

90

Persistencia e innovación en el estudio de la cultura

Nueva Antropología

• Mercedes Campiglia Calveiro, **El parto como instancia de reescritura: subjetividades femeninas** • Edgar Belmont Cortés, **La metamorfosis del trabajador petrolero: reeducar y aprender a trabajar por proyectos y por resultados** • Camilo Sempio Durán, **Fricciones y combinaciones políticas en la Mazateca alta** • Ranulfo Cavero Carrasco, **Vírgenes y niños andinos en la independencia americana** • Joan Vendrell, **El enigma de la pareja: elementos antropológicos e históricos**

VOL. XXXII, NÚM. 90, ENERO-JUNIO DE 2019 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 90

Persistencia e innovación en el estudio de la cultura

Dirección
Silvia Gómez Tagle

Consejo de redacción
Raúl Nieto, Mechthild Rutsch, Héctor Tejera, María Josefa Santos, Emanuel Rodríguez

Consejo editorial
Alejandra Aguilar, Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Steffan Igor Ayora Díaz, Carmen Bueno Castellanos, Edith Calderón Rivera, Alicia Castellanos, Rodrigo Díaz Cruz, José del Val, Carles Feixa Pámpols, Anna Fernández Poncela, Carlos Garma, Turid Hagene, Esteban Krotz, Gilberto López y Rivas, Eduardo Nivón, Marisol Pérez Lizaur, Xóchitl Ramírez, Patricia Ravelo, María Teresa Romero Tovar, Mauricio Sánchez Álvarez, Sergio Sánchez Díaz, Pablo Semán, Nitzan Shoshan, Karine Tinat, Gabriela Vargas Cetina, Claudia Ytuarte-Núñez.

Consejeros honorarios
Luis H. Barjau, Erwin Stephan Otto, Adrián García Valadés.

Asociación Nueva Antropología, A. C., publica *Nueva Antropología*

Instituciones que apoyan la edición de Nueva Antropología
Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de México, A. C.; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; Universidad Autónoma Metropolitana-Lerma; Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

Coordinadora del número:
Xóchitl Ramírez

Secretaría técnica
Celia Tapia Alto
Brenda Perea Estrada

Producción y cuidado editorial
Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Ilustración de portada
Xilografía de Alejandro Alvarado Carreño

Publicación semestral.
Certificado de licitud de título y contenidos números: 2059 y 1291
Reserva de título número: 37286
Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de los autores

Impresa y hecha en México
Tiro: 1000 ejemplares
Talleres gráficos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Av. Tláhuac 3428, Col. Los Reyes Culhuacán, C. P. 09800, Ciudad de México

Nueva Antropología

VOL. XXXII, NÚM. 90 MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2019

SUMARIO

Editorial 5

El parto como instancia de reescritura: subjetividades femeninas
Mercedes Campiglia Calveiro 9

La metamorfosis del trabajador petrolero: reeducar y aprender
a trabajar por proyectos y por resultados
Edgar Belmont Cortés 27

Fricciones y combinaciones políticas en la Mazateca alta
Camilo Sempio Durán 44

Vírgenes y niños andinos en la independencia americana
Ranulfo Cavero Carrasco 64

El enigma de la pareja: elementos antropológicos e históricos
Joan Vendrell 81

Reseñas bibliográficas

Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres,* Madrid,
Traficantes de Sueños, 2016
Andrea Cristina Moctezuma Balderas 102

Cristina Amezcua e Hilario Topete (coords.), *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Nuevas miradas*, Mexico, CRIM-UNAM
Bonilla Artiga Editores, 2015
Patricia Moctezuma Yano 106

Política editorial 111

Novedades editoriales 115

Editorial

Los artículos que *Nueva Antropología* presenta en este número tratan temas que han sido objeto de discusión en varias ocasiones en la revista, pero que ahora se retoman desde ángulos diferentes, sea por los enfoques teóricos desde los cuales se analizan, sea por las preguntas y experiencias que les dan sentido. Esto último es relevante, en particular, para aquellos trabajos que se derivan de situaciones en que un individuo, su cuerpo o su especialización profesional se ven comprometidos de manera directa. Otros trabajos corresponden a la interpelación de lo colectivo, lo político y lo identitario constituido como el eje visible de la trama. Por último, hay trabajos que parten de las discusiones sobre las distintas formas de control, de pactos y uniones acordados por las sociedades para regular la reproducción humana y sociocultural, temática que ha sido parte constitutiva del origen y desarrollo de la antropología.

