita por Ion Bilbao, Ricardo Falla y Eduardo Valdés, y en él se puede observar un puntual registro de la disposición del espacio, tomando como referente el afluente de un río que articula el territorio. Como veremos, se trata de una descripción que aparenta ser dinámica, dado que usa como recursos narrativos el cauce y la movilidad del afluente; sin embargo, en realidad se trata de una descripción estática, ya que no expone el desarrollo de una actividad o de un proceso. El fragmento está escrito desde un narrador extradiegético.

El segundo ejemplo es de Roberto Campos, quien describe los elementos que constituyen el espacio huave para contextualizar el paisaje sonoro de la región. Como se verá en el fragmento, el autor recurre a un estilo monográfico, con un narrador extradiegético y un estilo descriptivo reflexivo, ya que ofrece una clasificación de espacios, horarios, temporadas, población, etc. Al mismo tiempo, aunque con menor presencia, Campos dialoga en algunas partes con otros autores, lo que le permite profundizar en descripciones interpretativas.

#### 4. Ion Bilbao, Ricardo Falla y Eduardo Valdés

Bilbao, Ion, Ricardo Falla y Eduardo Valdés, 1979, *Darién: indios, negros y latinos. El valle del río Sambú. Conflicto interétnico en el Darién*, Panamá, Centro de Capacitación Social.

La población se distribuye a lo largo del Río Sambú y sus afluentes, en viviendas aisladas, caseríos o poblados de diversa configuración. El núcleo habitacional más importante es Boca de Sábalo o Sambú, cabecera del Corregimiento, con unas 104 viviendas y 549 habitantes, según los censos de 1970, con una proporción de 6 a 5 a favor de la raza negra.

Los indígenas, anteriormente muy dispersos por los ríos y quebradas, bajo la influencia de distintos factores como la necesidad de crear sentido de pueblo y de poder ante los abusos de los «campuniás», iniciaron hace 3 o 4 años un proceso de aglutinamiento que ha dado lugar a una media docena de caseríos y poblados que cuentan hasta con 60 viviendas, como Bayamón y Trampa, o con 25, como la Chunga, o 27, como Puerto Indio. Con todo, varios centenares de familias permanecen aún dispersas por quebradas y veredas.

Los chiricanos están casi todos agrupados en una sola zona, llamada Colonia Bijagual.

##### *Remontando el río*

Si desde el mar hacemos un viaje hacia la cabecera del Río Sambú, dejamos a la izquierda el Corregimiento de Taimatí y, a la derecha, a Garachine, donde la población es predominantemente negra.

Las orillas son de tipo pantanoso. El predominio de inundaciones crea un terreno especial para los manglares.

Al cuarto meandro del río, más o menos, todavía en el Corregimiento de Garachiné, a la orilla derecha, hubo hace unos 10 a 15 años —en zona pantanosa y difícil— una gran extensión que fue utilizada para extraer madera. Pero, según informes poco confirmados, era demasiado dificultosa y poco rentable la

explotación. A hora y media de Garachiné, encontramos el primer afluente a la derecha, Río Jesús, que, en creciente o aguaje al subir la marea, nos lleva en media hora en motor de 25 HP a las cercanías de la primera población netamente indígena, llamada asimismo Río Jesús. El poblado consta de unas 40 casas y queda a unas dos horas de Sambú por río y con motor y, en época seca por tierra, a hora y media. El pueblo queda dividido por la línea de demarcación entre los Corregimientos de Garachiné y Sambú, pero hoy por hoy los habitantes indígenas se sienten unidos con Sambú en cuanto a las relaciones comerciales y afectivas con sus hermanos emberás. En las elecciones de 1972 para escoger al Representante de Corregimiento, por ejemplo, el pueblo de Río Jesús no fue a votar donde le correspondía —en Garachiné—, sino que a Sambú. La razón era que ellos son indios emberás y no campunías, como es la mayoría (90%) del Corregimiento de Garachiné. El Mayor de la Palma concedió tal permiso.

Hoy por hoy, las relaciones de Río Jesús la conectan con Sambú y no con Garachiné. Por ejemplo, en el mes de enero de 1975, el Comité de la comunidad de Garachiné obtuvo un préstamo del Gobierno (unos B/15,000) para comprar un camión potente, un caterpillar con cuchara y un gran tractor austriaco de cuatro toneladas de fuerza de arrastre. La primera labor que ha empezado a hacer la comunidad de Garachiné es una «carretera» de tierra y troncos que une las fincas familiares de Garachiné y que llegará hasta Río Jesús. ¿Cómo influirá esta carretera sobre el pueblo indígena de Río Jesús? Durante nuestra permanencia en la zona oímos varias veces que Río Jesús se estaba planteando la reubicación, río arriba.

### *La Chunga*

Otra vez en el Río Sambú, subiendo nos encontramos a la izquierda el Río Chunga. A unos 10 minutos del Río Sambú, está el «puerto», una casita de troncos y palmas para dejar a cubierto los sacos de grano. De ahí al pueblo de La Chunga, se llega en unos 10 minutos caminando. Esta comunidad es la única totalmente nonameña o waunana, pero su contacto con los emberás y el comercio les ha «obligado» a ser trilingües: waunana, emberá y español. Esta puede ser una de las razones por las cuales este pueblo es más bullanguero y abierto.

Como se ve en el mapa, este pueblo pertenece al Corregimiento de Taimatí. El medio más normal para llegar a la cabecera del Corregimiento sería por tierra en época seca —como una hora y media—, procedimiento que dificulta el transporte de los productos como guineo, maíz, arroz, frijol... y frutas. Por eso, los de La Chunga mantienen su contacto con Sambú, ya que el transporte por río es más fácil y adquiere más volumen gracias a las canoas, piraguas o jambas. Este contacto comercial es de tal manera parte de la necesidad de este pueblo que prefieren ir a votar a Sambú. El mismo Representante de Sambú es nonameno, de este pueblo.

El joven Representante de Sambú fue el Noko o Jefe del Pueblo que trabajó en la «Fundación» de La Chunga en 1970. La labor consistía en congregar a las familias dispersas. «Era difícil la Ley de Sambú, la disposición del Congreso Emberá celebrado en Boca Trampa en 1970 para la creación de pueblos, y la gente era rebelde y vieja y no se dejaba mandar por un muchacho», nos comentaba una mujer mayor. En dicho Congreso, se plantea la necesidad de unir a los indígenas, que hasta entonces vivían desperdigados por ríos, quebradas y cañadas. Tal planteo obedecía a la razón de darles a los indígenas una organización para aunarlos en contra de los abusos de los comerciantes y funcionarios estatales. El Gobierno prometió en ese Congreso apoyarlos. La Ley de Sambú (río Sambú) se refiere a esta petición (p. 20).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

## 5. Roberto Campos

Campos, Roberto, 2016, *Sonidos y símbolos. Una etnografía del calendario ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar*, México, UNAM (Colección Posgrado).

### *La vida cotidiana*

Como señala Grégoire Chelkoff, el «hombre habita produciendo sonidos y en su vida de todos los días los utiliza como señales temporales o espaciales para

comunicar, para permanecer en contacto con aquello que le rodea» (2013:177). Ésta es una definición más bien activa de los entornos sonoros en donde los individuos no permanecemos como escuchas pasivos de todos los estímulos del ambiente, sino como agentes productores de sonidos; muchos de los cuales, por cierto, los producimos para anunciarnos, hacernos presentes o para marcar un territorio. Por otro lado, el resultado global de un entorno sonoro determinado depende siempre de la combinación de múltiples factores, así como de la ubicación de los escuchas. Entre otros, podríamos enumerar los siguientes factores: 1) espacios —privados o públicos—, 2) hora del día, 3) día o noche, 4) temporada del año, 5) densidad de población.

Dentro del punto uno, y en el caso de los huaves de la barra, destacan los espacios domésticos y los públicos, tales como las casas, las calles, los mercados, la iglesia, los mares, el monte y, especialmente, la carretera. Como señala Grégoire Chelkoff, «el espacio privado y el espacio público no son los mismos desde el punto de vista de la mirada, ni desde el punto de vista del oído» (2013:177). Esta distinción es relevante si consideramos que las formas en que ocupamos sonoramente los espacios están normadas por principios de clasificación, jerarquización y simbolización de los espacios públicos y privados. Estos principios son interiorizados y, por lo tanto, orientan y limitan nuestras conductas en tanto productores de sonido (Laplace 2013). Así, por ejemplo, en el uso diferenciado del nivel de la voz y del tipo de habla que se emplea dependiendo de la situación social; no se habla de la misma manera en el templo que en el mercado, o en el palacio municipal que en la calle o en el centro del pueblo con los amigos. En las fiestas y ceremonias huaves —sobre todo antes de que el consumo de mezcal surta un efecto desinhibidor— los participantes suelen hablar queda y controladamente.

### *El espacio de la carretera*

Hoy día las comunidades huaves se encuentran articuladas por una carretera principal y asfaltada que atraviesa toda la barra, desde Huazantlán hasta San Mateo, y por pequeñas ramificaciones que se extienden hacia las comunidades que no

se encuentran a la orilla de la carretera principal. Este sistema de comunicación es reciente y ha implicado una aceleración en el ritmo de la vida cotidiana. La carretera es un espacio público por el que se camina, se transita en bicicleta o en vehículos motorizados como coches, camionetas o motocicletas. La mención no es anecdótica, la carretera y el flujo constante de vehículos motorizados ha impreso una marca sonora de cuño reciente en toda la barra. Si bien la afluencia de vehículos es constante, el sonido de motores aún no es un sonido ininterrumpido, como sí sucede, por ejemplo, en algunos puntos de cruce en las ciudades como Salina Cruz, Tehuantepec o Juchitán, a las que los pobladores de la barra acuden cotidianamente para realizar múltiples diligencias —médicas, administrativas, comerciales, laborales, etcétera—. Como se dijo al inicio del texto, los huaves van y vienen.

### *El espacio de los mares*

Hay una diferencia contrastante y significativa entre dos espacios públicos relevantes: los dos mares que flanquean la barra. Dada la fuerza del oleaje del *Nadam Ndek* (océano Pacífico), éste es bastante sonoro. Por el contrario, las grandes lagunas del norte —en las que principalmente se realizan las actividades pesqueras— carecen de gran oleaje y más bien son silenciosas, en relación comparativa con el primero; la escucha local repara en este hecho. En relación con el punto dos, mencionado anteriormente y que corresponde a la hora del día, como lo subraya Battesti para el caso del Cairo, los ambientes sonoros en el caso de esa ciudad cambian notablemente dependiendo de la hora del día y de la sucesión de las actividades de la sociedad; por ejemplo, nos comenta el mismo autor, en el Cairo la hora de la salida de las escuelas de los niños suele ser más bulliciosa que las tardes. En el caso de las comunidades huaves, los horarios de entrada y salida de las escuelas, así como el inicio mismo de la jornada laboral —para todos aquellos que no trabajan en la pesca o en el campo—, también implican una mayor movilidad de las personas. Los desplazamientos entre comunidades o el desplazamiento desde éstas hacia las ciudades vecinas —ya sea de estudiantes, vendedoras

o trabajadores asalariados— involucran una mayor afluencia en la carretera y, por lo tanto, un mayor bullicio en estas horas pico derivadas de otras temporalidades sociales que, en cierto modo, vinieron del exterior —horarios escolares, laborales y administrativos—.

Por cierto, en el servicio de transporte público predominan pequeñas camionetas acondicionadas con bancas laterales en la caja posterior, en las que viajan las personas. Es muy común que las cajas de las camionetas —verdaderos espacios sociales de encuentro y desencuentro— sean literalmente sonorizadas con pequeños bafles, bocinas o altavoces cuya finalidad implícita es amenizar el viaje del conductor y de los clientes. Predomina un tipo de género que vagamente podría definirse como tropical. La sonorización de las camionetas del transporte público también es una marca acústica que el desplazamiento de los vehículos va dejando detrás de sí y que va disminuyendo en intensidad conforme declina la jornada.

Por otro lado, pero también en lo que toca a la variante hora del día, los amaneceres y los atardeceres en las comunidades de la barra son muy bulliciosos, y gracias a la nutrida avifauna silvestre del entorno que suele arraigarse en los árboles y arbustos de los espacios públicos o domésticos. En lo que corresponde a la variable día y noche, en general las comunidades huaves tienden a ser más silenciosas en las noches que en el día, salvo en los días de fiesta, patronales o familiares, cuando se realizan bailes populares en el centro de las comunidades o en las calles. Cuando hay bailes, el sonido amplificado de los conjuntos o grupo, se expande inconteniblemente por los espacios públicos y privados, y hasta altas horas de la noche. En este sentido, el oído es un sentido más bien parecido al olfato, ya que:

...si bien se suspende a voluntad la acción de los demás sentidos, cerrando los ojos o manteniéndose al margen, los sonidos del entorno dejan sin asidero al hombre que desea defenderse de ellos, franquean los obstáculos y se hacen oír imperturbables, pese a las intenciones del individuo (Le Breton 2009:93) [...] El oído es inmersión, como el olfato (Le Breton 2009:95).

Cada temporada del año impone una cierta impronta sonora en el territorio. El entorno sonoro del territorio que habita la sociedad huave cambia perceptiblemente en cada época del año. El periodo de secas es bastante cálido y, hasta cierto punto, silencioso en comparación con el periodo en el que los vientos del norte azotan con insistencia la delgada barra. Dada la gran fuerza con que se desplazan, los vientos del norte son una presencia que se resiente en el cuerpo, pero también ocasionan un ambiente más bien ruidoso. Ya sea por el impacto de estos contra las cosas —casas y árboles, por ejemplo—, por el efecto ensordecedor que produce el viento al chocar violentamente con el pabellón auditivo de las personas, o por el resultado de ambas. Los vientos del norte son muy resentidos entre los huaves, éstos no tienen una connotación sagrada y suelen ser nominados como *teat iüind* (señor viento del norte). Para la escucha local los vientos del norte son bulliciosos y explícitamente molestos, pero son económicamente importantes ya que acercan el camarón a la orilla de las grandes lagunas del norte en las que se desarrolla la principal actividad pesquera.

Además de los vientos del norte y de los rayos, durante el periodo de lluvias hay otro aspecto sonoro que funciona como símbolo. En las noches y las madrugadas, siempre después de una tormenta, los estanques y lagunas circundantes a las comunidades suelen retener agua. Cuando esto sucede, se escucha el imponente croar de cientos o tal vez miles de sapos que para este periodo del año se han reproducido con prolijidad. Este sonido natural es interpretado localmente como el anuncio de más agua de temporal; por lo tanto, es un símbolo para la escucha local. Para alguien externo, poco habituado a este sonido, la audición en penumbras del croar multitudinario de sapos puede resultar bastante perturbadora.

Por su cuenta, en lo que toca al punto cinco, la densidad poblacional es variable entre las diferentes comunidades que pueblan la barra, siendo San Mateo del Mar, Huazantlán y colonia Juárez los asentamientos más poblados. De tal modo que es posible trazar una relación entre densidad poblacional y densidad de sonidos producidos por el hombre en el desempeño de sus actividades cotidianas —todos estos sonidos son categorizados como antropofonías desde la ecología acústica— (Krauze 2003; Farina 2014).

Como ya se comentó, las características de los ambientes sonoros de la vida cotidiana dependen de varios factores interrelacionados y, sobre todo, del contexto espacio-temporal en el que se sitúe un escucha. La percepción de la música de la radio, del sonido de la televisión, de los motores de los carros, de las olas del mar, del sonido de las pértigas propulsando los cayucos sobre las lagunas, de los balidos de las cabras pastando, de las campanas de la iglesia y las capillas de las comunidades menores, etc., dependen siempre de este hecho: el contexto y la posición del escucha. El contexto puede ser la iglesia, el mercado, el ámbito doméstico, la pesca en el *Nadam Ndek* o en las lagunas del norte, las calles, la carretera, el transporte público o la escuela. Sin embargo, si se aplicaran las categorías de R. M. Schafer podría decirse que, desde mi escucha y en términos generales, los entornos sonoros cotidianos en las comunidades huaves tienden a ser «hi-fi» —abreviación de *high fidelity*—, es decir, entornos en los que los sonidos son claramente percibidos sin que haya saturación o efecto de camuflaje, como podría suceder, por el contrario, en contextos urbanos densamente poblados o concurridos. En entornos como los anteriores se produciría un efecto «lo-fi» —abreviación del *low fidelity*—, en los que el nutrido número de señales acústicas ocasionaría una falta de claridad auditiva (Charles 2013:25-26). Dicho con otras palabras, en relación comparativa con las ciudades vecinas, las comunidades de la barra tienden a ser más silenciosas, ya que existe una relación entre densidad de población y densidad del fondo sonoro (pp. 76-81).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*



## Formas de vida

Una de las habilidades más desarrolladas en el método etnográfico es la capacidad de registrar de forma integral las características distintivas de una población: ubicación espacial y apropiación territorial, lengua, costumbres, indumentaria, organización social, relaciones materiales y sociales de producción, estructura de parentesco, etc., lo que se conoce como «descripción holística de una cultura», y que aquí clasificamos como «forma de vida». El fragmento que hemos seleccionado no es resultado de la observación directa, sino de numerosas entrevistas a profundidad.

El fragmento fue extraído de una etnografía muy particular, publicada por Miguel Barnet en 1966. Es la reconstrucción novelada de la historia de vida de un esclavo cimarrón, Esteban Montejo, quien llegó a vivir más de 104 años, en perfecto estado de sus facultades mentales, físicas y de lenguaje, y que gracias a ello pudo describir la forma en que se vivía la cotidianidad en los barracones destinados a los esclavos en los palenques de Cuba hacia la segunda mitad del siglo XIX. La etnografía es resultado de un gran esfuerzo del autor por articular y dar coherencia al testimonio, recogido en distintas entrevistas con Montejo. Consiste en descripciones bastante vívidas, cuyo estilo novelado ofrece la sensación de cercanía con el protagonista de la historia. El fragmento recurre a un estilo narrativo escrito de forma intradieгética con una descripción dinámica.

## 6. Miguel Barnet

Barnet, Miguel, 1979, *Biografía de un cimarrón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Todos los esclavos vivían en barracones. Ya esas viviendas no existen, así que nadie las puede ver. Pero yo las vide y no pensé nunca bien de ellas. Los amos sí decían que los barracones eran tacitas de oro. A los esclavos no les gustaba vivir en esas condiciones, porque la cerradera les asfixiaba. Los barracones eran grandes aunque había algunos ingenios que los tenían más chiquitos; eso era de acuerdo a la cantidad de esclavos de una dotación. En el de Flor de Sagua vivían como doscientos esclavos de todos los colores.

Ese era en forma de hileras: dos hileras que se miraban frente a frente, con un portón en el medio de una de ellas y un cerrojo grueso que trancaba a los esclavos por la noche. Había barracones de madera y de mampostería, con techos de tejas. Los dos con el piso de tierra y sucios como carajo. Ahí sí que no había ventilación moderna. Un hoyo en la pared del cuarto o una ventanita con barrotes eran suficientes. De ahí que abundaran las pulgas y las niguas que enfermaban a la dotación de infecciones y maleficios. Porque esas niguas eran brujas. Y como único se quitaban era con sebo caliente y a veces ni con eso. Los amos querían que los barracones estuvieran limpios por fuera. Entonces los pintaban con cal. Los mismos, negros se ocupaban de ese encargo. El amo les decía: «cojan cal y echen parejo». La cal se preparaba en latones dentro de los barracones, en el patio central. Los caballos y los chivos no entraban a los barracones, pero siempre había su perro bobo rondando y buscando comida. Se metían en los cuartos de los barracones que eran chiquitos y calurosos. Uno dice cuartos cuando eran verdaderos fogones. Tenían sus puertas con llavines, para que no fuera nadie a robar. Sobre todo para cuidarse de los criollos que nacían con la picardía y el instinto del robo. Se desataron a robar como fieras.

En el centro de los barracones las mujeres lavaban las ropas de sus maridos y de sus hijos y las de ellas. Lavaban en bateas. Las bateas de la esclavitud no son

como las de ahora. Esas eran más rústicas. Y había que llevarlas al río para que se hincharan porque se hacían de cajones de bacalao, de los grandes.

Fuera del barracón no había árboles, ni dentro tampoco. Eran planos de tierra vacíos y solitarios. El negro no se podía acostumbrar a eso. Al negro le gusta el árbol, el monte. ¡Todavía el chino...! África estaba llena de árboles, de ceibas, de cedros, de jagüeyes. China no, allá lo que había más era yerba de la que se arrastra, dormidera, verdolaga, diez de la mañana... Como los cuartos eran chiquitos, los esclavos hacían sus necesidades en un excusado que la llaman. Estaba en una esquina del barracón. A ese lugar iba todo el mundo. Y para secarse el *fotingo*, después de la descarga, había que coger yerbas como la escoba amarga y las tusas de maíz. La campana del ingenio estaba a la salida. Esa la tocaba el contramayoral. A las cuatro y treinta antes meridiano tocaban el Ave María. Creo que eran nueve campanazos. Uno se tenía que levantar en seguida. A las seis antes meridiano, tocaban otra campana que se llamaba de la jila y había que formar en un terreno fuera del barracón. Los varones a un lado y las mujeres a otro. Después para el campo hasta las once de la mañana en que comíamos tasajo, viandas y pan. Luego, a la caída del sol, venía la Oración. A las ocho y treinta tocaban la última para irse a dormir. Se llamaba el Silencio.

El contramayoral dormía adentro del barracón y vigilaba. En el batey había un sereno blanco, español él, que también vigilaba. Todo era a base de cuero y vigilancia. Cuando pasaba algún tiempo y la *esquifación*, que era la ropa de los esclavos, se gastaba, le daban a los hombres una nueva a base de tela de rusia; una tela gruesa y buena para el campo, tambor, que eran pantalones con bolsillos grandes y parados, lonilla y un gorro de lana para el frío. Los zapatos eran por lo general de vaqueta, corte bajo, con dos rejitas para amarrarlos. Los viejos usaban chacualas, que eran de suela chata con cordel amarrado al dedo gordo. Eso siempre ha sido moda africana, aunque ahora se las ponen las blancas y les llaman chancletas o pantuflas. Las mujeres recibían camisón, saya, sayuela y cuando tenían conuco ellas mismas se compraban sayuelas de las blancas que eran más lindas y paraditas. Se ponían argollas de oro en las orejas y dormilonas. Estas prendas se las compraban a los moros o turcos que iban de vez en cuando a los

mismos barracones. Llevaban unos cajones colgados al hombro con una faja de cuero muy gorda.

También en los barracones se metían los billeteros. Engañaban a los negros, vendiendo los billetes más caros y cuando un billete salía premiado no se aparecían más por allí. Los guajiros iban a negociar tasajo por leche. Vendían a cuatro centavos la botella. Los negros las compraban porque el amo no daba leche. La leche cura las infecciones y limpia. Por eso había que tomarla.

Pero eso de los conucos fue lo que salvó a muchos esclavos. Lo que les dio verdadera alimentación. Casi todos los esclavos tenían sus conucos. Estos conucos eran pequeños trozos de tierra para sembrar. Quedaban muy cerca de los barracones; casi detrás de ellos. Ahí se cosechaba de todo: boniato, calabaza, quimbamtoó, maíz, gandul, frijol caballero, que es como las habas limas, yuca y maní. También criaban sus cochiniticos. Y algunos de estos productos se los vendían a los guajiros que venían directamente del pueblo. La verdad es que los negros eran honrados. Como no sabían mucho todavía, les salía eso de ser honrados, al natural. Vendían sus cosas muy baratas. Los cochinos enteros valían una onza u onza y media, en onzas de oro como eran antes las monedas. Las viandas nunca les gustaba venderlas. Yo aprendí de los viejos a comer vianda, que es muy *nutricia*. En la esclavitud lo principal era el cochino. Las viandas las usaban para alimentarlos. Los cochinos de antes daban más manteca que los de ahora. Yo creo que porque hacían más vida natural. Al cochino había que dejarlo revolcarse bien en los chiqueros. Esa manteca de ellos se vendía a diez kilos la libra. Toda la semana venían los guajiros a buscar su ración. Siempre pagaban medios plata. Más tarde ese medio bajó a un cuartillo, o sea la mitad del medio. Todavía el centavo no se conocía porque no habían coronado a Alfonso XIII. Después de la coronación fue que vino el centavo. El rey Alfonso quiso cambiar hasta el dinero. Llegó a Cuba la calderilla que creo que valía dos centavos y otras novedades en cuestión de plata, todas debidas al Rey.

Aunque parezca raro, los negros se divertían en los barracones. Tenían su entretenimiento y sus juegos. También había juegos en las tabernas, pero esos eran distintos. Uno de los que más jugaba en los barracones era el tejo: se ponía una tusa de maíz, partida por la mitad en el suelo, encima se colocaba una moneda, se

hacía una raya a poca distancia y se tiraba una piedra desde la raya para alcanzar la tusa. Si la piedra alcanzaba la tusa y el dinero caía sobre ella, el individuo lo recogía y era de él. Si caía cerca de la tusa, no. El tejo traía confusión! Entonces se medía con una pajita para ver si el dinero estaba más cerca de él que de la tusa.

Este juego se hacía en el patio, como el de los bolos. Pero el de los bolos se jugaba poco. Yo lo vide creo que dos o tres veces nada más. Había unos toneleros negros que hacían los palos en forma de botellas y los bolos de madera para jugar. Era un juego libre y todo el mundo entraba. Menos los chinos, que eran muy *separatistas*. Los bolos se tiraban por el piso de tierra, para que tumbaran los cuatro o cinco palos que se colocaban en un extremo. Ese juego era igual que el de hoy, que el que se juega en la ciudad, pero con la diferencia que éste traía broncas por el dinero que se apostaba. Eso sí que no le gustaba a los amos. Por eso prohibían algunos juegos y había que hacerlos cuando el mayoral no estuviera atento. El mayoral era el que le corría las noticias; las noticias y los chismes.

El juego de mayombe estaba amarrado a la religión. Hasta los propios mayores se metían para buscarse sus beneficios. Ellos creían en los brujos, por eso nadie se puede asombrar de que los blancos crean en estas cosas. En el mayombe se tocaba con tambores. Se ponía una nganga o cazuela grande en el medio del patio. En esa cazuela estaban los poderes; los santos. Y el mayombe era un juego utilitario. Los santos tenían que estar presentes. Empezaban a tocar tambores y a cantar. Llevaban cosas para las ngangas. Los negros pedían por su salud, y la de sus hermanos y para conseguir la armonía entre ellos. Hacían *enkangues* que eran trabajos con tierras del cementerio. Con esas tierras se hacían montoncitos en cuatro esquinas, para figurar los puntos del universo. Dentro de la cazuela, ponían patas de gallinas, que era una yerba con paja de maíz para asegurar a los hombres. Cuando el amo castigaba a algún esclavo, los demás recogían un poquito de tierra y la metían en la cazuela. Con esa tierra resolvían lo que querían. Y el amo se enfermaba o pasaba algún daño en la familia. Porque mientras la tierra esa estaba dentro de la cazuela, el amo estaba apresado ahí y ni el diablo lo sacaba. Esa era la venganza del congo con el amo.

Cerca de los ingenios estaban las tabernas. Había más tabernas que niguas en el monte. Eran como una especie de vendutas donde se podía comprar todo. Los

mismos esclavos negociaban en las tabernas. Vendían el tasajo que acumulaban en los barracones. En horas del día y a veces hasta en la tarde los esclavos podían ir a las tabernas. Pero eso no pasaba en todos los ingenios. Siempre había el amo que no le daba permiso al esclavo para ir. Los negros iban a las tabernas a buscar aguardiente. Tomaban mucho para mantenerse fortalecidos. El vaso de aguardiente del bueno costaba a medio. Los dueños también tomaban mucho aguardiente y se formaban cada *jirigays* que no eran para cuento. Algunos taberneros eran españoles viejos, retirados del ejército que ganaban poco; unos cinco o seis pesos de retiro.

Las tabernas se hacían de madera y yaguas. Nada de manipostería como las bodegas de ahora. Tenía uno que sentarse en unos sacos de yute que se amontonaban en pila, o estar de pie. En las tabernas vendían arroz, tasajo, manteca y frijoles, todas las familias del frijol. Yo vide casos de dueños duros que engañaban a los esclavos dándoles precios falsos. Y vide broncas donde salía castigado el negro y no podía regresar a las tabernas. En las libretas que daban se apuntaban todos los gastos y cuando un esclavo gastaba un medio, pues ponían una rayita y cuando gastaba dos, pues dos rayitas. Así era el sistema que había para comprar lo demás: las galletas de queques, redondas y dulces, las de sal, los confites del tamaño de un garbanzo y hechos de harina de distintos colores, el pan de agua y la manteca. El pan de agua valía un medio de la flauta. Era muy distinto al de hoy. Yo prefería ése. También me acuerdo que se vendían unos dulces que les llamaban «capricho», de harina de castilla y ajonjolí y maní. Ahora, esto del ajonjolí era cosa de chinos, porque había vendedores ambulantes que recorrían los ingenios vendiéndolos. Estos chinos eran contratados viejos que ya no podían mover el brazo para la caña y se ponían a vender.

Las tabernas eran apestosas. Sacaban un olor fuerte por las colgaderas que hacían en el techo, de salchichones, jamones para curar y mortadela roja. Pero con todo y eso ahí se jugaba de relajo. Se pasaban la vida en esa bobería. Los negros tenían afanes de buenos competidores en los juegos. Yo me acuerdo de uno que se llamaba «la galleta». La operación para ese juego era de poner en un mostrador de madera o en un tablón cualquiera, cuatro o cinco galletas duras de sal y con el miembro masculino golpear fuerte sobre las galletas para ver quién las partía.

El que las partía ganaba. Eso traía apuestas de dinero y trago. Lo jugaban igual negros que blancos.

Otro juego de relajo era el de la botija. Cogían una botija grande con un agujero y metían el miembro por él. El que llegara al fondo era el ganador. El fondo estaba cubierto de una capita de ceniza para que cuando el hombre sacara el miembro se viera bien si había llegado o no.

Además, se jugaba a otras cosas, como la baraja. La baraja se jugaba preferiblemente con olea, que es la legítima para jugar, había muchos tipos de barajas. A unos les gustaba jugar a la cara; a otros al mico, donde se ganaba mucho, pero yo prefería el monte, que nació en las casas particulares y después se repartió al campo. El monte se jugaba en la esclavitud, en las tabernas y en las casas de los amos. Pero yo lo vine a practicar después de la abolición. El monte es muy complicado. Hay que poner dos barajas en una mesa y adivinar cuál de esas dos es la primera de las tres que se guarda. Siempre se jugaba de interés, por eso era atractivo. El banquero era el que echaba las barajas y los apuntes ponían el dinero. Se ganaba mucho. Todos los días yo ganaba dinero. La verdad es que el monte era mi vicio; el monte y las mujeres. Y no por nada, pero había que buscar un mejor jugador que yo. Cada baraja tenía su nombre. Como ahora, lo que pasa es que las de ahora no son tan pintadas. Antes había las sotas, el rey, los ases, el caballo y después venían los números desde el dos hasta el siete. Las barajas tenían figuras de hombres con coronas o a caballo. Se veía claro que eran españoles, porque en Cuba nunca existieron esos tipos, con esos cuellos de encaje y esas melenas. Antes lo que había eran indios.

Los días de más bulla en los ingenios eran los domingos. Yo no sé cómo los esclavos llegaban con energías. Las fiestas más grandes de la esclavitud se daban ese día. Había ingenios donde empezaban el tambor a las doce del día o a la una. En Flor de Sagua, desde muy temprano. Con el sol empezaba la bulla y los juegos y los niños a revolverse. El barracón se encendía temprano, aquello parecía el fin del mundo. Y con todo y el trabajo la gente amanecía alegre. El mayoral y el contramayoral entraban al barracón y se metían con las negras. Yo veía que los más aislados eran los chinos. Esos cabrones no tenían oído para el tambor. Eran

arrinconados. Es que pensaban mucho. Para mí que pensaban más que los negros. Nadie les hacía caso. Y la gente seguía en sus bailes.

El que más yo recuerdo es la yuka. En la yuka se tocaban tres tambores: la caja, la mula y el cachimbo, que era el más chiquito. Detrás se tocaba con dos palos en dos troncos de cedro ahuecados. Los propios esclavos los hacían y creo que les llamaban cata. La yuka se bailaba en pareja con movimientos fuertes. A veces daban vueltas como un pájaro y hasta parecía que iban a volar de lo rápido que se movían. Daban sálticos con las manos en la cintura. Toda la gente cantaba para embullar a los bailadores.

Había otro baile más complicado. Yo no sé si era un baile o un juego porque la mano de puñetazos que se daban era muy seria. A ese baile le decían el maní. Los maniceros hacían una rueda de cuarenta o cincuenta hombres solos. Y empezaban a *dar revés*. El que recibía el golpe salía a bailar. Se ponían ropa corriente de trabajo y usaban en la frente y en la cintura pañuelos de colores y de dibujos. Estos pañuelos se usaban para amarrar la ropa de los esclavos y llevarlos a lavar. Se conocían como pañuelos y vayajá. Para que los golpes del maní fueran más calientes, se cargaban las muñecas con una brujería cualquiera. Las mujeres no bailaban pero hacían un coro con palmadas. Daban gritos por los sustos que recibían, porque a veces caía un negro y no se levantaba más. El maní era un juego cruel. Los maniceros no apostaban en el desafío. En algunos ingenios los mismos amos hacían sus apuestas, pero en Flor de Sagua yo no recuerdo esto. Lo que sí hacían los dueños era cohibir a los negros de darse tantos golpes, porque a veces no podían trabajar de lo averiados que salían. Los niños no podían jugar pero se lo llevaban todo. A mí, por ejemplo, no se me olvida más.

Cada vez que anunciaban tambor los negros se iban a los arroyos a bañarse. Cerca de todos los ingenios había un arroyito. Se daba el caso que iba una hembra detrás y se encontraba con el hombre al meterse al agua. Entonces se metían juntos y se ponían a hacer el negocio. O si no, se iban a la represa, que eran unas pocetas que se hacían en los ingenios para guardar el agua. Ahí también se jugaba a la *escondida* y los negros perseguían a las negras para cogérselas.

Las mujeres que no andaban en ese jueguito se quedaban en los barrancos y con una batea se bañaban. Esas bateas eran grandes y había una o dos para torta la dotación.

El afeitado y el pelado de los hombres lo hacían los mismos esclavos. Cogían una navaja grande y como el que pela un caballo, así, le cogían las pasas a los negros. Siempre había uno que le gustaba tuser y ése era el más experimentado. Pelaba como lo hacen hoy. Y nunca dolía, porque el pelo es lo más raro que hay; aunque uno ve que crece y todo, está muerto. Las mujeres se peinaban con el pelo enroscado y ccii caminitos. Tenían la cabeza que parecía un melón de castilla. A ellas les gustaba ese ajeteo de peinarse un día de una forma y otro día de la otra. Un día era con caminitos; otro día, con sortijas, otro día planchado. Para lavarse los dientes usaban bejuco de jaboncillo, que los dejaba muy blancos. Toda esa agitación era para los domingos.

Ya ese día cada cual tenía su vestuario especial. Los negros compraban unos zapatos de becerro cerrados que yo no he vuelto a ver. Se compraban en unas tiendas cercanas a las que se iba con un permiso del amo. Usaban pañuelos de vayajá rojos y verdes en el cuello. Los negros se los ponían en la cabeza y en la cintura, como en el baile del maní. También se guindaban un par de argollas en las orejas y se ponían en todos los dedos sortija de oro. De oro legítimo. Algunos no llevaban oro sino pulsos de plata finos, que llegaban casi hasta los codos. Y zapatos de charol.

Los descendientes de franceses bailaban en parejas, despegados. Daban vueltas lentas. Si había uno que sobresaliera, le ponían pañuelos de seda en las piernas. De todos los colores. Ese era el premio. Cantaban en patuá y tocaban dos tambores grandes con las manos. El baile se llamaba «al francés».

Yo conocía un instrumento que se llamaba marímbula y era chiquito. Lo hacían con varillas de quitasol y sonaba grueso como un tambor. Tenía un hueco por donde le salía la voz. Con esa marímbula acompañaban los toques de tambor de los congos, y no me acuerdo si de los franceses también. Las marímbulas sonaban muy raro y a mucha gente, sobre todo a los guajiros no les gustaba porque decían que eran voces del otro mundo.

A mi entender por esa época la música de ellos era con guitarra nada más. Después, por el año noventa, tocaban danzones en unos órganos grandes, con acordeones y güiros. Pero el blanco siempre ha tenido una música muy distinta al negro. La música del blanco es sin tambor, más desabrida.

Más o menos, así pasa con las religiones. Los dioses de África son distintos aunque se parezcan a los otros, a los de los curas. Son más fuertes y menos adornados. Ahora mismo uno coge y va a una iglesia católica y no ve manzanas, ni piedras, ni plumas de gallos. Pero en una casa africana eso es lo que está en primer lugar. El africano es más burdo.

Yo conocí dos religiones africanas en los barracones: la lucumi y la conga. La conga era la más importante. En Flor de Sagua se conocía mucho porque los brujos se hacían dueños de la gente. Con eso de la adivinación se ganaban la confianza de todos los esclavos. Yo me vine a acercar a los negros viejos después de la abolición.

Pero de Flor de Sagua me acuerdo del chicherekú. El chicherekú era conguito de nación. No hablaba español. Era un hombrecito cabezón que salía corriendo por los barracones, brincaba y le caía a uno detrás. Yo lo vide muchas veces. Y lo oí chillar que parecía una jutía. Eso es positivo y hasta en el Porfuerza hasta hace pocos años, existía uno que corría igual. La gente le salía huyendo porque decían que era el mismo diablo y que estaba ligado con *mayombe* y con muerto. Con el chicherekú no se puede jugar porque hay peligro. A mí en verdad no me gusta mucho hablar de él, porque yo no lo he vuelto a ver más, y si por alguna casualidad... bueno, ¡el diablo son las cosas!

Para los trabajos de la religión de los congos se usaban los muertos y los animales. A los muertos les decían nkise y a los *majases*, *emboba*. Preparaban unas cazuelas que caminaban y todo, y ahí estaba el secreto para trabajar. Se llamaban ngangas. Todos los congos tenían sus ngangas para mayombe. Las ngangas tenían que jugar con el sol. Porque él siempre ha sido la inteligencia y la fuerza de los hombres. Como la luna lo es de las mujeres. Pero el sol es más importante, porque él es el que le da vida a la luna. Con el sol trabajaban los congos casi todos los días. Cuando tenían algún problema con alguna persona, ellos seguían a esa persona por un trillo cualquiera y recogían el polvo que ella pisaba. Lo guardaban y lo

ponían en la nganga o en un rinconcito. Según el sol iba bajando, la vida de la persona se iba yendo. Y a la puesta del sol la persona estaba muertecita. Yo digo esto porque da por resultado que yo lo vide mucho en la esclavitud.

Si uno se pone a pensar bien, los congos eran asesinos. Pero si mataban a alguien era porque también a ellos les hacían algún daño. A mí nunca nadie trató de hacerme brujería, porque yo he sido siempre separatista y no me ha gustado conocer demasiado la vida ajena.