En "El parto como instancia de reescritura: subjetividades femeninas", Mercedes Campiglia analiza dos modelos de atención al parto correspondientes a sendos sistemas de salud en México y las repercusiones que uno u otro tienen en las mujeres con relación a su cuerpo, al ejercicio

de su maternidad y a la concepción que ellas tienen sobre sí mismas. El argumento de la autora se desarrolla a partir de la pregunta acerca de cómo el proceso de gestación y, en particular, la atención del parto, incide sobre el sentido de identificación de las mujeres y lo transforman. Esto último se sostiene en una concepción de la identidad como un proceso relacional y, sobre todo, cambiante, opuesta, en su totalidad, a una definición esencialista. La autora opone al "modelo hegemónico" el "parto humanizado", que sitúa en el centro a la persona y a la red afectiva que la rodea. Resulta de sumo interés la articulación entre el debate teórico y el trabajo empírico que presenta.

Edgar Belmont Cortés se ocupa de las consecuencias de la reforma energética para los trabajadores del petróleo. El autor hace notar cómo el conocimiento que adquirieron con tanta dificultad estos especialistas queda relegado en función de los requerimientos productivos del capital privado. El título del artículo "La metamorfosis del trabajador petrolero: reeducar y aprender a trabajar por proyectos y por resultados", es una clara alegoría propuesta por Belmont Cortés para indicar que lo que parece un problema particular de un grupo social, los trabajadores de la industria petrolera, es una expresión de lo que sucede en el ámbito macrosocial con la reforma energética impulsada y aprobada en 2013 por el Poder Ejecutivo y por el Legislativo. Para el autor del artículo, esa reforma incidió en lo que define como *las subjetividades de los trabajadores* fundadas sobre el reconocimiento y autorreconocimiento de sus habilidades profesionales, las cuales, a partir de las nuevas reglas de productividad, pierden el valor que antes tuvieron en esa industria. Los testimonios que Belmont Cortés presenta, aunados a los datos contextuales, permiten al lector conocer y comprender algunas de las formas en que los actores viven los cambios macroestructurales.

Un hecho que ha sido tema de discusión continua en la antropología es la coexistencia de las formas de producción económica, las relaciones sociales o los sistemas simbólicos definidos, *grosso modo*, como "tradicionales", con otras formas modernas. En regiones donde las pautas culturales, políticas y económicas de las sociedades europeas se impusieron sobre las comunidades y civilizaciones de los países de Latinoamérica y el Caribe, los procesos resultantes lejos de ser una anomalía corresponden a la conflictividad resultante de una situación colonial, cuyas huellas han persistido hasta el momento. Las formas en las que se ha expresado

esta coexistencia son diversas y sería difícil poder establecer un patrón que las abarcara a todas ellas; si acaso, lo que hemos podido establecer son grandes clasificaciones que nos permiten ordenar los casos particulares. En esta revista presentamos dos trabajos que tratan de este problema. El texto de Camilo Sempio Durán atiende la coexistencia de formas de organización y representación denominadas de modo general como *usos y costumbres*, con las establecidas desde el Estado de derecho. De modo diferente, el ensayo de Ranulfo Cavero Carrasco se sitúa en un horizonte histórico desde el cual presenta un caso de apropiación de elementos de un sistema religioso impuesto.

Sempio Durán, en "Fricciones y combinaciones políticas en la Mazateca alta", propone un conjunto de aproximaciones teóricas e históricas para explicar situaciones de interacción conflictiva entre agrupaciones sociales. El autor destaca el concepto de *fricción interétnica* y propone la revalorización de los estudios situacionales. Desde esta perspectiva ofrece una caracterización de la historia de la Mazateca alta, en la que enfatiza la asimetría como un rasgo definitorio de las relaciones sociales. Luego aborda, desde la dimensión etnográfica, las formas en las que interaccionan los sistemas de *usos y costumbres* y el derecho positivo. Resulta llamativa, en particular, la demostración etnográfica de la particularidad de cada uno de los casos dada por las diferentes interpretaciones que cada grupo hace del sistema tradicional, las cuales definen el carácter de la relación política que establecen con las instituciones que representan el Estado de derecho.

Un resultado de las relaciones interculturales en situaciones coloniales es el del proyecto de imponer el sistema religioso propio del grupo dominante al grupo subordinado, lo que, como sabemos, es una aspiración que sólo se logra de manera parcial, desembocando tanto en sistemas religiosos sincréticos como en situaciones de apropiación y reinterpretación que en más de una ocasión se transforman en instrumentos de resistencia contra el grupo dominante. Incluso ha sucedido que el resultado de estos procesos, es la generación de instrumentos simbólicos que los grupos en conflicto esgrimen en los enfrentamientos por el control del poder. En el artículo "Vírgenes y niños andinos en la independencia americana", el antropólogo ayacuchano Ranulfo Cavero Carrasco presenta el caso de la intervención de la Virgen de la Asunción o Mamacha Asunción y su "acompañante", el Warakaq Niño, en favor de las fuerzas patrióticas

durante la Batalla de Ayacucho, en diciembre de 1824. Luego de situar el evento en el terreno del mito, Cavero Carrasco desarrolla el tema a través de dos líneas centrales: la etnográfica y la historia, en avances de ida y vuelta sobre ambas. Además de lo anterior, el autor da cuenta de mitos semejantes y propone algunas líneas de investigación en torno a estos eventos.

Desde enfoques teóricos e intereses diversos, un tema discutido con abundancia en el campo de la antropología es el que refiere a las formas en las que las sociedades organizan y garantizan la reproducción biológica de sus miembros. Joan Vendrell en el artículo "El enigma de la pareja: elementos antropológicos e históricos", presenta como eje de reflexión el cuestionamiento de la universalidad de la pareja humana como fundamento de instituciones como el matrimonio y la familia nuclear. Vendrell elabora sus reflexiones desde una *perspectiva de género*, de ahí que proponga definiciones sobre la feminidad y la masculinidad, así como sobre la construcción social de la caracterización de los géneros. Sin duda alguna se trata de un ensayo que se presta a la polémica, lo que resultará un acicate para el desarrollo del conocimiento sobre un tema cuyo debate es de larga data y siempre de gran actualidad.

Por último, el Comité Editorial de la revista *Nueva Antropología* espera que el contenido de este número sea de utilidad para sus lectores.

EL PARTO COMO INSTANCIA DE REESCRITURA: SUBJETIVIDADES FEMENINAS

Mercedes Campiglia Calveiro*

Resumen: A partir del momento en que el vientre de la mujer se expande y la hace cobrar conciencia de que es habitada por un "otro" que yace en sus entrañas, ella reescribe su subjetividad. La forma en que transite por la gestación y el nacimiento trazará importantes coordenadas para la percepción de sí misma y del vínculo con su cuerpo y su maternidad flamante. Los modelos de atención con los que se asista el parto tendrán un impacto directo en la reconfiguración de la subjetividad y promoverán la identificación con femineidades sufrientes o empoderadas.

Palabras clave: subjetividad; parto; cuerpo; género; maternidad; femineidad.

Childbirth as an Instance of Rewriting: Feminine Subjectivities

Abstract: From the moment her belly begins to expand, making her aware of the fact that "another being" is inside her, a woman's subjectivity is rewritten. The way she moves from gestation and birth will mark important coordinates for her perception of herself and the ties with her body and her new maternity. The models used in assisting her in childbirth will have a direct impact on the reconfiguration of her subjectivity, promoting identification with suffering or empowered femininity.

Keywords: subjectivity; childbirth; body; gender; maternity; femininity.

INTRODUCCIÓN

Las identidades de género son un proceso en constante construcción, un ente performativo, tal como lo describe Judith Butler. El embarazo y el parto operan como instancias determinantes en la performatividad genérica, ejecutan una reescritura, la cual estará pautada por los saberes sociales que delinearán modalidades particulares de atención alineadas con un orden de distribución del poder establecido. Mientras el modelo hegemónico apunta a reproducir subjetividades femeninas disciplinadas y dóciles, el humanizado plantea una distribución del poder distinta en su totalidad.

Para analizar el tema de este texto retomaré el concepto de performatividad de Butler, la teoría lacaniana

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Línea principal de investigación: violencia, género y sexualidad. Correo electrónico: m_campiglia@yahoo.com.mx

acerca de la construcción del sujeto y el desarrollo en torno a las subjetividades femeninas de Mabel Burín, y algunas referencias a los teóricos que han delineado el concepto de parto humanizado para describir sus particularidades y clarificar su diferencia de lo que Eduardo Menéndez ha descrito como modelo médico hegemónico.