La brujería tira más para los congos que para los lucumises. Los lucumises están más ligados a los santos y a Dios. A ellos les gustaba levantarse temprano con la fuerza de la mañana y mirar para el cielo y rezar oraciones y echar agua en el suelo. Cuando menos uno se lo pensaba el lucumi estaba en lo suyo. Yo he visto negros viejos inclinados en el suelo más de tres horas hablando en su lengua y adivinando. La diferencia entre el congo y el lucumi es que el congo resuelve, pero el lucumi adivina. Lo sabe todo por los diloggunes, que son caracoles de África con misterio dentro. Son blancos y abultaditos. Los ojos de *Eleggua* son de ese caracol.

Los viejos lucumises se trancaban en los cuartos del barracón y le sacaban a uno hasta lo malo que uno hacía. Si había algún negro con lujuria por una mujer, el lucumi lo apaciguaba. Eso creo que lo hacían con cocos, obi, que eran sagrados. Sen iguales a los cocos de ahora que siguen siendo sagrados y no se pueden tocar. Si uno ensuciaba el coso le venía un castigo grande. Yo sabía cuándo las cosas iban bien porque el coco lo decía. El mandaba a que dijeran *Alafia* para que la gente supiera que no había tragedia. Por los cocos hablaban todos los santos, ahora el dueño de ellos era *Obatalá*. *Obatalá* era un viejo, según yo oía, que siempre estaba vestido de blanco. Y nada más que le gustaba lo blanco. Ellos decían que *Obatalá* era el que lo había hecho a uno y no sé cuántas cosas más. Uno viene de la Naturaleza y el *Obatalá* ese también.

A los viejos lucumises les gustaba tener sus figuras de madera, sus dioses. Los guardaban en el barracón. Todas esas figuras tenían la cabeza grande. Eran llamadas *oché*. A *Eleggua* lo hacían de cemento, pero *Changó* y *Yemayá* eran de madera y los hacían los mismos carpinteros.

En las paredes de los cuartos hacían marcas de santo, con carbón vegetal y con yeso blanco. Eran rayas largas y círculos. Aunque cada una era un santo, ellos

decían que eran secretas. Esos negros todo lo tenían como secreto. Hoy en día han cambiado mucho, pero antes lo más difícil que había era conquistar a uno de ellos.

La otra religión era la católica. Esa la introducían los curas, que por nada del mundo entraban a los barracones de la esclavitud. Los curas eran muy aseados. Tenían un aspecto serio que no jugaba con los barracones. Eran tan serios que hasta había negros que los seguían al pie de la letra. Tiraban para ellos de mala manera. Se aprendían el catecismo y se lo leían a los demás. Con todas las palabras y las oraciones. Estos negros eran esclavos domésticos y se reunían con los otros esclavos, los del campo, en los bateyes. Venían siendo como mensajeros de los curas. La verdad es que yo jamás me aprendí esa doctrina porque no entendía nada. Yo creo que los domésticos tampoco, aunque como eran tan finos y tan bien tratados, se hacían los cristianos. Los domésticos recibían consideraciones de los amos. Yo nunca vide castigar fuerte a uno de ellos. Cuando los mandaban al campo a chapear caña o a cuidar cochinos, hacían el *paripé* de que estaban enfermos y no trabajaban. Por eso los esclavos del campo no los querían ver ni en pintura. Ellos a veces iban a los barracones a verse con algún familiar. Y se llevaban frutas y viandas para la casa del amo. Yo no sé si tíos esclavos se las regalaban de los conucos o si ellos se las llevaban de por sí. Muchos problemas de fajatina en los barracones fueron ocasionados por ellos. Los hombres llegaban y se querían hacer los chulos con las mujeres. Ahí venían las tiranteces peores. Tendría yo como doce años y me daba cuenta de todo el jelengue.

Había más tiranteces todavía. Por ejemplo, entre el congo judío y el cristiano no había *compaginación*. Uno era al bueno y el otro, el malo. Eso ha seguido igual en Cuba. El lucumi y el congo no se llevaban tampoco. Tenían la diferencia entre los santos y la brujería. Los únicos que no tenían problemas eran los viejos de la nación. Esos eran especiales y había que tratarlos distinto porque tenían todos los conocimientos de la religión.

Muchas *fajatinas* se evitaban porque los amos se cambiaban a los esclavos. Buscaban la división para que no hubiera molote de huidos. Por eso las dotaciones nunca se reunían.

A los lucumises no les gustaba el trabajo de la caña y muchos se huían. Eran los más rebeldes y valentones. Los congos no; ellos eran más bien cobardones,

fuertes para el trabajo y por eso se *disparaban la mecha* sin quejas. Hay una jutía bastante conocida que le dicen conga; muy cobardona ella.

En los ingenios había negros de distintas naciones. Cada uno tenía su figura. Los congos eran prietos aunque había muchos *jabaos*. Eran chiquitos por lo regular. Los mandingas eran medio *coloraúzcos*. Altos y muy fuertes. Por mi madre que eran mala semilla y criminales. Siempre iban por su lado. Los gangas eran buenos. Bajitos y de cara pecosa. Muchos fueron cimarrones. Los carabalís eran como los congos musungos, fieras. No mataban cochinos nada más que los domingos y los días de Pascua. Eran muy negociantes. Llegaban a matar cochinos para venderlos y no se los comían. Por eso les sacaron un canto que decía; «Carabalí con su maña, mata *ngulo* día domingo». A todos estos negros bozales yo los conocí mejor después de la esclavitud.

En todos los ingenios existía una enfermería que estaba cerca de los barracones. Era una casa grande de madera, donde llevaban a las mujeres preñadas. Ahí nacía uno y estaba hasta los seis o siete años, en que se iba a vivir a los barracones, igual que todos los demás y a trabajar. Yo me acuerdo que había unas negras crianderas y cebadoras que cuidaban a los criollitos y los alimentaban. Cuando alguno se lastimaba en el campo o se enfermaba, esas negras servían de médicos. Con yerbas y cocimientos lo arreglaban todo. No había más cuidado. A veces los criollitos no volvían a ver a sus padres porque el amo era el dueño y los podía mandar para otro ingenio. Entonces sí que las crianderas lo tenían que hacer todo.

¡Quién se iba a ocupar de un hijo que no era suyo! En la misma enfermería pelaban y bañaban a los niños. Los de raza costaban unos quinientos pesos. Eso de los niños de raza era porque eran hijos de negros forzudos y grandes, de granaderos. Los granaderos eran privilegiados. Los amos los buscaban para juntarlos con negras grandes y saludables.

Después de juntos en un cuarto aparte del barracón, los obligaban a juntarse y la negra tenía que parir buena cría todos los años. Yo digo que era como tener animales. Pues bueno, si la negra no paría como a ellos se les antojaba, la separaban y la ponían a trabajar en el campo otra vez. Las negras que no fueran curielas estaban perdidas porque tenían que volver a pegar el lomo. Entonces sí podían escoger maridos por la libre. Había casos en que una mujer estaba detrás de

un hombre y tenía ella misma veinte detrás. Los brujos procuraban resolver esas cuestiones con trabajos calientes.

Si un hombre iba a pedirle a un brujo cualquiera una mujer, el brujo le mandaba que cogiera un mocho de tabaco de la mujer, si ella fumaba. Con ese mocho y una mosca cantárida, de esas que son verdes y dañinas, se molía bastante hasta hacer un polvo que se les daba con agua. Así las conquistaban.

Otro trabajo era cogiendo el corazón del sunsún y haciéndolo polvo. Ese se lo tiraba a la mujer en el tabaco. Y para burlarse de ellas nada más que había que mandar a buscar cebadilla a la botica. Con esa cebadilla cualquier mujer se moría de vergüenza, porque el hombre la ponía en un lugar a donde ellas se fueran a sentar y si nada más que les rozaba el culo, las mujeres empezaban a tirarse vientos. ¡Había que ver a aquellas mujeres con la cara toda untada de cascarilla tirándose vientos!

Los negros viejos se entretenían con todo ese jelengue. Cuando tenían más de sesenta años no trabajaban en el campo. Aunque ellos verdaderamente nunca conocían su edad. Pero da por resultado que si un negro se cansaba y se arrinconaba, ya los mayores decían que estaba para *guardiero*. Entonces a ese viejo lo ponían en la puerta del barracón o del chiquero, donde la cría era grande. O sí no ayudaban a las mujeres en la cocina. Algunos tenían sus conucos y se pasaban la vida sembrando. En esas tareas andaban siempre, por eso tenían tiempo para la brujería. Ni los castigaban ni les hacían mucho caso. Ahora, tenían que estar tranquilos y obedientes. Eso sí.

Yo vide muchos horrores de castigos en la esclavitud. Por eso es que no me gustaba esa vida. En la casa de caldera estaba el cepo, que era el más cruel. Había cepos acostados y de pie. Se hacían de tablones anchos con agujeros por donde obligaban al esclavo a meter los pies, las manos y la cabeza. Así los tenían trancados dos y tres meses, por cualquier maldad sin importancia. A las mujeres preñadas les daban cuero igual, pero acostadas boca abajo con un hoyo en la tierra para cuidarles la barriga. ¡Les daban una mano de cuerazos! Ahora, se cuidaban de no estropearle el niño, porque ellos los querían a tutiplén. El más corriente de los castigos era el azote. Se los daba el mismo mayoral con un cuero de vaca que marcaba la piel. El látigo también lo hacían de cáñamo de cualquier rama del

monte. Picaba como diablo y arrancaba la piel en tiritas. Yo vide muchos negros guapetones con las espaldas rojas. Después les pasaban por las llagas compresas de hojas de tabaco con orina y sal.

La vida era dura y los cuerpos se gastaban. El que no se fuera joven para el monte, de cimarrón, tenía que esclavizarse. Era preferible estar solo, regado, que en el corral ése con todo el asco y la pudrición. Total, la vida era solitaria de todas maneras, porque las mujeres escaseaban bastante. Y para tener una, había que cumplir veinticinco años o cogérsela en el campo. Los mismos viejos no querían que los jovencitos tuvieran hembras. Ellos decían que a los veinticinco años era cuando los hombres tenían experiencias. Muchos hombres no sufrían, porque estaban acostumbrados a esa vida. Otros hacían el sexo entre ellos y no querían saibor nada de las mujeres. Esa era su vida: la sodomía. Lavaban la ropa y si tenían algún marido también le cocinaban. Eran buenos trabajadores y se ocupaban de sembrar conucos. Les daban los frutos a sus maridos para que los vendieran a los guajiros. Después de la esclavitud fue que vino esa palabra de afeminado, porque ese asunto siguió. Para mí que no vino de África; a los viejos no les gustaba nada. Se llevaban de fuera a fuera con ellos. A mí, para ser sincero, no me importó nunca. Yo tengo la consideración de que cada uno hace de su barriga un tambor.

Cualquiera se cansaba de vivir. Los que se acostumbraban tenían el espíritu flojo. La vida en el monte era más saludable. En los barracones se cogían muchas enfermedades. Se puede decir, sin figuraciones, que ahí era donde más se enfermaban los hombres. Se daba el caso de que un negro tenía hasta tres enfermedades juntas.

Cuando no era el cólico era la tosferina. El cólico plantaba un dolor en el ombligo que duraba horas nada más y lo dejaba a uno muerto.

La tosferina y el sarampión eran contagiosos. Pero las peores, las que desplumaban a cualquiera, eran la viruela y el vómito negro. La viruela ponía a los hombres como hinchados y el vómito negro sorprendía a cualquiera, porque venía de repente y entre vómito y vómito se quedaba uno tieso. Había un tipo de enfermedad que recogían los blancos. Era una enfermedad en las venas y en las partes masculinas. Se quitaba con las negras. El que la cogía se acostaba con una negra y se la pasaba. Así se curaban en seguida.

En aquellos tiempos no existían grandes medicinas. Los médicos no se veían por ningún lugar. Eran las enfermeras medio brujas las que curaban con remedios caseros. A veces curaban enfermedades que los médicos no entendían. Porque el problema no está en tocarlo a uno y pincharle la lengua; lo que hay que hacer es tener confianza en las yerbas que son la madre de la medicina. El africano de allá, del otro lado del charco, no se enferma nunca porque tiene todas las yerbas en sus manos.

Si algún esclavo cogía alguna enfermedad contagiosa lo sacaban del cuarto y lo trasladaban a la enfermería. Allí lo trataban de curar. Si el esclavo empezaba a boquear, lo metían en unos cajones grandes y lo llevaban para el cementerio. Casi siempre venía el mayoral y daba cuenta a la dotación para que fueran a enterrarlo. Decía: «Vamos a enterra a ese negro que ya cumplió». Y los esclavos iban para allá pronto porque, eso sí es verdad, cuando alguien se moría, todo el mundo bajaba la cabeza.

El cementerio estaba en el mismo Ingenio; a dos o tres cordeles del barracón. Para enterrar a los esclavos se abría un hoyo en la tierra, se tapaba y se ponía una cruz amarrada con un alambre. La cruz esa era para alejar a los enemigos y al diablo. Hoy le dicen crucifijo. Todo el que se pone la cruz en el cuello es porque le han echado algún daño.

Una vez enterraron a un negro y levantó la cabeza. Y es que estaba vivo. Ese cuento me lo hicieron a mí en Santo Domingo, después de la esclavitud. Todo el barrio de Jicotea lo sabe. La cosa fue en un cachimbo que se llama el Diamante y era del padre de Marinello, el que habla mucho de Martí. En ese lugar enterraron a un congo y se levantó gritando. La gente se espantó y salió huyendo. Unos días más tarde el congo se apareció en el barracón; dicen que fue entrando despacito para no asustar a nadie. Pero cuando la gente lo vio se volvió a asustar. Entonces el mayoral le preguntó qué le había pasado y él dijo: «Me metieron en el hoyo por la cólera y cuando me curé, salí». Desde entonces, cada vez que alguien cogía esa enfermedad o cualquiera otra, lo dejaban días y días en la caja hasta que se enfriaba como un hielo.

Esas historias no son inventadas, lo que sí yo creo que es cuento, porque nunca lo vide, es que los negros se suicidaban. Antes, cuando los indios estaban en Cuba,

sí existía el suicidio. Ellos no querían ser cristianos y se colgaban de los árboles. Pero los negros no hacían eso, porque ellas se iban volando, volaban por el cielo y cogían para su tierra. Los congos *musundi* eran los que más volaban, desaparecían por medio de la brujería. Hacían igual que las brujas isleñas, pero sin ruido. Hay gente que dicen que los negros se tiraban en los ríos; eso es falso. La verdad es que ellos se amarraban un negocio a la cintura que le decían prenda y estaba cargada. Ahí estaba la fuerza. Eso yo lo conozco palmo a palmo y es positivo.

Los chinos no volaban ni querían ir para su tierra. Esos sí se mataban. Lo hacían callados. Después que pasaban los días aparecían guindados a un árbol o tirados en el suelo. Todo lo que ellos hacían era en silencio. A los propios mayores los mataban con palos y puñaladas.

No creían en nadie los chinos. Eran rebeldes de nacimiento. Muchas veces el amo les ponía un mayor de su raza para que entrara en confianza con ellos. A ése no lo mataban. Cuando se acabó la esclavitud yo conocí otros chinos en Sagua la Grande, pero eran distintos y muy finos (pp. 15-33).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*



## Organización social, sistema político y conflicto

En general, en la sociología y la antropología ha existido la preocupación por analizar la estructura y la dinámica de los grupos sociales que hacen posible el sentido de la acción individual y colectiva. Por ello, la forma de organización social debe precisarse en toda etnografía, lo que permitirá comprender la base de los fenómenos sociales y sus transformaciones. Ya sea que iniciemos la *etnografía como producto* con este aspecto —como parte de las descripciones de la «forma de vida»— o que nos demos a la tarea de hacer toda una investigación apenas para explicarla, no podemos omitirla. Para ejemplificar lo anterior, hemos seleccionado dos fragmentos que ponen atención sobre este punto desde aproximaciones muy distintas. Citamos a Max Gluckman, quien retrata la forma de organización social de una comunidad tradicional indígena, y a Cristina Oehmichen, quien describe a un grupo de artesanos indígenas que migraron a un espacio urbano.

Como veremos, Max Gluckman analiza el modo en que las relaciones parentales, la división por secciones en el interior del grupo y las jerarquías de estatus permiten construir alianzas entre los nuer a partir del conflicto. Este último, generado por disputas territoriales y por la distribución de los recursos materiales de subsistencia. El fragmento de Gluckman está escrito desde el punto de vista de una primera persona, que aparece autodiegéticamente en breves enunciados.

El segundo fragmento, escrito por Cristina Oehmichen, por su parte, expone la organización social de un sector de comerciantes mazahuas de la Ciudad de México, cuya disputa por el espacio urbano es parte de la dinámica cotidiana. La etnografía permite ver liderazgos, formas de interacción y negociaciones con fuerzas políticas locales, bajo el imperativo de mantener su actividad económica.

En esta obra, la autora desarrolla un estilo extradieгético que tiene como base una intención monográfica, pero que, dada la complejidad que producen los vínculos entre el espacio tradicional y el espacio urbano, deriva en una narrativa que supera la descripción estática. El desarrollo de la descripción de Oehmichen solo es posible tras la comprensión de un complejo entramado sociopolítico de relaciones en conflicto, lo que conduce a una descripción etnográfica reflexiva.

## 7. Max Gluckman

Gluckman, Max, 2009, «La paz dentro de la contienda», en *Costumbre y conflicto en África* (pp. 31-56), Perú, Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades.

Los nuer viven en la vasta planicie que se extiende alrededor de los principales ríos en la región sureña del Sudán anglo-egipcio. Esta planicie se inunda durante las lluvias del monzón, hasta convertirse en un gran lago, que lleva a los nuer a replegarse con su ganado a tierras más altas, donde construyen sus aldeas permanentes y cultivan una cosecha precaria de mijo. Cuando pasan las lluvias, baja el nivel del agua y la gente joven se extiende con sus ganados en los pastizales expuestos que reviven, ya que entonces es fácil dar de beber a los animales. Pero las aguas se drenan rápidamente y la llanura se convierte en un campo seco y quemado. En estos meses más áridos, los nuer y su ganado tienen que reunirse otra vez en esos puntos bajos donde hay algo de agua retenida, ya sea en pozos o en los lechos secos de los ríos. Es así como los grupos de nuer se trasladan en forma rotacional entre sus hogares de la estación húmeda y la estación seca. Hay grupos separados por millas de agua de inundación, que más tarde pueden encontrarse acampando juntos alrededor del mismo pozo de agua, y para llegar a esta situación puede haber sido necesario que conduzcan su ganado a través de territorios de otros grupos. Por lo tanto es esencial para estos grupos mantenerse en términos relativamente amigables si quieren conservarse vivos a sí mismos y a su ganado. Estas necesidades ecológicas obligan a la gente a cooperar unos con otros, y esto ayuda a explicar cómo los nuer pueden organizarse en tribus de 60 000 personas o más, sin ningún tipo de autoridad institucionalizada.

Los nuer poseen una tecnología muy simple. Su territorio no dispone de hierro ni piedra, y tiene pocos árboles que proporcionen madera para la fabricación de muebles y objetos. Ellos no solo dependen de su ganado para buena parte de su alimentación, sino que también fabrican bienes indispensables a partir de las pieles, cuernos y huesos. Desde que la peste bovina redujo el número de animales, ellos apenas viven por encima del nivel de subsistencia. «En uno de sus cuentos se relata sabiamente», escribe Evans-Pritchard, «cómo había una época en que el estómago del hombre llevaba una vida independiente en el bosque, y vivía alimentándose de pequeños insectos asados por los incendios del pasto seco, ya que (los nuer) dicen que 'El Hombre no fue creado con un estómago. El estómago se creó separado de él'. Un día el Hombre estaba caminando entre los arbustos y se encontró con el Estómago, entonces lo colocó en su ubicación actual para que pueda alimentarse allí. Pese a que cuando vivía por su cuenta estaba satisfecho con pequeñas porciones de comida, ahora casi siempre está con hambre. No importa cuánto coma, siempre quiere más». Este relato muestra de por sí cuán cerca viven los nuer de la hambruna. Las provisiones de alimentos siempre escasean. Algunas familias particulares, e incluso ciertas zonas pequeñas pueden sufrir de una escasez severa debido a las enfermedades de su ganado, o pérdidas en la cosecha. Entonces requieren la ayuda de otros. Por otra parte, la costumbre obliga a un hombre que se casa, a entregar cuarenta cabezas de ganado a los familiares de su cónyuge; de esta forma su propia familia puede verse en la situación de escasez de ganado. Igualmente tiene que recurrir a otros por ayuda. El estrecho margen de subsistencia, y las vicisitudes naturales y sociales que hacen fluctuar la cantidad de las cosechas y el número de cabezas de ganado, obliga a los nuer a asociarse con otros para poder sobrevivir. Pero en contra de la imagen de un pueblo deprimido y pisoteado que esta situación podría sugerir, debo agregar que los nuer han sido guerreros ferozmente independientes, que resistieron el avance de los derviches y a quienes los ingleses solo pudieron someter bombardeando su ganado desde el aire, en tanto que los mismos nuer invadían constantemente los territorios de otras tribus y saqueaban su ganado. Esta belicosidad se mantiene entre ellos.

Así, los estrechos márgenes de la economía de los nuer los obligan a asociarse en grupos bastante numerosos para la producción y distribución de alimentos.

En estos grupos forman comunidades y aldeas que residen en distritos cuyos habitantes deben tener alguna forma de convivencia pacífica la mayor parte del tiempo. Entre algunos distritos también debe haber suficientes lazos de amistad para que sus miembros transiten recíprocamente las zonas de sus vecinos, en sus movimientos entre los hogares de la estación húmeda y la estación seca. Las necesidades ecológicas que dan cimiento a esta paz y amistad se van reduciendo al crecer la distancia, hasta que, entre distritos ubicados en los extremos opuestos de una tribu, la amistad y la paz apenas existen. Los grandes ríos o los trechos de terreno no habitable forman obstáculos naturales y fronteras políticas entre las diferentes tribus. Evans-Pritchard resalta con fuerza la íntima relación entre la organización política de los nuer, la situación de su territorio y la forma en que lo explotan.

No hay jefes en Nuerlandia, pero en cada tribu existe un clan agnaticio de aristócratas, un gran número de hombres enlazados unos a otros mediante descendencia genealógica por línea paterna de un ancestro común. No todos los miembros de un mismo clan habitan en la tribu donde son aristócratas, y cada tribu contiene miembros de muchos clanes. Los diferentes distritos de una tribu son enlazados por el lugar que ocupan en la genealogía del clan. Es así como funciona. Dos distritos vecinos están asociados a través de dos hermanos ya fallecidos hace tiempo, en tanto que otros tres distritos vecinos están asociados a través de otros tres hermanos, cuyo padre fue hermano del padre de los dos primeros. De esta forma, los diferentes distritos de una tribu nuer se enlazan en secciones cada vez más grandes mediante la asociación con ancestros más distantes del clan aristocrático de la tribu. Si un distrito está envuelto en una pelea, los otros que tienen una relación de hermandad con éste se unen en contra de sus enemigos, quienes a su vez recibirán el apoyo de sus distritos-hermanos. Pero si uno de ellos está envuelto en una pelea con un sector más lejano, todos estos distritos pueden unirse entre sí. En tanto que forman lealtades de este tipo, los pleitos entre ellos pasan por una tregua. Por tanto estos grandes distritos están compuestos de sectores que a veces pueden estar en una situación hostil uno frente a otro, pero se unen contra un enemigo más distante. En última instancia todas las tribus nuer se unen contra los extranjeros, pero cuando no están peleando contra extranjeros, se encuentran

divididos en sectores primarios en pleito unos contra otros, que, cuando no están en lucha abierta, se dividen en sectores hostiles de menor tamaño, y así sucesivamente. Este proceso no es muy diferente de los agrupamientos de naciones que en la historia de Europa se han aliado contra sus enemigos, y luego se separan después de la victoria.

En el proceso de lo que Evans-Pritchard llama fusión de sectores contra grupos más grandes, y fisión en sectores cuando no están envueltos en una pelea contra aquellos grupos más grandes, los nuer reconocen ciertos cambios en las reglas de la guerra. Los hombres de una misma aldea pelean entre sí con garrotes, no con lanzas. Los hombres de diferentes aldeas pelean entre sí con lanzas. No se dan saqueos dentro de una tribu por ganado, y se reconoce que un hombre debe pagar con ganado como compensación si ha matado a un compañero de la tribu, aunque esto sucede raramente. Las tribus nuer realizan saqueos unas contra otras por ganado, pero no por mujeres y niños, quienes no deben ser asesinados; en esas ocasiones tampoco se debe destruir los graneros. Pero al saquear a un pueblo extranjero, se puede capturar a las mujeres, a los niños, e incluso a los hombres, se puede matar a las mujeres y a los niños, y se puede destruir los graneros.

Esto es todo lo que voy a decir sobre el sistema político de los nuer a gran escala. En estos niveles la pelea puede proseguir y los daños causados no necesitan compensarse, porque los grupos viven lejos unos de otros. Los pleitos pueden perpetuarse y la paz no es necesaria para preservar la vida. Pero en zonas más limitadas, debido a la necesidad del traslado entrecruzado del ganado y por otras razones derivadas, los hombres necesitan ser amigos para poder sobrevivir. Sin embargo, sabemos de sobra, de nuestra propia experiencia, que la necesidad de amistad de por sí no es suficiente para alcanzar la amistad. Los hombres discuten y se enfrentan por muchas razones —el ganado, la tierra, las mujeres, el prestigio, e incluso por causas accidentales—. Yo he visto a dos zulúes entrar en combate armado sólo debido a que uno de ellos chocó al otro en la emoción de una danza guerrera. Y si no discuten, tienen diferencias de opinión sobre los aciertos y errores de un contrato, y estas diferencias deben resolverse mediante alguna que otra regla en lugar de la fuerza bruta, si han de perdurar las relaciones sociales. A menudo, las dificultades de una disputa no surgen en torno a cuál es la regla legal o

moral apropiada, sino en torno a cómo se aplica dicha regla en la circunstancia en particular. Esto es cierto incluso en la mayoría de casos de disputas en nuestro sistema legal altamente desarrollado. En efecto, las dos partes contendientes pueden afirmar que están en lo correcto, y se tiene que llegar a un acuerdo sobre cuál de ellos está en lo correcto y hasta qué punto lo está. Los nuer poseen un código establecido de leyes que define, por ejemplo, lo que debe pagar un hombre en ganado al padre de la novia para obtenerla, o lo que debe pagar si ha tenido relaciones con una mujer ajena, o la compensación que se le debe al familiar de un hombre a quien ha dado muerte, o por otras ofensas. También tienen reglas que controlan la división de una herencia y de las cabezas de ganado recibidas de los esposos de las mujeres que son sus familiares. Es decir, tienen un código de leyes, como una serie de reglas convencionales sobre lo que es una acción correcta y una acción incorrecta. Pero no poseen ningún procedimiento legal ni personas que lo apliquen, en el sentido de que no hay autoridades encargadas de citar a los querellantes, escuchar sus casos, y aplicar las reglas de ley contra los que han faltado. Y como la mayoría de los hombres tienden a pensar que están en lo correcto cuando la disputa no está clara, y muchos están dispuestos a evadir sus obligaciones cuando sea posible, es pertinente preguntar cómo se puede mantener la amistad a pesar de las querellas. Es aquí donde radica la importancia de los lazos representados por los usos y costumbres, y la puesta en práctica de esos lazos por la creencia en el castigo ritual. Ciertos lazos de costumbre vinculan a un número de hombres para formar un grupo. Pero otros lazos los dividen al vincularlos con otras personas que pueden ser enemigos del primer grupo. Es así que los nuer, como cualquier otro pueblo, no explotan sus tierras mediante cualquier asociación azarosa que al final puede resultar perjudicial, sino en grupos organizados que a su vez están fragmentados por relaciones que entrelazan a sus miembros con otros vínculos.

El lazo más importante entre los nuer es el parentesco paterno: parentesco de sangre por línea paterna. He descrito cómo los distritos de mayor tamaño se asocian a través de la idea de este lazo de hermandad y paternidad. En los grupos más pequeños, los hombres que descienden por la línea paterna de un ancestro cercano forman una unidad corporativa estrechamente ordenada. Ellos poseen y pacen su ganado juntos. Heredan unos de otros. Y, sobre todo, si uno de

sus miembros es muerto ellos deben ejercer la venganza en su nombre contra el asesino o un miembro del grupo del asesino, o deben obtener ganado de sangre en compensación por la muerte de este grupo de venganza. Esta es la teoría. Pero en la práctica, parece que para los nuer este grupo de vengadores por parentesco de línea paterna no siempre habitan juntos: no se trata de una comunidad local. En realidad, el grupo vengador puede estar esparcido en distancias grandes. Los nuer frecuentemente viajan por muchas razones. Pueden querellar con sus compañeros en casa, y se van a otros sitios, tal vez donde un tío por el lado de la madre. O simplemente se van donde tíos ricos por el lado materno. La madre de un hombre puede quedar viuda y convertirse en concubina de algún hombre que vive en una aldea distante, y allí crecen sus hijos, todos los cuales pertenecen al esposo muerto, aunque él no los haya procreado. Y así por el estilo. Este esparcimiento de algunos grupos de venganza significa que va a surgir un conflicto entre la lealtad que dicha persona debe tener ante sus congéneres por línea paterna, el lazo que exige la mayor solidaridad, y los vínculos que tiene esa persona con su comunidad local, a los que él también debe responder por costumbre así como por interés. Ya que si bien una venganza se materializa por el grupo de congéneres por línea paterna, también los compañeros residentes se movilizan en caso de una pelea. Ahora si el grupo de venganza se encuentra esparcido puede significar, especialmente en los distritos más pequeños, que la exigencia de la solidaridad por una comunidad obliga al hombre a movilizarse junto a los enemigos de sus congéneres de línea paterna. Y en una situación opuesta, un miembro emigrado del grupo que ha cometido un asesinato puede estar viviendo entre los vengadores, y puede darse el caso de que la venganza se ejecute sobre él. Yo sugiero (ya que Evans-Pritchard no menciona este punto) que el hecho de que él está expuesto a ser muerto hace que sus congéneres estén dispuestos a llegar a alguna forma de arreglo en torno al asunto. Además, ya sea que permanezca donde está o que escape a casa, es muy probable que exhortará a sus congéneres a ofrecer una compensación, ya que tiene muchos intereses en el lugar donde reside. De manera inversa, si un hombre del grupo que demanda venganza reside entre los homicidas, estará interesado en que sus congéneres acepten una compensación en lugar de insistir en una solución mediante más

sangre. La dispersión del grupo de venganza puede llevar a un conflicto entre la lealtad hacia la localidad y la lealtad hacia los congéneres de línea paterna, y dividir al grupo en contra de sí mismo.

Las divisiones de propósitos dentro del grupo de venganza son generadas sobre todo por reglas de matrimonio. Prácticamente todas las sociedades en el mundo insisten en que no debe haber relación marital dentro de la familia de padres e hijos. Pienso que las únicas excepciones se encuentran en ciertas familias de la realeza. Muchas sociedades extienden la prohibición de matrimonio fuera de la misma familia hacia congéneres más distantes. Esta es la regla que los antropólogos llaman «exogamia» (matrimonio fuera). Entre los nuer, las reglas prohíben a un hombre, bajo pena de enfermedad, accidente y muerte, casarse con cualquier mujer de su clan, o cualquier mujer con quien tenga una relación sanguínea de hasta seis generaciones. La primera regla, que prohíbe el matrimonio dentro del clan, lanza a los hombres de cada grupo de venganza unidos por un congénere de la línea paterna a buscar en otros grupos agnaticios sus propias esposas y los esposos para sus hermanas. Las reglas que prohíben el matrimonio con otra clase de parientes lanzan a los miembros de cada grupo a extender sus matrimonios muy ampliamente, cubriendo prácticamente todos los grupos de congéneres por línea paterna dentro de una comunidad local. Por tanto, el casarse requiere antes que nada algún tipo de amistad con esos otros grupos. En algunos pueblos africanos se habla de los grupos que no son el suyo, diciendo «Ellos son nuestros enemigos; nos casamos con ellos»; pero después del matrimonio queda un tipo de amistad, aunque difiere del lazo principal de sangre. Más aún, cuando un hombre consigue una esposa de otro grupo, tiene interés en permanecer en una situación de amistad con ese grupo que los otros miembros de su grupo de congéneres no tienen, aunque ellos también consideran a los cuñados como familiares. Sus esposas los hacen tener una relación de amistad con los otros grupos. No es solamente un sentimiento. Una mujer continúa teniendo lazos con sus propios congéneres, y si su esposo querrela con ellos, ella puede hacer que la vida sea muy desagradable para él. Pero los ancestros de ella también pueden influir en la mujer y sus hijos, y por tanto en el bienestar del marido. El cuñado de un hombre es el tío materno para sus

hijos, y por costumbre está obligado a prestarles ayuda en muchas situaciones críticas. Él puede bendecir a su sobrino, mientras que su maldición «es considerada como lo peor que un nuer puede recibir, ya que, a diferencia del padre, un tío materno puede maldecir el ganado del joven, así como sus cosechas y su pesca y su caza, si es desobediente o no acepta una petición, o si en alguna otra forma lo ha ofendido. La maldición también puede impedir que el sobrino tenga hijos varones». Por tanto, por el bienestar de su familia, y la prosperidad de sus hijos, cada hombre es conducido por sus intereses, y lanzado por la costumbre, a buscar estar en buenos términos con los congéneres de su esposa. Y tiene, como hijo de una mujer que es miembro de otro grupo, un interés de estar en buenos términos con los congéneres de su madre. Asimismo, este interés se sustenta en los derechos a ser ayudado, que recibe por los usos y costumbres, y en el peligro de sufrir alguna retribución mística si no cumple con dichas costumbres. El hecho de que los hombres de un grupo de congéneres por línea paterna tengan madres de otros grupos diferentes, y estén casados con esposas que son miembros de otros grupos, es algo que invade la unidad de cada grupo de venganza. La lealtad de los congéneres entre sí, de tan fuerte aplicación por la costumbre, entra en conflicto con estas otras lealtades con diferentes grupos y personas, igualmente basadas en la costumbre. Algunos miembros de cada grupo enfrentado en guerra tienen interés en solucionar una querrela determinada. Y estas diferencias de lealtad, que llevan a divisiones en un set de relaciones, están institucionalizadas en modos de comportamiento basados en el uso, y a menudo son validadas por creencias místicas. Así, donde la costumbre divide en un conjunto de relaciones, al mismo tiempo produce cohesión, a través de soluciones a las querellas, en un rango más amplio de la vida social.

En el fondo de estas divisiones basadas en la costumbre, que presionan a las partes querellantes a hallar un desenlace a la disputa, se encuentra la presión constante de vivir juntos. Ya que el compartir un lugar común implica la necesidad de cooperar en el mantenimiento de la paz, y esa paz encierra algún reconocimiento de las exigencias de la ley y la moralidad. También encierra tolerancia mutua. Estas exigencias son respaldadas por los constantes matrimonios de personas de un grupo con otro, que se repiten dentro de un área limitada, ya que los hombres

comúnmente no se van lejos para buscar esposas. De esta forma, los nuer como individuos están enlazados en una red amplia de lazos que se extiende a lo largo y ancho de la zona; y dentro de esta red se siguen construyendo nuevas combinaciones con cada matrimonio fecundo. Estas redes de lazos, centrados en los individuos, unen a los miembros de diferentes grupos de congéneres por línea paterna. Y los grupos locales siempre tienen intereses locales comunes.

Estos intereses locales comunes están representados por una categoría de árbitros, que pueden ser convocados para ayudar a dar solución a las disputas. Los árbitros son expertos en rituales que reciben el nombre de «hombres de la tierra». No tienen poderes de coerción de aplicación forzada. No pueden obligar a alguien a hacer algo y esperar que obedezcan; pero son agentes políticos al mismo tiempo que son maestros de rituales. Si se desencadena una pelea, el «hombre de la tierra» puede restaurar la paz corriendo entre los contendientes y excavando la tierra. El homicida de un hombre está manchado de sangre, y no puede comer ni beber hasta que «el hombre de la tierra» limpie la sangre del muerto de su cuerpo. Si el homicida vive cerca de la casa del hombre a quien dio muerte, vivirá en santuario con «el hombre de la tierra» para evitar ser muerto a manos de los congéneres de su víctima. Luego «el hombre de la tierra» realizará negociaciones con los dos grupos, y tratará de inducir a los congéneres del difunto a que acepten la compensación. Éstos deben rechazar por honor, pero eventualmente aceptarán cuando «el hombre de la tierra» amenace con maldecirlos. El mismo Evans-Pritchard nunca observó ese proceso; pero recogió relatos de los efectos directos de esa clase de maldición (pp. 35-47).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

## 8. Cristina Oehmichen

Oehmichen, Cristina, 2005, *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

### *El comercio ambulante en la capital*

#### El corporativismo político

El comercio ambulante entraña una relación conflictiva, pues a la vez que constituye una de las pocas alternativas para una gran masa laboral que no tiene un ingreso, es también una actividad ilegal. La ilegalidad consiste en la apropiación de espacios públicos y en el hecho de que se realiza fuera de las normas que regulan la actividad comercial. Esto hace del comercio en la vía pública un trabajo sujeto a constantes amenazas de desalojo y una fuente de corrupción y de conflicto permanente.

Al paso de los años, las políticas gubernamentales aplicadas al fenómeno del ambulante han oscilado entre la represión más brutal y el corporativismo político. En la capital mexicana, los antecedentes más inmediatos de la relación entre el comercio ambulante y el Estado datan del periodo que va de 1952 a 1966, cuando Ernesto P. Uruchurtu fue la máxima autoridad del Distrito Federal. En dicho periodo se llevó a cabo una política tendiente a «limpiar» las calles de vendedores ambulantes. Bajo su gestión fueron construidos 150 mercados que dieron cabida a casi 55 000 vendedores callejeros y se crearon las bases para el desarrollo de las grandes organizaciones corporativas de comerciantes. La construcción de mercados no logró terminar con el ambulante. Según Cross (1996), los mercados no resultaron rentables para muchos comerciantes, por lo que comenzaron su lento regreso a la vía pública. Considero, sin embargo, que éstos pudieron haber duplicado sus puestos de venta «desdoblándose».

La mayoría de las comerciantes mazahuas es dueña de su puesto y de la mercancía que expende. Sin embargo, también hay quienes trabajan para algún otro vendedor ambulante a cambio de una comisión o de un salario. Algunos

grupos domésticos, los menos, han logrado conseguir locales comerciales en las nuevas plazas construidas en el Centro Histórico de la ciudad. Estos puestos, que cuentan con una mayor inversión de capital, son atendidos por los varones del grupo doméstico y suelen vender mercancía más costosa: televisores, grabadoras, estéreos, videocaseteras y videojuegos. El ingreso que obtienen en estos comercios se complementa con el trabajo de todos los demás miembros del grupo doméstico, pues las esposas, las hijas, las nueras y algunos hijos menores de edad continúan desempeñándose en el comercio callejero vendiendo mercancía más barata. «Desdoblarse» es un mecanismo que logra maximizar la fuerza de trabajo familiar y puede ser una fuente de acumulación de recursos que se utilizan para adquirir terrenos o vivienda, en el gasto ritual y en otros menesteres.

Para lograr el acceso a las plazas comerciales y obtener permisos para vender en la vía pública, ha sido requisito indispensable que el comerciante esté afiliado a alguna organización gremial. La formación de organizaciones de comerciantes ambulantes fue auspiciada por el gobierno desde la época de Uruchurtu, quien exigió tratar sólo con grupos «reconocidos» de por lo menos 100 vendedores ambulantes a efecto de incorporarlos como beneficiarios de los mercados en construcción (Cross 1996:105). En este proceso, las políticas gubernamentales dieron a los líderes de las asociaciones poder ilimitado sobre sus miembros, ya que se les confirió el poder último sobre la sobrevivencia del vendedor individual, quien no podía obtener un local o una «tolerancia» sin la anuencia del «líder» (Cross 1996:111).

Las «tolerancias» constituyeron un recurso permanente que utilizó durante décadas el partido en el gobierno: el Partido Revolucionario Institucional (PRI). A través de las tolerancias, este partido pudo obtener lealtades políticas, comprar el voto y mantener una extensa red de intermediación entre las élites gobernantes y la amplia masa laboral desposeída. Los líderes de comerciantes que operaban como intermediarios económicos y políticos podían obligar a sus miembros a pagar altas cuotas por el uso del suelo y a acudir a los actos políticos partidarios mediante la amenaza de suspender o cancelar su calidad de miembros, lo cual les impediría vender sus mercancías en la vía pública. Lo mismo sucedía con los comerciantes establecidos en los mercados, quienes tenían la

obligación de acudir a los mítines y «acarreos» convocados por el (entonces) partido del gobierno y llevar al menos a un familiar a dichos eventos.

Para 1994, esta estructura clientelar había crecido enormemente. Tan sólo en el Centro Histórico existían 10 000 comerciantes en la vía pública y en el perímetro del Distrito Federal, sumaban alrededor de 100 000. Los comerciantes del centro fueron reubicados (en teoría) en casi 40 nuevas plazas comerciales. Sin embargo, los líderes terminaron por acaparar los locales comerciales y los convirtieron en bodegas. Otros, como los mazahuas, no tuvieron acceso a ellos. La creación de estas nuevas plazas comerciales formó parte del Programa de Reordenamiento del Comercio en la Vía Pública puesto en vigor en 1993 con el propósito de embellecer y hacer atractivo el Centro Histórico para atraer al turismo. Con ello, los mazahuas se vieron obligados a abandonar sus lugares de venta y/o a utilizar otros mecanismos para no abandonar el centro. Pasaron de ser comerciantes «semifijos» a «toreros», mecanismo este último que les permite burlar la vigilancia policiaca y vender en las transitadas calles céntricas de la ciudad.

El comercio en la vía pública se extendió enormemente a causa del desempleo y los bajos salarios. En el trabajo de campo pude entrevistar a varios vendedores ambulantes que tenían un oficio o profesión, pero carecían de empleo. También encontré personas que sí tenían trabajo, entre ellos dos profesores y un dentista, pero sus ingresos eran bastante reducidos para sostener a sus familias. Asimismo, es de considerar que el comercio en la vía pública constituye una fuente de acumulación de capitales si sucede que, como afirma la Cámara de Comercio, alrededor de 45 % de las ventas se realiza de manera informal. En enero de 1998 había 100 000 vendedores ambulantes dentro del perímetro del Distrito Federal, de los cuales 67,3 % se concentró en las delegaciones Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Venustiano Carranza, Iztapalapa y Miguel Hidalgo. Todo ello sin contar a los tianguistas y vagoneros.

Con el crecimiento del ambulante, las mazahuas se enfrentaron a una mayor competencia por la clientela y por el uso del suelo. La desigualdad socioeconómica entre los comerciantes hizo que las mazahuas se vieran constantemente desplazadas de sus lugares de trabajo por aquellos que contaban con mayores recursos.

La mayoría de las mazahuas vende dulces, frutas y golosinas en pequeños puestos que improvisan sobre cajas de madera y cubetas de plástico. La mercancía la dejan encargada en alguna casa, vecindad o comercio cercano a su lugar de venta, debiendo pagar por el servicio. Muchas otras se han convertido en «toreras», nombre con el que se designa a quienes expenden sólo la mercancía que pueden cargar en la espalda, ya que no cuentan con permiso para instalar un puesto semifijo. Esto se debe también a que no pueden pagar las altas cuotas que les exigen los «líderes» que controlan y administran el ambulante. En diciembre de 1998, por ejemplo, el metro cuadrado de acera en Corregidora y Correo Mayor se cotizaba en 50 pesos diarios. La venta de juguetes importados (de contrabando) en estas calles del centro de la ciudad fue un negocio redondo para los que contaban con capital, si tomamos en cuenta que miles de capitalinos acuden todos los años a abastecerse de los regalos de Navidad y Día de Reyes.

Pero aun siendo toreros, los mazahuas debían pagar una cuota para que el «líder» les dejara vender. En 1998, por ejemplo, en las calles aledañas al mercado de La Merced, las mazahuas que vendían verduras como toreras debían pagar cinco pesos diarios al hijo de Silvia Sánchez Rico, una de las dirigentes de comerciantes más poderosas del centro de la ciudad. Otros mazahuas son «vagoneros», quienes al igual que los toreros y vendedores semifijos tienen que pagar una cuota a «su» líder.

Los mazahuas han desarrollado un conjunto de habilidades para poder vender sus mercancías. En ocasiones he pensado que tienen un «sexto sentido» para percibir el peligro pues, antes que nadie, saben en qué momento y hacia dónde hay que correr porque vienen los granaderos o los golpeadores de alguna organización rival. Conocen los controles policiacos y muchas veces los eluden. Por ejemplo, suelen vender en lugares donde el comercio ambulante está prohibido, pero lo hacen después de las 5 o 6 de la tarde cuando los granaderos y el grueso de los policías ya se fueron a descansar. También utilizan los espacios que «pertenecen» a otros vendedores ambulantes, pero lo hacen antes de que éstos lleguen o después de que se van. Algunos mazahuas (varones) también venden casetes «piratas» con música de moda, la cual anuncian por medio de potentes equipos de sonido. Dichos equipos también los rentan para amenizar las fiestas en colonias populares.

En torno al ambulante se crearon grandes corporaciones cuyas terminales remataban en las altas esferas del gobierno y del PRI. Las cuotas cobradas a los comerciantes por las «tolerancias» constituían una cuantiosa fuente de recursos para los líderes de las organizaciones de comerciantes y funcionarios gubernamentales. Basta señalar que Silvia Sánchez Rico controlaba en 1998 a alrededor de 10 mil comerciantes instalados en el centro de la ciudad. Cada uno pagaba por «su» espacio entre 40 y 60 pesos semanales en precios de 1998, lo que le daba a la dirigente una ganancia de por lo menos 400 000 pesos semanales.

A partir de enero de 1998, el Partido de la Revolución Democrática, al frente del gobierno de la ciudad, buscó desestructurar a las organizaciones corporativas de comerciantes afiliadas al PRI. Sin embargo, se enfrentó a la resistencia de los «líderes» y dirigentes de dicho partido, quienes adujeron que los comerciantes tenían derecho a estar organizados y que este derecho estaba garantizado por la Constitución. Por su parte, los dirigentes del sindicato de trabajadores del DDF, afiliados al PRI, también se vieron afectados debido a que muchos inspectores de vía pública cobraban cuotas a los comerciantes de manera ilegal. El sindicato amenazó al gobierno de la ciudad con realizar paros de labores por esta y otras razones. Años más tarde, el gobierno continuaba enfrentando serios problemas para controlar al ambulante y los diversos negocios ilegales que crecieron al amparo de la corrupción.

### *La delincuencia y el ambulante*

La relación entre el comercio ambulante y la delincuencia, organizada desde las altas esferas del gobierno y del PRI, no se redujo solamente al cobro indebido de permisos y venta de «tolerancias», pues la mercancía robada y la introducida al país de contrabando se expende a través de las redes del comercio informal. Al respecto, un comerciante en la vía pública señaló con suma claridad:

¿Cómo nos abastecemos de la mercancía extranjera? Fácil, el contrabando está a cargo de judíos asentados en calles como Correo Mayor y Corregidora; los coreanos, que tienen ya 20 o 30 puestos en Tepito, y los funcionarios gubernamentales, que

permiten el paso [...] Los ambulantes somos el penúltimo eslabón de la cadena de contrabando y evasión fiscal que éste conlleva [...] Si Cuauhtémoc Cárdenas quiere frenar el contrabando, que abra una aduana en terrenos de Pantaco, para que los ambulantes podamos importar y dejar de ser los burreros de los contrabandistas.

Este tipo de redes también opera en la venta y distribución de diversos tipos de droga, armamento, licores adulterados y mercancía «pirata» cuyos costos de traslado, fabricación o distribución requieren la movilización de grandes capitales. Durante la regencia de Óscar Espinosa Villarreal (1995-1997), dichas actividades ilícitas crecieron como nunca antes en la ciudad. Después de la derrota del PRI en las urnas en julio de 1997, el combate a estas bandas delictivas por parte del gobierno de la ciudad se dificultó debido a la intrincada red de criminalidad que se entreteje entre los dueños de los negocios ilícitos, los trabajadores sindicalizados del gobierno de la ciudad, gestores, falsificadores, abogados y policías. A ello habría que agregar los complicados mecanismos jurídicos que tienden a proteger a los delincuentes a través de los «amparos» que conceden los jueces federales. Por otra parte, el gobierno de la ciudad poco podía hacer para combatir a la delincuencia organizada debido a que, por ley, la Policía Judicial del Distrito Federal no puede intervenir en delitos del fuero federal.

Cuando la oposición pasó a administrar la capital aplicó el bando que prohíbe la venta ambulante en el Centro Histórico y llevó a cabo una política para reorganizar el comercio en la vía pública. Se propuso construir nuevos locales comerciales para alojar a los ambulantes y ofreció apoyo a proyectos productivos para quienes desearan dejar el comercio.

Bajo esa política, durante los primeros meses de 1998 se efectuaron desalojos de comerciantes ambulantes en diversos puntos de la ciudad, lo que vino a agravar las condiciones de trabajo de miles de ellos. La «limpieza de las calles» afectó tanto a comerciantes priístas como perredistas, tanto a indígenas como a mestizos. Así se denunció, en octubre de 1998, durante la VI Asamblea Anual de la Asociación de Comerciantes Unidos de Oriente, A.C. En el evento, la señora Silvia de Jesús, mazahua de Pueblo Nuevo, quien ocupaba la Secretaría de Asuntos Indígenas de dicha asociación, pidió el apoyo a la lucha de los indígenas en la ciudad de

México y a la de los zapatistas en el estado de Chiapas. A diferencia de otras organizaciones, esta no estaba afiliada al PRI y, según sus dirigentes, habían hecho proselitismo político a favor del Partido de la Revolución Democrática. Cuando este partido llegó al gobierno de la ciudad, el apoyo que tenía de los comerciantes disminuyó notablemente. El presidente de la asociación, Juan Manuel Hernández, repudió la violencia ejercida por el gobierno capitalino en contra de los vendedores ambulantes y dijo:

Hoy a los comerciantes se nos acusa de todo. Ser comerciante se ha convertido en un sinónimo de delincuente, pero no somos delincuentes. A nosotros también nos afecta y nos preocupa el crimen. Nosotros también sufrimos a causa de la delincuencia. El comercio es una de las pocas alternativas dignas para miles de trabajadores ante el gravísimo problema del desempleo. No queremos que nos sigan tratando como delincuentes. Somos parte importante de la economía de este país, y eso deben reconocerlo. ¡Ya basta de que nos sigan golpeando! ¡Ya basta de políticas neoliberales!

El ambulante y la proliferación de empleos informales son fenómenos que se extienden con la globalización y que, bajo las políticas neoliberales, es un problema que se torna irresoluble. Las familias realizan una gran variedad de actividades a fin de compensar el declinante poder adquisitivo del salario y el desplome del sector de empleos formales. En estas condiciones, el crimen organizado tiene mayores posibilidades de germinar. Será motivo de una investigación posterior conocer y analizar la manera en que el cambio de gobierno ha modificado las relaciones entre los comerciantes y el Estado. Considero que el sólo cambio de gobierno no afecta las estructuras que generan espacios de intermediación que dan origen al clientelismo y al corporativismo político.

### *Las mazahuas frente a la represión gubernamental*

La organización corporativa de los comerciantes ambulantes fue acompañada de la represión más brutal como método para «limpiar» la vía pública de vendedores ambulantes. En 1966, por ejemplo, un columnista de *Excélsior* denunciaba «las

indignantes ‘razzias’ de los esbirros de la Dirección de Mercados en contra de los pobres indígenas que, en uso del inalienable derecho de supervivencia, expendían sus miserables mercancías en las aceras urbanas».

Los mazahuas y, sobre todo, sus mujeres, han experimentado en carne propia la violencia que el gobierno ejerce contra los comerciantes callejeros. El eterno problema de «la camioneta» (como le denominan al transporte en que viajan granaderos y policías) ha sido parte de su vida cotidiana. Desde que llegaron a la ciudad y hasta ahora, las mazahuas viven pendientes de las redadas policíacas y de los excesos que cometen los granaderos y policías contra los comerciantes. Las mazahuas han recibido golpes y amenazas, les han decomisado muchas veces sus mercancías y han ido a parar a la cárcel. Casi todas las mazahuas de Pueblo Nuevo que hoy tienen entre 40 y 70 años de edad han estado alguna vez en la prisión, unas por 72 horas y otras hasta por quince días. En la zona de Tacubaya se ubicaba la tristemente célebre cárcel conocida como «La Vaquita», donde eran encerradas las mujeres. Junto a ésta se encontraba otra cárcel, conocida como «El Torito», donde eran reclusos los hombres dedicados al comercio callejero. Otra prisión famosa era la de San Lucas, ubicada en la colonia de los Doctores. Allí eran llevadas las mujeres que estaban criando niños pequeños. Estando en la cárcel,

...nos levantaban a las 5 de la mañana y nos bañaban con agua fría. Nos decían que nos regresáramos a nuestro pueblo, porque si nos volvían a ver a nuestros maridos los iban a dejar encerrados en la cárcel, y decían que nos iban a quitar a nuestros hijos. Luego nos sacaban a la calle a la 1 o 2 de la mañana, y a esa hora era muy peligroso, daba mucho miedo porque todo estaba oscuro y no había transportes ni nada.

Las mujeres recuerdan infinidad de sucesos relacionados con tales atropellos. Doña Margarita Medina, por ejemplo, señala que la policía no respetaba ni a los niños, quienes también eran arrestados y conducidos a la delegación en calidad de detenidos. Una de sus hijas, María Luisa de Jesús, fue detenida a la edad de 11 años.

La represión gubernamental ha sido un problema de todos los comerciantes en la vía pública, tanto indígenas como mestizos. Tal fue el caso de la conocida y ya fallecida dirigente mestiza Guillermina Rico, quien en 1957 comenzó a trabajar

en el comercio ambulante. En una entrevista se refirió a los malos tratos que recibían los comerciantes:

...36 horas, 15 días, arrastres, patadas y golpes [...] Nos dejaban 35 horas en la cárcel, y a los niños los enviaban al orfanatorio [...] Muchos de los vendedores no habían estado en prisión, pero tuvieron que conocerla por ser comerciantes, por ganarse la vida de manera honrada (citada por Cross 1996:102).

La violencia contra los comerciantes se ve agravada en el caso de las mazahuas, pues a su trabajo se añade su condición étnica, el trato despectivo de «los urbanos» y la amenaza constante de regresarlas para su pueblo y arrebatárselas a sus hijos. Frente a ello, tuvieron que aprender a defenderse. Una de las nietas de doña Margarita Medina comenta: «mi abuelita, así como la ves, antes era todavía más peleonera. Mi mamá y mis tías me dijeron que antes era todavía más... Organizaba a todas las mujeres y agarraban a los policías a naranjazos, les rompían los cristales de las patrullas».

La beligerancia de doña Margarita y su poder de convocatoria hizo que en 1966 el nuevo jefe del Distrito Federal, el general Alfonso Corona del Rosal, le diera una plaza como afanadora. Su trabajo consistía en organizar a las mujeres mazahuas que vendían en la vía pública. Fue contratada en una ocasión en que estuvo detenida debido a que una «licenciada» la llevó ante el regente, quien le dio una plaza como afanadora en el DDF con la encomienda de organizar a las mazahuas y, desde luego, garantizar su participación en los actos del PRI.

Para entonces había muchas Marías vendiendo aquí en el centro. Me acuerdo que eran como 60 o 70 mujeres, nada más en este tramo de Pino Suárez. Mire, aquí en esta banqueta vendía yo, allá mi hija Luisa [...] Muchos de mi pueblo ni me creían que me iban a dar trabajo porque me decían que tú no sabes leer ni escribir ¿cómo te van a dar trabajo? Y sí, yo no sabía hacer nada, pero sí me dieron mi trabajo.

Doña Margarita fungió durante un tiempo como lideresa de los ambulantes, consiguió permisos para el comercio a cambio de acudir con las mujeres de su grupo a los actos convocados por el (entonces) partido del gobierno. Fue una de

las principales dirigentes de comerciantes del centro de la ciudad y hasta hoy es una persona muy respetada por los mazahuas. Más tarde, Guillermina Rico se convirtió en dirigente de una de las organizaciones corporativas más importantes de comerciantes ambulantes de la ciudad de México. «Doña Guille» —como la conocen las mazahuas— llegó a tener miles de afiliados y un trato preferencial por parte de los sucesivos gobiernos de la ciudad. Para doña Margarita, el éxito de «doña Guille» consistió en que «antes de ser líder vendía pancita afuera de su casa y su marido trabajaba en el Departamento (del Distrito Federal). Ese señor tenía mucho roce social con gente de la delegación. Él le ayudó para que se hiciera líder». Su testimonio denota otra faceta de la intrincada red tejida entre comerciantes ambulantes, trabajadores sindicalizados y funcionarios del gobierno.

#### Las organizaciones mazahuas de comerciantes

Para llevar a cabo sus actividades económicas, los mazahuas se incorporaron a alguna organización de comerciantes existentes en la ciudad, según su lugar de venta. Otros, como doña Margarita Medina, crearon sus propias agrupaciones gremiales teniendo como soporte las redes de parentesco y los vínculos comunitarios.

La competencia por el espacio para ejercer el comercio ambulante ha conducido a los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo a crear sus propias organizaciones. Una de ellas es la Unión Mazahua San Felipe del Progreso, una de las más importantes que han tenido los mazahuas en la ciudad de México y cuyo caso nos sirve para ilustrar las relaciones que ellos establecen al interior y al exterior del grupo comunitario.

#### La Unión Mazahua San Felipe del Progreso

En 1995 se constituyó la Unión con el propósito de organizar a los comerciantes mazahuas para negociar con el gobierno de la ciudad la obtención de permisos y defenderse de otras organizaciones de comerciantes con quienes entraban en disputa por los lugares de venta. Ya para 1997, esta agrupación controlaba el comercio

ambulante de diversas calles del centro de la ciudad (a un costado del mercado de Granaditas), y el ubicado las afueras de las estaciones del metro Pantitlán, Coyuya, Zapata y Constitución de 1917, lugar este último donde había logrado conseguir un local perteneciente al Sistema de Transporte Colectivo (Metro) para instalar allí sus oficinas.

La Unión Mazahua (también conocida como Unión Lealtad Mazahua) ha sido presidida desde su fundación por la señora MCC, originaria de San Antonio Pueblo Nuevo y quien desde su infancia se había dedicado al comercio ambulante. Su fuente de poder original radicaba en la extensa red de parientes con quienes está vinculada por vía bilateral. Por un lado sus lazos se extienden hacia su familia de origen e involucran a sus hermanas y hermanos y a los hijos de ellos. La otra vía la constituye sus parientes por afinidad. Tiene alrededor de 50 años de edad y está unida conyugalmente con un huérfano de las familias expulsadas por los caciques de Pueblo Nuevo, quien a su vez cuenta con hermanos y un elevado número de seguidores, pues ha sido un promotor activo en la lucha por la tierra en el lugar de origen. La señora MCC y su esposo cuentan, además, con hijos adultos y sobrinos (todos varones) dedicados de tiempo completo a realizar gestiones para la organización. Todos ellos conforman el núcleo duro de la red, aunque ésta aquí no se agota. También están los tíos y las tías y un número indeterminado de primos, sobrinos y personas de la comunidad a quienes ayudan a instalarse en la ciudad de México consiguiéndoles un permiso para la venta ambulante (pp. 205-216).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*



## Sistemas de parentesco

Las relaciones parentales pueden ser vistas como formas básicas o fundamentales de organización, y han despertado un interés especial para la antropología, al ser estructuras inherentes a todo sistema social. Como parte de la mirada holística, en general, las primeras etnografías incluyeron un apartado detallado sobre este aspecto. Actualmente se siguen registrando, aunque con distintos niveles de aproximación. Según el tema del que trate la etnografía (*como producto*), los registros de la estructura parental pueden ser incluidos como parte del contexto social o ser el eje de la investigación

En este apartado decidimos incluir un fragmento de María Eugenia Olavarría, el cual corresponde a una etnografía innovadora que se centra en la emergencia de nuevos vínculos parentales generados gracias al desarrollo de la medicina reproductiva, a la gestación subrogada y a la apertura social hacia la construcción de relaciones homoparentales que hacen posible la reproducción asistida. Como se observa —aunque no es así en todo el texto, sí en el apartado que seleccionamos—, Olavarría emplea una escritura estática, puesto que describe de manera puntual el «estado de las cosas». Recurre, además, a una narrativa extradiegética con descripciones dinámicas, ya que es a través del discurso de los informantes como llegamos a comprender el modo en que se configuran las nuevas formas de gestación y parentalidad.

## 9. María Eugenia Olavarría

Olavarría, María Eugenia, 2018, *La gestación para otros en México. Parentesco, tecnología y poder*, México, UAM / GEDISA.

La investigación en el área fronteriza Tijuana/San Diego muestra otros aspectos de la conformación de familias homoparentales bajo las normas del estado de California, Estados Unidos. En dos entrevistas en las cuales se transitaba del inglés al español y viceversa, realizadas a finales de 2016 en la ciudad de San Diego, la vivencia de Manuel de 43 años, ejecutivo de Recursos Humanos y su esposo Michael, originario de la ciudad de Chicago, expresa significados del parentesco y de la parentalidad propios de un marco intercultural en la frontera entre México y Estados Unidos.

Manuel narra cómo se conocieron hace 14 años en una playa de Los Ángeles: «desde entonces hemos estado juntos. Hace tiempo que vivimos en San Diego, pues a los dos nos ofrecieron buenos trabajos aquí y aquí hemos formado nuestra pequeña familia» conformada por la pareja y su hijo Mateo de dos años y medio de edad. Actualmente, tras la búsqueda sin éxito de una segunda adopción, se sienten decepcionados y se han dado un plazo de seis meses para decidir continuar o quedarse con la composición actual de su familia.

Al igual que León y Jorge, Manuel y Michael se casaron justo el año en que se legalizaron las bodas entre parejas del mismo sexo en el condado de San Diego, en 2008: «Esto fue muy importante para nosotros pues, como familia, exigíamos los mismos beneficios legales que tienen las parejas heterosexuales».

Para Manuel, el matrimonio significa una entrega de por vida y es un sentimiento muy poderoso, que él relaciona con su crianza en el seno de una familia religiosa. Ambos contribuyen con su ingreso a la manutención de su familia y no cuentan con ayuda doméstica.

Mi esposo y yo trabajamos a veces hasta tarde y tenemos a Mateo en una escuela donde le procuran las comidas y el cuidado necesario mientras nosotros no estamos. Algunos días alguno de los dos o los dos nos damos tiempo en nuestros trabajos para poder estar juntos por las tardes. Los fines de semana salimos con amigos u

ofrecemos cenas en nuestra casa para que podamos estar todos juntos. La familia siempre es lo más importante para nosotros (Manuel 2016).

Antes de optar por una adopción abierta, Manuel y Michael investigaron sobre la posibilidad de llevar a cabo un proceso de FIV con subrogación.

We did look into that and average costs are around 95,000. [...] There's also the legal fees to do that, and then getting another female donor's eggs along with our sperm to create embryo's that are then implanted in you. The medical fees for all this is about 60K if all goes well, the admin fees for the agency overseeing it all with legal documents is about 40k. This was an eye opener for us too! (Manuel 2016).

Esta experiencia los hizo desistir de su propósito. Además, en palabras de Manuel, no es importante si su hijo «lleva o no su sangre», sino amarlos y cuidarlos para convertirlos en individuos responsables, amorosos y de provecho para la sociedad y que, además, mantengan una relación afectuosa con su familia de nacimiento. Razón por la cual, la pareja optó por la adopción abierta:

Bela (la madre donante de Mateo) tenía 20 años cuando quedó embarazada. Su pareja (masculina) no estaba interesada en formar una familia en esos momentos y cedió todos los derechos sobre las decisiones del bebé a la madre. Nosotros acudimos a la agencia después de una búsqueda por Internet, donde nos hicieron tomar varias pláticas informativas para asegurarnos que era la opción que nosotros queríamos tomar. Al estar de acuerdo, nos hicieron un perfil en su página y nos dieron folletos donde nos hicieron escribir una carta donde hablásemos de nosotros como pareja e individualmente y expresando nuestro sueño de ser padres. La espera duró alrededor de seis meses (Manuel 2016).

Finalmente, fueron presentados con Bela y se reunieron en esa ocasión y luego durante el parto, cuando Michael cortó el cordón umbilical. La relación de la familia de Mateo con su familia de origen.

...cada vez que estamos de visita nos tomamos un tiempo para visitarla, le llevamos fotos, videos y ella le da algunos regalos a Mateo. Durante los primeros seis meses, ella venía una vez al mes para convivir con él y para traernos unas bolsas de leche materna. Ahora, el 26 de cada mes, nosotros le enviamos algún paquete con fotografías para que no se pierda los detalles de la vida de Mateo (Manuel 2016).

El segundo proceso de adopción de Manuel y Michael se presenta, hasta ahora, de manera muy diferente:

We matched with birthmom from Utah and she decided to parent. Then, 5-month discussion with birthmom from California and she decided to parent and did not inform us, but rather sent pics of her child. We were sent the posting below about an «Adoption Navigator» who had a birthmom in Georgia looking for a same-sex couple for her son. We were very excited and emailed our birthparent letter in and introduced ourselves. Followed up with a call and were asked 3 questions a) are you a same-sex couple, b) are you serious about adopting and c) do you have \$38,000 for this adoption plus \$5,000 for birthmom expenses (which do not include attorney fees)? We said, yes, yes and could I see a fee schedule to share with my spouse? The adoption navigator Shannon said she would email her fees but never did. We emailed her a total of 12 times politely requesting her fee breakdown and never got it. She only replied to our very last email 5 weeks later to say «sorry, this adoption is underway.» We replied back that we would still like to be presented to the birthmom and no response from the navigator. We've learned that this is the dark side of adoption where one person requires 38K in fees for herself rather than evaluating a child's well-being and potential loving homes where that child could thrive. This is our first experience with an «adoption navigator.» So our search continues and we are more hopeful than ever to build our family through open adoption! (Manuel 2016).

La ruta seguida por Manuel y Michael muestra que, en el estado de California, Estados Unidos, además de la adopción plena y la vía medicalizada existen más opciones para una pareja *gay* masculina de tener y criar hijos que en México, tales como la adopción abierta y el *fosterage* o acogimiento. En principio, la adopción

de Mateo se presenta más fluida y en términos menos burocráticos que la llevada a cabo por León y Jorge, en CDMX. Podría asumirse que la mediación de una agencia privada, como a la que acudieron los padres de Mateo, facilita el proceso.

No obstante, la segunda parte de la entrevista revela, según Manuel, «el lado oscuro de la adopción». Los tres intentos fallidos de establecer acuerdos con madres donantes y la figura del *adoption navigator* en Internet, que no muestra interés en el bienestar del niño ni en el de los hogares a los cuales pudiera integrarse, sino en los 38 mil dólares de la comisión, llevando a la pareja al punto de renunciar a su segundo proyecto parental.

La exclusión económica está presente en el caso de Manuel y Michael, al igual que en otras parejas heterosexuales entrevistadas en la ciudad de San Diego, California, quienes se vieron obligadas a declinar de llevar a cabo una FIV combinada con subrogación.

Gigi y Randy, ella estilista y él asesor en tecnología, están casados desde hace 15 años y habitan en el condado de San Diego. Tras 18 meses de espera y de haber entrado en contacto con dos madres donantes —con quienes no lograron establecer un acuerdo— confían en la consecución de su proyecto parental a través de una adopción abierta. Consideran que el *fosterage* no es para ellos, pues sería doloroso tener que entregar al niño o niña después de crear con él o ella lazos por semanas, meses o años. Igualmente, renuncian a la gestación subrogada en razón de los altos costos y por el hecho de que Gigi no produce óvulos viables. Su ubicación en esta cartografía es similar a la de Manuel y Michael en lo que se refiere a la necesidad de una donante de ovocito y, debido a que ambas parejas están excluidas de la posibilidad de solventarla económicamente, la subrogación con donante no se vislumbra en su horizonte.

Una reflexión emerge del análisis de los tres casos de parejas adoptantes. En principio, la acción del Estado como dispositivo legitimador de exclusión social: hasta hace menos de una década en ambos países (2010 para CDMX y 2008 para el condado de San Diego, California), la posibilidad de formar familias homoparentales estaba cancelada.

Independientemente de su orientación sexual, quiénes pueden o no tener hijos, vía la medicalización —gestación subrogada—, está definido por la

estructura económica. Esto evoca el hecho de que, a pesar de la orientación sexual minoritaria —homoparental— de dos de las tres parejas, sólo una de ellas —la de León y Jorge— cuenta con los recursos económicos suficientes para acceder a la GPO, no sólo en el extranjero (lo que implica boletos de avión, hospedaje y gastos de viaje extras), sino en un país hegemónico.

La segunda reflexión tiene que ver con las formas y contenidos que la adopción revela en ambos contextos. Mateo recibe leche materna y cuidados durante sus primeros seis meses de vida por parte de Bela y a su familia, compuesta por sus dos padres, se suman las relaciones que en su vida subsecuente pudiera mantener con ella o con otros miembros de la familia de origen de sus padres. En el esquema de la adopción abierta el infante suma relaciones, mientras que en la adopción plena las sustituye: al no contar con ascendentes (genitores que lo reconozcan como hijo), los padres adoptantes cubren ese faltante.

En la modalidad abierta de adopción está presente la posibilidad de compartir la parentalidad, aun por escaso tiempo, y no se plantea un abismo entre la donante y el o los adoptantes. Este modelo es el que impera en la gestación subrogada en algunos países como Reino Unido e Israel.

El estudio de Carrillo (2016) sobre mujeres solteras adoptantes y donantes en Guadalajara, México, demuestra que, en ese contexto, para los varones solteros es prácticamente imposible adoptar. Para las mujeres adoptantes en solitario, quienes en su mayoría tienen una posición económica y social privilegiada, resulta relativamente más fácil. Sin embargo, en contraste con las parejas heterosexuales jóvenes, las mujeres solas únicamente serían candidatas a adoptar a niños y niñas que también ocupan una posición vulnerable en la escala de los niños en adopción.

Según Carrillo, en las agencias de adopción por ella etnografiadas, los bebés sanos se reservan para familias heteroparentales y a las madres adoptantes monoparentales y personas de mayor edad se asignan los niños y niñas que ya no son bebés o que presentan alguna discapacidad física, mental o cuyos rasgos fenotípicos se asocian a una minoría étnica. Afirma Carrillo, con base en sus datos empíricos, que la oferta y la demanda de la adopción están sujetas a una ley de mercado. Existe, pues, una jerarquización tanto de adoptantes como de niños.

El aparato civil familiar se inclina por favorecer la adopción por parte de parejas heterosexuales casadas sobre cualquier otra opción, pero favorece la adopción por parte de mujeres sin pareja frente a los varones en la misma situación.

Al estudiar la paternidad gay en Estados Unidos, Lewin (1993:140) explica que la preferencia de las parejas gay estadounidenses por la *surrogacy* se debe, entre otros factores, a que el sistema público de adopción reserva a este tipo de parejas los niños «en situaciones difíciles», que son previamente rechazados por las parejas heterosexuales. Asimismo, menciona que en ese contexto social marcado por la «mercantilización de la reproducción» algunas parejas gay invierten hasta cien mil dólares estadounidenses por un embarazo, lo que responde a una estrategia para «salir del mundo gay» percibido como «fútil y frívolo» e integrarse en una vida social y familiar considerada como «mejor» (Lewin 1993).

Tomar la decisión de subrogar un embarazo implica un largo recorrido, a lo largo del cual quedan atrás otras opciones. No existe una vía directa y, aun en el consultorio o la clínica, los usuarios y los médicos echan mano de sus recursos y de su creatividad, acotada por normas o por lineamientos de orden cultural.

No hay una tipología, sino un rizoma que se vuelve complicado, no sólo en función del sexo, la edad o la orientación sexual de los solicitantes, sino también en cuanto a sus criterios religiosos y políticos. Por supuesto, se observa una relación directa entre la capacidad económica del usuario y el acceso a una mayor calidad y variedad de tecnologías biomédicas, pero también una exclusión que tiene que ver, básicamente, con criterios morales.

La GPO es concomitante con las posibilidades abiertas por el matrimonio igualitario. Este conjunto de variables expresado en la diversidad de la conyugalidad y de la parentalidad es el campo fértil para nuevos escenarios. La dicotomía entre las «familias basadas en premisas genético-biologicistas y aquellas caracterizadas por su capacidad de elección, que las convierte en sujetos activos y creadores de parentesco» (Grau y Fernández 2015), se desdibuja y se complica. El significado del parentesco se transforma en la medida que en él se cristalizan tendencias demográficas y relaciones de poder. La cartografía aquí delineada revela que, en términos de exclusión social, puede afirmarse que para las parejas mexicanas de los sectores privilegiados, el cambio en la ley les resulta indiferente pues, aun cuando

la posibilidad de realizar una subrogación gestacional en Tabasco estaba abierta, prefieren viajar a Estados Unidos, principalmente California y New Jersey, o Israel para aquellos de ciudadanía israelí. Un comportamiento similar entre las parejas *gay* masculinas españolas lo reporta Álvarez, al observar que los padres de intención con más recursos viajan a California, mientras que los de clase media a la India o a México (Álvarez, Olavarría y Parisi 2017).

Para los padres de intención homo y heterosexuales, como para aquellos que desean formar una familia monoparental —excluidos del servicio público de salud— el costo de los tratamientos, los estudios de laboratorio y, eventualmente, de gametos y/o de gestación, representa en términos absolutos o relativos una inversión elevada o incosteable.

Sobre la relación de causalidad entre las biotecnologías con la diversidad de los parentescos en CDMX, si bien las TRA hacen posible que personas en todo tipo de relación (homo o heterosexual) o sin relación y de cualquier edad, puedan tener hijos genéticamente relacionados, no la determinan. El caso de León y Jorge demuestra que su activismo político en pro de la diversidad no está sujeto a tener hijos genéticos.

La familia de Ana y Lucía, a pesar de haberse formado bajo el ideal de la equidad y de la reciprocidad entre dos mujeres, se enfrenta a un régimen patrilineal que las conduce, involuntariamente, a reproducir la asimetría genérica al momento de establecer la filiación con su hija y al enfrentarse al Estado y a la Iglesia.

La noción de matrimonio como el espacio idóneo para reproducirse, permanece incólume entre las parejas biparentales, tanto hetero como homoparentales. Tanto León y Jorge, Michael y Manuel, como Ana y Lucía, deciden en un mismo movimiento, casarse y tener hijos. Son las familias monoparentales las que rechazan el matrimonio y, por ello, representan un reto en tanto que niegan y confirman los roles de género; pero sin duda, serán los varones solteros quienes enfrentan un mayor número de dificultades para ser padres.

La asimetría genérica está atravesada por las categorías de clase social, edad y estado civil. Se delinea una jerarquía en que las familias biparentales hetero y homosexuales casadas de las clases altas ocupan la cúspide; mientras que en las

capas intermedias y bajas el resto de ellas se ubica en distintos niveles en función del cruce de variables.

Ya sea a través de la medicalización o de la adopción, un hijo, además de ser una persona en sí misma y un ser a quien cuidar, es una prolongación del yo (Pitt-Rivers 1973). Tener un hijo dota de sentido a la existencia y, en esta medida, confirma la identidad (Yara), representa un fin religioso (Ana y Lucía) o la culminación de un proyecto político social (León y Jorge).

En este camino, a través de las decisiones que los padres de intención hacen diversidad, van apareciendo aquellas que tienen que ver con su idiosincrasia y otras con las condiciones económicas o políticas (p. 138).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación:*



## Formas de interacción

La descripción de las interacciones sociales ha sido profusamente abordada desde la microsociología. El énfasis de este tipo de etnografía se sitúa en el estudio de los comportamientos cotidianos, en los gestos y en el lenguaje, tanto verbal como corporal. Una característica de este tipo de descripciones es que suelen ir acompañadas de reflexiones teóricas detalladas o de abundantes explicaciones, ya que al tratarse de situaciones micro, la pura descripción dejaría en el vacío el sentido profundo de cada acto. A manera de ejemplo, hemos seleccionado dos fragmentos que dan cuenta de cómo abordar este tipo de fenómenos.

El primer fragmento, de Claudio Benzecry, es un buen ejemplo de descripción etnográfica reflexiva. Como veremos, para exponer a cabalidad el tipo de caos que provocan los ejercicios prácticos de etnometodología de una estudiante en un bar, el etnógrafo recurre a describir cada gesto de la interacción, seguido casi inmediatamente de una explicación. Esta narrativa se redacta desde una descripción dinámica y un punto de vista extradiegético y reflexivo.

En el segundo fragmento, por su parte, Paul Willis se detiene más en describir el aspecto de los sujetos sociales, en este caso estudiantes, de quienes se narra su carácter, forma de vestir, comportamiento y actitudes rebeldes. Para ejemplificar la dinámica social de una interacción cotidiana, el autor recurre al uso de diálogos, lo que permite darle dinamismo a la escena que pretende transmitir. En este caso, Willis habla desde un punto de vista extradiegético, y recurre a una descripción que empieza como estática, transita a dinámica y se combina con diálogos, lo que permite leer una etnografía muy ágil, acompañada de algunas reflexiones.

## 10. Claudio E. Benzecry y Daniel Winchester

Benzecry, Claudio E. y Daniel Winchester, 2019, «Tipos de microsociología», en Claudio E. Benzecry, Monika Krause e Isaac Ariail Reed (eds.), *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones* (pp. 59-94), Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

*Una mujer entra en un bar...*

Después de un largo día de trabajo, una mujer entra en un bar para tomar una copa. Camina hacia la larga fila de bancos que están frente a la barra de caoba, toma asiento; enseguida la saluda un muchacho sonriente.

—¡Hola! ¿Qué puedo ofrecerte? —pregunta el encargado de la barra.

La mujer examina la carta de tragos un poco para ver los cocteles más exóticos del lugar, aunque luego se decide por un clásico Manhattan. El barman mezcla con gran habilidad el trago, agrega algunas frituras estéticas a la preparación para darle cierto efecto y sirve el coctel a la clienta. Entonces, esta vuelve su atención a un televisor que hay encima de la barra para ver los resultados y lo más destacado de los partidos de basquet mientras disfruta de su bebida.

Un momento más tarde, la interrumpe inesperadamente el barman, con otro Manhattan que ha preparado.

—Cortesía del tipo de allá —le dice, señalando a otro cliente que sonrío y se acerca al banco de la mujer. Mientras el cliente se acerca, la mujer desliza el trago hacia él.