Un estudio de investigación de acción participativa (IAP) comprendió, en un primer momento, la aplicación de un programa piloto para la humanización del parto en el Centro de Investigación Materno Infantil del Grupo de Estudios del Nacimiento (CIMIGEN), un pequeño hospital que da servicio a mujeres de bajos recursos en la delegación Iztapalapa de la Ciudad de México y el cual facilitó el acceso a la experiencia del parto de un grupo de 32 mujeres, a quienes se entrevistó acerca de sus vivencias con la finalidad de reconstruirlas con la mayor objetividad posible; además, como complemento, y para tener un referente comparativo, se llevaron a cabo dos grupos de discusión en los que participaron 12 mujeres que atendieron los nacimientos de sus hijos en el sector público, donde prima el modelo hegemónico de atención del nacimiento.

SUBJETIVIDAD

El término subjetividad surge de la filosofía y más tarde lo retoma y problematiza el psicoanálisis. La teoría psicoanalítica resulta clave para entender la construcción del ente al que llamamos sujeto y el complejo entramado entre individualidades y colectividad que su eclosión comprende, y plantea que la condición de sujeto de los seres vivientes no está dada por el simple hecho de pertenecer a la especie humana, pues como elementos de dicho grupo necesitan ser investidos por una serie de significantes que lo sujeten al colectivo para ser contado entre los sujetos.

Lacan, en una elaboración teórica críptica cuyo hermetismo, a entender del propio Foucault, encierra parte de su mensaje (Hall, 2003), da cuenta de la construcción de los sujetos. En su discusión parte de la premisa de que el inconsciente, aquello que se podría asumir como lo más íntimo en relación con la biografía individual, está estructurado como lenguaje y, por tanto, está ligado al Otro en tanto "lugar donde se sitúa la cadena del significante [...] El sujeto depende del significante y el significante está primero en el campo del Otro" (Lacan, 1987: 213). Es el significante el que hace que aparezca un sujeto ahí donde lo que había era "un ser viviente" (Lacan, 1987: 212).

La constitución del sujeto en la teoría lacaniana comprende diferentes instancias; en un primer momento el significante hace surgir al sujeto en tanto significante, es decir, para existir necesita desaparecer; a esto Lacan lo llama "alienación" o "afanisis" (Lacan, 1987: 218). Para ilustrar este complejo proceso Lacan recurre a la figura de los diplomáticos que representan a las naciones, quienes en su función están llamados a significar algo cuya representación "está

más allá de sus personas" (Lacan, 1987: 228).

El momento que sigue a la "alienación" es la "separación". Una vez que el sujeto y el Otro se han reunido, se producirá un corte, un "borde": separar, en este contexto, se trata de "parirse", afirma el autor (Lacan, 1987: 221). En esta segunda instancia "el sujeto encuentra una falta en el Otro", la halla en las pausas de su discurso, en sus fallas y en el espacio que se produce entre los significantes; es esa falta la que abre la puerta al deseo que le permitirá escapar a la alienación (Lacan, 1987: 222).

El orden subjetivo se instaura entonces a partir de la sujeción al discurso del Otro, pero requiere también de una "ruptura disociadora de la mirada desde el lugar del Otro" (Hall, 2003: 24). La relación de los sujetos con el discurso no es de una docilidad absoluta ni es una relación de independencia y autonomía. Los sujetos con frecuencia se identifican y se desmarcan de las posiciones a las que se los convoca, y también reescriben los contenidos asociados a ellas y dejan clara su sujeción al orden significante y su capacidad de agencia.

GÉNERO Y SUBJETIVIDAD

Para abordar la relación entre subjetividad y género resulta imprescindible recurrir al referente teórico más importante en la materia, Judith Butler, la primera que se aventuró a explorar las "transacciones complejas entre el sujeto, el cuerpo y la identidad" (Hall, 2003: 33). Para ello, recorre el camino para la articulación entre la teoría psicoanalítica y la construcción de sujeto según Foucault.

Foucault (1976) resulta fundamental para entender cómo las asimetrías en la distribución del poder producen subjetividades alineadas con el orden dominante. Exponiendo al sujeto a una serie de prácticas disciplinarias se consigue producir "cuerpos dóciles" sometidos al régimen vigente en cada momento histórico. Resulta necesario, sin embargo, recurrir al psicoanálisis para dar cuenta de la articulación de esta inscripción en el significante con el ámbito del deseo que, como ya se explicó, opera una función de corte, separación del Otro; Butler desarrolla la bisagra teórica que faculta la articulación entre el psicoanálisis y los estudios sociales.