—No, gracias —dice—. Puedo pagarme mis propios tragos.

[...]

Así, imaginemos por un momento que la clienta de nuestra escena en el bar es en realidad una estudiante universitaria que se está entrenando en etnometodología. Con el objetivo de ayudar a hacer visible parte del trabajo que se realiza para proporcionar los antecedentes incuestionables para la acción, el tutor de la estudiante, inspirado por Garfinkel, le ha pedido a la joven que trastoque ciertos prejuicios asociados con el bar.

Al entrar en el establecimiento, la clienta/estudiante/etnometodóloga reacia camina hacia la barra y se sienta. El cantinero se le acerca y le dice:

—Hola. ¿Qué puedo ofrecerte?

En un tono serio, la clienta responde:

—Una gran bolsa de basura llena de billetes de cien dólares sin marcar.

El cantinero se ríe.

—Me temo que eso no está en el menú de hoy. ¿Quizás otra cosa?

—Bueno... una pena. Entonces, una Vespa. Quiero una Vespa.

—Me temo que no sé cómo preparar una de esas. ¿Lleva vodka?

—No, no. Me refiero a las motos italianas. Me encantaría subirme a una y dar una vuelta por este lugar.

—Mira, estoy seguro de que esto te parece divertido, pero tengo otros clientes aquí.

—¿Vas a darles motos también?

—¿Qué diablos te pasa? Solo pide algo para beber o vete de aquí.

—¡Ah, algo para beber! Bueno, ¿por qué no lo dijiste antes? Tomaré un expreso.

—Esto es un bar. No tenemos máquina de expreso. No puedo hacer café. Preparo tragos.

—No seas tan duro contigo. Estoy segura de que puedes hacer café si te lo propones.

—De acuerdo, eso es todo. Hasta aquí llegué. Vete de aquí, sabelotodo.

Para Garfinkel, precisamente este es el *quid*. En busca de construir y mantener el orden de la acción, los actores sociales recurren unos a otros y a sí mismos referenciando (y por lo tanto reconstituyendo continuamente) un marco de comprensión presupuesto a fin de comprender más que aquello que se dice de manera explícita. El marco práctico de la interacción —el ordenamiento secuencial de la acción en el aquí y ahora más que las palabras explícitas—, especifica los significados operativos. Así, mientras los interaccionistas simbólicos tienden a enfocarse en lo que está listo para ser interpretado dentro de un contexto específico, los etnometodólogos se enfocan en todas aquellas cosas que *no*

están listas para ser interpretadas y que, de hecho, constituyen el contexto sobre el cual las cosas pueden llegar a definirse en primer lugar (véase Denzin 1969).

Las respuestas secuenciales del cantinero a la ruptura de la clienta también son instructivas. Al principio, el barman se ríe y toma como una broma el pedido que hace la clienta de la bolsa de basura llena de dinero. Para Garfinkel, esto demuestra que los actores sociales están «engranados para» poner orden en el desorden potencial y, frente a los casos en que las conductas se salen de la línea de las expectativas presupuestas, «empalman» con un nuevo contexto; por ejemplo, este no es un caso de pedido legítimo de un trago, sino una broma. Al reírse antes de responder que las bolsas llenas de billetes de cien dólares no están en el menú del día, el barman no solo empalma con un contexto apropiado para la expresión de la clienta, sino que también hace observable para ella su propia comprensión competente de ese contexto (que, por supuesto, la clienta decide ignorar). De hecho, este ensamble de particularidades y generalidades, casos y tipos, es precisamente lo que interviene en la construcción del orden social, ya que los actores sociales están constantemente usando un polo (lo particular) para involucrar otro (lo general), y viceversa. Esta cualidad de «bucle» en la que el contexto es a la vez un recurso presupuesto para los miembros y un resultado continuo de sus prácticas es lo que los etnometodólogos llaman «reflexividad» inherente y endémica de la acción.

Mediante esta acción, el cantinero intenta mantener ordenada la estructuración de la escena del bar. Pero nuestra clienta sencillamente no le sigue la corriente. Esto genera confusión, perplejidad y enojo, respuestas comunes a la mayoría de los infames experimentos de Garfinkel, si no a todos. A veces, la lectura superficial de estas reacciones sugiere que dicen algo sobre el poder de las normas sociales. Pero para los etnometodólogos, el problema no es tanto la violación de una norma, sino el impacto que la violación de las expectativas de trasfondo produce en el microorden. En efecto, la negativa de la clienta a conformarse origina una ruptura de las actividades de ordenamiento que proporcionan el escenario presupuesto de un bar, las identidades de sus habitantes y las conductas significativas que se supone que tienen lugar. Interrumpir la capacidad del cantinero de sencillamente «seguir» con la interacción es un rechazo de su estatus como

productor competente y, por lo tanto, como miembro del orden social. El microorden también es un delicado *orden moral* construido sobre suposiciones muy fundamentales en términos de confianza, reciprocidad e inteligibilidad mutua. La imagen del micromundo aquí es la de un logro colectivo en curso, construido a través del conocimiento tácito, una confianza presupuesta en la competencia social de los demás y la secuencia ordenada de una práctica mutuamente explicable (pp. 59, 67-69).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

## 11. Paul Willis

Willis, Paul, 2017, *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de la clase obrera*, Madrid, Akal.

La oposición al profesorado y una clara diferenciación frente a los «pringaos» se expresa permanentemente en todo el ambiente de la conducta de «los colegas», y se concreta también en lo que puede considerarse una suerte de discurso estilístico/simbólico que se centra en las tres grandes ofertas del capitalismo al consumidor, que la clase obrera recoge de diversas formas, para sus propios fines: ropa, tabaco y alcohol. La más visible, personalizada e inmediatamente captada es la ropa, que tiene una gran importancia para «los colegas», por lo que tiene de elemento resistencia, frente a los profesores y de dominio sobre los «pringaos». Los primeros signos de que un colega se está «haciendo» es un rápido cambio en la forma de vestir y en su peinado. La forma concreta en que se manifiesta esta apariencia alternativa es determinada por influencias externas, especialmente modas que circulan por el amplio sistema simbólico de la cultura juvenil. Por el momento, el aspecto de «los colegas» consiste en un pelo más bien largo y acicalado, zapatos de plataforma y camisas de cuello ancho que surge por encima de una cazadora o chaquetilla de vaquero, sin olvidar los pantalones acampanados de rigor. Sea cual sea la manera de vestirse, nunca coincidirá con el uniforme escolar, prácticamente nunca incluye una corbata (que sigue en importancia a los ojos de

los directores al uniforme, en los casos en que no puede imponerse éste), y explota colores calculados para proporcionar la máxima diferenciación de la monotonía y el conformismo institucionales. Hay un concepto estereotípico muy claro que lo constituye la vestimenta institucional. Spike, por ejemplo, dice, para describir la forma de un cuello: «O sea, ¡como el de un profe!».

[...]

Si la forma de vestirse es normalmente el motivo aparente principal de disputas entre los profesores y los alumnos, el fumar le sigue de cerca. Aquí se ve de nuevo una señal más de diferenciación de «los colegas» frente a los «pringaos». La mayoría de aquellos fuma y, lo que es más importante, se les ve fumar. Lo esencial de que fumen los escolares es que lo hagan a la puerta de la escuela. Es típico que «los colegas» se pasen una buena parte del tiempo planificando su próxima fumada y «pirándose» de la clase para echar «unos rápidos pitillos». Y si «los colegas» se lo pasan en grande fumando y alardeando de su impertinencia, al menos los profesores no pueden ignorarlo. Suele haber reglas estrictas y profusamente promulgadas respecto al fumar. Si, por tal motivo, «los colegas» se sienten espolcados, casi como en una cuestión de honor, a seguir fumando abiertamente. Los profesores, por su parte, se salen de sus casillas por lo que consideran un desafío a su autoridad. Esto es especialmente cierto cuando se une al otro gran desafío: la mentira.

[Discusión del grupo sobre roces recientes con los profesores].

Spike.— Y entramos, y yo dije: «No estábamos fumando», y él dijo [...] y se puso como loco. Creí que me iba a sacudir o algo así.

Spansky.— «Llámame mentiroso», «no soy un Mentiroso», «entonces vuelve aquí», y al final lo tuvimos que admitir; estábamos fumando [...] Le estaba dando un ataque, va y dice: «Me están llamando mentiroso». Nosotros decíamos que no estábamos fumando, tratábamos de mantenernos en ello, pero al Simmondsly le estaba dando un ataque.

Spike: La verdad es que nos había visto encenderlo (pp. 36, 38).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

## Actores y dinámicas sociales

Esta sección reúne descripciones que logran articular dos niveles de observación: por un lado, la mirada macro, que permite comprender la lógica que reproduce cierta dinámica en un contexto social específico, y, por otro, una mirada microsociológica que atina a mostrar acciones de actores particulares.

En el primer fragmento, Natalia Mendoza, quien escribe una excelente etnografía sobre un pueblo del norte de México, expone la forma en que se configuró históricamente Altar, en Sonora, una localidad con una nutrida recepción de migrantes. Asimismo, describe las relaciones sociales conflictivas que se desarrollan entre las personas oriundas y las que *van de paso*. En el apartado que aquí agregamos, la autora organiza la narración en tres apartados, destacando el lugar que ocupa cada sector social según su origen, sus características particulares y su forma de vincularse con los demás grupos. Natalia Mendoza desarrolla una narrativa intradieгética, con descripciones dinámicas y reflexivas, que en momentos retoma descripciones etnometodológicas.

El segundo fragmento, escrito en coautoría por Víctor Alejandro Payá y Pedro Alberto Bracamontes, tiene por objetivo analizar el modo en que se desarrolla la dinámica diaria en un hospital de la Ciudad de México. Los autores, quienes realizaron trabajo de campo desde una perspectiva que privilegia el análisis situacional propuesto por Erving Goffman, recurrieron a una descripción dinámica, redactada desde el punto de vista extradieгético y con distintos registros que dieron pauta a una etnografía con descripciones dialógicas. Como se observa, aunque el fragmento tiene un narrador pasivo, cita fragmentos directos del diario de campo,

entrevistas, parafrasea testimonios, incluye opiniones del personal médico y se acompaña de reflexiones de los autores.

## 12. Natalia Mendoza

Mendoza, Natalia, 2017, *Conversaciones en el desierto*, México, CIDE.

### *Categorías sociales según el lugar de origen*

El criterio de clasificación social más significativo y contundente en Altar es ser *del pueblo* o *de fuera*. Después, pero sólo en segundo lugar, están los que tienen que ver con la clase social o la ocupación. Empezaré por describir las diferentes categorías sociales que se derivan del criterio de la identidad o del lugar de origen, refiriendo brevemente las valoraciones que van asociadas a cada una. En los siguientes capítulos volveré constantemente al tema de la identidad porque está profundamente imbricado con los juicios que se hacen sobre el tráfico de drogas. Según este criterio, hay en Altar tres tipos de personas; los del pueblo, los que llegaron a instalarse y los que van de paso.

Cuando uno llega al pueblo, lo primero que sorprende es la gran cantidad de personas que se concentra en la plaza y sus alrededores, con el tiempo se aprende a distinguir a los que van de paso de los que trabajan ahí. Toda esa masa desorganizada, que deambula aparentemente sin oficio ni beneficio, va tomando forma: éstos acaban de llegar, éste está esperando el camión de las ocho para llevar a la gente a la casa de huéspedes, aquel está ofreciendo sus servicios de traslados, aquel está en busca de despistados, ella es prostituta, los otros están forzando a la gente a subir a las camionetas.

### *Los que van de paso*

A partir de 1993 se empezó a gestar una serie de cambios en la política estadounidense de control de la inmigración que, según Wayne Cornelius, se puede resumir

en dos decisiones clave: un aumento sostenido en el presupuesto destinado a reforzar la frontera y la concentración de estos nuevos recursos en fragmentos relativamente pequeños de ésta. Esta estrategia de bloquear las principales puertas, que pretendía funcionar de manera disuasiva, se concentró originalmente en El Paso, con la operación *Hold the Line*, y a partir de 1994 en San Diego, con la operación *Guardián*. Una consecuencia de esta nueva estrategia fue el cambio en las rutas de migración ilegal. El número de detenciones, que normalmente se usa como indicador de la eficacia de la política migratoria, disminuyó significativamente en San Diego y El Paso, y aumentó de golpe en los sectores de Tucson y Yuma, en Arizona.

Todo esto para explicar por qué desde principios de los noventa se empezó a ver en Altar a personas que los locales identifican fácilmente como *oaxaquitas*, *mojados*, indocumentados o migrantes —como se les ha empezado a llamar últimamente gracias a la corrección política difundida sobre todo por el sacerdote—. Se les veía en pequeños grupos, acampando en el río o formados en las casetas telefónicas. Después salió a la luz que en esos años se hicieron las primeras fortunas de los pioneros, en realidad pioneras, del servicio a migrantes. Mujeres del pueblo que supieron ver el importante mercado de comida, hospedaje, transporte, teléfono que representan las personas que van de paso. Diez años después, la mayor parte de los ingresos de Altar dependen del paso de migrantes hacia Estados Unidos.

De la misma forma que para la gente que va de paso Altar es una especie de no-lugar, para los habitantes de Altar todos ellos, los que van de paso e incluso los que llegaron recientemente a instalarse, son difícilmente considerados como interlocutores, o incluso como testigos. En el discurso público local, los migrantes son grupos anónimos que ensucian y amenazan, ignorantes, incautos, clientes, indicadores de la bonanza económica, víctimas o «interpelaciones del rostro de Cristo», como los llama el sacerdote. En todo caso, su presencia, su sociedad, no exige el comportamiento cuidadoso y rígido que exige la convivencia con la gente del pueblo: no es necesario vestirse bien, ni guardar las formas frente a ellos, y si un baile está lleno de ellos, es lo mismo que si estuviera vacío.

Es muy importante aclarar que esto no quiere decir que no se hayan formado vínculos, de buena o mala gana, entre la gente del pueblo y los que van de paso,

pero esto se da sobre todo en la intimidad de las casas de huéspedes. En éstas, el trato que se les da es muy variado. Me tocó ver a las dueñas de una casa de huéspedes proporcionar medicina y cuidados médicos a un grupo de migrantes que acababa de regresar de un intento fallido de cruzar la frontera, insolados y con los pies llenos de llagas. También es cierto que a veces los hospedan en condiciones francamente inmundas.

Con el paso de los años se fueron desarrollando vínculos muy fuertes de la población local no tanto con los migrantes mismos, sino con los diversos miembros de la cadena que organiza la migración ilegal y que reciben el nombre genérico de *polleros*. La alianza de la gente del pueblo con los polleros es en principio puramente instrumental: el dueño o encargado de alguna casa de huéspedes se asocia con uno o dos jefes de bandas de polleros, o guías independientes, para que éstos hospeden a toda la gente que traigan en su casa. Pero con los años y la convivencia, sobre todo con las borracheras que pasan juntos durante las noches previas a que inicie el viaje por el desierto, se va intensificando la relación, de manera amistosa o conflictiva. Me tocó, por ejemplo, ver al dueño de una casa de huéspedes francamente consternado y triste porque se enteró de que en Veracruz habían matado, por un asunto de amores, a un muchacho que solía reclutar gente en su estado y hospedarla en la casa.

Otra variante de la relación con la gente que va de paso es la que se ha establecido por la iniciativa del sacerdote, y de un grupo de personas alrededor de él, de brindar apoyo caritativo e información a estas «víctimas del sistema económico», como él las llama. Como resultado de una intensa campaña llevada a cabo en la iglesia, existe ahora un Centro Comunitario de Apoyo al Migrante y Necesitado (CCAMYN), mantenido y atendido por voluntarios. Este énfasis de la iglesia en el sufrimiento de los migrantes ha generado muchas sospechas entre la población de Altar —¿es realmente una acción desinteresada?— y una reacción más o menos articulada que, sin abiertamente restarle mérito a la labor del sacerdote, critica el hecho de que el cien por ciento de los esfuerzos comunitarios vayan dirigidos a los migrantes, «cuando también la gente del pueblo tiene problemas y necesidades». Más que evaluar la calidad y sinceridad de la caridad, me interesa mostrar que esta campaña iniciada por la iglesia, aunada a que cada vez hay más gente del pueblo

relacionada directamente con el servicio a migrantes, ha generado un cambio interesante: compadecer a los migrantes se ha vuelto mucho más aceptable que despreciarlos. Se ha ido generalizando una especie de conciencia de la incorrección política de esta forma de racismo; por supuesto que se trata de una conversión en algunos casos sincera, en otros totalmente superficial y circunstancial, y en otros simplemente inexistente. Pero es notorio que ahora la gente se cuida un poco al hacer comentarios despectivos, o por lo menos introduce un atenuante. En lugar de decir, como se hacía antes, «cómo apestan los *oaxacas*», se dice «pobrecita la señora, pero qué mal huele» (pp. 37-42).

### *Los que se quedan*

Incluso antes de que Altar se convirtiera en un importante lugar de paso de migrantes, ya recibía población, originaria sobre todo de Sinaloa, que venía con la intención no de cruzar a Estados Unidos, sino de instalarse en la región. La relación con estas personas es, por supuesto, mucho más compleja que con las que van de paso. Precisamente porque los vínculos con ellos son más estrechos, y en gran medida inevitables, la reacción es mucho más violenta. Esta ola de forasteros ha exacerbado la definición de *gente del pueblo*, la ha reanimado, produciendo en muchos casos un desplazamiento hacia las formas más estrechas de formular la identidad.

Los forasteros son ante todo un grupo, conocidos como *sinaloas*, *compas*, *guachos* o *chantaros*. Está claro que muchos de los que ya llevan cinco o diez años viviendo en el pueblo van paulatinamente adquiriendo una identidad individual, sobre todo los que se volvieron más populares por guapos, ricos, o por su participación en algún escándalo. [...]

### *Gente del pueblo*

Queda la pregunta más obvia para los habitantes de Altar, y por lo tanto la más difícil de contestar: ¿quién es la «gente del pueblo»? En las líneas que siguen, trataré de esbozar los criterios usados para responderla. En principio hay que decir que ninguno de estos criterios es definitivo, y que no hay una sola característica

que sea compartida por todos los miembros de este conjunto. Ser del pueblo es una categoría cuyo contenido elude una definición explícita, pero que, como el traje nuevo del emperador, es un privilegio compartido por aquellos que lo ven o creen verlo.

Según un criterio estrictamente jurídico, es de Altar el que nació ahí, y es residente o vecino, el que ha vivido tres años en la población de manera constante. Resulta evidente que este criterio no es suficiente para entender lo que se entiende localmente como ser «gente del pueblo», puesto que incorpora en el conjunto a un gran número de personas que han llegado recientemente y sobre todo a sus hijos, que son los que suscitan más polémica. El siguiente fragmento de una entrevista con una maestra muestra lo delicado de la cuestión:

N. *¿Qué es lo que ha cambiado en Altar?*

N. Q. [...] Viene mucha gente de Sinaloa, mucha gente de Chiapas, que ya tienen años, que ya dicen: «soy de Altar» «¡Quéé!» digo yo cuando escucho. Cuando estás en otra parte, por ejemplo en Caborca, he oído que ellos dicen: «Soy de Altar» Y sí, traen su credencial de elector de aquí de Altar. Y yo pienso «tú no eres de Altar, yo soy de Altar». Pero ellos dicen: «Soy de Altar», o sea, que ya tienen cinco o diez años viviendo aquí, pero es gente que llega de fuera por el mismo suceso de la migración, que ponen sus puestos, que hacen vida aquí. En cierta forma ya es una pequeña ciudad. [...] Vas al súper y... yo voy a lo que voy, a comprar y todo. Y muchas veces me dicen: «no me saludaste», «es que no te vi». Porque ves tanta gente extraña, y luego ves entre esa gente como cinco gentes platicando, y que son de fuera, y uno que es de aquí no está en la plática y no tienes con quién platicar.

Si ni el criterio de la residencia ni el del nacimiento son suficientes, el criterio que según los locales rige es artificialmente estricto. Según éste, gente del pueblo son aquellas familias que llevan por lo menos tres generaciones viviendo ahí. En realidad no siempre se cumple este requisito, lo interesante es que en algunos casos parece no importar, o se compensa con otras características. En un momento pasaré a esas características, pero antes me gustaría profundizar en la cuestión de la antigüedad como criterio. ¿Qué es lo que se adquiere con el tiempo y permite

formar parte de la gente del pueblo? Hay cosas evidentes: un conocimiento de la geografía local, brechas y caminos, de los dichos locales y sus connotaciones, un dominio de lo que se considera un comportamiento público aceptable y lo que no. Pero sobre todo, y formulo esto a manera de hipótesis, el tiempo permite que se realice una de las características fundamentales del ser del pueblo, esto es, que el apellido, o la herencia, sustituyan al lugar de origen como forma de explicar el comportamiento de una persona. Por ejemplo, «¿Cómo no va a ser tacaño, si es Mendoza?» Esto quiere decir que el tipo de argumentos que se usan para explicar el comportamiento tanto de los locales como de los foráneos tiene una estructura común, lo único que cambia es la escala. En ambos casos, las acciones de los individuos se explican por la relación, generalmente de continuidad, con un grupo más amplio, ya sea el estado de origen o la familia (pp. 45-47).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

### 13. Víctor Alejandro Payá y Pedro Alberto Bracamontes

Payá, Víctor Alejandro y Pedro Alberto Bracamontes, 2019, *Hombres y mujeres de blanco. Un estudio socioantropológico de un hospital de urgencias médicas*, México, FES Acatlán / Juan Pablos Editor.

#### *Enfermería y trabajo social*

El ritmo cardiaco empezó a aumentar. El médico decidió interrumpir el proceso. El paciente pidió perdón por no soportar el paso del endoscopio por su garganta y esófago. La enfermera lo calmó, le dijo que no se preocupara. Tenía 80 años y dice que es escultor. Manos gruesas, me recuerda a mi padre. Las mismas manazas, dedos gruesos aparentemente torpes para el hilado fino, pero listas para cargar, ensamblar, serruchar. Lentamente se incorporó y se colocó los zapatos. Su cuerpo llevaba la marca del tiempo.

*Notas del diario de campo*

Las enfermeras, como las trabajadoras sociales, realizan funciones importantes y necesarias dentro del hospital. Cada uno de los servicios cuenta con el apoyo de enfermería y trabajo social. El Servicio de Enfermería en el Hospital Rubén Leñero cuenta con aproximadamente 300 personas y es una parte fundamental en el funcionamiento y la eficiencia hospitalaria. La carrera de enfermería cuenta con estudios de posgrado en distintas especialidades (oncológica, infantil, del adulto en estado crítico, neurológica, en salud mental, preoperatoria, rehabilitación, etc.). Las labores que desempeñan las enfermeras dependen también del tipo de hospital y del servicio al que se encuentran adscritas. Las enfermeras de un hospital especializado en cáncer infantil enfrentan problemas distintos de aquellas que laboran en un hospital psiquiátrico, con enfermos crónicos. Lo mismo sucede cuando se desempeñan en servicios distintos (Terapia intensiva, Urgencias, Quemados o Medicina Interna), ya que las situaciones emocionales que se viven, como el estrés o el tipo de apoyo médico y técnico, son muy diferentes. Las enfermeras que trabajan en el Rubén Leñero tienen conocimientos académicos que van afinando según su antigüedad y experiencia. Eso facilita la colaboración con los médicos, quienes reconocen su trabajo y su desempeño en equipo.

Las cofias de las enfermeras muestran mediante listones de colores el grado de conocimiento y jerarquía que tienen. Se reconoce incluso en su modo de caminar a las enfermeras civiles de las militares, las cuales, a decir de un jefe de servicio, caminan en parejas, con la cabeza alta y la espalda recta. Hay una jefatura de Enfermería por servicio y turno. De manera similar a las especialidades médicas, el aprendizaje se obtiene por niveles cada año. Las enfermeras aprenden de sus superiores, rotan por los servicios, antes de ingresar a una especialidad. Es común ver en la sala de Urgencias la llegada de estudiantes de enfermería que son distribuidos por la jefa de enfermeras en las distintas áreas (Observación, Ortopedia, Urgencias).

Una enfermera jefa de un servicio es responsable de dotar las 24 horas del día de los materiales y medicamentos que necesiten los pacientes hospitalizados, así como de estar al tanto del funcionamiento del equipo. Como responsable del área,

inspecciona el trabajo del resto de las enfermeras para que lo realicen correctamente (procedimientos como la colocación de un catéter, un apoyo ventilatorio, la higiene de un paciente, una curación o un amortajamiento). Al respecto, comenta la enfermera en jefe de la Unidad de Cuidados Intensivos:

Los procedimientos deben aprenderse como recetas de cocina, así los enseñan. Aunque la carrera es práctica, la persona debe aprender de los otros. Si, por ejemplo, un paciente entra en paro cardíaco o respiratorio, las compañeras sabemos cómo distribuirnos el trabajo para asistir al paciente y al médico. Lo mismo pasa con una enfermera que entra al quirófano: debe estar atenta, viendo y escuchando lo que necesita el médico (notas del diario de campo).

La mayoría de las enfermeras actúa con un halo maternal e infantilizador. Su mímica es marcadamente expresiva, a través del cuidado que le brindan al paciente, al cubrirlo, arreglarle las sábanas, pasarle el orinal («cómodo»), de igual manera que se atiende a un pequeño indefenso. El trato maternal va acompañado de órdenes con frases cortas en diminutivo (coloca tu bracito de este lado; te vamos a poner un piquetito; acomoda tu cabecita; a ver, mamita, ¿cómo estás?; hola, doctorcita; quédate quieta, mi vida; ahora vuelvo, madrecita; etc.). Este lenguaje candoroso no es del todo ingenuo pues muestra un aspecto mandón en la expresión corporal que domina la situación. En pocas palabras, la enfermera no pide permiso para realizar su trabajo, simplemente lo lleva a cabo le guste o no al enfermo, esté o no consciente de ello, como una encomienda de cuidado: «Vamos a ponerte guapo», le dice una enfermera a un paciente en estado de coma, cuando lo va a asear. Este comportamiento puede observarse en algunas trabajadoras sociales que también tratan a los familiares de los pacientes internados como niños pequeños: «Necesito que te pongas las pilas, mi amor, y te apures a conseguir tus donadores de sangre»; «Agradezcan a Dios que su familiar esté en un hospital como el Rubén Leñero, que es gratuito»; «Corazón, te voy a pedir que te inscribas al Seguro Popular». Este lado maternal contrasta cuando un médico de reciente ingreso (R-1) le quiere dar órdenes, como si la sola profesión le diera derecho a hacerlo. Ciertamente la enfermera cumple funciones diferentes y complementarias a las que lleva a cabo un

médico, pero el R-1 aprende muy rápido que, ante las enfermeras con años de experiencia, debe ganarse el respeto y la confianza; además, el médico novel reconoce que existen varios procedimientos que la enfermera domina gracias a su práctica continua dentro del hospital y que ello termina por ser de gran ayuda. Finalmente, el médico sabe que *es mejor llevar la fiesta en paz* si no quiere verse obstaculizado en su ejercicio cuando necesite conseguir un medicamento, algún material, apoyo eficaz, etc. No falta tampoco la enfermera o trabajadora social indiferente ante la demanda de apoyo por parte de los pacientes o familiares:

—Enfermera, enfermera— se le escucha decir a una anciana.

—Yo no soy su enfermera— responde, mientras continúa caminando.

Una de las especialidades es la de enfermería quirúrgica o perioperatoria. En los quirófanos del Rubén Leñero las enfermeras son las que acomodan, limpian y preparan al paciente; están a cargo del instrumental, de los materiales y medicamentos. Hacen de su área de trabajo una extensión de sí: se refieren a las sábanas de las camas como *sus sábanas*; al carrito de los insumos, como *su carrito*; a la charola de los instrumentos, como *su charola*. Cualquier persona que toque el carrito o la charola estará expuesta a un regaño: «¿Quién te dijo que podías tocar mi charola?». Más que una simple declaración, estas frases son una advertencia a los demás actores sobre los límites de su actuación, sobre los objetos y el área de trabajo —relacionada con la limpieza corporal, instrumental— que les pertenecen. Dentro del quirófano auxilian a los cirujanos y anesthesiólogos en la colocación de la ropa y los guantes quirúrgicos; en la distribución y el ordenamiento del instrumental; en proporcionar los medicamentos, gasas, hilos, agujas y herramientas, respetando los protocolos de higiene. Sin duda, hay personal de enfermería y trabajo social que no muestra ningún interés por el cuidado del enfermo o es incapaz de ayudar en labores un poco más complejas que las administrativas:

Circulando una tarde por el Servicio de Cirugía Plástica y Reconstructiva, observamos cómo un paciente diabético, que tenía una lesión en la mano, repentinamente entró en paro respiratorio. Uno de los médicos residentes le comentó a la enfermera a cargo del servicio que conectara el respirador artificial. La enfermera acercó el aparato junto al paciente e hizo como si buscara algo, se dio la media vuelta, se fue y no

regresó. Los médicos hicieron el trabajo y estabilizaron al paciente (notas del diario de campo).

Las enfermeras de la Unidad de Cuidados Intensivos, como las que se encuentran en la sala de emergencias, igual que la mayoría, están capacitadas para colocarles los tubos y respiradores a los pacientes, conectarlos a los aparatos diagnósticos, administrarles los alimentos, los medicamentos, llevar a cabo las curaciones, así como la higiene corporal. Se han ganado un lugar dentro del ámbito hospitalario.

Un jefe de servicio cuenta que el área de intervención de la enfermera se extiende más allá de sus funciones formales de acompañamiento en la labor del médico. Adquieren a lo largo de su estancia en hospitales como el Rubén Leñero una *práctica empírica* que las hace saber cómo se debe tratar a cada paciente en casos, enfermedades y condiciones específicas, por ejemplo, un paciente con quemaduras. Adicionalmente, refiere que sobre las enfermeras se han delegado funciones que corresponden a los médicos, como la vigilancia, el seguimiento y la evolución del paciente. Su presencia en todos los servicios y la función especializada que desarrollan en las distintas etapas que atraviesa el paciente internado las hace insustituibles, por lo que no es fácil que su trabajo sea cubierto por otro tipo de personal especializado. La siguiente nota del diario de campo describe la importante labor que hacen las enfermeras:

Ingresa dos hombres quemados al Área de Urgencias. El primero de ellos, de aproximadamente 24 años de edad se encuentra recostado en una camilla, con el rostro enrojecido del cual emanan pequeñas gotas de suero, como si fueran sudor, resultado de las quemaduras. Le interrogan sobre sus datos generales y apenas responde, como si cada movimiento del rostro le causara un inmenso dolor. El otro hombre, como de unos 40 años de edad, corpulento, se encuentra sentado en una silla de ruedas, en el área central de Urgencias esperando ser valorado por algún médico. La piel ennegrecida de la cara, la espalda y el pecho, mostraba pequeños espacios de un color rosado intenso, por la caída de la piel quemada. Sus ojos redondos destacan sobre la piel oscurecida. El contraste del color parece una señal del nivel del dolor. El pelo

rizado, cortito, achicharrado, hecho bolitas. Una mujer se acerca con los ojos llorosos, es su esposa; los médicos le comentan la gravedad de la situación. Estos hombres sufrieron un accidente en su lugar de trabajo, les explotó un horno; recorrieron diversos hospitales de la zona del Estado de México, pero no fueron recibidos por no tener los especialistas. El accidente ocurrió a las 14:30 del día y fue hasta las 17:30 que los recibieron en el Rubén Leñero. Un médico urgenciólogo les dice: «Los hubieran atendido donde sucedió el accidente, allá también hay hospitales». Dos médicos se acercan y la enfermera en jefe con el paciente. La enfermera le inyecta un anestésico y se lo lleva a la regadera; apoyada con otro compañero más grande y fuerte que ella, abre el agua y lo introduce. Cierra la cortinilla, pero se ve a través de una apertura cómo lo empieza a tallar bajo el agua. La piel quemada caía al piso haciendo un remolino antes de ser finalmente tragada por la coladera; el cuerpo, conforme era tallado, pasaba de un tono oscuro a otro intensamente rosado, como si fuera la piel de un recién nacido. Se observa decisión y profesionalismo en la enfermera, conoce su trabajo, no duda. Sabe también de la gravedad del paciente, comenta que después del lavado colocará medicamento y vendaje, que por la piel respiramos y transpiramos toxinas, que la piel es un órgano susceptible de infectarse y el riesgo de morir del paciente es muy grande (notas del diario de campo).

Decíamos que, ante los médicos, las enfermeras hacen respetar su jerarquía y no pocas veces se enfrentan con adscritos y residentes. Defienden su identidad profesional y hacen valer su trabajo dentro de esta división técnica y social que se vive en el interior del hospital. Jamás una enfermera experimentada acepta la orden de un interno, e incluso hace valer sus conocimientos ante un residente de nuevo ingreso. Todos los residentes concuerdan en que es mejor dirigirse de buena manera con las enfermeras, si no quieren verse en problemas posteriormente. El lugar de la enfermera está en constante disputa y tal vez por eso toma una actitud a la defensiva; nominalmente tiene una jerarquía inferior a los médicos y residentes, pero en la práctica y conforme adquieren experiencia, pueden ejercer el dominio de muchos momentos importantes en la práctica médica. La enfermera con experiencia no permitirá que se le coloque en un escalafón inferior si considera que ella *acumula más méritos*. Los médicos reconocen que su trabajo

se facilita mucho más si cuentan con una enfermera experimentada que los apoye; la enfermera rivaliza constantemente con el residente por el seguimiento y la atención al paciente y, si algo falla, se culpan mutuamente con el superior.<sup>1</sup>

Por su parte, el Servicio de Trabajo Social está encargado de recolectar la información socioeconómica del paciente y sus familiares. Establece comunicación con estos últimos para orientarlos en torno a la inscripción al Seguro Popular, las donaciones de sangre, el apoyo con algunos enseres, solicitar ayuda de alguna fundación filantrópica, etc. Cuando se requieren estudios de laboratorio de otros hospitales, intermedian para conseguir la ambulancia de traslado. Algunas veces los pacientes que viven en la calle por años refieren que tienen familia en otro estado de la República, aunque no recuerdan mucho el lugar. En esos casos la labor del personal de Trabajo Social es fundamental:

Oswaldo de 40 años fue un hombre que vivió en la calle. Ingresó al hospital en el mes de diciembre porque lo agredió algún grupo callejero rival, personas que piensan que es una forma de acabar con la pobreza, o simplemente lo hicieron por diversión, prendiéndole fuego y causándole graves quemaduras. Una mañana la trabajadora social, Bertha, entra al Servicio de Quemados y lo encuentra tirado en el piso. Hasta donde se supo no podía respirar bien y trató de incorporarse de la cama, cayendo; afirma que no muere por las quemaduras, sino como resultado de la caída. En el hospital, se mueren de noche —comenta— pues el personal médico decae conforme transcurre el día; para colmo, la trabajadora de ese turno no localizó desde el principio a la familia bajo pretexto de que «el hospital no hace visitas domiciliarias». Oswaldo muere. Refiere Bertha que cuando revisa el expediente sólo tenía registrado el lugar donde fue recogido, en Chimalhuacán. Habló con la policía del lugar para que una patrulla circulara los espacios donde se drogan las personas que viven en la calle. Se localizó una vecindad y se colocaron letreros en tiendas, tortillerías y mercados para localizar

<sup>1</sup> Las enfermeras que forman parte del personal sindicalizado aprovechan su condición de estabilidad laboral y del respaldo del contrato colectivo para confrontarse con el personal médico. Por las mañanas se les ve desayunar en el comedor del hospital a puerta cerrada, y durante la jornada de trabajo se les ve salir a la calle de manera intermitente y regresar con bebidas y alimentos. Un médico comenta: «vea cómo las enfermeras cuando inician son delgaditas y al cabo de unos años todas son gorditas» (notas del diario de campo).

a algún familiar y evitar que Oswaldo fuera llevado a la fosa común: «Si usted conoce algún familiar de Oswaldo, urge que se presente en el hospital Rubén Leñero».

Localizaron a una hermana. Ella, que no supo de Oswaldo durante muchos años, fue quien lo enterró (nota de diario de campo).

Cuando el paciente no tiene familia, Trabajo Social establece comunicación con distintos albergues para que sea recibido, cuestión que no es fácil ni rápida de lograr. Al igual que todo el personal del hospital, también tienen que llenar determinada información en el expediente del enfermo. Para el trabajador social es importante establecer contacto con los familiares, porque de lo contrario no se puede externar al paciente; algunas veces realiza una verdadera labor de investigación a partir de algunos datos recordados por el hospitalizado: el municipio donde residió, una iglesia, una estación de policía, el nombre de una escuela, etc., para comunicarse con las autoridades del lugar y solicitar la búsqueda de los parientes (incluso se llega a recolectar dinero entre el personal del hospital para pagar el traslado de algunos pacientes a su lugar de origen). El relato siguiente es de una trabajadora social:

Jorge de 41 años, vive con su hermana y crían a un niño de él, que tiene diez años de edad. Padece diabetes mellitus desde hace 20 años, se percató que tenía la enfermedad porque tenía constantes ganas de orinar y mucha sed. Presenta escalofríos, sueño, vómitos y acude al Centro de Salud, donde le hacen estudios de sangre y lo canalizan de Urgencia al Hospital Rubén Leñero e ingresa a Medicina Interna. Una vez estable, Jorge regresa cada 15 días al hospital para ser dializado; llega un día antes para apartar la cama —sólo hay seis—, con una maleta que contiene su colcha azul con figuras de Walt Disney que conserva desde niño; una radio y una televisión, como si fuera a mudarse al hospital. Su pronóstico de vida no era nada alentador. La trabajadora social le sugiere escribir una carta a su hijo para que exprese todo lo que siente por él. Un día ingresa muy grave al hospital. Le pide a la trabajadora social que lo visite al día siguiente. Cuando ésta sube al tercer piso a verlo por la mañana, la cama estaba vacía. Buscó a su alrededor su cobija de toda la vida. No había ninguna anotación en

la libreta de trabajo social; nadie se había comunicado con la familia. Ella dio noticia a la hermana vía telefónica:

—Venga al Hospital Rubén Leñero, se trata de su hermano, no se tarde, es más que urgente que se presente [...] No le puedo decir, imagínelo y venga ya.

Al llegar al hospital, la hermana se molesta con el personal porque no se comunicaron inmediatamente con ella. Les dice que su hermano *no era un perro*, para que lo dejaran varias horas abandonado.

Esta historia, como muchas otras, evoca una y otra vez *La soledad de los moribundos*, de la cual escribió Norbert Elias; el impacto que causa *la cama vacía y su desliz hacia la muerte*, o la cobija con figuras infantiles, que acompaña al convaleciente en sus últimos momentos de vida, para cubrirse, protegerse, como lo hizo cuando era un niño (notas del diario de campo).