Pieza clave en la articulación de lo individual y lo colectivo son las identidades genéricas, tema en el que esta autora concentra su interés. Butler cuestiona las nociones esencialistas, rígidas y binarias de la categoría de género y propone nuevos sentidos al término, que contribuyen a pensarlo como una identidad en construcción y no como un hecho dado: "Afirmar que el género está construido no significa que sea ilusorio o artificial" (Butler, 2001: 99), es decir, moldeable y, por tanto, susceptible de cambio.

En el desarrollo teórico de Butler, el género se entiende como una construcción social que, si bien preexiste al sujeto, es dúctil, cambiante. No se trata de una categoría "fija" que los sujetos encarnan, sino más bien de representaciones que se reescriben con

perseverancia, un proceso en constante construcción, un ente "performativo", que "conforma la identidad que se supone que es" (Butler, 2001: 84).

A las categorías de identidad de género se asocian conjuntos de descripciones que pretenden darles contenido, lo cual constituye un acto de exclusión que estará ligado a un determinado orden político (Butler, 2002: 311). Puesto que no se puede prescindir de las categorías identitarias, debe entenderse que toda descripción que se haga de las mismas será provisional y limitada, lo que las condena a una reconstitución constante. Las identificaciones de los sujetos con estas identidades no son otra cosa que "la sedimentación del 'nosotros' en la constitución de cualquier yo" (Butler, 2002: 159); sin embargo, no existen identificación plena ni definitiva con las categorías de identidad, los sujetos, según lo entiende Butler, no siempre asumen las identidades que de manera social se les imponen porque "las prohibiciones no siempre surten efecto, es decir, no siempre producen el cuerpo dócil que acata plenamente el ideal social" (Butler, 2002: 105).

En la misma línea Mabel Burín (1987; 1996), quien estudia en específico el tema de las subjetividades femeninas, comenta: "La pregunta ¿qué es ser mujer? es una pregunta esencialista que alude al ser. Prefiero plantearlo en términos de construcción: ¿Quién voy siendo como mujer?".[1] Las subjetividades femeninas se construyen y lo hacen sobre una base relacional, es decir, en el encuentro con los otros, lo que las consolida como bisagra de lo individual y lo colectivo. Las subjetividades femeninas están marcadas por las desigualdades del entorno del que emergen, lo que lleva a Burín a desarrollar el concepto de "subjetividades femeninas vulnerables".

Existen momentos "clave" que funcionan como anclajes en la construcción de las subjetividades femeninas. Burín identifica entre ellos el segundo año de vida, la adolescencia, las crisis vitales y lo que llama "mediana edad" o "segunda adolescencia", que ocurre entre los 40 y los 50 años de edad: "Hay revoluciones o momentos centrales en donde se transforman las mentalidades, en donde surge algo nuevo, algo distinto, algo que no estaba.[2] Así pues, la subjetividad no se instaura de una vez y para siempre, es un proceso que experimenta periódicas reescrituras que estarán marcadas por las asimetrías en la distribución de poder propias de los contextos sociales en los que sucedan.

PARTO Y SUBJETIVIDAD

El planteamiento que articula este texto es que el embarazo y el parto operan una reescritura de la identidad genérica, que comprende una revisión de los contenidos asociados a la feminidad. Se trata de momentos significativos en la performatividad de género, y si bien es cierto que no son

[1] Mabel Burín, entrevista, 8 de agosto de 2016.

[2] Mabel Burín, entrevista, 8 de agosto de 2016.

los únicos, tienen una potencia muy particular que está dada por la condición de compartir el cuerpo propio, que ponen en escena y que opera un desequilibrio de los límites entre el sujeto y el Otro, base de la constitución subjetiva. Retomando los tiempos en la construcción del sujeto que plantea Lacan, podemos interpretar el embarazo como una reedición del primer tiempo de "alienación" en el Otro o "afanisis", y al parto, como la actualización de la instancia de "separación", de corte, que posibilita el surgimiento del deseo.

Embarazo y parto reescenifican el momento fundante de la castración en tanto separación del Otro, que al instaurar la falta constituye un sujeto que quedará condenado a tratar de llenar su vacío esencial por medio de la lógica del deseo. La reescenificación de la castración que comprende el evento reproductivo, ocurre además en un vórtice en el que se ponen en juego los significantes y la carne de los sujetos; una instancia donde convergen la biología, la cultura y el lenguaje; o dicho en términos lacanianos, los registros: real, imaginario y simbólico.