El personal de Trabajo Social vive las condiciones de escasez en el Rubén Leñero; los pacientes fracturados compran sus prótesis, así como muchos otros compran sus medicamentos, como sucede con los diabéticos para que sean diálizados y poder ser conectados al lazo del cochino (una sonda en forma de espiral susceptible de contaminación), a fin de purificar su sangre. En el Servicio de Medicina Interna, donde los pacientes regresan recurrentemente para recibir la diálisis (permaneciendo dos o tres días), terminan por conocerse y platicar entre ellos. Una trabajadora social durante muchos años aprovechó la oportunidad para hacer un tallercito de terapia, a fin de que los familiares de los pacientes conversaran cosas agradables y pudieran confesarse ante el grupo. Comenta la trabajadora que el acercamiento con los pacientes permite cierta catarsis, para sobrellevar el dolor que se vive en el hospital, el dolor de ellos y también el de ella (pp. 88-96).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*



## Trayectorias de vida

Uno de los recursos más interesantes en la etnografía es el uso de historias de vida para profundizar en la comprensión de un sistema cultural. Este recurso metodológico permite al lector o lectora crear empatía con el sujeto de investigación, ya que, al estar casi siempre narrado en primera persona, permite encontrar puntos de conexión que ayudan a comprender la cultura desde una mirada específica. En esta sección se incluye un fragmento de una obra icónica en México, *Los hijos de Sánchez*, conocida por su estilo narrativo, que trata sobre la vida en las vecindades del primer cuadro de la capital nacional. El fragmento que presentamos es una descripción en primera persona (intradiegética), dinámica, reflexiva y enriquecida con diálogos.

### 14. Oscar Lewis

Lewis, Oscar, 2012, *Los hijos de Sánchez*, México, Fondo de la Cultura Económica.

*Jesús Sánchez*

Puedo decir que no tuve infancia. Nací en un pueblo que está al lado del Paso del Macho, en el estado de Veracruz. Es un poblacho muy solitario, triste aquello, y de allá apenas me acuerdo. En provincias el niño no tiene las mismas..., cómo le diría yo... las mismas oportunidades que tienen los niños de la capital. Usted sabe que el niño de pueblo, rancho o provincia carece de todo. Mi padre no nos dejaba jugar con otros chamacos; nunca nos compró juguetes; siempre aislados. Ésa fue

mi niñez. A la escuela fui nada más un año, pues mi padre no quería muy bien que fuera a la escuela. Antes, los padres pensaban de un modo y hoy piensan de otro, ¿verdad? Lo poco que sé leer lo fui aprendiendo poco a poco cuando ya andaba fuera de casa. Desde que pude trabajar, empecé a trabajar; puedo decir que desde los diez años hasta hoy día.

Nosotros vivimos siempre en casas de una pieza, como la que conoce usted ahora, como la que tengo hoy día. En una pieza dormíamos todos, cada uno en su camita de madera, hechas de tablas y cajones. Allí no había camas de tambor como las de aquí. Por la mañana, me levantaba y me persignaba; me lavaba la cara y la boca, y luego me iba a buscar agua. Después de desayunar, si no me mandaban a cortar leña, me sentaba a la sombra. A veces agarraba un machete y un mecate, y me iba al campo a buscar leña seca. Volvía cargando un pesado atado desde muy lejos. Ése era mi trabajo cuando vivía en casa. Empecé a trabajar desde muy chico; pero de juegos, nada... no conocí juegos.

En sus tiempos, cuando joven, mi padre fue arriero, trabajaba con mulas. Compraba mercancías y las iba a vender a otras partes, muy lejos. Era completamente analfabeto. Después puso una tienda en un camino real, de un pueblo a otro, en puro monte. Allí mismo hizo su jacal, y allí nacimos nosotros. Después nos cambiamos a un pueblo, donde mi padre abrió una pequeña tienda. Cuando llegamos, mi padre tenía en el bolsillo 25 pesos, y con ese capital empezó a trabajar el comercio otra vez. Allí había un compadre que le vendió una marrana grande en 20 pesos, y aquella marrana le daba en cada cría 11 marranos. En aquel entonces, los marranos de dos meses valían diez pesos. ¡Y diez pesos, entonces, valían! Así empezó otra vez mi padre; con mucha constancia y mucho ahorro levantó cabeza. Empezó a hacer cuentas, aprendió a sumar, y él solo hasta aprendió a leer un poco. Más tarde abrió una tienda de abarrotes, grande y bien surtida, en Huauchinango.

Yo tengo una libreta en que anoto muchas cosas, como hacía mi padre. Anoto las fechas de nacimiento de cada uno de mis hijos, los números de mis billetes de lotería, lo que gasto en los marranos y lo que gano de su venta.

Mi padre era poco comunicativo con sus hijos. Todo lo que sé de él y de su familia es que conocí a su madre, mi abuelita, y a otro señor que fue medio hermano

de mi padre. No conocimos a su padre. Nunca conocí a la familia de mi madre porque mi padre no se llevaba bien con ellos.

Mi padre no tenía a nadie que le ayudara. Usted sabe que algunas familias no se llevan bien, como por ejemplo Consuelo y sus hermanos. Hay pequeñas diferencias que los alejan, y éste fue el caso de mi padre con su gente: siempre vivieron retirados uno del otro.

Entre mis hermanos sí había armonía; pero ellos crecieron, y se fueron cada uno por su lado. Yo, como fui el más chico, me quedé en casa. Mi hermano mayor entró de soldado, y en un accidente se mató; se le disparó el rifle. Después, Mauricio, el segundo, él estaba en la tienda de Huauchinango, la segunda tienda, porque la primera terminó con la revolución. Mi hermano Mauricio estaba en la tienda cuando entraron unos hombres a robar. Eran cuatro hombres, y agarró a uno y lo desarmó, pero por detrás otro le dio un golpe y lo mató. Murió rápido: le echó fuera los intestinos. Son dos. Otra, mi hermana Eustaquia, murió allí en Huauchinango, joven ella todavía, como de veinte años. Después, un hermano mío, Leopoldo, murió aquí en la capital, en el Hospital General. Así que, de los cinco hermanos —fuimos seis, pero mi hermano gemelo murió de chiquito— nada más quedo yo de la familia.

Mi padre no era muy cariñoso que digamos. Naturalmente, como la mayoría de los jefes de familia, era muy económico. Él no se daba cuenta exacta de si yo necesitaba alguna cosa, y en la provincia no había mucho en qué gastar. No había teatro, ni cines, ni fútbol, nada de nada. Ahora quién sabe cómo estén las cosas, pero en aquel entonces no había nada de eso. Mi padre nos daba cada domingo unos cuantos centavos. Ya sabe usted que hay distintos caracteres, y que no todos los padres saben mimar al hijo. Mi padre pensaba que, si mimaba mucho al hijo, luego no serviría para trabajar, lo echaría a perder. Yo también pienso así. Si uno mimaba mucho al hijo, pues el hijo no se desenvuelve por sí solo, no aprende a ver la vida como es, crece temeroso porque tiene siempre la protección de los padres.

Mi madre nació en un pueblo pequeño, y apenas recuerdo cómo se llama. Era una persona muy callada, y como yo era el más chico a mí no me platicaba nada. Mi madre era una persona tranquila, buena gente, con un corazón noble, y recibí mucho cariño de ella. Mi padre era más duro, más enérgico. Mi madre fue una

mujer limpia y recta en sus cosas, ordenada en todo, en su matrimonio, en todo. Pero mis padres tenían disgustos porque mi padre tenía otra mujer, y mi madre estaba celosa.

Yo tendría unos siete años cuando se separaron mis padres. Ya los revolucionarios habían saqueado la tienda; así terminó todo el negocio. Se acabó la familia, se deshizo el hogar por completo. Yo me fui con mi madre y mi hermano que trabajaba de peón en un rancho. Yo también trabajaba en el campo, cortando caña. Dos años más tarde, mi madre se enfermó, y mi padre vino en burro a vernos. Vivíamos en una casita muy pobre, nomás tenía techo en un lado, el otro estaba descubierto. Pedíamos maíz prestado porque ni había para comer. Estábamos muy, muy pobres. No había medicinas, ni médicos, ni nada para curar a mi madre, y fue a morir a la casa de mi padre; su reconciliación se hizo a última hora.

Bueno, cuando murió mi madre... ¡ahí empezó la tragedia! Yo tenía unos diez años cuando me fui a vivir con mi padre. Como a los doce años, cuando mucho, salí de casa para trabajar. No tuvimos madrastra hasta mucho más tarde. Yo estaba fuera de casa cuando sucedió este asunto. Mi padre se casó con una señora de por allá, una mujer que le robó, le quitó todo y lo dejó en la calle; ella y sus hermanos. Ya iban a matarlo una noche, por el dinero, nada más que unos vecinos se metieron, y entonces se separó la mujer. Se habían casado por lo civil. La mujer, en combinación con la gente de allá, le quitó la casa y le quitó todo.

Entonces compró otra casita por otro lado del mismo pueblo, y ahí se puso a trabajar otra vez en el comercio. Pero entonces él se enfermó de muerte. Sí, a veces los hombres queremos ser muy fuertes y muy machos, pero en el fondo no lo somos. Cuando se trata de una cosa moral... una cosa de familia que le toca a uno las fibras del corazón, a solas el hombre llora y le duele. Usted se habrá dado cuenta que mucha gente toma hasta ahogarse y caerse, y otros agarran la pistola y se pegan un tiro porque ya no pueden con aquello que sienten dentro. No hallan cómo expresarse, no hallan con quién explayarse, a quién contarle sus penas; agarran la pistola, y fuera... ¡se acabó! Y, a veces, los que se creen muy machos, cuando están a solas con su conciencia, no lo son. Nomás son valentonadas de momento.

Cuando murió mi padre, dejó allí una casita con algo de mercancía, que yo recogí. Yo era el único hijo que quedaba. Estaba ya en México, trabajando en el restaurante, pero unos señores de allá me mandaron un telegrama.

Encontré a mi padre todavía con vida, y yo lo vi morir. Cuando estaba junto a su cabecera me dijo: —No les dejen nada, pero sí un consejo les doy: nunca se junten con amigos, es mejor andar solo. —Así hice yo toda mi vida.

Fue muy poca cosa lo que él dejó. Y ese medio hermano de mi padre, en combinación con la gente de allí, me metió en la cárcel. Yo le di lo que mi padre dejó para él en el testamento escrito, debía darle el cincuenta por ciento. Pero el medio hermano de él era un hombre muy flojo, pa' nada servía, no le gustaba trabajar. Yo cumplí en una forma limpia, legal. Hasta le di una máquina vieja de coser Singer que había en la casa. Le dije: —Llévate eso, tío. —Yo, de buen corazón, y en forma sincera, le dije: —Mira, aquí está lo que te corresponde a ti, y llévate esa máquina para tu mujer, para tu señora. —Pues, aun con todo eso, me metió en la cárcel. Por cien pesos. Le dije: —¡Qué miserable eres! —Le di los cien pesos; los otros se los repartieron y a él le dieron diez pesos. ¿Ve usted las cosas? Así es que ni en la propia parentela puede uno confiar cuando se trata de dinero. La ambición es tremenda.

Yo, ya de chico, me acostumbré a trabajar constantemente. Veía que mi padre ganaba dinero con su comercio chico, y yo quería tener el mío, no en gran escala, pero sí ganarlo con esto, con mis manos y no con dinero de mi padre. Nunca tuve ambición de la herencia de parte de mi padre, ninguna. Yo pensaba: «Si algún día tengo algún dinero, que sea por mi trabajo, no porque me lo dé nadie, vecino, pariente, tío o mi padre, no; que sea ganado con mis propias manos.» Eso fue lo que me hizo tomarle amor al trabajo. Y otra cosa, más importante: que al irme de casa yo sabía que si no trabajaba no comía.

Cuando me fui de casa de mi padre tenía unos doce años. Me marché sin decir nada a nadie. Primero trabajé en un molino, luego limpiando terreno con el azadón en una plantación de caña, y después cortando caña en un ingenio. El trabajo era muy duro, y entonces pagaban un peso y medio por cortar novecientas o mil cañas. Poco a poco me fui acostumbrando a ese trabajo y al principio hacía media tarea; me pagaban 75 centavos de peso, ni para comer. Tenía mucha hambre

y me pasaba muchos días sin comer o con sólo una comida al día. Por eso digo que no tuve infancia. Así trabajé cuatro años.

Después conocí a un español que tenía un molino de masa. Él sabía que yo conocía algo de básculas, y un día me dijo: —Me voy a México; si quieres venir, yo te puedo dar trabajo. Y yo le dije: —Sí, señor. Todo mi equipaje era una cajita que tenía con ropa. Yo quería conocer México porque nunca había salido. Tomamos el tren para México al día siguiente en la mañana y llegamos a Tacuba, donde paramos. Después de trabajar un tiempo para él, me corrieron, así, de plano. Tuvimos una pelea por unas pesas de la báscula. Bueno, él buscó la forma de echarme. Usted ya sabe cómo es la gente cuando ven a otro más tonto y más analfabeto. Pos claro, hacen lo que quieren, ¿no? En aquel entonces yo estaba recién venido de una hacienda, ignorante de todo. Yo había acabado los centavos que traía, no conocía una sola calle; ni un centavo, sin dinero, sin conocer a nadie ni nada.

Bueno, y como dicen algunas gentes: «Donde todo falta, Dios asiste». Había un señor que trabajaba en un molino de masa y que pasaba a diario por allí. Un día me vio y me dijo que su patrón quería que picara unas piedras para su molino. Aquella noche estaba en la esquina de la calle, con mi cajita de ropa, sin un centavo y sin saber qué hacer. De haber tenido dinero me habría ido a mi tierra. En ese momento pasó ese señor como bajado del cielo, y me preguntó: —¿Qué hace aquí? Le conté lo que había ocurrido, y me dijo: —No se apure, vámonos a la casa y yo le voy a conseguir trabajo. Pero había eso de los sindicatos. Al día siguiente fuimos a ver a su patrón, pero me dijo que necesitaba estar en el sindicato para poder trabajar en su molino. Yo no tenía ni un centavo. Vinimos desde la Tlaxpana y fui andando hasta cerca de Tepito, donde estaba el sindicato de molineros. Me preguntaron cuánto dinero traía, y cuando les dije que ni un centavo, pues no pudo arreglarse nada. Volví andando otra vez, sin nada en el estómago. Estaba en la misma situación que antes, vuelta a pasar hambre. Por eso algunas veces regaño a mis hijos, porque yo siempre les he dado techo, plato y sopa.

Entonces me fui buscando por las tiendas de abarrotes, a ver si buscaban un mozo. Yo conocía algo de abarrotes, podía despachar ligero. Fui buscando tienda por tienda, pero sin suerte. Por todos lados veía pan, y yo con tanta hambre; no se puede imaginar lo que uno siente. Después de algunos días de andar así, conocí

a un señor en la Tlaxpana, a una cuadra de donde yo estaba. Tenía una tienda de abarrotes muy bien parada. Me preguntó:

—¿Quieres trabajar?

—Sí, señor.

—¿Tienes referencias?

—No, señor. Acabo de llegar de Veracruz.

Yo, pidiéndole a Dios que me diera algún trabajo, o de comer. Le dije que sólo me conocía un señor que tenía un molino allí cerca. Fue a ver al señor, y luego me dijo que me tomaría a prueba quince días. Ganaba medio peso diario y el alimento. Al otro día, allí estaba yo con mi paquete de ropa, porque no tenía dónde dejarla. En seguida me puse a despachar. Yo andaba como sobre rieles, rápido en todo; necesitaba trabajar, necesitaba comer. Pasaron quince días, pasó un mes, pasaron dos, tres... Yo andaba muy contento. Trabajaba de las seis de la mañana a las nueve de la noche, sin descansar. El desayuno se tomaba en la tienda, helado; no había tiempo de tomarlo caliente. Había mucha clientela. Iba a dejar pedidos a domicilio, y cargaba sacos de sal y cajas de cerveza que apenas podía levantar.

Una mañana, el patrón llevó a otro muchacho y me dijo: —Oye, Jesús, ven acá. Este muchacho se va a quedar en tu lugar. Tú no sirves; mañana mismo te vas de aquí. —Así, con esas palabras tan dulces y consoladoras, me echó del trabajo. A la mañana siguiente estaba otra vez en la calle.

Algunas veces esas situaciones le benefician a uno, porque uno aprende a ser hombre y aprende a apreciar las cosas en todo su valor; sabe uno lo que cuesta ganar el alimento con el sudor de la frente. El criarse lejos de los padres ayuda a ver las cosas como son.

Cuando estaba en la tienda conocí a un muchacho que tenía un pariente que cuidaba todo un edificio. Le pedí que me diera una nota para este pariente, y fui a verle. Le entregué la nota, y me dijo: —Cómo no, acomódese donde guste y ponga la cajita donde quiera. Allí me quedé, sin un centavo, y otra vez empecé a buscar trabajo.

Es entonces cuando entré a trabajar en el restaurante La Gloria. Me pagaban doce pesos al mes y tres comidas. Entré con todo y mi cajita de ropa, y me puse a hacer todo lo que me mandaban. Trabajaba todo lo que podía, y pocos días

después tuve una hernia por levantar un bulto pesado. Fui al baño, y vi una bolita aquí en la ingle. La apreté y me dolió. Fui al médico, y me dijo que era un principio de hernia. Tuve suerte de ir a aquel médico, porque era del Hospital General y él me internó. Y ahora ¿qué hago con mi trabajo? Hablé con el patrón, un español, hombre decente y buena gente. Le pedí permiso para que me operaran. Me operaron rápido, pero cometí una tontería. Después de la operación, sentía muy raro por las grapas. Por la noche alcé el vendaje y me toqué con la mano, y me infecté. En lugar de estar quince días en el Hospital, tuve que estar cinco semanas.

Cuando salí, me fui derecho para el restaurante, y ya estaba otro en mi lugar. Pero el patrón me volvió a admitir. Sí, llevo más de treinta años de servicio, sin faltar ni un solo día. Los primeros quince años trabajé dentro; ayudaba en todo y aprendí a hacer pan y helados. Trabajaba de 14 a 15 horas. Después empecé a hacer las compras para el restaurante. Cuando empecé a trabajar, ganaba ochenta centavos por día. Ahora, después de treinta años, tengo el salario mínimo de once pesos diarios. Pero nunca pude vivir solamente con este salario.

En 30 años rara vez he perdido un día de trabajo. Aunque esté enfermo, no faltó. Parece que el trabajo es una medicina para mí. Hasta se me olvidan a veces los problemas hogareños. Me gusta todo lo que tengo que caminar, me gusta platicar con los vendedores del mercado. Los conozco a todos, después de tantos años de comprarles fruta, verduras, queso, mantequilla y carnes. Hay que saber comprar, porque todas las frutas tienen su temporada, ¿no? Como los melones; ya están buenos, ya se pueden comprar. Los primeros no valen porque vienen de diferentes partes, de Morelos, de Michoacán, de Cortázar. Los de Guanajuato son muy buenos, y también los amarillos de Durango. Lo mismo con la naranja y con las verduras. De los aguacates, el mejor es el de Atlixco y Silao, pero la mayor parte se exporta a Estados Unidos. Jitomates, ahorita hay mucho malo; barato, pero malo. Hay que observar mucho para conocer las frutas y poder comprar.

Yo compro cada día unos 600 pesos de mercancía para el restaurante. Por la mañana me entregan el dinero y yo pago en efectivo por cada compra. No hay notas ni recibos. Yo llevo mis cuentas, y cada día entrego a la caja la lista de gastos.

Todos los días llevo al restaurante a las siete para abrir las cortinas. Después trabajo un poco dentro, desayuno y me voy al mercado a las nueve y media. Me

ayudan dos muchachos que llevan en carretillas la compra al restaurante. Luego regreso como a la una y media; casi siempre falta algo, y hago otro viaje. Vuelvo al restaurante a las tres, como, y a eso de las cuatro me marcho a cuidar de mis marranos, a vender billetes de lotería y a visitar a mi hija Marta y los niños.

Los compañeros de trabajo me aprecian mucho, me estiman por ser yo el más viejo de la casa. En el trabajo siempre bromeamos y esto también es una distracción. Yo siempre me he portado dentro del orden y me he llevado bien con el patrón. Muchos obreros sienten cierta antipatía hacia el patrón y no tienen mucha ayuda moral, digamos, de la casa. Yo, por ese lado, estoy bien porque sé que el patrón me estima. Lo demuestra el hecho de que a mí me permite trabajar parejo, los siete días de la semana y las vacaciones. Durante años he trabajado el miércoles, mi día libre. Respeto a mi patrón y trabajo lo mejor que puedo. Él es para mí como un padre.

Todo lo que hago es trabajar y cuidar de mi familia. Nunca voy a fiestas. Sólo una vez, cuando vivíamos en la calle de Cuba, fui a una fiesta que hacían personas de la misma vecindad donde yo estabas. Allí bailé un poquito, pero sin tomar gran cosa; me fui a acostar a mi casa, y se acabó. Para mí no hay paseos ni fiestas, ni hay nada, sólo trabajo y familia.

Donde trabajo no tengo compadres. Yo considero que el compadrazgo es cosa seria, una cosa que debe respetarse. Cuando he tenido compadres he procurado que sean gentes mayores de edad, no jovencitos ni de la casa donde yo trabajo. No me gusta, porque luego hacen fiestas, se emborrachan mucho y hasta se matan. Cuando me invitan, nunca voy.

Fue en La Gloria donde conocí a Leonor, la mamá de mis hijos. Me enamoré de ella. Era chaparra, pero ancha de espaldas, morena, de esa gente muy fuerte. Yo tenía unos dieciséis años, y ella dos o tres más que yo. Llevaba muchos años viviendo aquí, en la capital, y había tenido un marido en unión libre. Yo la recibí con una niña como de diez meses. Para mí era lo más natural. Pero la niña enfermó y murió al poco tiempo. Yo ganaba ochenta centavos al día y no podía pagar diez o quince pesos al mes por una casa.

Por eso fui a vivir con su familia. Entonces yo era muy joven, muy pobre y muy torpe, como un pedazo de madera. Pero, a los quince años ¿qué experiencia

podía tener? ¿Qué experiencia podía tener del matrimonio, de las obligaciones del hogar? Ninguna. Me casé porque necesitaba vivir con mi mujer.

Pero, como decimos aquí, el muerto y el arrimado a las veinticuatro horas apestan. Sus hermanos tomaban mucho y había disgustos porque pegaban a sus mujeres. Entonces yo hice el esfuerzo de buscar una casita para vivir aparte. Encontré una habitación, por la que pagábamos diez pesos. Yo no tenía ni cama. Ella ganaba buenos centavos con el pastel que vendía. A veces ganaba sus ocho pesos diarios. El comercio siempre deja y, como decimos aquí: yo «me enterré como un camote» en el restaurante y ya no salí.

Leonor tenía su carácter, un genio muy fuerte, y por eso no podía vivir tranquilo con ella. Quería que nos casásemos, y eso me ponía furioso. ¡Yo pensaba que me quería amarrar para toda la vida! Estaba equivocado, pero así era yo entonces.

Leonor fue la primera mujer que conocí. Perdimos a nuestro primer hijo, una niña que se llamaba María. Se murió a los dos o tres días de nacer, de pulmonía. Algunos dicen que se le reventó el vientrecito. Después nació Manuel, y yo me sentía feliz con mi primer hijo. Estaba hasta orgulloso de ser padre. Le miraba como si fuera una persona extraña. Yo era tan joven que no tenía experiencia. Uno no siente mucho cariño al principio por los hijos, pero a mí siempre me gustaron los niños. En aquel entonces yo estaba completamente en la miseria; ganaba sólo ochenta centavos al día y eso no daba para mucho. Naturalmente, cuando Leonor esperaba al niño no podía trabajar, y sin sus diez o doce pesos diarios nos faltaba de todo. Con lo suyo pagábamos siempre los gastos de casa.

Después de Manuel nació otro niño que murió a los pocos meses. Murió por falta de dinero y por ignorancia. No teníamos experiencia y murió por falta de lucha. Leonor era buena persona, pero tenía un carácter fuerte, y le daban muchos ataques al corazón y la bilis. No tenía suficiente leche para sus hijos. No era de esas madres cariñosas que miman a sus hijos. Que yo recuerde, no les golpeaba, aunque se ponía muy enojada y les hablaba muy fuerte. No les besaba ni abrazaba, pero tampoco les trataba mal. Ella estaba todo el día fuera de casa y vendiendo pastel.

Yo tampoco fui muy cariñoso con los hijos. No sé si porque a mí me faltó cariño en mi niñez o porque quedé solo con ellos, o porque siempre tuve la preocupación

del dinero. Tenía que trabajar muy duro para alimentarlos. No tenía tiempo para ocuparme de ellos. Creo que en la mayoría de los hogares los disgustos y las tragedias tienen una base económica; porque si uno necesita cincuenta pesos diarios y no los tiene, pues anda molesto, anda preocupado y hasta se pelea con la esposa. El dinero es motivo de muchos disgustos en la mayoría de los hogares de los pobres.

Cuando Leonor estaba embarazada de Manuel, empecé a ver a Lupita. Lupita también trabajaba en el restaurante La Gloria. Leonor y yo siempre teníamos disgustos, y de cualquier disgusto quería tumbar la casa. Era demasiado celosa y siempre se enojaba. Cuando yo llegaba a casa, siempre estaba de humor negro por cualquier cosa. Por ese genio tan fuerte que tenía le daban ataques; se le iba el pulso y parecía muerta. El médico no sabía cuál era el origen de los ataques. Y eso, poco a poco, me fue causando molestia. Yo buscaba afecto, una persona que me comprendiera, alguien con quien desahogarme. Usted sabe que hay distintos caracteres, y muchas veces cuando el hombre humilde no encuentra afecto en su hogar, lo encuentra afuera del hogar. Decía un doctor: —Para estar contenta, una mujer necesita estar bien vestida, bien comida y bien cogida; y para eso, él debe ser fuerte y acordarse con frecuencia de ella. Hágalo así y verá.

Leonor también fue una persona fuerte en ese aspecto, y creo que fue uno de los motivos... bueno, podía haber vivido... pero una mujer que está siempre disgustada hace que el marido se olvide de ella. Es una cosa mal hecha, lo sé, pero fue entonces cuando empecé a hablar con Lupita. Mi organismo no es muy fuerte que digamos, pero siempre he sido un poco cálido de temperamento. Antes de ir con Lupita yo había estado en una casa de citas, en la calle Rosario; pero allí cogí una infección. No tuve cuidado, no tenía experiencia y nada más. Desde entonces no he vuelto a esos lugares. ¡Hoy no iría, aunque fuera de balde!

Pero en eso, a pesar de mi mala conducta, he tenido buena suerte. Nunca he tenido quejas de las mujeres que han vivido conmigo. Todas fueron morenas y de mucho temperamento. Aquí, en México, hay la creencia de que la mujer güera es de menos temperamento sexual. Pues, aunque no fuera con ellas por un tiempo, no buscaban otro hombre.

Una mujer honrada, y si tiene familia con más razón, debe aguantarse física y moralmente. Yo he tenido cinco mujeres... hubo una con la que tuve un hijo,

pero se casó con otro. Ese hijo tendrá ahora veintidós años, y creo que es hora de ir a reclamarlo. Sí, he tenido cinco mujeres y varias aparte, y la suerte sigue favoreciéndome por los cuatro lados. No puede decirse que no fue suerte la mía, al ser yo nadie, analfabeto, sin escuela ni capital, ni estatura ni juventud ni nada, y tener suerte con las mujeres por todos lados.

Otro estaría en la cárcel quién sabe por cuánto tiempo. La libertad vale mucho, y yo no he buscado muchachas nuevas. ¡No! Todas mis mujeres habían estado casadas antes de vivir yo con ellas. Si fueran muchachas nuevas querrían casarse por la Iglesia o por lo civil, o si no estaría yo ahí veinte años en la cárcel.

Al entrar en relaciones con Lupita, yo no fui con la idea de que se hiciera de familia. Pero el embarazo vino pronto. Nos veíamos en su pieza, en la calle Rosario, donde vivía con sus dos hijas. Eran tan chicas que no podían darse cuenta todavía. Ellas siempre me respetaron y hasta hoy me llaman papá. En aquel entonces yo ganaba muy poco y no podía mantener a Lupita. Ella seguía trabajando en el restaurante. Pero desde hace quince años yo le pago la renta.

Aquí, en México, cuando uno recibe a una mujer con un hijo, como yo recibí a Leonor, la mujer no se siente con todo el derecho para reclamar al marido. Ella sabe que cometió un error antes. Pero si aquí se casa uno, por ejemplo, con una mujer señorita por la Iglesia y por lo civil, las cosas cambian. Esa mujer sí tiene el derecho de hacer reclamaciones. Pero Leonor era muy difícil. Sufrí mucho con ella, pero nunca la abandoné. Fui fiel a mis creencias. Sólo dejé la casa por unos cuantos días cuando nos enojábamos. Siempre volví, porque quería mucho a los hijos.

Bueno, un día murió; como a las siete de la noche estábamos bebiendo atole y comiendo gorditas, y me dijo: —Ay, Jesús, yo me muero este año. —Siempre se quejaba de dolores de cabeza muy fuertes. Y a la una de la mañana: —¡Ay!, ¡ay!, me muero; cuida de mis hijos. Estaba ya agonizando. Apenas tuve tiempo de ir a buscar al médico. Cuando llegamos, le puso una inyección, pero no la ayudó. Estaba embarazada, pero el médico dijo que se le había reventado una arteria en la cabeza. ¡Lo que sufrí aquellos días! Caminaba por las calles como un sonámbulo. Entonces estaba la abuela en casa, y ella pudo cuidar de los chamacos (pp. 57-65).

## Alimentación

El fragmento elegido para esta sección tiene la cualidad de ser una aproximación que va más allá del análisis de la cuestión alimentaria, ya que aborda, desde una etnografía densa, las significaciones que subyacen al hecho de preferir ciertos alimentos sobre otros, considerados impuros. Como veremos, Marvin Harris realiza una disertación profunda sobre la prohibición de consumo de cerdo entre judíos e islámicos, que resulta principalmente de lógicas ecosistémicas, más que de creencias religiosas.

La narrativa de Marvin Harris está escrita desde un punto de vista extradiegético, con una descripción explicativa e interpretativa desde la perspectiva de la ecología cultural, lo que permite comprender el vínculo entre ecosistema, relaciones materiales de producción y significados culturales.

### 15. Marvin Harris

Harris, Marvin, 2011b, «Porcofilia y porcofobia», *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (pp. 46-72), Madrid, Alianza Editorial.

Todas las personas conocen ejemplos de hábitos alimenticios aparentemente irracionales. A los chinos les gusta la carne de perro, pero desdeñan la leche de vaca; a nosotros nos gusta la leche de vaca, pero nos negamos a comer la carne de perro; algunas tribus de Brasil se deleitan con las hormigas, pero menosprecian la carne de venado. Y así sucesivamente en todo el mundo.

El enigma del cerdo me parece una buena continuación del de la madre vaca. Nos obliga a tener que explicar por qué algunos pueblos aborrecen el mismo animal al que otros aman.

La mitad del enigma que concierne a la porcofobia es bien conocida para judíos, musulmanes y cristianos. El dios de los antiguos hebreos hizo todo lo posible (una vez en el Libro del Génesis y otra en el Levítico) para denunciar al cerdo como ser impuro, como bestia que contamina a quien lo prueba o toca. Unos 1 500 años más tarde, Alá dijo a su profeta Mahoma que el estatus del cerdo tenía que ser el mismo para los seguidores del Islam. El cerdo sigue siendo una abominación para millones de judíos y cientos de millones de musulmanes, pese al hecho de que puede transformar granos y tubérculos en proteínas y grasas de alta calidad de una manera más eficiente que otros animales.

El público conoce menos las tradiciones de los amantes fanáticos de los cerdos. El centro mundial del amor a los cerdos se localiza en Nueva Guinea y en las islas Melanesias del Sur del Pacífico. Para las tribus horticultoras de esta región que residen en aldeas, los cerdos son animales sagrados que se sacrifican a los antepasados y se comen en ocasiones importantes, como bodas y funerales. En muchas tribus se deben sacrificar cerdos para declarar la guerra y hacer la paz. La gente de la tribu cree que sus antepasados difuntos ansían la carne de cerdo. El hambre de carne de cerdo es tan irresistible entre los vivos y los muertos que de vez en cuando se organizan festines grandiosos y se comen casi todos los cerdos de la tribu de una sola vez. Durante varios días seguidos, los aldeanos y sus huéspedes engullen grandes cantidades de carne de cerdo, vomitando lo que no pueden digerir para volver a ingerir más. Cuando todo ha finalizado, la pira ha quedado tan mermada que se necesitan años de rigurosa frugalidad para recomponerla. Tan pronto como se ha logrado esto se realizan los preparativos para una nueva y pantagruélica orgía. Y así vuelve a comenzar el extraño ciclo causado por la aparente mala administración.

Empezaré con el problema de los porcófobos judíos e islámicos. ¿Por qué dioses tan sublimes como Yahvé y Alá se han tomado la molestia de condenar una bestia inofensiva e incluso graciosa, cuya carne le encanta a la mayor parte de la humanidad? Los estudiosos que admiten la condena bíblica y coránica de

los cerdos han ofrecido diversas explicaciones. Antes del Renacimiento la más popular consistía en que el cerdo era literalmente un animal sucio, más sucio que otros puesto que se revuelca en su propia orina y come excrementos. Pero relacionar la suciedad física con la abominación religiosa lleva a incoherencias. También las vacas que permanecen en un recinto cerrado chapotean en su propia orina y heces. Y las vacas hambrientas comerán con placer excrementos humanos. Los perros y los pollos hacen lo mismo sin preocuparse nadie por ello; los antiguos deben haber sabido que los cerdos criados en pocilgas limpias se convierten en remilgados animales domésticos. Finalmente si invocamos pautas puramente estéticas de «limpieza», debemos tener presente la formidable incoherencia que supone la clasificación bíblica de langostas y saltamontes como animales «puros». El argumento de que los insectos son estéticamente más saludables que los cerdos no hará progresar la causa de los fieles.

[...]

La solución del enigma del cerdo nos obliga a adoptar una definición mucho más amplia de la salud pública, que comprenda los procesos esenciales mediante los cuales animales, plantas y gentes logran coexistir en comunidades naturales y culturales viables. Creo que la Biblia y el Corán condenaron al cerdo porque la cría de cerdos constituía una amenaza a la integridad de los ecosistemas naturales y culturales del Oriente Medio.

Para empezar, debemos tener presente el hecho de que los hebreos protohistóricos, los hijos de Abraham a finales del segundo milenio a.C., estaban adaptados culturalmente a la vida en las regiones áridas, accidentadas y poco pobladas, que se extienden entre los valles fluviales de Mesopotamia y Egipto. Los hebreos eran pastores nómadas, que vivían casi exclusivamente de rebaños de ovejas, cabras y ganado vacuno, hasta su conquista del Valle del Jordán en Palestina, a principios del siglo XIII a.C. Como todos los pueblos pastores, mantenían estrechas relaciones con los agricultores sedentarios que ocupaban los oasis y las orillas de los grandes ríos. De vez en cuando, estas relaciones maduraban transformándose en un estilo de vida más sedentario, orientado hacia la agricultura. Esto es lo que parece haber ocurrido entre los descendientes de Abraham en Mesopotamia, los seguidores de José en Egipto y los seguidores de Isaac en el Néguer occidental.

Pero incluso durante el clímax de la vida urbana y aldeana bajo los reyes David y Salomón, el pastoreo de ovejas, cabras y ganado vacuno continuó siendo una actividad económica muy importante.

Dentro de la pauta global de este complejo mixto de agricultura y pastoreo, la prohibición divina de la carne de cerdo constituyó una estrategia ecológica acertada. Los israelitas nómadas no podían criar cerdos en sus hábitats áridos, mientras que los cerdos constituían más una amenaza que una ventaja para las poblaciones agrícolas aldeanas y semisedentarias.

La razón básica de esto estriba en que las zonas mundiales de nomadismo pastoral corresponden a llanuras y colinas deforestadas, que son demasiado áridas para permitir una agricultura dependiente de las lluvias y que no son fáciles de regar. Los animales domésticos mejor adaptados a estas zonas son los rumiantes: ganado vacuno, ovejas y cabras. Los rumiantes tienen bolsas antes del estómago que les permiten digerir hierbas, hojas y otros alimentos compuestos principalmente de celulosa con más eficiencia que otros mamíferos.

Sin embargo, el cerdo es ante todo una criatura de los bosques y de las riberas umbrosas. Aunque es omnívoro, se nutre perfectamente de alimentos pobres en celulosa, como nueces, frutas, tubérculos y sobre todo granos, lo que le convierte en un competidor directo del hombre. No puede subsistir sólo a base de hierba, y en ningún lugar del mundo los pastores totalmente nómadas crían cerdos en cantidades importantes. Además, el cerdo tiene el inconveniente de no ser una fuente práctica de leche y es muy difícil conducirlo a largas distancias.

Pero, sobre todo, el cerdo está mal adaptado desde el punto de vista termodinámico al clima caluroso y seco del Néguer, el Valle del Jordán y las otras tierras de la Biblia y el Corán. En contraste con el ganado vacuno, las cabras y las ovejas, el cerdo tiene un sistema ineficaz para regular su temperatura corporal. Pese a la expresión «sudar como un cerdo», se ha demostrado recientemente que los cerdos no sudan. El ser humano, que es el mamífero que más suda, se refrigera a sí mismo evaporando 1.000 gramos de líquido corporal por hora y metro cuadrado de superficie corporal. En el mejor de los casos, la cantidad que el cerdo puede liberar es de 30 gramos por metro cuadrado. Incluso las ovejas evaporan a través de su piel el doble de líquido corporal que el cerdo. Asimismo, las ovejas

disponen de una lana blanca y tupida que refleja los rayos solares y proporciona aislamiento cuando la temperatura del aire sobrepasa la del cuerpo. Según L. E. Mount, miembro del Instituto del Consejo de Investigación Agrícola de Fisiología Animal de Cambridge, Inglaterra, los cerdos adultos perecerían si se expusieran a la luz directa del sol y a temperaturas del aire superiores a 98° F. En el Valle del Jordán, el aire alcanza casi todos los veranos temperaturas de 110° F, y la luz solar es intensa durante todo el año.

El cerdo debe humedecer su piel en el exterior para compensar la falta de pelo protector y su incapacidad para sudar. Prefiere revolcarse en lodo limpio y fresco, pero cubrirá su piel con su propia orina y heces si no dispone de otro medio. Por debajo de los 84° F, los cerdos que permanecen en pocilgas depositan sus excrementos lejos de sus zonas de dormir y comer, mientras que por encima de los 84° F comienzan a excretar indiscriminadamente en toda la pocilga. Cuanto más elevada es la temperatura, más «sucio» se vuelve el cerdo. Así, hay cierta verdad en la teoría que sostiene que la impureza religiosa del cerdo se funda en la suciedad física real. Sólo que el cerdo no es sucio por naturaleza en todas partes; más bien, el hábitat caluroso y árido del Oriente Medio obliga al cerdo a depender al máximo del efecto refrescante de sus propios excrementos.

Las ovejas y cabras fueron los primeros animales en ser domesticados en Oriente Medio, posiblemente hacia el año 9000 a.C. Los cerdos fueron domesticados en la misma región general unos 2000 años más tarde. Los cálculos de huesos realizados por los arqueólogos en los primeros enclaves prehistóricos de aldeas que practicaban la agricultura, muestran que el cerdo domesticado era casi siempre una parte relativamente insignificante de la fauna de la aldea, constituyendo sólo cerca del 5 por cien de los restos de animales comestibles. Esto es lo que podíamos esperar de una criatura que necesitaba sombra y lodo, no producía leche y comía el mismo alimento que el hombre.

Como ya he indicado en el caso de la prohibición hindú de la carne de vaca, en condiciones preindustriales, todo animal que se cría principalmente por su carne es un artículo de lujo. Esta generalización vale también para los pastores preindustriales, que rara vez explotan sus rebaños para obtener principalmente carne.

Las antiguas comunidades del Oriente Medio, que combinaban la agricultura con el pastoreo, apreciaban a los animales domésticos principalmente como fuente de leche, queso, pieles, boñiga, fibras y tracción para arar. Las cabras, ovejas y ganado vacuno proporcionaban grandes cantidades de estos productos más un suplemento ocasional de carne magra. Por lo tanto, desde el principio, la carne de cerdo ha debido constituir un artículo de lujo, estimado por sus cualidades de succulencia, ternura y grasa.

Entre los años 7000 y 2000 a.C., la carne de cerdo se convirtió aún más en un artículo de lujo. Durante este periodo, la población humana de Oriente Medio se multiplicó por sesenta. Al crecimiento de la población acompañó una extensa deforestación, como consecuencia, sobre todo, del daño permanente causado por los grandes rebaños de ovejas y cabras. La sombra y el agua, las condiciones naturales adecuadas para la cría de cerdos, escasearon cada vez más; la carne de cerdo llegó a ser un lujo ecológico y económico.

Como sucede con el tabú que prohíbe comer carne de vaca, cuanto mayor es la tentación, mayor es la necesidad de una prohibición divina. Generalmente se acepta esta relación como adecuada para explicar por qué los dioses están siempre tan interesados en combatir tentaciones sexuales tales como el incesto y el adulterio. Aquí lo aplico simplemente a un artículo alimenticio tentador. El oriente Medio es un lugar inadecuado para criar cerdos, pero su carne constituye un placer succulento. La gente siempre encuentra difícil resistir por sí sola a estas tentaciones. Por eso se oyó decir a Yahvé que tanto comer el cerdo como tocarlo era fuente de impureza. Se oyó repetir a Alá el mismo mensaje y por la misma razón: tratar de criar cerdos en cantidades importantes era una mala adaptación ecológica. Una producción a escala pequeña sólo aumentaría la tentación. Por consiguiente, era mejor prohibir totalmente el consumo de carne de cerdo, y centrarse en la cría de cabras, ovejas y ganado vacuno. Los cerdos eran sabrosos, pero resultaba demasiado costoso alimentarlos y refrigerarlos.

Todavía persisten muchos interrogantes, en especial por qué cada una de las otras criaturas prohibidas por la Biblia —buitres, halcones, serpientes, caracoles, mariscos, peces sin escamas, etc.— fueron objeto del mismo tabú divino. Y por qué los judíos y musulmanes que ya no viven en Oriente Medio continúan

observando, aunque con grados diferentes de exactitud y celo, las antiguas leyes dietéticas. En general parece que la mayor parte de las aves y animales prohibidos encajan perfectamente en dos posibles categorías. Algunos, como las águilas, culebras, los buitres y los halcones, ni siquiera son fuentes potencialmente significativas de alimentos. Otros como el marisco, no son evidentemente accesibles a poblaciones que combinan el pastoreo con la agricultura. Ninguna de estas categorías de criaturas tabú plantea la cuestión que he tratado de responder: a saber, cómo explicar un tabú aparentemente extraño e inútil. Evidentemente no es nada irracional que la gente no gaste su tiempo cazando buitres para comer, o que no ande 50 millas por el desierto en busca de un plato de almejas.

Ahora es el momento adecuado para rechazar la afirmación que sostiene que todas las prácticas alimenticias sancionadas por la religión tienen explicaciones ecológicas. Los tabúes cumplen también funciones sociales, como ayudar a la gente a considerarse una comunidad distintiva. La actual observancia de reglas dietéticas entre los musulmanes y judíos que viven fuera de sus tierras de origen del Oriente Medio cumple perfectamente esta función. La cuestión que plantea esta práctica es si disminuye de algún modo significativo el bienestar práctico y mundano de judíos y musulmanes al privarles de factores nutritivos para los que no se dispone fácilmente de sustitutos. A mi entender, la respuesta es casi con seguridad negativa. Pero permítaseme resistir a otra tentación: la tentación de explicarlo todo. Pienso que conoceremos mejor a los porcofóbos si volvemos a la otra mitad del enigma, es decir, a los amantes de los cerdos.

El amor a los cerdos es lo opuesto al oprobio divino con que cubren al cerdo musulmanes y judíos. Esta condición no se alcanza simplemente mediante un entusiasmo gustativo por la cocina de la carne de cerdo. Muchas tradiciones culinarias, incluidas la euro-americana y china, estiman la carne y manteca de los cerdos. El amor a los cerdos es otra cosa. Es un estado de comunidad total entre el hombre y el cerdo. Mientras la presencia del cerdo amenaza el estatus humano de los musulmanes y los judíos, en el ambiente en que reina el amor a los cerdos, la gente sólo puede ser realmente humana en compañía de ellos. El amor a los cerdos incluye criar cerdos como miembros de la familia, dormir junto a ellos, hablarles, acariciarlos y mimarlos, llamarles por su nombre, conducirlos con una correa a

los campos, llorar por ellos cuando están enfermos o heridos, y alimentarlos con bocados selectos de la mesa familiar. Pero a diferencia del amor a las vacas entre los hindúes, el amor a los cerdos incluye también el sacrificio obligatorio de cerdos y su consumo en acontecimientos especiales. A causa del sacrificio ritual y el festín sagrado, el amor a los cerdos proporciona una perspectiva más amplia de la comunión entre hombre y bestia que la existente entre el agricultor hindú y su vaca. El clímax del amor a los cerdos es la incorporación de la carne de cerdo a la carne del anfitrión humano y del espíritu del cerdo al espíritu de los antepasados.

El amor a los cerdos significó honrar al padre fallecido matando a palos la cerda predilecta ante su tumba y asándola en un horno de tierra cavado en el lugar. El amor a los cerdos significa llenar la boca del cuñado con puñados de manteca de la panza salada y fría para hacerle leal y feliz. Sobre todo, el amor a los cerdos es el gran festín de cerdos, que se celebra una o dos veces en cada generación, en el que se extermina y se devora con glotonería la mayor parte de los cerdos adultos para satisfacer el ansia de carne de cerdo de los antepasados, asegurar la salud de la comunidad y la victoria en las futuras guerras (pp. 46-60).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

## Migración

Es común encontrar en las etnografías contemporáneas, sobre todo en las de tipo monográfico, apartados que abordan la cuestión migratoria, ya que se trata de una práctica recurrente y con cada vez mayor protagonismo en el cambio cultural. Sin embargo, como muestra el fragmento aquí seleccionado, para describir el fenómeno migratorio no solo se debe hacer referencia a la movilidad, pues existen otros aspectos importantes que la circundan.

En la narrativa de Gail Mummert vemos cómo el registro puntual de la trayectoria de vida de los miembros de una familia michoacana permite comprender los acuerdos y recomposiciones que deben negociar sus miembros para lograr trasladarse, en forma escalonada, hacia Chicago y California. Como se observa, esta descripción, de tipo extradieгético, se sirve de varios recursos: de una exposición cronológica de la historia familiar, del uso de diálogos, del registro de distintas voces en la toma de decisiones y de la citación de autores especializados en las relaciones de género para ofrecer una etnografía explicativa.

### 16. Gail Mummert

Mummert, Gail, 2012, «Pensando las familias transnacionales desde los relatos de vida: análisis longitudinal de la convivencia intergeneracional», en Marina Ariza y Laura Velasco (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional* (pp. 150-184), México, El Colegio de México.

*De hija de familia a hermana-madre: una coyuntura vital*

En 1999, Ana tenía 15 años. Había sido buena estudiante y acababa de concluir la secundaria, ubicada en la pequeña localidad del campo michoacano que la vio nacer; sus planes eran seguir el bachillerato en la cabecera municipal. Pero en casa observaba que su madre hacía preparativos para un viaje, con otro objetivo en mente para la familia. Al confrontarla, Sara le anunció que partiría para el norte con el hermano más pequeño, entonces de siete años, para alcanzar al padre de Ana en Chicago. La madre le explicó a la adolescente que le tocaría cuidar a sus tres hermanos de 14, 12 y 9 años, respectivamente: un varón que cursaba la secundaria, otro que recién había terminado la primaria y la más chiquita, aún en la escuela primaria. La sorpresa fue mayúscula para la jovencita y se sentía jalada en dos direcciones a la vez: por lealtad familiar, entendía la necesidad de que su madre se fuera para que generara un segundo ingreso en dólares. Por otra parte, no quería renunciar a su sueño de estudiar. Su sentido de deber familiar privó: dejó en suspenso los estudios, se «sacrificó» por el bien colectivo y abrazó el proyecto familiar armado por sus progenitores. «No hubo de que yo dijera: no te vayas. Yo dije: bueno, está bien que se vaya porque yo veía que de aquí del campo como que no se salía mucho adelante. Yo dije: pues sí puedo hacerme cargo de mis hermanos».

Propongo ahora analizar —en retrospectiva y prospectiva— cómo se produjo esta coyuntura vital en la cual Ana percibe un choque entre su proyecto individual y el proyecto familiar, una coyuntura en la cual la adolescente miembro de una familia transnacional se convierte repentinamente en hermana-madre. Recupero la noción de *coyuntura vital* propuesta por la antropóloga estadounidense Johnson-Hanks (2002: 865) para explorar «estados liminales entre estatus», ya que según esta autora «la mayoría de los eventos vitales —tales como matrimonio, maternidad, migración— son más bien negociables y disputados, llenos de incertidumbre, innovación y ambivalencia». Para ello es necesario retroceder a 1981.

### *La formación de la pareja y la forja de un proyecto familiar inicial*

Como la mayoría de los recién casados originarios del rancho El Plan, en el noroeste michoacano, Sara y Roberto se casaron en 1981 con la perspectiva de procrear hijos y criarlos dentro de ese contexto rural mestizo, el único que habían conocido e imaginado. El varón mayor de ocho hijos de un ejidatario y de un ama de casa, Roberto, tenía 21 años y gozaba de una reputación como buen trabajador, que sembraba las tierras de su padre, de maíz, sorgo y jitomate. Como la costumbre de residencia posmarital en el México rural era patrivirilocal, en un pedazo del solar paterno que los padres de Roberto les regalaron construyeron su pequeña casa de dos cuartos, con entrada independiente hacia la calle empinada y sin pavimentar. Transcurridos varios años y con siete personas que mantener, Roberto entendió que el campo no daba lo suficiente. En 1997 decidió que su única opción para salir adelante y ampliar la casa era pasar la dura prueba de irse al norte y vivir en Chicago como indocumentado. El padre amoroso que —según el relato de Ana— siempre llegaba de trabajar en el campo con una fruta o dulce para sus hijos en su bolsillo, se despidió de su familia y emigró. Sara cuidaba a sus hijos, al tiempo que realizaba variados trabajos para generar ingresos, encargando a sus pequeños con dos de sus tres cuñadas y con su suegra cuando salía a ofrecer productos en venta. En particular, una de las tres tías solteras, Julieta, supervisora en una empacadora de fresas en una agrociudad cercana, le echaba la mano con sus sobrinos. Ana, cuando salía de clases en la secundaria, frecuentemente se ocupaba del hermanito más pequeño, al grado de que la familia le hacía burla, pues el infante la confundía con su madre.

### *La conyugalidad interrumpida y reanudada*

Así inició la primera fase de separación para esta familia transnacional, siguiendo el patrón clásico en México de la paternidad transnacional. Roberto enviaba remesas y se mantenía en contacto por teléfono pues, como un «sin papeles», no podía correr el riesgo ni asumir el gasto que implicaba retornar para visitarlos. Por supuesto, esta forma de «conyugalidad a distancia» introdujo nuevas tensiones en

las dinámicas familiares. La esposa vivió una vigilancia redoblada por parte de sus suegros y de la comunidad para asegurar su fidelidad. Los hijos extrañaban la figura paterna, particularmente el más pequeño, que había presenciado la partida. Pero aunque no lo sabían los demás miembros de la familia, la pareja había hecho un pacto: en cuanto fuese posible, Sara alcanzaría a su marido en el norte. Ese momento llegó después de dos años, cuando Ana salió de la secundaria.

Si la reacción de Ana fue de aceptación de su destino, en cambio la abuela Gloria se opuso rotundamente a la idea de su nuera de partir cuando se la comunicó Roberto por teléfono. Incluso se negó a hacerse cargo de los nietos, alegando con su nuera: «Te vas por tu gusto. Mi hijo te manda [dinero]. Al cabo frijoles no te faltan». No obstante, Sara no titubeó: «con el corazón partido en dos», ella y su hijo más pequeño cruzaron la frontera por el monte con un «coyote», escapándose apenas de ser detenidos por autoridades migratorias cuando se escondían entre la paja en un granero. Lograron llegar a las afueras de Chicago, donde se reunieron con el marido-padre.

### *La crianza a distancia*

Así inicia la segunda fase de la separación familiar: ambos progenitores y el hijo más pequeño en Chicago y los otros cuatro hijos en el rancho El Plan. Durante lo que Ana vivió como tres largos años, la hermana-madre renunció a la escuela para asumir la responsabilidad de los cuidados cotidianos de sus tres hermanos menores: cocinaba, dirigía la limpieza, lavaba la ropa. Era apoyada en momentos de necesidad (crisis de salud, manejo de dinero) por su abuela y sus tías, arreglo facilitado por sus viviendas contiguas.

La tía Julieta, quien —como vimos— ya tenía una cercanía con sus sobrinos en una especie de maternidad paralela o compartida con Sara, se volvió tutora de sus sobrinos. Ana, aún menor de edad, no podía recibir las remesas ni acudir a reuniones escolares de sus hermanos menores. Julieta tenía capacidad de liderazgo; lo había demostrado dentro de la empacadora de fresas donde trabajaba al escalar en la jerarquía de la planta: pasó de despatadora de la frutilla pagada a destajo a trabajadora de las bandas, con un sueldo por hora, hasta supervisora, puesto que

le daba el privilegio de «invitar» a sus amigas y vecinas a ser contratadas. Nunca se había casado. Ana se apoyaba mucho en su tía para tomar decisiones, mientras que ésta consultaba con Sara por teléfono sobre la administración del dinero y asuntos de los niños.

Durante estos primeros tres años, en ocasiones Ana se animaba a reanudar sus estudios de bachillerato, pero las advertencias de sus abuelos («no vas a poder con los estudios y la casa») y la incomodidad que ella imaginaba que sentiría de ver a sus ex compañeros de la secundaria ir delante de ella en los cursos la detuvieron.

Mientras tanto, en Chicago, el hermano más pequeño —aunque indocumentado como sus padres— pudo asistir a la escuela y aprender inglés, iniciando así una trayectoria que lo distinguiría cada vez más de sus hermanos mayores. En términos de la atención de sus padres, él gozaba de toda mientras que los demás se sentían atrapados en la localidad: Ana, la hermana convertida en mamá aunque sin la autoridad correspondiente, los dos varones sin el acompañamiento del padre en un momento crítico de su conversión en hombres, la pequeña hermana todavía en la primaria: todos, con sus dos padres a distancia.

### *El tejido de una red de cuidadoras alternativas*

Si bien Ana fue la cuidadora designada por necesidad por su madre, al transcurrir del tiempo ella recibió apoyo de parte de sus tías y de sus abuelos. Aunque los abuelos paternos eran las figuras de autoridad, dados su edad avanzada y su estado deteriorado de salud no podían desplazarse fácilmente para llevar a uno de los nietos al médico ni desempeñar tareas propias de un tutor ante la escuela. Entraron a cubrir esta responsabilidad las tías, en particular Julieta.

De esta manera se fue tejiendo una red de cuidadores sustitutos en vez de una cuidadora única. No es de sorprender que estos cuidadores fuesen parientes femeninos: los estudios sobre familias transnacionales alrededor del mundo señalan que, por su proximidad consanguínea con la madre biológica, las abuelas maternas y las tías solteras son las alternativas preferidas, las abordadas de primera intención para asumir la responsabilidad (Salazar 2005). De acuerdo con ideologías de género que asocian el cuidado de personas pequeñas, enfermas y ancianas con las

mujeres, parientes femeninas son sutilmente reclutadas para fungir como «otras madres» en familias transnacionales como ésta. En un proceso de reclutamiento que Stack y Burton (1994) llaman *kinscripting*, los parientes indican a quién le toca tal o cual cuidado. Esta asignación puede ser experimentada de diversas maneras: se acepta de buena gana (o incluso se ofrece); se acepta «a regañadientes», es decir, de manera forzada por las circunstancias; o no se acepta, pagando las consecuencias futuras en términos de la amenaza de una reciprocidad truncada. En la familia de Ana, tanto ella misma como su abuela materna terminaron por aceptar hacerse cargo de los cuidados de sus familiares en respuesta al peso del guion de parentesco, la primera de manera obediente, si bien resignada, y la segunda a regañadientes. Sentían que no podían negar el apoyo solicitado por Sara y por sus nietos, respectivamente.

La práctica de reclutamiento/asignación pasa por ideologías de género. Las mujeres son consideradas candidatas ideales para el trabajo de parentesco. Se justifica esta elección con asociaciones estereotipadas como las siguientes: son más amorosas, más disponibles, más responsables, más dispuestas a sacrificarse por la familia. Efectivamente, el sacrificio figura centralmente en los relatos de vida de Gloria, Sara, Julieta y Ana. Gloria se opuso desde un principio a la decisión de su hijo de que la esposa se fuera a alcanzarlo y experimentaba la carga adicional de cuidados a los nietos como excesiva y no justificada. Para la abuela, la decisión de su nuera de emigrar era equivocada e innecesaria, puesto que su hijo Roberto le cumplía como proveedor. En ausencia de Sara y ante la situación forzada, Gloria no dejaba de remarcarles a sus nietos que su madre se había ido porque no los quería, afectando aún más su frágil autoestima. Ana sentía que tenían que defender a su madre de estos ataques y consolar a sus hermanos menores.

A Ana le pesaba la responsabilidad del cuidado de sus hermanos en estas circunstancias, aun con el apoyo del grupo familiar extenso y, sobre todo, de la tía Julieta. Expresa claramente que ella se sacrificó durante tres años, cuando dejó por completo de estudiar. El mayor de los dos hermanos varones cursó la secundaria técnica en el pueblo, al otro no le gustaba el estudio; uno por uno, tomaron el rumbo hacia el norte y atravesaron el desierto para reunirse con sus padres y hermanito. Cuando partió el menor, la tía Julieta lloró «como si fuera mi hijo».

En 2002, cumplida la mayoría de edad, Ana retomó su proyecto individual de formación educativa a nivel bachillerato. Dos años después, las dos hermanas iban juntas al mismo plantel educativo en la cabecera municipal. Pero Ana ya no era la misma adolescente de antes; tuvo que madurar antes de tiempo para hacer frente a la encomienda de sus padres.

Ana identifica así una segunda etapa en su década como hermana-madre: su carga se aligeró cuando los hermanos varones se enfilaron, uno por uno, para Chicago. Cada vez más tomaba ella misma las decisiones, en consulta telefónica con su madre, y se limitaba a avisarles a la tía Julieta y a sus abuelos.

### *El limbo familiar alargado por estatus migratorios diferentes*

Esta familia transnacional —como muchas otras— se hallaba en una especie de limbo al estar compuesta por siete miembros posicionados de ambos lados de una frontera internacional, la que separa a México de Estados Unidos, y catalogados de manera distinta por estos dos Estados-nación. Para México eran ciudadanos, estuviesen o no dentro de su territorio; para Estados Unidos, al cruzar la frontera se convirtieron en indocumentados, tildados de «ilegales» en un proceso de criminalización que denuncia Bacon (2008). El hijo más pequeño, aunque no ciudadano estadounidense, ejerce los derechos de un menor de edad dentro del territorio estadounidense: asistir a la escuela, aprender inglés, participar en equipos de fútbol; en fin, vivir una vida a la luz pública y no en las sombras, como sus padres sin papeles. Cuando los otros dos hijos varones pasaron la frontera con un «coyote» a un año de distancia entre ellos, se convirtieron también en «sin papeles». Aunque menores de edad, sus años de estudio habían concluido y se pusieron a trabajar al lado de su padre operando una maquinaria montacargas en una bodega enorme. Cada uno compró un coche; Roberto y Sara adquirieron una casa en Chicago y empezaron a pagar la hipoteca en vez de renta.

Conforme se perfilaba este cambio de rumbo en el proyecto familiar forjado por los progenitores (y ya no la ampliación de la casa en el rancho), Sara empezó a presionar a sus dos hijas que se encontraban aún en el rancho para que ellas también se reagruparan con los demás que se encontraban en el norte. «Siento

que las estoy perdiendo», se lamentó la madre. Les mandó una película que mostraba la casa y el estilo de vida que ellas tendrían allá. Sin embargo, las dos jovencitas no aceptaban correr el riesgo de atravesar el desierto (encuentro potencial e imaginado con agentes del Estado-nación estadounidense) y los intentos por conseguir una visa (encuentros reales con algunos de dichos agentes) fracasaban. Sabían que los peligros de una travesía por el desierto —aun con «coyote»— eran mayores para ellas siendo mujeres y que el clima antinmigrante se había endurecido. Convertidas ya en mujeres en edad casadera, se hallaban en un *impasse* en México, hasta cierto punto recelosas del hermano «consentido» más pequeño, pues él no se había sacrificado como los demás. María, la hermana menor, se debatía entre quedarse en el rancho para seguir con el novio o irse con sus papás. Ana le aconsejaba que se animara a irse pues «si es por tu novio, al rato yo creo se va a ir. Él va a estar allá y ya de ahí se comunican». Pero Ana, ella misma indecisa, se preguntaba: «¿Cómo me voy a sentir con mi familia?» Temía hasta cierto punto el reencuentro familiar y se imaginaba que en el norte ella podría perder los valores que le inculcaron: «el respeto a los mayores, la sinceridad, el ayudar a los demás» (pp. 160-167).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

## Objetos, música, danza

En esta sección hemos procurado agrupar descripciones sobre algunos aspectos que durante la observación etnográfica podrían pasar inadvertidos, ya sea porque requieren un registro minucioso centrado en un solo objeto, o porque implican el dominio de ciertas herramientas y habilidades, como en el caso de la música y la danza.

El primer fragmento, de Jorge Luis Méndez, corresponde a un texto dedicado a analizar el proceso de circulación, producción y consumo de un objeto: un periódico impreso. En esta descripción encontramos una narrativa dinámica, escrita desde un punto de vista extradiegético y acompañada de varias citas que ofrecen una etnografía explicativa.

El segundo, de Miguel Olmos, es una muestra del tipo de registro que realizan los etnomusicólogos. El fragmento seleccionado incluye una serie de canciones de los indios pápagos del norte de México y del sur de Estados Unidos, acompañadas de partituras. El texto está redactado en forma extradiegética y dinámica, a la vez que ofrece interpretaciones en las que se vinculan mitos y datos históricos con la ritualidad presente. Asimismo, arroja luz sobre los vínculos culturales entre los grupos indígenas de la región, lo que nos permite identificar una etnografía interpretativa.

El último fragmento, de Carlo Bonfiglioli, corresponde a una de las descripciones más difíciles de realizar: la de una danza. No obstante, el autor logró exponer de manera magistral los pasos de una ejecución rarámuri que se realiza cada año durante los festejos de Semana Santa. Como veremos, el registro etnográfico de Bonfiglioli, extradiegético, dinámico y explicativo, se apoya en esquemas para facilitar la comprensión de lo observado.

## 17. Jorge Luis Méndez

Méndez, Jorge Luis, 2016, «El mundo de los periódicos. Antropología objetual de un medio de comunicación», en Francisco de la Peña (coord.), *Atlas etnográfico de los mundos contemporáneos* (vol. 1, pp. 227-253), México, ENAH / Editorial Navarra.

### *El periódico como objeto*

Contestar a la pregunta *¿para qué sirven los periódicos?*, es atender la caracterización funcional del periódico como objeto. Es importante ver que es justamente en esta caracterización del periódico como objeto que se pueden apreciar con mayor nitidez aspectos como la técnica y la funcionalidad. Sería más difícil, pues, indagar la funcionalidad de los periódicos a partir de tenerlos como institución o como «medio de comunicación». Aunque, justamente, en esta última acepción vemos lo que parece ser la *función objetiva* del periódico: «el periódico sirve para *comunicar* o *para informar*». Mas, para que esta función se lleve a término, la conducción de los mensajes y de la información necesita que el periódico *sea leído*. Quizás, en un sentido más básico, *el periódico sirve para leerse* y, así, informarse, comunicarse (¿con quién?).

En el análisis técnico de la funcionalidad de los objetos es de importancia saber cómo se estructuran éstos. A diferencia, sin embargo, de los dispositivos electrónicos o de las máquinas simples, los periódicos no poseen una «complejidad funcional» (Moles 1986[1972]) semejante. Las partes constitutivas de un periódico bien podrían ser la página, la hoja (que contendría dos páginas), el pliego (dos hojas, cuatro páginas), que ya es una *unidad mínima de ensamblaje*, y el cuadernillo, unidad de ensamblaje estándar. Algunos periódicos de formato clásico, como *Reforma* y *El Universal*, suelen traer hojas sueltas. A propósito de los periódicos en formato clásico, los expendedores suelen dar a los voceadores los cuadernillos por separado; en esa división del trabajo del mundo del periódico, hay incluso en los expendios quienes se dedican a ensamblarlos aparte de los mismos voceadores.

Ya sea que hablemos de aparatos de nanotecnología, un tractor, un lápiz o un periódico, el análisis de sus partes constitutivas es importante toda vez que en

ellas se estructuran las *áreas de pautas*, esto es, agrupaciones funcionales que permiten que un objeto cumpla determinados objetivos: el cuenco en un recipiente, la punta en los utensilios para dibujar, etc. (Martín Juez 2002:85). En el caso de las áreas de *pautas* primarias del periódico no se identifica, sin embargo, la hoja, sino la *impresión* (pues es ella la que se «lee») que está en lo que los tipógrafos e impresores conocen como «caja» o «mancha». La caja del periódico se distinguiría de la del libro por ser fragmentaria, por su multiplicidad de márgenes, columnas y elementos (titulares, balazos, fotografías, notas al pie, inserciones de otro tipo); de ahí que Marshall y Eric McLuhan digan que: «el periódico está estructurado como poema simbolista» (1990:184).

Otras áreas de pautas secundarias que permitirían la lectura del periódico son las que permiten su agarre y sostén, como los márgenes de corte y de pie o los mismos dobleces. Estas áreas de pauta secundarias son recurridas por los mecanismos prensiles de las manos en lo que puede ser tipificado como un proceso de *lectura-sostén*. Esto es, obviamente, algo que recae en el periódico como objeto.

Esta estructuración material del periódico como objeto nos lleva a calificarlo como «deleznable», es decir, según la Real Academia, «poco durable, inconsistente, de poca resistencia». Este aspecto de *delezabilidad* tiene dos repercusiones tanto en la conformación del periódico como objeto temporal como en el nivel connotativo. Veremos estas implicaciones más adelante.

Ligado a lo que la antropología del diseño de Fernando Martín Juez identifica como los arquetipos y metáforas adheridos a las áreas de pautas (Martín Juez 2002:89-90) se encuentra, por cierto, la idea de que los objetos son una suerte de prótesis. Una expresión muy clara de esto lo podemos encontrar en el ensayo de Jorge Luis Borges intitulado *El libro*:

De los diversos instrumentos del hombre, el más asombroso es, sin duda, el libro. Los demás son extensiones de su cuerpo. El microscopio, el telescopio, son extensiones de su vista; el teléfono es extensión de la voz; luego tenemos el arado y la espada, extensiones de su brazo. Pero el libro es otra cosa; el libro es una extensión de la memoria y de la imaginación (Borges 1999[1979]:9).

Y en lo relativo al periódico, el mismo Borges señala que mientras los libros son esa extensión de la memoria, los periódicos lo son del olvido (Borges 1999[1979]:23). Se leen, pues, para olvidarse. Esto se debe no sólo a la baratura del papel y a su condición deleznable, sino también a su condición temporal: los periódicos se publican de manera diaria, el periódico no se fija, pues, en la memoria como lo hace un libro: su contenido, las más de las veces, es olvidable. ¿Podría hablarse de una prótesis o una extensión, pues, del olvido? Más bien se hablaría aquí de la supresión de cualquier tipo de extensión, de cualquier tipo de prótesis.

Otra opción relativa al periódico como prótesis es la relacionada, en rigor, con la escritura como *medium* y que sería extensiva también al libro. Podría decirse, así, que el periódico, en tanto que texto, es una prótesis de la voz ¿pero de la voz de *quién*? Esto lo veremos en breve. Hasta aquí se ha hecho la consideración técnico-funcional del periódico por cuanto respecta a su *función objetiva*: informar, comunicar, ser leído. Un aspecto que hay que notar es que esta función objetiva estaría contenida, en primera instancia, con el *consumo* de este bien. Un periódico leído, un periódico que ha informado o comunicado, es un periódico que se ha consumido y que ya prestó su servicio; ya se extrajo de él, digamos, su *valor de uso*. Ahora, si este *uso objetivo* es el consuntivo, ¿qué ocurre con las prácticas *posconsuntivas*?

Es aquí donde el periódico también es bueno para envolver. En estas prácticas postreras, posconsuntivas, es que podemos hablar de una *transformación macizo-objetual* del periódico. Está indicado aquí el adjetivo «macizo» para significar lo que es pura, dura y mera materialidad del objeto. En los registros etnográficos con los lectores y los voceadores se ha logrado sistematizar el cuerpo de prácticas posconsuntivas en nueve ramas posibles (Méndez 2009:258-260):

1. Prácticas envoltorias: *a*) Positivas: madurar aguacates, empacar vajillas, envolver carne, empacar clavos, forrar cuadernos, empacar yerbas narcotizantes; *b*) Negativas: recoger heces de mascotas, recoger basura, envolver desechos, envolver desperdicios de comida.
2. Prácticas de rellenado: como amortiguamiento; para ensanchar zapatos; para rellenar bolsas; para rellenar muñecos.

3. Prácticas frotativas: sacar brillos a cristales, como afilador de uñas para los gatos.
4. Prácticas protectivas: para que los animales hagan sus necesidades (y proteger así el suelo); para cubrir muebles y piso para poder pintar; como mantel; como servilletas; como cortinas; para evitar filtración de agua; como tapete; como sábana o cobertor; como paraguas; como protector de piso; para enmascarar autos en la tonería; para engrasar o aceitar instrumentos musicales de aliento; para barnizar instrumentos de madera.
5. Prácticas punitivas: golpear a persona o animal.
6. Prácticas combustibles: prender chimeneas; alimentar fuego en asadores y fogatas; prender carbones; prender calentadores de agua.
7. Prácticas ortopédicas: como cuñas para nivelar patas de una mesa; como plantilla del pie.
8. Prácticas modélicas: contornos de moldes de modistería; como esténciles; para hacer moldes y patrones de diseño.
9. Prácticas creativas: recortar letras y hacer combinaciones; hacer *collages*; hacer papalotes y globos; hacer títeres y piñatas; hacer barcos de papel; hacer sombreros de pintor.

En este vasto conjunto de prácticas no está reflejada la función objetiva del periódico y ello quizás implicaría que se tendría que concebir, en su semioticidad o dimensión simbólica, de un modo distinto al periódico en cuanto objeto. Entre estos extremos, empero, quizás hay todavía otras posibilidades a propósito de *qué nos dicen los periódicos*.

Todo indica que bien podrían considerarse tanto un *discurso explícito* como un *discurso implícito*. El discurso explícito refiere propiamente a la información periodística: las notas, las inserciones, las columnas, los gráficos, imágenes, caricaturas y otros recursos. Aun dentro de lo explícito que pudiera ser la información periodística, sin embargo, se estructuran en sus diversos géneros redes de significados, acciones retóricas: construcción de referentes, de hablantes, de interlocutores, de adversarios, y para ello se pueden poner en práctica diversas técnicas desprendidas del análisis del discurso y del contenido (Salgado 2009). El discurso explícito, finalmente, no lo es tanto.

Para atender el discurso *implícito*, cuyo lenguaje es el objetual, debemos decir que en el aspecto denotativo, funcional, consuntivo y explícito del periódico, esto es, que el periódico es para leerse, se halla, sin embargo, la primera huella de connotación. Lo que quiero asentar con ello es, en breve, que la denotación del periódico como objeto comunicativo que sirve para informarse es, precisamente, ya una connotación.

El periódico, *como objeto* y, más aún, *como objeto de consumo*, connota a una persona (un ciudadano) *informado* y que *lee*. *Nota bene* que para esta dimensión connotativa poco importa si se lee, o no, el periódico en cuestión; ya el solo traerlo, portarlo, *connota* como un distintivo de consumo, como signo de identidad o adscripción. De manera general, notamos que, como signo identitario, el periódico connota tres tipos de adscripción: de género, de clase, de ideología (postura o inclinación política). Mas estas identidades connotadas son producto de esta red de construcción de hablantes, referentes, interlocutores y adversarios.

Respecto del género, por ejemplo, los tabloides populares-sensacionalistas como *El Gráfico*, *La Prensa* o *Metro*, con la inclusión de erotismo, pornografía o los «clasificados» o «avisos de ocasión», con inserciones de abierta prostitución, están claramente dirigidos hacia un público masculino heterosexual. Mientras que un pseudo periódico (más bien semanario), repartido gratuitamente, como «Soy mujer», reproduce estereotipos hegemónicos de la feminidad como la cocina, salud, dietas, «valores» y *tips*.

En lo tocante a la clase, el periódico puede connotar no sólo la clase a la que *de manera efectiva* pertenece el lector, sino también aquella a la que aspira a formar parte. Periódicos como *Reforma* o *El Universal* han llegado a retratar, más o menos de manera explícita, a su lector ideal. El lector de *El Universal*: «es una persona con metas claras, mayor de 20 años. Su vida gira en torno a la planificación de su día, el trabajo, su personalidad y su imagen» (Jiménez 2004:80); mientras que *Reforma* es más enfático con el aspecto de clase: «lectores con un nivel socioeconómico medio, cuyas edades fluctúan entre los 18 y 45 años» (2004:80).

La connotación de adscripción política es, probablemente, la más importante, pero también la más complicada, pues, de entrada, es tangencial tanto a la connotación de clase como de género. No sólo están aquí las construcciones retóricas

referidas por Salgado (2009), sino que está inmiscuido el periódico en tanto que institución (política) que opera a través de las llamadas *líneas editoriales*, a pesar de que todos los periódicos ostentan invariablemente su talante de pluralidad política. Considérense connotaciones como la siguiente: el lector de *La jornada* es alguien «de izquierda»; el de *La razón de México* «de derecha»; el de *Reforma* «panista», etc. Es obvio que estas connotaciones no obedecen a necesidades lógicas ni esgrimen argumentaciones allende el prejuicio, simplemente son cadenas connotativas que se adhieren al periódico como objeto.

Las connotaciones referidas, hasta ahora, apuntan hacia los usuarios, lectores, consumidores de los periódicos en tanto objetos. ¿Pero hay connotaciones que aludan estrictamente al periódico en sí? Ciertamente las hay y aquí se puede apreciar otro tránsito de lo funcional a lo simbólico, pues la *deleznablez* del periódico como un objeto de estructura disgregable se vehicula hacia lo deleznable como una condición negativa: del periódico como un objeto de poca valía, efímero, reemplazable, sin mucha capacidad de afianzarse en la esfera de los objetos queridos o en pos de conformar un «museo de la inocencia».

Este perfil deleznable de nuestro periódico-objeto se encuentra directamente relacionado con su temporalidad, uno de los rasgos, por cierto, más importantes y definitorios del periódico. Antes de revisar este rasgo, haremos una consideración sobre el periódico en tanto que espacial. La noción de escala es fundamental para entender el espacio y, obviamente, la formación discursiva que se dedica a estudiarlo, la geografía. Es con la escala que podemos visualizar la espacialidad del periódico. En la escala menor tenemos al periódico mismo *como espacio*, estando además volcada sobre la funcionalidad del objeto. Resalta el concepto de *área de pautas*, que siendo la condición funcional de un objeto es, como dice Martín Juez, *un espacio cualificado* (Martín Juez 2002:81).

Entretanto, no sólo las mismas áreas de pautas señaladas atrás serían constitutivas de la espacialidad interna del periódico, sino todas las tipometrías en las que está organizado el periódico como contenido informativo y que forman una suerte de estructura ósea del periódico (Méndez 2009:298). Estas *áreas de pautas gráficas* son de suma importancia para quienes disponen la información periodística, pues fijan un orden y un equilibrio internos. Hay que señalar, en virtud del

*analogon* con la geografía, que estas áreas de pautas gráficas no son mapa, sino territorio.

Trascendiendo esta escala se identifica lo que es el *entorno inmediato*: el puesto de periódicos. Tras haber realizado las entrevistas en los puestos mismos, me di a la tarea de desentrañar su lógica en la organización objetual del espacio (como, desde Chapín, hacen tanto Baudrillard como Moles pero en modos muy distintos). Se logró identificar dos tipos de semánticas objetuales (espaciales): la *semántica objetual exhibitoria* y la *semántica objetual práctico-accesoria* (Méndez 2009:301).

Un aspecto a tener en cuenta es que en este entorno inmediato, en este *hábitat*, si bien hay otros objetos (revistas, cómics, historietas, otro tipo de publicaciones, dulces, refrescos, cigarros, películas), el que impera y rige las lógicas semánticas espaciales es, justamente, el periódico. La finalidad o función de la *semántica objetual exhibitoria* sería, justamente, el de la exhibición de los periódicos y de los otros bienes vendidos cual mercancías en escaparate. El periódico ocupa el protagonismo de la semántica exhibitoria.

Respecto de la *semántica práctico-accesoria*, nos referimos a la practicidad en la conformación del entorno a propósito de los objetos: poner un plástico sobre los periódicos para que éstos no se mojen cuando llueve; colocar piedras encima del material para que no se vuele con el viento; u otro tipo de accesorios empleados para diversas finalidades. Una observación importante es que estas semánticas objetuales no se excluyen, sino que se complementan en la conformación de ese hábitat que es el puesto de periódicos.

Ahora bien, también el puesto de periódicos es un objeto. Los tipos de puestos pueden dividirse en casetas, roperos, kioscos y tijeras (Sánchez Casanova 1996). Respecto de las tijeras, éstas están hechas de perfiles de hierro que pueden ser tipo atril o semicasetas; pueden estar, o no, empujadas en el asfalto, sobre la vía pública. Volviendo a las semánticas exhibitorias, podemos considerar dos posibilidades: las de exhibición en el puesto mismo, o las de *proyección*, es decir, cuando los periódicos no están propiamente colocados en el puesto, sino en alguna pared opuesta al puesto, sobre una cuerda, etcétera.

El puesto de periódicos, hay que decirlo, no es el único entorno inmediato del periódico-objeto, algunos de ellos son distribuidos por repartidores motorizados

a domicilio o en la vía pública por vendedores exclusivos de las casas editoriales (este es el caso de *Reforma*, *Metro* y *Cancha*, cuya distribución se encuentra al margen de la Unión de Voceadores) o bien, en otro tipo de establecimientos.

Ya que hemos hablado de la distribución, mencionemos que la última escala en la que el periódico fija una espacialidad es la de su ámbito de circulación que, por lo general (o al menos en el caso estudiado), apunta al espacio urbano, a la ciudad. El periódico se encuentra, pues, en movimiento y los límites de su circulación no son fijos. En nuestro caso, algunos concentrados en el área metropolitana y Ciudad de México, también se distribuyen en centros turísticos a un precio más elevado; de otros, su circulación es incluso global, como el periódico español *El País* o el *ABC* que se llegó a editar por convenio con *Milenio Diario* o el *Miami Herald*, distribuido por *El Universal* en el 2006.