Aunque el psicoanálisis ha trabajado extensos desarrollos en lo que al deseo de hijo se refiere y en torno a su lugar en la construcción de la femineidad, poco se ha escrito acerca del embarazo y el parto mismos, así como de su papel en la configuración de la subjetividad. Lorena Pollock planteó el parto como "ritual de transición", afirmando que el modo en que dicho ritual sea llevado a cabo repercutirá produciendo "efectos transformadores sobre la subjetividad de los actores implicados" (Pollock, 2009: 4). También, Rachel Reed, en su tesis dedicada a estudiar las parteras en Australia, habla del parto como "rito de pasaje"; sin embargo, son pocos y aislados los estudios que centran la mirada en el evento reproductivo y su impacto en la configuración subjetiva (Reed, 2013).

El nacimiento de un hijo, no obstante, suele tener un protagonismo incuestionable en las narrativas de las mujeres. Se trata de una escena que pareciera cristalizarse en la memoria como una especie de recuerdo encapsulado inmune al paso del tiempo. Años después de haber parido, las mujeres parecen capaces de describir con lujo de detalles datos en apariencia insignificantes, lo cual conduce a pensar que puede tratarse de un momento fundante que encuentra su peso *a posteriori* y ello se vincula de manera íntima con el protagonismo que adquiere el cuerpo en la experiencia.

EL CUERPO COMO PUNTO DE ENCUENTRO DE LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO

El cuerpo no es ajeno al orden de los significantes; interactúa con él y esto es algo que con frecuencia minimizan las modalidades biomédicas de atención del parto. El útero se contraerá o dejará de hacerlo, en cierta medida, gracias al estado de relajación o ansiedad de la madre. Una mujer atemorizada secreta adrenalina, hormona antagónica de la oxitocina, responsable de las contracciones uterinas (Uvnäs, 2009). "Tienes miedo y tratas como de contener. Cuando estaba pujando,

por ejemplo, la doctora me decía: 'Déjate ir'. Pero yo tenía miedo de soltar, de soltarme; eso lo hacía más complicado".[3]

El cuerpo tiene, sin duda, una dimensión orgánica, pero es también, tal como lo plantea Mari Luz Esteban, un punto de encuentro y articulación entre las biografías individuales y las narrativas sociales: tienen relación con la historia particular de los sujetos a la vez que con la historia de los colectivos (Esteban, 2013). Los cuerpos de las mujeres encuentran mayor o menor dificultad para parir no sólo debido al diámetro de sus pelvis o a la intensidad de sus contracciones uterinas, sino que también influyen en el proceso las historias de nacimiento que habiten los relatos familiares, las particularidades de la experiencia puntual de cada embarazo y el conjunto de saberes en torno al cuerpo y al parto que circulen en el contexto en el que habrán de tener a sus hijos. Cabe señalar que las coordenadas que marcan al cuerpo, tienen ciertas particularidades en la sociedad contemporánea, y los cuerpos de este tiempo exhiben marcas de un modelo socioeconómico que pone a la productividad en el centro de la escena.

Así como el cuerpo es marcado por los saberes sociales que en torno a él se producen, es también susceptible a ser moldeado por los imaginarios que circulan en los grupos más inmediatos con los que los sujetos interactúan. Las historias familiares de nacimiento, por ejemplo, imprimen una marca determinada sobre los cuerpos de las mujeres: "Mi mamá es mi referente, tuvo tres partos. Mi abuela pues igual, diez hijos, diez partos. Mi suegra también. Puros partos [...] Nunca pensé en una cesárea, relata una mujer que tuvo a su primer hijo en un parto tras 18 horas de administración de oxitocina".[4]

La forma en que se experimenta el parto guarda una íntima relación con la historia particular de cada sujeto. El momento vital por el que atraviesa, su condición económica, el contexto familiar en el que recibe el embarazo, son factores que repercutirán directamente en el evento del nacimiento. Una mujer que da a luz no es sólo un cuerpo en el que un útero empuja a un bebé por las nalgas para lograr que pase a través de un conjunto de huesos y de músculos. Una mujer que da a luz llega al parto con sus esperanzas y sus miedos, con sus fantasías y sus condicionamientos, con los oídos llenos de las historias de las otras mujeres que parieron antes que ella; es, en suma, un sujeto: "La subjetividad puede producirse sólo ahí donde hay cuerpo, ahí donde 'lo vivo' es interpretado por una cultura para dejar de ser sólo 'lo vivo'" (Rodríguez Giménez, 2007: 15).