La circulación, por su parte, también se encuentra ligada a la temporalidad del objeto-periódico. *Todos los días* la dinámica de esparcimiento por la ciudad y otros puntos debe desarrollarse de mano de los actores que llevan esta obra: despachadores, expendedores, voceadores, lectores... periodistas. Al día siguiente, no obstante, ese objeto que tan afanosamente dichos actores se han empeñado en repartir, pierde su valor y su vigencia. El periódico es, en sí mismo, tiempo.

Así como del espacio puede darse cuenta a través escalas, algo similar sucede con él o con los tiempos. Hicimos ya referencia al tiempo subjetivo de la constitución de la memoria y a una suerte de tiempo objetivo; además, dado que, como he señalado, los periódicos *son tiempo*, el tiempo se manifiesta *en ellos* —y también por ellos— de manera diversa. Respecto de su materialidad maciza, el tipo de papel, hechura de los periódicos, constata el paso del tiempo, la famosa *pátina*, cuando se *amarillea*. Esto sucede también con los libros, pero el papel periódico, más poroso y más ácido, es más susceptible a la fotólisis, esto es, a los efectos de la luz. Por otra parte, a diferencia del libro, el periódico no consta de cubiertas. El periódico es, así, en su doble acepción, *deleznable*.

Pero su caducidad en realidad alude a otro factor. Es cierto que, como dicen Eric y Marshal McLuhan (1990:185), el periódico de ayer es obsoleto; esta idea también se encuentra en la famosa canción de The Rolling Stones: *Who wants yesterday's papers? Nobody in the world*. Esto casi implica que la fecha de caducidad

del periódico es la misma que aparece en los márgenes superiores de la primera plana, como diciendo: «consúmase hoy». Según nuestra apreciación, esta vigencia está marcada por la *unidad temporal* que compone al periódico: la noticia; no entendida como el suceso, hecho o acontecimiento, sino como la *construcción discursiva* del mismo (pp. 235-244).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

## 18. Miguel Olmos

Olmos, Miguel, 2011, *El chivo encantado. La estética del arte indígena*, México, El Colegio de la Frontera Norte.

### *La música de los pápagos y pima*

En el territorio pápago y pima, la tradición musical está también presente pese a las múltiples relaciones que mantienen estos grupos con las sociedades modernas. La división fronteriza ha hecho que la tradición se vea también separada entre los habitantes de Estados Unidos y aquellos que habitan en el lado mexicano. Aun con dicha separación, los pápagos de ambos lados de la frontera mantienen fuertes relaciones culturales. Un hecho que pone en evidencia lo anterior es la fiesta de San Francisquito en Magdalena, que sirve como santuario regional, donde se reúnen varios grupos del noroeste, pero sobre todo los pápagos de Estados Unidos, que bajan todos los años.

Por otro lado, las referencias mítico-musicales en la mitología son muy claras. En el mito pima de la creación recopilado por Russell (1908), el hermano mayor, representado por el superhombre en el caso yuma, invoca otros personajes que giran alrededor del creador original. Varias partes de este mito son piezas cantadas. El creador *Sipa* de los yuma se transforma en conejo del mito de creación pima, mientras que entre los yuma Coyote roba el corazón del superhombre. En el mito pima, por alguna transformación, este personaje es un conejo que muere al ser mordido por la víbora de cascabel, a la que llaman *Niño suave*. Al igual que

la versión de Densmore para los yuma donde Coyote roba el corazón de *Sipa*, en el mito pima Coyote roba el corazón de conejo, pese a estar resguardado por un cerco hecho por los animales, al igual que en las piezas de los yumas. Hay que recordar, por otro lado, que de acuerdo con el mito pápago, Montezuma nació de la voluntad del chamán de la tierra al mismo tiempo que Coyote, por lo que ambos son personajes creadores según lo refieren los cantos de creación.

Los pápagos mantienen algunas danzas de origen común en la región, tales como la de Pascola y una suerte de danza del Venado, en la caza del venado bura. Entre las danzas más conocidas está la realizada en la fiesta del *Cucú* y el *Víquita*. Esta última es una bendición de alimentos para pedir la lluvia, es interpretada por un grupo de hombres disfrazados con máscaras, cascabeles y perchas de plumas, y es acompañada por tres cantadores, al igual que la danza de venado entre los cahitas. Los cantadores utilizan tres ramas de madera con fisuras que son raspadas con una mandíbula de burro. La sonoridad es muy especial, pues estos instrumentos son colocados sobre caritas invertidas que hacen las veces de caja de resonancia. En la etnografía de Margarita Nolasco se alude a estos raspadores y a maracas de hojalata. Los instrumentos de cuerda fueron utilizados muy recientemente, tanto por indígenas como por mestizos. Las ocasiones para tocar la música mestiza con violín y guitarra son las fiestas civiles de carácter mestizo de la región.

### *Canto pápago*

En mi copa están/ el vértigo brillante,/ la embriaguez burbujeante./ Hay grandes torbellinos al revés/ por encima de nosotros./ Que vuelcan en mi copa./ Un gran corazón de oso,/ un gran corazón de águila,/ un gran corazón de halcón/ y un gran viento que gira./ Ahora todos están reunidos/ aquí en mi copa./ Ahora beban (Aguilar 1990:35).

En el mito recuperado por Russell (1908) el chamán de la tierra o mago de la tierra, *Djvut Maka*, siempre construye el mundo cantando y bailando. Toma un pequeño grano de tierra y baila por encima para poder darle forma: con sus palabras dibuja la creación del universo.

El mago de la tierra da forma a este mundo;  
 El mago de la tierra crea las montañas,  
 cuando llega la inundación él continúa cantando.  
 Ya voy, ya voy, con mis poderes mágicos estoy emergiendo.

*La canción del mundo*

Yo hago el mundo,  
 el mundo está hecho  
 entonces, yo hago el mundo  
 el mundo está hecho.  
 Déjalo correr,  
 déjalo correr, comienza desde ahora.



Fuente: Curtis (1994: 318-320).

*Pieza del Pájaro Azul*  
 (Chuhtek-Ohomhik Nieh)

Haí-ya. haíya- haíya- haíya-  
 Toda mi canción está perdida, se fue.  
 El pájaro azul está triste del corazón,  
 toda mi canción está pérdida, se fue  
 yo soy infeliz, ¡desafortunadamente! ¡desafortunadamente!  
 Toda mi canción está perdida, se fue.



Fuente: Curtis (1994:317).

*Canto del Yumare*



Intérpretes: José Ángel Contreras y José Dolores Contreras

## Canción Pápago

### *Canción de la montaña negra*

Era una montaña negra  
 que se encontraba en el océano,  
 había una nube que se dirigía hacia la montaña  
 la nube llegó a la montaña y la mojó.

Fuente: American Indian (1994).

### *Montaña a bordo del mar*

The musical score for 'Montaña a bordo del mar' is presented in five systems. Each system consists of a vocal line (Voz) and a guitar accompaniment line (Guitarra). The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 2/4. The score includes measure numbers 137, 141, 145, 149, and 153. The guitar part features a consistent rhythmic pattern of quarter notes, while the vocal line has a melodic contour that rises and then falls.

Fuente: American Indian (1994).

En la época actual la sociedad pima, sobre todo del lado mexicano, se transformó radicalmente en los últimos 100 años. En la cultura musical de los pimas bajos no se encuentran manifestaciones sonoras provenientes de la evangelización: hoy día sólo quedan instrumentos como el tambor y la matraca. Pese a que los pimas interpretan las danzas cahitas como la del venado, también realizan la danza del *Yumari*, al igual que los tarahumaras. La matraca y el tambor son utilizados durante las ceremonias de la Semana Santa, pero es preciso señalar que las referidas en las diversas etnografías hechas durante el siglo xx, así como las descripciones más antiguas, no señalan la existencia de danzas. Varela (1984) hablaba de la danza del Maíz, de los Guerreros, de Moctezuma, de las Cabelleras. Los pimas tenían entre sus fiestas la del *Yumari*, danza con una fuerte connotación ritual, donde se agradece la lluvia y las buenas cosechas. Por otro lado, los pimas bailaban de la misma manera que los cahitas la danza de Pascola, la danza de Venado y la danza de Matachines, sin embargo, la tradición cayó en desuso y éstas se realizan muy esporádicamente.

Canto del cierto caído pima

En tiempos del alba naciente/ En tiempos del alba naciente.

Me levanté y partí/ En el crepúsculo azul partí

He comido las hojas de la manzana espinosa/ Y me he embriagado de su espeso néctar

El cazador arco-en-ristre/ Me ha alcanzado y dado muerte

Ha cortado y esparcido mis cuernos

El cazador lanza-en-ristre/ Me ha alcanzado y dado muerte

Y mis pezuñas yacen en la tierra/ Ahora las moscas enloquecidas

se dejan caer batiéndose/ Abren y cierran sus alas las mariposas ebrias

(Aguilar 1995:34).

## Música Pápago

### *Primer canto del hikuri*

The musical score is written for three instruments: Flute (Flz), Maraca y tambor, and Violin/Tuba (Vz. y Tb.). The piece is in 2/4 time and consists of 25 measures. The key signature has two sharps (F# and C#). The tempo is marked as 130. The score includes various musical notations such as triplets, slurs, and dynamic markings like 'Sfz' and 'Sfz/ff'. The Maraca y tambor part provides a steady rhythmic accompaniment throughout the piece.

**Interprete:** Lee Polanco (*Festival de las Culturas Indígenas del Desierto* 1992).

## Pieza del arcoíris verde

The musical score is presented in six systems, each with a Flute (Flz) staff on top and a Maracas (Mrc) staff on the bottom. The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 3/8. Measure numbers are indicated at the start of each system: 125, 13, 19, 25, 31, and 36. The Maracas part features a rhythmic pattern of eighth notes, with some measures marked with a double slash (/) to indicate a specific rhythmic pattern or a section labeled 'Siwír'.

Fuente: Transcripción musical realizada por Miguel Olmos.

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

## 19. Carlo Bonfiglioli

Bonfiglioli, Carlo, 1995, *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, México, Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social.

El «bailar matachín»

—¿Hace mucho que comenzaste a bailar matachín?

—Tengo mucho tiempo yo batallando para café y galletas...

PATRICIO CRUZ, TEHUECHICH

A mediados del otoño, después de una larga temporada en la que predominan los trabajos agrícolas, el aislamiento en sus propios ranchos y la dispersión comunitaria, los tarahumaras de Tehuerichi regresan a la alegría festiva el día 3 de noviembre, día de San Martín, patrono de la comunidad. Acaba de pasar la cosecha, por lo general la gente está contenta o, por lo menos, contrariamente a la temporada de Semana Santa, no tiene la preocupación de cómo «llevarla adelante». Después se vuelven a juntar el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe, y a partir de esta fecha hasta el 6 de enero cada día es bueno para danzar. Los principales protagonistas de este intenso periodo de danzas son los matachines.<sup>1</sup>

Al igual que en el caso de los fariseos, para ser matachín no hay requisitos especiales; quizás vale la pena mencionar algunos de carácter muy general: el sexo masculino,<sup>2</sup> las ganas de bailar y las posibilidades económicas para comprar la indumentaria y la parafernalia que se requieren. También se dice que «una vez que le entra», uno debe cumplir con su compromiso por lo menos durante tres años seguidos.

<sup>1</sup> En la mayoría de las comunidades rarámuri, la gente se reúne en el templo con mucha menor frecuencia que en Tehuerichi: difícilmente pasan de dos o tres oportunidades al año. Esto no quiere decir que no se congreguen, sino que prefieren hacerlo en sus casas. La mayor utilización del templo como espacio ceremonial y como zona de reunión se debe, en cierta medida, a la presencia de los jesuitas.

<sup>2</sup> Conocemos por lo menos dos comunidades —bastante mestizadas— en las que hay danzantes mujeres: Cerocahui y Morelos.

Los «organizadores técnicos» de la danza son los *chapeyones* (o *chapeyokos*). Para ser elegido *chapeyón* se requiere que las personas que asumen el cargo conozcan su labor y que actúen con responsabilidad. Su tarea más importante es buscar y reunir a los matachines, una ocupación que demanda mucha disponibilidad de tiempo y energías. Se dice que si el *chapeyón* es un flojo, los matachines, tarde o temprano, comenzarán a fallar y las ceremonias no tendrán el éxito esperado. Ser «*chapeyón mayor*» es un cargo de autoridad y prestigio. Los matachines tienen que obedecerle y, si no lo hacen, él mismo los puede castigar. Signo de su poder es un látigo o chicote que siempre lleva consigo. Los *chapeyones* también se reconocen por llevar una máscara;<sup>3</sup> acompañan a los danzantes, pero sin usar el traje de matachín. En las danzas, participan con el curioso papel de «gritones» ya que regularmente emiten unos gritos largos y agudos con los que marcan ciertos momentos coreográficos. Algunas veces hemos podido observar, durante los momentos de descanso de la danza, cierta actitud cómica del *chapeyón mayor*; no obstante, es mucho más común observar, en él y en sus tres compañeros un comportamiento sobrio y contenido.

Otros de los líderes de la danza son los *monarcos*. Son ellos quienes conducen las evoluciones de los demás danzantes; esto implica un buen conocimiento de las técnicas dancísticas, ya que su actuación sirve de modelo para los menos expertos; aquí pues, no hay otra manera de aprender sino a través de la observación y de la imitación. El traje y la parafernalia es igual a la de los otros matachines. Por su conocimiento de la danza, y en tanto líderes de un grupo, son reconocidos como personas responsables y tienen un papel de prestigio dentro de la comunidad. En Tehuerichi los *monarcos* son tres, pero la sola presencia de uno de ellos es suficiente para que se baile.

Una media hora antes de comenzar, y bajo la supervisión de los *chapeyones*, los matachines comienzan a arreglar su indumentaria. Por debajo del traje ritual es importante llevar camisa y pantalones mestizos, botas y medias, estas últimas lo suficientemente largas como para ajustarlas por encima de los pantalones. A la

<sup>3</sup> En la mayoría de las comunidades está hecha de madera tallada, con barba y bigotes hechos con crin de caballo o pelo de cabra. En Tehuerichi portan, desde 1987, una máscara de Batman, de plástico azul y negro.

altura de la cadera, delante del sexo y del trasero, vienen atados de seis a siete paliacates, con la punta colgante en medio de las piernas, a manera de triángulos. De los hombros hasta la rodilla, llevan dos capas de algodón, de color rojo o floreadas.

Los objetos que más caracterizan a los matachines son la corona, la sonaja y la palmilla. Hay regiones —por ejemplo, las comunidades de Morelos y Cerocahui— donde los matachines no usan ninguna indumentaria especial, no obstante, en ninguna de ellas falta la utilería que acabamos de mencionar. En Tehuerichi y en toda la región del Concho, la corona se hace con cuatro espejos laterales y un quinto encima, inclinado a 45 grados. De este último espejo cuelga un conjunto de listones multicolores de plástico, tela o papel de china que bajan sobre la espalda. La corona es amarrada a la barbilla por medio de dos paliacates, atados entre sí y fijados a la base de los espejos. Uno cubre la nuca y el otro la cara, dejando descubiertos sólo los ojos y la nariz. En otras comunidades las coronas se hacen con una simple armazón de ramitas, flores de papel y listones. En la mano derecha los matachines llevan una sonaja y en la izquierda la «palmilla», una suerte de abanico (o en ciertos casos un tridente) al que también vienen fijados listones multicolores de tela o de plástico y unas flores hechas con el mismo material. Es interesante saber que en la comunidad de Basíhuare a la palmilla justamente se le nombra *siwaka*, o sea, «flor». Con ésta, los matachines marcan el flujo de sus evoluciones dancísticas.

El violín es el instrumento clave del ciclo matachín; a menudo, es acompañado por una guitarra o un guitarrón cuya originalidad es tener siete cuerdas, ordenadas sobre dos escalas, una de tres (arriba) y otra de cuatro (abajo). En cuanto a los músicos, no hay un número fijo; los que tienen mejor destreza o que quieren «entrarle», son libres de hacerlo. Quizás cabe recordar que, entre los rarámuri, los instrumentos de cuerda son los únicos que responden al concepto de creatividad musical. Es recurrente oír que esa persona «toca bonito», que toca muchas piezas, y que ese otro toca una pieza de Norogachi, o de Samachique, o que en la barranca tocan distinto, etcétera. Deducimos que «lo bonito», más que ser una prerrogativa intrínseca del instrumento, tiene mucho que ver con la variabilidad de las expresiones musicales. Por otra parte, el tambor o la flauta explotan muy pocas de las posibilidades potenciales expresivas que estos instrumentos ofrecen: un solo

ritmo o un par de melodías. En el caso de la sonaja se puede afirmar lo mismo: su ritmo a dos tiempos es la base para que los matachines adecuen mejor los pasos con la música. Hay, pues, razones para pensar que «lo bonito» es un atributo que se quiso y pudo desplegar por encima de las cualidades intrínsecas del instrumento-violín debido al tipo de ceremonia en la que se utiliza. En esta danza hay que complacer a la divinidad y la música bonita y variada de los violines es, aquí, una manera de hacerlo.

### *La danza*

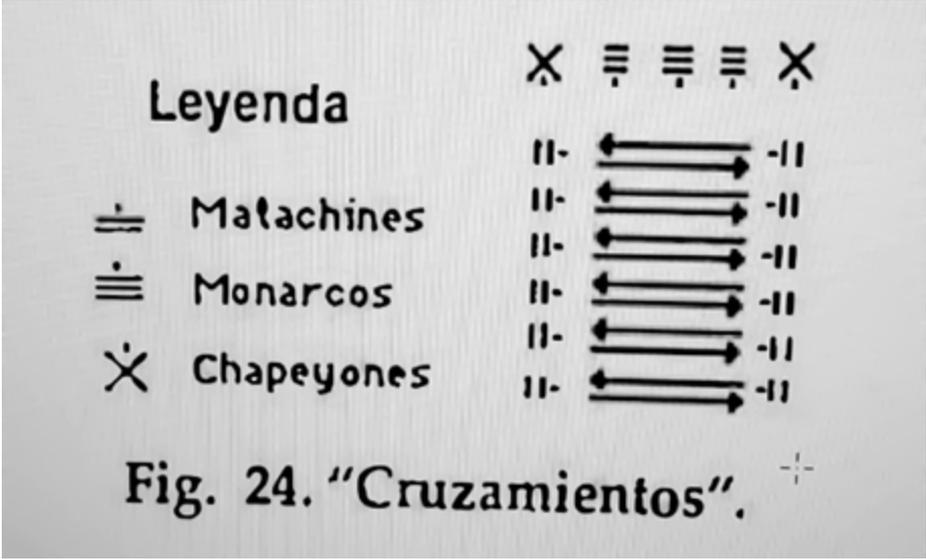
El paso es muy sencillo y, musicalmente, se realiza con una base ternaria o binaria [*cfr.* Apéndice 2: Unidad Musical 3 y Unidad Musical 4]:

- 1) Paso básico en sitio; zapateado (tiempo 3/4):
  1. Zapateo derecho con acento
  2. Zapateo izquierdo
  3. Apoyo derecho
  - ... alternar
- 2) Paso básico con desplazamiento; zapateado (tiempo 3/4):
  1. Zapateo derecho adelante con flexión de rodillas
  2. Zapateo izquierdo adelante
  3. Apoyo derecho adelante
  - ... alternar
- 3) Variante zapateado/apoyado (tiempo 4/4):
  1. Zapateo derecho
  2. Zapateo izquierdo
  - ... continuado

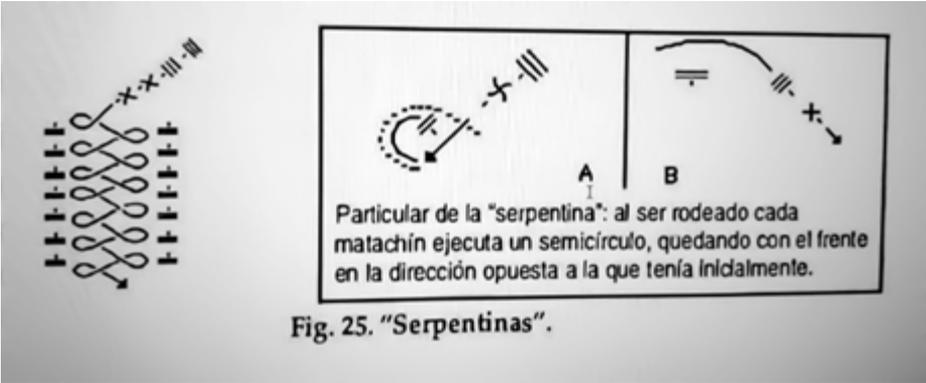
Estos pasos se caracterizan por la combinación de acentos con las plantas de los pies y sus variantes se determinan por los desplazamientos coreográficos.

En los traslados, se alternan dos pisadas (izquierda, derecha) y un paso de apoyo que funge como pausa. La postura del cuerpo es erecta. Las figuras coreográficas del «bailar matachín» son básicamente tres: los «cruzamientos», las «serpentinadas» y los «ondeos».

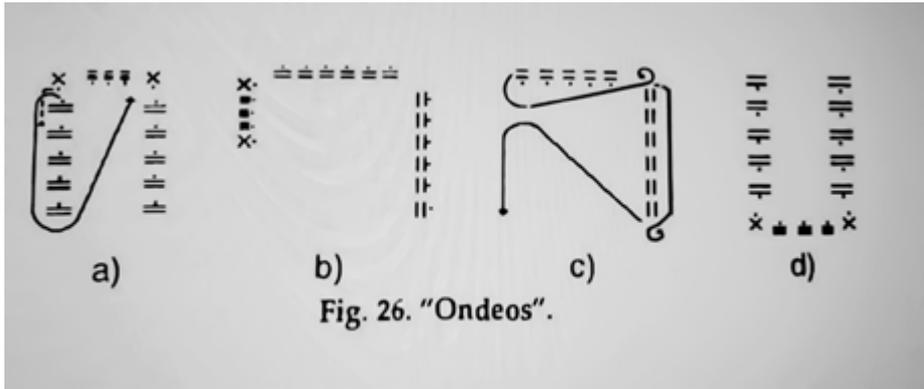
Los primeros, los «cruzamientos», son un intercambio de posición entre las dos hileras de danzantes (ver figura 24).



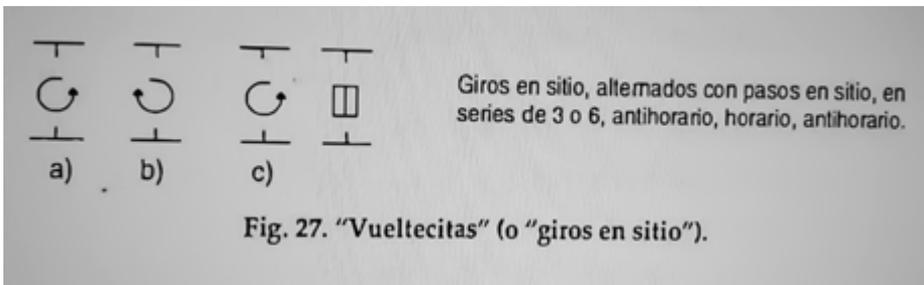
A las segundas, las «serpentinatas», las hemos denominado así porque en ellas los monarcos y los *chapeyones* serpentean entre las dos filas rodeando alternadamente a cada uno de los matachines (ver Figura 25).



Y, finalmente, los «ondeos» son desplazamientos un poco complicados de una fila sobre otra, por medio de los cuales la fila que los ejecuta da una especie de rodeo en torno a la fila que permanece en su lugar (ver Figura 26).



Al principio, al medio y al final de las «serpentinatas» y los «ondeos» se realizan los susodichos «cruzamientos». También, a lo largo de toda la danza, los matachines (y los monarcos), ejecutan una infinidad de vueltecitas sobre sí mismos, efectuadas en series de tres (en sentido antihorario, horario, antihorario). Puesto que éstas las encontramos en rituales distintos, sería quizás incorrecto considerarlas como una peculiaridad del «bailar matachín» (ver Figura 27).



La secuencia coreográfica de una pieza dancística es la siguiente:

dos series de tres «vueltecitas»; dos «cruzamientos»; tres «vueltecitas»; dos «cruzamientos»; tres «vueltecitas»; dos «cruzamientos»; tres «vueltecitas»; una «serpentina» (comenzando por la «cabeza» de la fila derecha); tres «vueltecitas»; una «serpentina» (comenzando por la «coda» de la fila izquierda); tres «vueltecitas»; una «serpentina» (comenzando por la «cabeza» de la fila izquierda); tres «vueltecitas»; una «serpentina» (comenzando por la «coda» de la fila derecha); tres «vueltecitas»; dos «cruzamientos»; un «ondeo» (comenzando por la «cabeza» de la fila derecha); tres «vueltecitas»; un «ondeo» (comenzando por la «coda» de la fila izquierda); tres «vueltecitas»; un «ondeo» (comenzando por la «cabeza» de la fila izquierda); tres «vueltecitas»; un «ondeo» (comenzando por la «coda» de la fila derecha); tres «vueltecitas»; dos «cruzamientos»; tres «vueltecitas».

*El proceso ritual: 12 de diciembre de 1988*

Muy entrada la noche, cuando el *tónari* ya está hirviendo y cuando el *chapeyón* considera que ha llegado el momento oportuno, comienza la ceremonia. Los *matachines* se arreglan, se ponen sus *paliacates*, las *capas* y se amarran las coronas. El número de los danzantes es variable; pueden ser desde ocho o diez *matachines* hasta 20. Por lo general comienzan unos cuantos y poco a poco llegan los demás. Cuantos más son los danzantes mejor luce la fiesta. Cuando todos están listos, el grupo se forma sobre dos filas en el atrio de la iglesia, frente a la cruz grande. Los violines comienzan a tocar, los *monarcos* agitan las sonajas y, finalmente, el baile se inicia. Después de una breve actuación en el atrio, las dos filas se desplazan a los cuatro lados de la cruz, para «saludarla». En cada posición, todos ejecutan una serie de tres «vueltecitas». A continuación, los *matachines* entran al templo para saludar a las imágenes sagradas. Ahí, frente a ellas, los danzantes, los *chapeyones* y los músicos realizan, uno tras otro, una serie más de «vueltecitas»; y otras tres hacia cada dirección cardinal.<sup>4</sup> Sigue una pausa. Luego se ejecutan tres «piezas dancísticas», cada una es una combinación de las figuras coreográficas que hace poco comentábamos. A lo largo de la noche, se realizan muchas piezas; todas en

<sup>4</sup> Mientras unos voltean frente al altar los otros repiten las «vueltecitas» en su sitio.

series de tres. Cada nueve piezas se hace un descanso mayor. En más de una ocasión, hemos contado 27 piezas a lo largo de toda una noche.

En la mañana, los matachines, se trasladan fuera del templo a la zona de la comida grupal. Antes de que todos coman *tónari*, los danzantes ejecutan nueve piezas y otras nueve las realizarán después de la comida, en agradecimiento. En seguida, se ejecutan tres circuitos procesionales, en los que participan las autoridades (cuya incorporación al grupo es precedida por tres piezas de los matachines), las mujeres y los hombres sin cargo. Al igual que en las procesiones de Semana Santa, tres niñas se encargan de llevar las imágenes sagradas (las mismas utilizadas en la Semana Santa). Los matachines, con los músicos a su lado, encabezan la procesión; siguen las imágenes, las autoridades, las mujeres y los hombres. A cada lado del templo (donde se colocan los arcos a lo largo de la Semana Santa) la procesión se detiene. Mientras se inciendan las imágenes, los matachines danzan en su sitio. Al mismo tiempo, una mujer «de prestigio», que lleva una bandera blanca, y el monarca mayor, con su palmilla, ejecutan unos «embanderamientos-empalmillamientos». Repican las campanas; el cortejo entra a la iglesia donde son incensadas, una vez más, las imágenes. El mismo circuito completo se repite tres veces. Sigue una breve misa oficiada por el padre, quien al final dirige un sermón a todos los *rarámuri* presentes. Se dejan las imágenes y se recommienza otra vez la danza. Los grupos salen de la iglesia y se trasladan al patio de los *nawésari*. Aquí las autoridades se separan del grupo; las mujeres y los hombres se apartan a sus lugares y los tres gobernadores pronuncian sus sermones. Los participantes agradecen; se fuman los cigarrillos rituales. Un poco de descanso y se recommienza. Se repiten otras nueve piezas y luego los grupos se trasladan otra vez a la iglesia, donde los matachines van a bailar las últimas tres piezas para «despedirse de Dios».

En Tehuerichi, el ciclo concluye el 6 de enero con una «danza saludo». Los danzantes se forman en el atrio, en dos hileras que bailan una frente a la otra. Éstas se intercambian toques con la palmilla y luego con los pies. Hacen rotaciones brincando sobre el mismo pie y manteniendo el otro enlazado al del compañero de enfrente. Ejecutan muchas vueltecitas y se intercambian de lugar. Repiten lo mismo en la iglesia. Finalmente, todo concluye con un saludo solemne parecido al de Semana Santa. No es solamente el ciclo que termina sino el año ritual entero (ver Figura 28).

1.	SALUDO DANCÍSTICO A LA CRUZ	Atrio de la iglesia	Series de «vueltecitas» a los cuatro lados de la cruz
2.	SALUDO DANCÍSTICO A LAS IMAGANES Y A LOS CUATRO PUNTOS CARDINALES	Iglesia	Series de «vueltecitas» frente al altar
3.	SESIÓN DE DANZAS	Iglesia	9 series de 3 piezas dancísticas
4.	SESIÓN DE DANZAS	Zona comida grupal	9 series de 3 piezas dancísticas
5.	COMIDA RITUAL (TÓNARĪ)	Zona comida grupal	----
6.	SESIÓN DE DANZAS (de agradecimiento por la comida)	Zona comida grupal	3 series de 3 piezas dancísticas
7.	PROCESIONES	Iglesia, atrio y recorrido exterior	Danzas, sahumaciones y embanderamientos de las imágenes
8.	SERMONES	Iglesia y zona de las autoridades	-----
9.	SESIÓN DE DANZAS	Zona de las autoridades	3 series de 3 piezas dancísticas
10.	«DESPEDIDA» DE LAS IMÁGENES (a veces «saludos solemnes» entre los danzantes)	Iglesia (atrio de la iglesia en el caso del «saludo»)	3 series de 3 piezas dancísticas (cfr. texto en el caso del «saludo»)

Fig. 28. Armadura del «bailar matachín» (fiesta de la Virgen de Guadalupe).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*

## Muerte

Para la última sección del manual hemos elegido un fragmento relativo al registro etnográfico de los rituales mortuorios. Hemos seleccionado una parte de la obra de Jacques Galinier por distintos motivos; el primero, porque el autor expone el hecho de manera segmentada, empezando por definir la noción de muerte entre los otomíes y los distintos planos que con ella se enlazan; después porque explica de forma cronológica las pautas culturales de la ritualidad mortuoria y también porque ofrece una interpretación al respecto. El texto tiene una estructura etnográfica monográfica que combina descripciones estáticas y dinámicas. A diferencia de la monografía tradicional, sin embargo, en su narrativa Galinier desarrolla un estilo más apegado a la etnografía reflexiva por las numerosas citas que acompañan su escritura.

### 20. Jacques Galinier

Galinier, Jacques, 1987, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista.

#### *La muerte*

Al igual que la enfermedad, la muerte, en todas sus formas, es siempre el resultado de un proceso de desajuste de origen social o sobrenatural. Por ejemplo, una muerte «accidental» (a causa de una caída, un ahogo) es la consecuencia de una acción emprendida contra el individuo por numerosas fuerzas malévolas (juez

del monte, juez de los caminos, el «zancadilla», etcétera). Manipuladas por unos enemigos, esas fuerzas necesitan la intervención del *badi* como mediador.

La muerte es una sanción de origen sobrenatural, capaz de atacar en todo momento a los individuos descarriados, culpables con respecto a la sociedad, a su familia o a los antepasados. De ahí que la muerte se manifieste por medio de un terrible espanto, irreversible y fatal, que provoca la súbita desaparición del *nza'ki* (la fuerza vital).

La imagen mítica de la muerte (*hmuntate*) es la de una anciana errante, que al anochecer espanta a los vivos. Cuando ataca a un individuo, la intervención del curandero no puede evitar el desenlace fatal. Por el contrario, la vida es el resultado de la relación de neutralidad precaria entre la *hmuntate* —persona y divinidad a la vez— y el ser-individuo sin autonomía propia, prisionero de una red de relaciones con las divinidades del mundo sobrenatural. Una enfermedad que se cura significa el restablecimiento de este equilibrio; un mal incurable, su ruptura irreversible. En otras palabras, la «muerte por enfermedad» está inscrita en el cuerpo enfermo desde la aparición de los síntomas observados por el curandero. La muerte violenta, por homicidio, rebasa el concepto estricto de asesinato. De acuerdo con la visión del mundo otomí, las motivaciones de los actos criminales son complejas y siempre se fundamentan en la idea del desorden, en las perturbaciones externas al individuo, pero de las cuales él es el instrumento. La «envidia» es una de las motivaciones más comunes que llevan al asesinato; el robo no lo es tanto. Si la víctima es un «rico», el pueblo asume moralmente el crimen y otorga al asesino cierta indulgencia de la que sólo gozan quienes eliminan a los individuos descarriados.

No se condena al homicidio en sí mismo, pero el castigo toma en cuenta las circunstancias y los instrumentos que han servido para llevarlo a cabo. Los crímenes en estado de ebriedad son los más frecuentes y, desde el punto de vista de la comunidad, sólo implican una responsabilidad parcial de quien lo comete. El alcoholismo significa la intrusión temporal del «diablo» en el cuerpo, lo que provoca un «desajuste de los sentidos» ajeno a la persona que sirve de vehículo. De hecho, el estado de ebriedad revela conflictos reprimidos (disputa de tierras o desavenencia conyugal), que se liberan en una explosión de violencia y que al mismo tiempo explican los estados de gran angustia, incluso de desesperación, suscitados

por la miseria. En el alcohólico la expresión agresiva del conflicto se manifiesta en la salida «natural» de los estados de tensión psíquica y social.

En cambio, la muerte por envenenamiento o por brujería (real o supuesta) atrae sanciones muy severas para el autor, a quien «ajusticia» en general la pretendida víctima o un «vengador». Sin duda, la manipulación de las fuerzas sobrenaturales con fines destructivos representa un acto intolerable para la sociedad, la cual vive en la ansiedad permanente del desorden; en efecto, desviar a las fuerzas del inframundo con el fin de perjudicar es anticipar su propia muerte. Además, cuando se sorprende a alguien en el momento de cometer semejante delito, se mata al criminal con el consentimiento, e incluso con la ayuda, de las autoridades administrativas (tanto indígenas como mestizas).

### *Actividad onírica y muerte*

Los sueños ocupan un lugar importante en las angustias y el temor a la muerte. Pueden significar una alteración de las relaciones del individuo con sus parientes o con la gente de su pueblo, lo cual provoca un peligroso estado depresivo que puede desembocar en la muerte. En este tipo de sueños aparecen ciertos temas recurrentes: la víbora que se introduce en el cuerpo y el deseo de excrementos son los más frecuentes. Indican que el sujeto es víctima de calumnias, que tiene cuentas pendientes con la justicia y, por ende, que se quiere atentar en su contra. Estos sueños son los más peligrosos, puesto que conciernen a la persona misma, y se evita revelarlos. En cambio, existen numerosos sueños que se refieren a otras personas y en los que cada imagen posee un significado. Por ejemplo, la muerte próxima de un niño se expresa en el sueño de un padre que pierde un diente, o en el deseo de comer hongos (San Miguel). La muerte violenta se traduce en imágenes alimenticias (chícharos), en un avión que aterriza o en un puerco al que se degüella. Los sueños en los que un sujeto es iluminado violentamente por una luz anuncian que alguien morirá por el fuego (Texcatepec). Un hombre labrando un campo o un entierro también son imágenes nefastas.

No puede dejar de llamar la atención el hecho de que el contenido de la actividad onírica sea tan mórbido, como si el sueño en sí mismo fuera siempre la

imagen anticipada de una desgracia. Esto conduce a pensar que el sueño (*tī*) constituye una de las formas de la demencia y de la embriaguez (*īī*). Para los otomíes todas las imágenes que afluyen a la conciencia del sacerdote indígena durante los ritos, cuando se dirige a los antepasados, son testimonios de este estado: *īītoni*, «ebrio de flor» (mariguana). En efecto, para los otomíes, ebriedad, sueño y muerte representan una misma unidad conceptual.

### *Destino de los muertos*

Desde el punto de vista clínico, la muerte se comprueba por la desaparición del aliento (*nza'ki*) y el paro de las pulsaciones arteriales. El cese de la vida determina el proceso de descomposición del cuerpo, que se «pudre» (*ši*): entra en el universo de los antepasados, en el mundo «de los huesos» (*yo*). La muerte consagra: la disolución de la relación vital cuerpo-animal y la separación del cuerpo y del alma (*ntāhi*).

El destino final del cuerpo es la tierra de los antepasados, mientras el alma vuelve al espacio cósmico que se le asigna en función de su destino, al término de un viaje más allá del «río» (*tāthe*), nombre casi idéntico al de la muerte: *tāte*. Al igual que en la tradición prehispánica, ésta tiene por compañero a un perro. Al finalizar su viaje, las almas alcanzan el rango de divinidades cósmicas. En toda la sierra el trueno (*koni*) simboliza a los difuntos que han cometido un crimen durante su vida terrestre, así como a los ahogados; ambos recorren el cielo haciendo ruido con sus armas (fusiles y machetes). Por otra parte, los rayos (*khwei*) representan a las mujeres muertas en el parto, las cuales son también diosas del fuego (*hmüspi*); según un mito de San Pedro Tlachichilco, la *hmüspi* toca el teponaztle, ese pequeño instrumento de percusión cuyo sonido evoca al trueno.

Así, todas las almas de los difuntos que hayan tenido un deceso trágico se integran en el panteón de las divinidades del universo. Al contrario de los «muertos por enfermedad», su lugar de residencia es variable y pueden, en cualquier momento, «regresar a la tierra» para llevar a cabo alguna acción perturbadora.

Las demás almas (los muertos «de gracia») alcanzan el *s'itāhmü*. Conforme a la tradición indígena, todos los muertos regresan periódicamente a la tierra, una

vez al año, y ejercen entonces un control sobre los vivos al reafirmar las normas sociales que deben observarse (obligación de poner ofrendas, suspensión de los trabajos agrícolas). En San Lorenzo Achiotepéc un mito cuenta cómo un hombre, que había descuidado sus obligaciones respecto a los muertos de su familia, se encontró en su milpa frente a frente con todos los difuntos del pueblo allí reunidos. De regreso a su casa, aún asustado, se apresuró a hacer ofrendas de ocote y flores de quelite, sin que por eso disminuyera la ira de los difuntos; murió de miedo. Otro mito de Santa Ana Hueytlalpan cuenta la aventura de una muchacha que no creía en el regreso de los muertos. Cuando llegó el día de los difuntos, se escondió bajo el altar doméstico y esperó; al cabo de un rato llegaron los muertos y dijeron: «llevémonos estas ofrendas junto con la muchacha escondida bajo la mesa». Al oír estas palabras, la joven se asustó y huyó para contarle a su madre lo que había pasado; pero murió apenas terminó de hablar. Lo trágico de esos mitos radica en la idea de que el «lugar de los muertos» (*hmitü*) es el «infierno», el reino del mal. Según la interpretación otomí, el difunto se encuentra dissociado entre sus restos visibles (huesos, cenizas) que están en el inframundo, y su alma «de arriba» (*mahēs'i*) favorable o nefasta, según el caso.