Ante el embarazo el cuerpo se transforma; sus órganos se desplazan y se alteran sus funciones para que

[3] Emma, 33 años, primer bebé que llegó de forma inesperada, entrevista, 17 de mayo de 2015.

[4] Teresa, 34 años, primer embarazo que llegó después de tres años de buscarlo, entrevista, 16 de junio de 2015.

la madre logre dar cabida a otro dentro de sí. El útero, ese espacio que se produce en la medida en que se lo ocupa, faculta que la mujer albergue la otredad en su seno para luego lanzarla al mundo convertida en uno más de los vivientes; esto trae consigo a escena la disyuntiva en ser para sí y ser para otro, que quedará a partir de ese momento en constante renegociación.

Depende del arquetipo de maternidad del que la mujer se apropie y del lugar que el embarazo llegue a ocupar en su vida; este cuerpo cambiante puede ser imaginarizado de diferentes maneras. Algunas mujeres describen la experiencia del embarazo como signo de una femineidad fértil y plena: "Magia, yo siempre digo: 'Esto es magia' [...] Te da más fortaleza como mujer, te da más seguridad [...] Una mujer tiene tanta capacidad como para, hasta para crear vida dentro de su propio cuerpo. Yo creo que somos, somos magnificas las mujeres".[5] Pero el embarazo puede ser también experimentado como una sentencia cumplida del mandato social de "ser para otro", que amenaza la autonomía de la mujer llamándola a "dejar de ser ella" para pasar a ser una madre:

> Sí fue muy complejo porque al principio, cuando quedé embarazada, me conmocionó mucho [...] Me hizo ruido en la cabeza el pensar que estaba dejando como de ser yo para convertirme en otra persona. No poder usar la ropa que usas de manera habitual, o los tacones que te pones [...] Cuando me fui de incapacidad eso fue muy difícil también, quedarte en la casa sin hacer nada después de estar acostumbrada a salir, a ir y venir, a manejar. Eso sí fue como muy difícil [...] Me convertí en mamá y no sé... eso es raro. Yo creo que la diferencia es que antes, pues haces y deshaces como tú quieres, y ya con ella ya no. Ya son otras prioridades, pensar en ella primero, incluso que a veces en ti.[6]

El cuerpo del embarazo y el parto es uno que altera sus funciones, trastoca sus límites y al hacerlo reescribe lo subjetivo; y lo hace poniendo en escena uno de los principales temores de las culturas occidentales, como aquélla en la que se llevó a cabo el estudio que dio lugar a este texto que no pretende agotar los imaginarios en torno al embarazo y al parto, sino al temor al dolor que en esta clase de contexto se asocia con imaginarios de sufrimiento y aniquilación.

EL DOLOR Y SU INTERPRETACIÓN

El dolor está inscrito en la escena del nacimiento mucho antes de que inicien las contracciones; está presente en los relatos colectivos, por tanto, antes de tener existencia física ocupa un lugar en el universo significante. Las mujeres llegan a parir esperando experimentar un intenso dolor: "Me habían dicho que no dejara que el dolor me

[5] Teresa, entrevista, 5 de junio de 2015.

[6] Emma, entrevista, 17 de mayo de 2015.

doblara, que caminara y que caminara hasta que ya sintiera mucho, mucho dolor".[7] El dolor aparece en casi todas las narrativas de parto como un elemento central de la experiencia; representa la mayor dificultad y es identificado como la principal fuente de temor: "Yo creo te imaginas dos rayitas de las diez que son".[8] O bien: "Me dijeron: 'Imagínate el dolor más grande de tu vida'. Pero yo no me imaginaba así el dolor, la verdad me lo imaginé un poco menos".[9]

En el paradigma funcionalista occidental, "el dolor es un signo de que algo no funciona bien y, por tanto, está asociado rápidamente a la noción de enfermedad" (Rodríguez Nebot, 2007: 80). Las contracciones uterinas son experimentadas por la inmensa mayoría de las mujeres como dolorosas; de hecho, con frecuencia se las refiere como "los dolores del parto". Los huesos de la pelvis que se desplazan provocan una sensación de dolor en la parte baja de la espalda y el estiramiento de los tejidos en el momento de la salida del bebé por la vagina de la madre se experimenta como un intenso ardor. El dolor forma parte, casi inevitable, de la experiencia del nacimiento y es habitual que interprete como señal de falla, de riesgo. Por lo tanto, activa mecanismos de huida en los sujetos.