En la cosmología otomí, la muerte es el paso al mundo de los antepasados, a la divinidad, a todo lo que los otomíes traducen en las figurillas de papel antropomorfas. En el pasado, durante los ritos funerarios, se representaba probablemente a los muertos con imágenes de ese tipo. Aunque por lo general se han abandonado, esas prácticas aún se respetan en San Gregorio, donde la tradición otomí sigue siendo fuertemente arraigada. Durante la ceremonia una diminuta figura antropomorfa, hecha de cartón y vestida, representa al difunto.

El simbolismo que impregna este rito es transparente, pues indica en qué nivel del panteón están situados los difuntos. En efecto, las representaciones vestidas de los seres sobrenaturales (que en general sólo se encuentran en los grandes ritos de fertilidad) no conciernen sino a las divinidades superiores: los «padres» y las «madres». Los muertos también se reúnen en un más allá mítico con la pareja primordial (macho y hembra), que constituye la superestructura del edificio cósmico y, en el plano conceptual, los dos polos del pensamiento dualista. Las ceremonias funerarias, así como los ritos que les siguen, recuerdan

no sólo la interacción permanente entre el mundo de los vivos y el de los muertos, sino también la continuidad entre los antepasados y los hombres llamados a reunirse con ellos.

En la muerte, como lo muestra la ideología del carnaval, también existe un aspecto energético, fecundador: la muerte («el viejo», el antepasado) es la fuente de la vida. La desaparición de los muertos determina el surgimiento de la existencia, el nacimiento (de la misma manera en que los ritos del carnaval introducen un doble ciclo agrícola y social). Se trata de una visión bipolar de la muerte, en la que ambos aspectos son indivisibles: la regeneración de la especie humana (la desaparición de un ser, su integración en el mundo de los antepasados trae consigo el nacimiento de otro) y, al mismo tiempo, la eliminación de la «mancilla», lo sucio, el mal social.

### *Ceremonias funerarias*

En los pueblos otomíes de la Sierra Madre las formas de despido a los muertos presentan una gran uniformidad. Las fases descritas a continuación tienen como marco la comunidad de San Pablito.

*Ritos preliminares al entierro.* Al acercarse la muerte de un adulto, la familia avisa a los compadres del moribundo, quienes le hacen una última visita. Se llama a veces al cura, si está de paso por el pueblo, para que administre la extremaunción, aunque los otomíes no dan mucha importancia a este sacramento. En cambio, piensan que el moribundo debe ajustar cuentas con la comunidad, con los miembros de su familia, con sus compadres.

En cuanto se comprueba el deceso, se lava el cuerpo del difunto para purificarlo de sus pecados y se le viste. Luego es acostado sobre unas tablas, cubriéndolo con un sudario y se encienden dos velas a los pies y dos a la cabeza. Empiezan las visitas de los vecinos que ofrecen aguardiente, cigarrillos, velas, dinero, maíz o caña de azúcar. Hombres y mujeres velan el cadáver, sin rezos. Al día siguiente los compadres, recibidos por el pariente más cercano, traen flores, tortillas, carne, quesos.

En el ataúd, construido con tablas pintadas de azul, se colocan junto al muerto monedas de 20 o 50 centavos, marcadas con una cruz, lo que significa que las

deudas contraídas en este mundo se suprimen en el más allá. Para alimentarse durante su «viaje» el difunto lleva consigo tortillas, piloncillo y pequeños quesos. Tiene a su disposición, en miniatura, los objetos que utilizaba en la vida cotidiana: cuchillo y pala de madera para los hombres; platos, agujas, hilo, cuentas e incluso un telar, para las mujeres.

Antes de cerrar el ataúd, se corona al muerto con palmas que se han conservado desde la última fiesta de Ramos. Un listón negro y blanco, con cinco nudos, se ata por un extremo a la mano del difunto y el otro extremo cuelga fuera del ataúd: es el símbolo de la perennidad del vínculo que une al muerto con sus parientes vivos.

El niño muerto (*anša*, o «angelito») es objeto del mismo ceremonial, sólo que cada fase se acompaña con un tema instrumental que tocan dos músicos, uno con guitarra y el otro con violín.

El padrino tiene un papel importante, ya que proporciona el sudario, la corona y los zapatos. Los parientes llevan al niño a la iglesia, con el fin de que disfrute de la protección de la Virgen de Dolores, que es la virgen de los niños.

La ceremonia funeraria de un curandero combina los elementos rituales de los adultos y de los iniciados en las prácticas chamánicas. Al igual que para los niños, unos músicos interpretan numerosos sonos del repertorio funerario. La esposa y los hijos proveen las ofrendas: dulces, vino, chocolate, aguardiente, pollo hervido y gallina muerta. En cuanto a los visitantes, reciben ramos de flores y danzan en círculo durante la ceremonia que celebra otro curandero.

Este último reza y luego pronuncia una oración en la cual conversa con el alma del muerto. Después hace una reverencia a la tierra (*reso ra šimhoi*) y se dirige con la palabra a las plantas cultivadas (*reso ra tehmiuto*), a las ofrendas (*reso ra zékwa*) y a las flores (*reso ra tφni*). Finalmente, para la «levantada de la cruz» los asistentes van hacia el lugar llamado «el agua de venado» (*tephani*) donde se entierra una cruz.

*La inhumación.* En el cementerio, se excava en general la fosa de tal manera que el muerto mire hacia el oriente, es decir, con los pies hacia el este. La operación debe llevarse a cabo con ciertas precauciones, puesto que un desmoronamiento

durante la excavación es el signo anunciador de la muerte de un pariente del difunto. Los asistentes llevan a éste al cementerio, sin ningún rito particular cuando se trata de un adulto; en cambio, para un curandero, un guitarrista o un violinista se unen al séquito e interpretan el tema musical propio de la inhumación.

Cuando el difunto es un niño, el padrino carga el ataúd y el padre sigue detrás mientras la madrina riega flores en el suelo. Más adelante el cortejo se detiene un momento ante las cruces de madera plantadas para la ocasión de cada lado del camino. En ese lugar algunas mujeres ofrecen leche de sus senos en tallos vaciados de «higuerilla» (género *Ficus*). Cuando el cortejo se pone de nuevo en marcha, ellas depositan uno de los pequeños recipientes al pie de cada cruz, con el fin de que el niño pueda comer durante su viaje. Según la costumbre, la última persona del cortejo destruye las cruces. La inhumación es el último acto simbólico: se rocía aguardiente en los cuatro puntos cardinales encima de la fosa, en la cual se desliza después el ataúd. Al regresar a su casa, la familia coloca a la entrada una cruz, ante la cual los músicos tocan un último son.

*El novenario.* A partir del entierro comienza un periodo de nueve días durante los cuales los parientes rezan todas las tardes en la casa del difunto. En la mayoría de los pueblos otomíes esta ceremonia se llama *potümbui* («supresión de la aflicción»: de *poni*, salida, y *tümbui*, «corazón muerto» o aflicción) o, de modo más sencillo, *tümbui*. En San Clemente se emplea el término *šoki* («apertura»); en Texcatepec y en los pueblos septentrionales, *kubdi* («nueve veces»).

Desde la sierra hasta la Huasteca los ritos del novenario son casi idénticos. A la entrada de la casa se encuentra una mesa, sobre la cual se fija un arco de flores y de hojas, que sirve para recibir las ofrendas. Se designa a un amigo de la familia como padrino de la cruz (*htakhā a ponti*), la cual está a la entrada de la casa y se lleva al cementerio al noveno día.

En San Clemente, los muertos asesinados y los ahogados son objeto de un rito de salida específico. Sobre una mesa de ofrendas, los parientes colocan una carabina y un machete de madera, que se depositarán después en la cima del cerro *n'yūšiza*. En este pueblo el novenario presenta otra particularidad: no tiene lugar inmediatamente después del deceso, sino en octubre. Además, durante este

periodo se instala una pequeña cruz de madera bajo la cama del difunto. Al final del rito, se entierra la cruz en el panteón, acto que se repite en San Miguel y San Esteban.

*La ceremonia de «cabo del año».* Un año después de un fallecimiento el rito llamado «cabo del año» (*tāškheya*) recuerda a los vivos la presencia del muerto. Al anochecer, los miembros de la familia y el padrino del difunto se reúnen para rezar en torno a la «cruz del difunto», la cual ocupará el lugar de la precedente en el cementerio. Esta ceremonia, durante la cual se honra colectivamente a todos los parientes desaparecidos cuyo recuerdo subsiste, puede relacionarse por su simbolismo con ciertos episodios de la fiesta de los muertos que se abordará a continuación.

*La fiesta de Día de Muertos.* Esta fiesta corona el ciclo ritual en honor de los difuntos, quienes ocupan en el panteón otomí una posición que depende del origen y de la antigüedad de su muerte. Esta exigencia de jerarquía también se encuentra en las ceremonias propiciatorias. En la cúspide destacan los antepasados olvidados y, por ende, divinizados, cuyo culto tiene lugar en el mes de octubre; en el estrato inferior están las víctimas de muerte violenta, cuya fiesta se lleva a cabo el día de San Lucas; por último siguen los parientes cercanos que se festejan el 10 y el 2 de noviembre y que en el curso de los años se reúnen con los antepasados.

*El culto a los antepasados.* Sólo sobrevive en Tutotepec, San Miguel y Santa Ana Hueytlalpan. En otros lugares ha sido integrado en el ritual de la fiesta de Todos Santos. Se denomina a los antepasados con el término español de «ánimas». De acuerdo con el mito, mientras más lejano en el tiempo se encuentre el deceso, más sagrados son. En Santa Ana el ritual de conciliación de las «ánimas» traduce, por su amplitud, la permanencia de los vínculos que unen a los antepasados con los vivos. Su particularidad consiste en que reúne en una sola ceremonia a todos los miembros de los linajes patrilineales emparentados. La ceremonia se desarrolla en el oratorio y éste sirve de hogar de referencia para los linajes. Durante una semana, un rito de los más secretos se lleva a cabo en todos los oratorios del pueblo.

A la entrada o bajo un toldo de manta el curandero, oculto a las miradas, purifica a todos los miembros del linaje que entran uno tras otro. Ofrendas de flores, de papel recortado, de velas, de aguardiente y alimentos se acumulan en el interior; representan fuertes gastos que deben compartir todos los parientes. El día de San Lucas, las ofrendas se entierran en el cementerio junto con los muertos del linaje.

La región de Tutotepec se caracteriza por su culto al osario (*nkuto'yo* «casa de los huesos»), edificio que se encuentra junto a la iglesia y donde se amontonan los cráneos que antes se desenterraban tres o cuatro meses después del sepelio. En la actualidad la exhumación está prohibida por el clero católico, pero los antiguos cráneos («ánimas») son reliquias dotadas de energía y todavía son objeto de culto.

La víspera del primero de noviembre, poco antes de la medianoche, al ritmo de la música de los «costumbres» (ritos de fertilidad), sale un cortejo hacia el osario. Se ejecutan danzas y piezas musicales en honor de las divinidades nocturnas, del «diablo». La ceremonia llamada «llorada del hueso» (*z'oni to'yo*) consiste en venerar a los huesos según una tradición de origen prehispánico. El sacerdote indígena que oficia se dirige a las reliquias y entra en contacto con el mundo de los antepasados; puede ser una vieja curandera la que asume los actos propiciatorios. Se ofrendan una gallina negra e «ídolos» (imágenes) de papel recortado a las potencias del más allá. Con detalles significativos, este rito de protección expresa la dualidad de las relaciones que los vivos mantienen con sus antepasados: para conciliar el poder que tienen de dar vida, es preciso honrarlos en su calidad de divinidades del inframundo. Por eso resulta significativo el que entre los otomíes de El Zapote, R. Williams García haya recogido creencias idénticas: «Se entregan con enorme interés a la recepción de las ánimas de los difuntos creyendo que al recibir homenaje recibirán la ayuda de ellos en el transcurso del año».

*El rito de San Lucas.* El retorno de las víctimas de muerte violenta se teme tanto en Tutotepec y San Miguel como en tierra caliente. Para satisfacer las obligaciones rituales, sin poner en peligro la vida de los parientes vivos, el rito se realiza fuera de la casa, frente a la entrada. Una plataforma provisional, sobre la cual se halla un arco de flores, reproduce en miniatura el altar doméstico. En Santa Ana, las construcciones de piedra que se ven al borde de los caminos sirven para el mismo

propósito. En otras comunidades esta devoción no está rodeada de precauciones tan rígidas y todos los muertos son honrados sin distinción dentro de la casa. Sin embargo, en los altares domésticos de San Pedro Tlachichilco la parte izquierda está reservada para las ofrendas a las mujeres muertas durante el parto o el embarazo, a los niños muertos sin bautizar, a los ahogados y a los asesinos. La parte derecha se destina a los demás difuntos. La ceremonia de San Lucas implica sin duda cierta fidelidad a la memoria genealógica. Cuando desaparece el recuerdo del difunto, éste se asimila a todos los antepasados y se venera como tal.

*Las ceremonias de Todos Santos.* Cada año los difuntos abandonan el mundo subterráneo (*hmitū*) para regresar al de los vivos. Del cementerio salen en cortejo hacia las casas de sus respectivos parientes. Gracias a su don de videntes, los curanderos detectan su presencia y los ven atravesar el pueblo en grupos. El primer día aparecen los niños muertos en su infancia («angelitos» o *ānša*), quienes permanecerán hasta el día siguiente y desaparecerán al mediodía. Luego siguen los adultos, cuya presencia terminará al finalizar el tercer día. Las fiestas de Todos Santos tienen el doble propósito de asegurar la permanencia de los vínculos de filiación y de poner de relieve las relaciones interpersonales en el seno de la comunidad. Es lo que revelan los ritos que se celebran en esa ocasión.

#### a) Ritual doméstico

En todas las casas el altar consiste en una simple mesa junto a una pared, o una estantería, con múltiples imágenes votivas, reliquias familiares, velas y flores. Manifiesta la presencia de una unidad doméstica y asegura su protección. En los momentos de desgracia (enfermedades, muertes o epidemias) se encienden velas en dicho sitio. Ahí los curanderos guardan los instrumentos del ritual (incensario, campana, cristales), el bastón con listones de su oficio, las piedras antropomorfas o los fósiles llamados «antigua» (*tāškwa*), cuyo culto sobrevive con gran fuerza. Durante los días que preceden a la supuesta llegada de los muertos, se limpia el altar y se cubre con papel multicolor recortado y se adorna con hojas de *Yucca*. En la sierra alta se decora con bromeliáceas epífitas llamadas *tōnza*.

Durante el ritual doméstico las ofrendas numerosas y de una sorprendente variedad se van acumulando progresivamente sobre el altar hasta el fin de la fiesta, pues se debe honrar a los difuntos con la mayor devoción. Entre las principales destacan las siguientes: *a*) pan de muertos (*āršathühme*, «pan de los ángeles»); hecho con pasta de harina, representa a pequeños personajes con los brazos cruzados que se transportan desde los pueblos mestizos a lomo de mula y se venden hasta en los ranchos más retirados; *b*) panes de maíz rellenos, llamados trabucos (*šāšiza*) y tamales (*khāthme*), con carne y chile que se cuelgan alrededor del altar; *c*) tortillas y platos con carne; *d*) frutas (naranjas, plátanos o limones); *e*) bebidas: cerveza, refrescos, jerez; *f*) atole de cacao (*tē'i ke tekhū*), preparado especialmente para el día de los muertos, y *g*) atole de girasol (*tē'i ke nukhaā*), sobre todo en la región de Texcatepec.

La distribución de las ofrendas en el altar toma en cuenta, ante todo, la personalidad de los desaparecidos. En San Lorenzo Achiotepéc los difuntos adultos beben en tazas grandes y los niños en vasos de miniatura.

#### b) Ritual comunitario

El segundo día de la fiesta de Día de Muertos, una parte de las ofrendas se lleva al panteón. En Tutotepec ese día se festeja de manera excepcional, pues la iglesia, el osario y el cementerio constituyen el verdadero santuario religioso de esa región. Antiguo centro de un «reino» otomí en la época prehispánica, en la actualidad el pueblo ha sido abandonado casi por completo por sus habitantes indígenas y ocupado por una población mestiza. Pero los otomíes de las aldeas vecinas (La Venta, Tenantitlán) siguen conservando ahí a sus muertos y sus costumbres funerarias.

Desde el amanecer se limpian los sepulcros con la ayuda de una coa, se cubren con flores de cempasúchil y «manos de león» y se adornan con velas y papel plateado. Alrededor de la tumba, llena de ofrendas, se sientan los miembros de una familia unos juntos a otros. Reciben la visita de sus vecinos, parientes y compadres, que distribuyen su parte de las ofrendas, cuyo consumo dura hasta la noche.

Esta jornada se interrumpe al mediodía por una misa celebrada en la iglesia, seguida por una asamblea ritual en el exterior, durante la cual las reliquias se

confían a los nuevos mayordomos. Después, las familias regresan junto a sus muertos, donde permanecen hasta el anochecer.

c) El intercambio de alimentos

La acumulación temporal de importantes cantidades de alimentos representa una carga muy pesada para los indígenas más pobres. Sin embargo, nadie puede sustraerse a esta obligación imperiosa. Antes de la fiesta de Día de Muertos, en los mercados de los pueblos mestizos se llevan a cabo las más importantes transacciones comerciales del año. Durante ese periodo los caminos no son muy seguros y se teme un asalto por parte de quienes no tienen el dinero suficiente para honrar a sus muertos y, por lo tanto, no dudan en cometer asesinatos en su nombre.

Cuando la familia ha reunido la cantidad de comida que juzga apropiada para celebrar a sus muertos, inicia una larga serie de visitas. Entre parientes, vecinos y sobre todo entre compadres, se instituye un intercambio de regalos durante el cual cada quien debe dar pruebas de la mayor generosidad.

Varios meses antes de la fiesta de Día de Muertos se evocan las celebraciones y goces de la misma. Los amigos que están de paso, los pobres y los marginados son agasajados especialmente. Esas transferencias ostentosas y recíprocas de alimentos circulan de casa en casa y rebasan el marco del pueblo para abarcar al conjunto de la comunidad. Como las aldeas circunvecinas no tienen cementerio, sus habitantes aprovechan la estancia en el centro ceremonial para visitar a los conocidos, gratificándolos con regalos y recibiendo otros en contrapartida. Así pues, más allá de la celebración de los antepasados, la fiesta de Día de muertos refuerza las alianzas, los lazos de compadrazgo e incluso la autoridad del pueblo sobre su territorio (pp. 486-505).

*Cómo está construido este texto. Desarrolla tu argumentación.*



## Nota final

La etnografía es como un paisaje: en parte, su interpretación es resultado de la percepción de quien observa, de las sensaciones que este experimenta, de la proximidad de ciertos sonidos, de las palabras que se escuchan y de los hechos que se observan. Es un rompecabezas en el que debemos completar las piezas faltantes mediante la búsqueda empírica, complementada con otras fuentes. De este acomodo, pieza por pieza, palabra por palabra, depende su éxito; y del resultado depende que los lectores y lectoras sientan que nos acompañaron en el viaje.

Aprovechamos estas últimas líneas para invitar a otros colegas, etnógrafos y etnógrafas, a promover el trabajo de campo en campo y a reflexionar en colaboración sobre este método tan especial en el Laboratorio de Etnografía del CIMSUR.



## Bibliografía

Esta bibliografía podría limitarse a los textos citados en el manual; sin embargo, hemos preferido añadir también aquellos que revisamos durante su elaboración, pues consideramos que puede servir como una guía para quienes deseen conocer etnografías con buenas descripciones.

ADAM, JEAN-MICHEL

1992 *Los textos: tipos y prototipos. Relato, descripción, argumentación, explicación, diálogo.* París, Nathan.

ADAM, JEAN-MICHEL Y CLARA-UBALDINA LORDA

1999 *Lingüística de los textos narrativos*, Barcelona, Ariel.

ADAM, JEAN-MICHEL Y JEAN PETITJEAN

1989 *El hombre y el mar: la huella del mar en las sociedades humanas*, Madrid, Ediciones Istmo.

AGUILERA HINTELHOLHER, RINA MARISSA

2013 «Identidad y diferenciación entre método y metodología», *Estudios Políticos*, (28), pp. 81-103, doi: [https://doi.org/10.1016/S0185-1616\(13\)71440-9](https://doi.org/10.1016/S0185-1616(13)71440-9)

ALBORES, BEATRIZ

2003 «Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepc, Estado de México», en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 382-446), México, UNAM / El Colegio Mexiquense.

ÁLVAREZ, M. I.

1999 *Introducción al estudio del derecho.* México: McGraw-Hill.

ÁLVAREZ, SOLEDAD

2016 *Frontera sur chiapaneca. El muro humano de la violencia. Análisis de la normalización de la violencia hacia los migrantes indocumentados en tránsito*, México, Universidad Iberoamericana / CIESAS.

AUGÉ, MARC

2006 *El oficio de antropólogo*. Barcelona, Gedisa.

BARLEY, NIGEL

2015 *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama.

BARNET, MIGUEL

1979 *Biografía de un cimarrón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

BARTHES, ROLLAND

1970 *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires.

2003 *Ensayos críticos*, Buenos Aires, Seix Barral.

BASSOLS, MARGARIDA Y ANNA M. TORRENT

2012 *Modelos textuales. Teoría y práctica*, Barcelona, Octaedro.

BENEDICT, RUTH

1971 *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

1974 *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*, México, FCE.

2000 *The Study of Culture at a Distance*, Nueva York, Berghahn Books.

BENZECRY, CLAUDIO E. Y DANIEL WINCHESTER

2019 «Tipos de microsociología», en Claudia E. Benzecry, Monika Krause e Isaac Ariail Reed (eds.), *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones* (pp. 59-94), Buenos Aires, Siglo XXI.

BERGER, PETER L. Y THOMAS LUCKMANN

2006 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

BERISTÁIN, HELENA

1995 *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa.

BILBAO, ION, RICARDO FALLA, RICARDO Y EDUARDO VALDÉS

1979 *Darién: indios, negros y latinos. El valle del río Sambú. Conflicto interétnico en el Darién*, Panamá, Centro de Capacitación Social.

BOAS, FRANZ

2007 «Las limitaciones del método comparativo de la antropología», en Paul Bohannan y Mark Glazer, *Antropología. Lecturas* (pp. 85-93), Madrid, McGraw Hill.

BOBROW-STRAIN, AARON

2015 *Enemigos íntimos. Terratenientes, poder y violencia en Chiapas, México*, CIM-SUR-UNAM, doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9786079493028p.2015>

BOHANNAN, PAUL Y MARK GLAZER

2007 *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw Hill.

BONFIGLIOLI, CARLO

1995 *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, México, Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social.

BORGES, JORGE LUIS

1974 «El Aleph», en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé,

BOURDIEU, PIERRE

2004 *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Barcelona, Anagrama.

BRAVO MARENTES, CARLOS

2003 «Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México», en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología. Indígenas de Mesoamérica* (pp. 359-377), México, UNAM / El Colegio Mexiquense.

BRICKER, VICTORIA

1980 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, México, FCE.

BURGOIS, PHILIPPE

2010 *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*, México, Siglo XXI.

CABALLERO, JUAN JULIÁN

2011 *Ñuu Davi Yuku Yata, Pueblo antiguo de la lluvia. Identidad y educación en una comunidad de la mixteca alta oriental (Huitepec)*, México, UNAM.

CAISSO, LUCÍA

2017 «Educación popular, educación tradicional: análisis etnográfico de un conflicto en un bachillerato popular», *Etnográfica*, 21(2), pp. 341-364, <https://www.redalyc.org/pdf/3723/372352195006.pdf>

CAMPOS, ROBERTO

2016 *Sonidos y símbolos. Una etnografía del calendario ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar*, México, UNAM (Colección Posgrado).

CASTILLO, GIOVANNY

- 2021 «La tentación del Aleph. Reflexiones sobre la etnografía y el trabajo de campo», en Betzabé Márquez y Emanuel Rodríguez (coords.), *Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje* (pp. 31-62), México, UNAM.

CERVANTES SAAVEDRA, MIGUEL DE

- 1998 *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (F. Rico, Ed.). Instituto Cervantes. Recuperado de <https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/>

DESCOLA, PHILIPPE

- 2005 *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*, Buenos Aires, FCE.

DÍAZ, ADELA

- 2008 «La Alameda de Monterrey: espacio estratégico de encuentro de los migrantes indígenas de la Huasteca», en Severin Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey* (pp. 139-171), México, CIESAS.

DINERMAN, INA R.

- 1974 *Los tarascos: campesinos y artesanos de Michoacán*, México, SEP Setentas.

EBER, CHRISTINE

- 1998 *Mujeres y alcohol en un municipio maya de los Altos de Chiapas*, Vermont, Plumsock Mesoamerican Studies.

ESCALONA, JOSÉ LUIS Y SERGIO ZENDEJAS (EDS.)

- 2022 *Tensiones antropológicas: reflexividad y desafíos en investigación*, México, CIESAS / UDLAP.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD

- 1976 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.  
 1990a «Reyes y príncipes zande», en *Ensayos de antropología social* (pp. 92-127), Madrid, Siglo XXI.  
 1990b «Gestación y herencia vistas por los azande», en *Ensayos de antropología social* (pp. 128-144), Madrid, Siglo XXI.

FERRÁNDIZ, FRANCISCO

- 2011 *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Madrid, Anthropos.

FILINICH, MARÍA ISABEL

- 2011 *Descripción*, Buenos Aires, Eudeba.

FONSECA, ISABEL

2009 *Enterradme de pie. La odisea de los gitanos*, Barcelona, Anagrama.

GALINIER, JACQUES

1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista.

2016 *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*, México, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo / Société d'Ethnologie / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

GEERTZ, CLIFFORD

1989 *El antropólogo como autor*, Buenos Aires, Paidós.

2006a «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en *La interpretación de las culturas* (pp. 19-40), Barcelona, Gedisa.

2006b «Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali», en *La interpretación de las culturas* (pp. 339-371), Barcelona, Gedisa.

2006c «Persona, tiempo y conducta en Bali», en *La interpretación de las culturas* (pp. 299-333), Barcelona, Gedisa.

2006d «Ritual y cambio social: un ejemplo javanés», en *La interpretación de las culturas* (pp. 193-151), Barcelona, Gedisa.

2017 *Mercaderes y príncipes. Cambio social y modernización económica en dos ciudades de Indonesia*, México, Universidad Iberoamericana / UAM- Iztapalapa / CIESAS.

GENETTE, GÉRARD

1993a *Nuevo discurso del relato*, Madrid, Cátedra.

1993b *Figuras III*, Barcelona, Lumen.

GLUCKMAN, MAX

2009 «La paz dentro de la tienda», en *Costumbre y conflicto en África* (pp. 31-56), Perú, Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades, <https://repositorio.uch.edu.pe/xmlui/bitstream/handle/20.500.12872/33/gluckman-max-costumbre-y-conflicto-en-africa.pdf?sequence=1>

Goffman, Erving

1998 *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu.

GOSSEN, GARY

1974 *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Instituto Nacional Indigenista.

GRIMSON, ALEJANDRO

2003 «Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología», *Oficios Terrestres*, 14, pp. 56-72, <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/46859> (consulta: 12/08/2024).

GUBER, ROSANA

2001 *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.

GUERRERO, FERNANDO

2017 «Etno-ornitología maya tojolabal: orígenes, cantos y presagios de las aves», *Hornero*, 32(1), pp. 179-192. <https://elhornero.avesargentinas.org.ar/index.php/home/article/view/550>

GUERRIERO, LEILA

2021 *Los suicidas del fin del mundo*, Barcelona, Tusquets.

GUITERAS, CALIXTA

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.

HAMMERSLEY, MARTYN Y PAUL ATKINSON

1994 *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.

HAMON, PHILIPPE

1991 *Introducción al análisis de los descriptivo*, Buenos Aires, Edicial

HARRIS, MARVIN

2011a «La madre vaca», en *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (pp. 19-45), Madrid, Alianza Editorial.

2011b «Porcofilia y porcofobia», en *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (pp. 46-72), Madrid, Alianza Editorial.

2011c «El macho salvaje», en *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (pp. 97-125), Madrid, Alianza Editorial.

HERMITTE, M. ESTHER

2004 *Poder sobrenatural y control social*, Buenos Aires, Antropofagia.

HOLDEN KELLEY, JANE

1982 *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, México, FCE.

HOMERO

2008 *La Ilíada* (I. García Malo, Trad.). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Obra original publicada en 1788). Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-iliada/>

JUÁREZ, ALICIA

- 2017 «De animales, plantas y lluvia: el uso de la fauna y la flora en la dinámica de la meteorología indígena», *Ulúa*, 30, pp. 155-187, <https://ulua.uv.mx/index.php/ulua/article/view/2558/4444> (consulta: 24/01/2022).

JUÁREZ HUET, NAHAYEILLI

- 2014 *Un pedacito de Dios en casa. circulación transnacional, relocalización y praxis de la satería en la Ciudad de México*, México, CIESAS.

KAPUŚCIŃSKI, RIZARD

- 1989 *El emperador*, Barcelona, Anagrama.  
1994 *El imperio*, Barcelona, Anagrama.

KRICKEBERG, WALTER

- 1974 *Etnología de América*, México, FCE.

KRISTENSEN, REGNAR Y CLAUDIA ADEATH

- 2020 *Los hijos de Gregoria. Relato de una familia mexicana*, México, Grijalbo.

KROTZ, ESTEBAN

- 1991 «Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico», *Alteridades*, 1(1), pp. 50-57, <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/684>

LERMA, ENRIQUETA

- 2014a «Algunas consideraciones sobre investigación etnográfica entre los yaquis», *Revista Culturales*, II(20), julio-diciembre, pp. 41-62, <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/177/179>
- 2014b *El nido heredado. Estudio etnográfico sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui*, México, Dirección de Publicaciones, Instituto Politécnico Nacional.
- 2015 «Cómo hacer y para qué sirve un proyecto de investigación académico», *Ruta Antropológica II*, 1(2), pp. 29-53, <http://www.posgrado.unam.mx/antropologia/noticias/RevistaRutaAntropologica02.pdf>
- 2018 *Guía de prácticas de trabajo de campo el Laboratorio de Etnografía y Lenguas de la Frontera Sur*, México, CIMSUR-UNAM, <http://cimsur.unam.mx/public/2019/ftesMaterialL/0529Guiadepracti.pdf> (consulta: 07/03/2022).
- 2019 *Los otros creyentes. Territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la región fronteriza de Chiapas*, México, CIMSUR-UNAM, DOI <https://doi.org/10.22201/cim-sur.9786073015271p.2019>
- 2021 *Los reptilianos y otras creencias en tiempos del covid-19. Una etnografía escrita en Chipas*, México, Coordinación de Humanidades, UNAM.

LEWIS, OSCAR

2012 *Los hijos de Sánchez*, México, FCE.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1986 *Los argonautas del Pacífico Occidental I*, Barcelona, Planeta Agostini.

MALINOWSKI, BRONISLAW Y JULIO DE LA FUENTE

1957 *La economía en un sistema de mercados en México*, México, ENAH / Acta Antropológica.

MARÍN, BLANCA MÓNICA

2014 *Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala*, tesis de maestría en Antropología, CIESAS-Unidad Sureste, México.

MÁRQUEZ, BETZABÉ Y EMANUEL RODRÍGUEZ (COORDS.)

2021 *Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje*, México, UNAM.

MAUSS, MARCEL

2006 *Manual de etnografía*, México, FCE.

2009 *Ensayo sobre el don: forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz Editores.

MCLAREN, PETER

1995 *La escuela como un performance ritual: hacia una economía política de los símbolos y gestos políticos*, México, Siglo XXI.

MCLUHAN, MARSHALL Y ERIC MCLUHAN

1990 *Las leyes de los medios: la nueva ciencia*, México, Alianza Editorial Mexicana / CONACULTA.

MEAD, MARGARET

2014 *Adolescencia y cultura en Samoa*, Barcelona, Paidós.

MÉNDEZ, JORGE LUIS

2016 «El mundo de los periódicos. Antropología objetual de un medio de comunicación», en Francisco de la Peña (coord.), *Atlas etnográfico de los mundos contemporáneos* (vol. 1, pp. 227-253), México, ENAH / Editorial Navarra.

MENDELSON, MICHAEL

1965 *Los escándalos de Maximón, Guatemala*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.

MENDOZA, NATALIA

2017 *Conversaciones en el desierto*, México, CIDE.

MONDRAGÓN, CARLOS

- 2015 *Un entramado de islas. Persona, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico occidental*, México, COLMEX.

MUMMERT, GAIL

- 2012 «Pensando las familias transnacionales desde los relatos de vida: análisis longitudinal de la convivencia intergeneracional», en Marina Ariza y Laura Velasco (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional* (pp. 150-184), México, COLMEX.

OEHMICHEN, CRISTINA

- 2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA

- 1990 *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INI / UAM / CNCA.  
2018 *La gestación para otros en México. Parentesco, tecnología y poder*, México, UAM / GEDISA.

OLMOS, MIGUEL

- 2011 *El chivo encantado. La estética del arte indígena*, México, COLEF.

PAYÁ, VÍCTOR ALEJANDRO

- 2006 *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*, México, UNAM / Plaza y Valdés.

PAYÁ, VÍCTOR ALEJANDRO Y PEDRO ALBERTO BRACAMONTES

- 2019 *Hombres y mujeres de blanco. Un estudio socioantropológico de un hospital de urgencias médicas*, México, FES Acatlán / Juan Pablos Editor.

PÉREZ, MARÍA SOLEDAD

- 2000 «Etnología o folclor. Fray Bernardino de Sahagún y el registro de la palabra indígena», *Cuicuilco*, 7(18), enero-abril, pp. 1-22, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/364>

PINTOS, JUAN LUIS

- 2003 «El metacódigo», relevancia/opacidad en la construcción sistémica de las realidades», *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 2(2), pp. 21-34, <https://www.redalyc.org/pdf/380/38020202.pdf> (consulta: 03/08/2021).

POBLETE, SERGIO

- 1999 «La descripción etnográfica». *Cinta de Moebio*, 6. Septiembre. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

POZAS, RICARDO

2003 *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, México, FCE.

QUECHA REYNA, CITLALI

2014 «Jugar al norte: una representación lúdica de la migración internacional en niños afrodescendientes no migrantes», *Alteridades*, 0(47), pp. 43-52, <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/769> (consulta: 21/01/2021).

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED R.

1949 «Manuel d'Ethnographie by Marcel Mauss», *Journal of the International African Institute*, 19(1), p. 76.

1951 «The Comparative Method in Social Anthropology», *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 81(1/2), pp. 15-22, <https://www.jstor.org/stable/2844014> (consulta: 19/02/2021).

1975 *El método de la antropología social*, Barcelona, Anagrama.

2007 «Sobre la estructura social», en Paul Bohannan y Mark Glazer (coords.), *Lecturas de antropología* (pp. 315-327), Madrid, McGraw Hill.

RESTREPO, EDUARDO

2016 *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*, Bogotá, Envión Editores / Pontificia Universidad Javeriana.

RODRÍGUEZ, ENRIQUE BALAM

2005 «Acercamientos etnográficos a la cosmovisión de los mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán», en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (pp. 155-175), México, UAM.

RULFO, JUAN

2005 Pedro Páramo. Madrid. Ediciones Cátedra.

SÁNCHEZ, GUSTAVO

2018a *Turismo étnico en el reino tz'utujil. Proceso de turistificación en Santiago Atitlán, Guatemala*, tesis de maestría en Antropología, México, UNAM.

2018b «Los turistas que llegaron para quedarse. Imaginarios sociales de los migrantes por estilo de vida en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas», en Cristina Oehmichen (ed.), *Movilidad e inmovilidad en un mundo desigual: turistas, migrante y trabajadores en la relación global-local* (pp. 59-90), México, UNAM, IIA.

SIMON, JONATHAN

2007 *Gobernar a través del delito*, Barcelona, Gedisa.

STEWART, JULIAN

2014 *Teoría del cambio cultural*, México, CIESAS / Universidad Iberoamericana / UAM.

SUTHERLAND, EDWIN H.

1993 *Ladrones profesionales. Texto elaborado a partir de la narración de Chic Conwell, un profesional del robo*, Madrid, La Piqueta.

TORO, ALFONSO

1923 «Importancia etnográfica y lingüística de las obras del padre fray Bernardino de Sahagún», *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 4(2), pp. 1-17, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/6818> (consulta: 31/05/2021).

TURNER, VICTOR

2002[1967] «Mukanda, circuncisión de muchachos. Las políticas de un ritual no político», en *Antropología del ritual* (pp. 13-34), México, ENAH.

2002[1982] «Del ritual al teatro», en *Antropología del ritual* (pp. 71-88), México, ENAH.

VOGT, EVON Z.

1993[1973] *Ofrenda para los dioses*, México, FCE.

WACQUANT, LOÏC

2006 *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Buenos Aires, Siglo XXI.

WILLIS, PAUL

2017 *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de la clase obrera*, Madrid, Akal.

WOLCOTT, HARRY F.

2007 «Sobre la intensidad etnográfica», en Honorio M. Velasco Mailló, F. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar* (pp. 127-144), Madrid, Trotta.

*Manual de inspiración etnográfica: método y descripción,*  
de Enriqueta Lerma Rodríguez y Gustavo Peñalosa Castro

terminó de imprimirse en abril de 2025 en los talleres  
de Gráfica Premier, S.A de C.V., ubicados en 5 de febrero 2039,  
col. San Jerónimo Chichahualco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México.  
Los interiores se tiraron sobre papel Snow Cream de 60 g y los forros  
sobre cartulina sulfatada de 14 pts. En la composición tipográfica, a cargo de  
Gustavo Peñalosa Castro, se utilizaron las familias Minion Pro y Ocean Sans.  
La edición estuvo al cuidado de Isabel Rodríguez Ramos y los autores.  
El tiraje fue de 250 ejemplares.

Este *Manual de inspiración etnográfica* es una obra de consulta dirigida a estudiantes que cursan la Licenciatura en Antropología y disciplinas afines, cuyo interés es realizar investigación sustentada en trabajo de campo *in situ*, así como de presentar sus resultados en forma escrita.

Lo hemos denominado de inspiración etnográfica porque, más que empeñarnos en trazar una sola ruta metódica, pretendemos que las personas interesadas identifiquen la forma en que pueden problematizar la realidad y descubrir los alcances imaginativos que es posible desarrollar mediante el uso del método etnográfico.

La inspiración, como producto de la imaginación, se puede potenciar tanto de manera individual como colectiva, especialmente si se cuenta con estrategias para pensar el mundo de forma creativa y se ejercitan habilidades personales. Bajo este entendido, pretendemos que este texto se convierta en una herramienta que inspire al alumnado a desarrollar sus propias rutas de investigación, reflexión y escritura. Asimismo, nos interesa despertar el interés por la lectura de textos etnográficos identificados como «clásicos» y de otros menos conocidos, pero que, según nuestro criterio, destacan por contener descripciones precisas y una excelente narrativa.



9 786075 873466



CIMSUR