Aunque la experiencia física del dolor en el parto parece innegable, las connotaciones asociadas con dicha sensación harán que la experiencia física de estimulación del sistema nervioso central, que ocurre a partir de las contracciones uterinas, provoquen una sensación de displacer, la cual sea interpretada o no como una condición de sufrimiento. Una de las entrevistadas relata, por ejemplo:

> Los dolores fueron horribles, pero la experiencia no fue fea. Para mí fue como disfrutar el dolor. Ya que tienes a tu bebé, ya que pasaste por todo este rollo de contracciones fuertísimas, te das cuenta que al final sí es disfrutar el dolor. En el momento no, obviamente, en el momento estás que no puedes más, pero ya que tienes a tu bebé contigo y que te diste cuenta de que todo ese dolor tan inmenso que sientes se borra en el instante en que te lo pasan, es disfrutar el dolor.[10]

El dolor no es una experiencia sólo fisiológica. El sentido que se le atribuya dependerá de los significantes con los que se le revista. Cuando el dolor se asocia a la enfermedad, a la muerte, a la aniquilación..., puede resultar aterrador, pero la percepción del mismo estímulo es susceptible de

[7] Comentario retomado del grupo de discusión, 11 de julio de 2014.

[8] Lluvia, 25 años, primer embarazo, presentó una retención de placenta que hizo que el proceso terminara en un quirófano, entrevista, 6 de junio de 2015.

[9] Paulina, tercer hijo que llegó sin estarlo buscando en un momento complicado en términos económicos, entrevista, 19 de junio de 2015.

[10] Lluvia, entrevista, 6 de junio de 2015.

alterarse cuando se lo relaciona con un proceso de apertura, expansión y fortaleza. El dolor comprende un anudamiento de elementos fisiológicos, psicológicos y culturales, lo que hace que su percepción pueda variar una enormidad de un sujeto a otro en función de los significantes con que se decodifique la experiencia.

La percepción del dolor es un tema muy documentado; por ejemplo, se conoce que se altera cuando se recibe apoyo para manejarlo y por ello el acompañamiento durante el parto es reconocido por las más importantes instancias de regulación de la medicina como la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Colegio Americano de Ginecología y Obstetricia (ACOG, por sus siglas en inglés), una de las más poderosas herramientas para reducir el uso de anestesia durante el parto.

En el sector público de nuestro país se atiende 98% de los nacimientos, sin embargo, se les impide a las mujeres ingresar acompañadas y se les desprovee de todo recurso para el alivio. Además, se ven privadas de medidas alternativas para el manejo del dolor, así se ignoran los lineamientos de las Guías de Práctica Clínica, y se condiciona el uso de anestesia a las consideraciones de los proveedores de salud. No resulta extraño que en escenarios de esta naturaleza, el dolor físico del parto quede anudado a imaginarios de sufrimiento; pero resulta necesario señalar que ello no ocurre a causa del parto mismo, sino en función de los modelos mediante los cuales se lo atiende.

MODELOS DE ATENCIÓN Y REESCRITURA DE LA SUBJETIVIDAD

El modelo de atención con el que se asiste a las mujeres durante el parto estará moldeado no sólo por criterios terapéuticos sino también por determinadas concepciones de género. Las prácticas del Modelo Médico Hegemónico que apuntan a pasivizar a la mujer y expropiarle el saber sobre la reproducción, tienen un trasfondo ideológico están atravesadas por un desequilibrio en la distribución del poder.

El campo de la salud y, en específico, el de la atención del parto, está estructurado desde la desigualdad de género. Nociones de femineidad y masculinidad que permean a la sociedad son filtradas al ejercicio de la medicina y se materializan en una serie de intervenciones que se ejecutan de manera cotidiana sobre los cuerpos de las mujeres sin que exista justificación para hacerlo. Son múltiples los testimonios que dan cuenta de la práctica indiscriminada de episiotomías,[11] por ejemplo, cuyo uso rutinario en partos vaginales sin complicaciones está desaconsejado por la OMS debido al traumatismo perineal que representa.[12] Es

[11] Corte entre la vagina y el recto que se practica en la atención del nacimiento, aun cuando está demostrado que su eficacia para reducir el periodo expulsivo es poca y su práctica rutinaria ha sido desaconsejada por la Organización Mundial de la Salud (OMS).

[12] Se asocia a la episiotomía un mayor índice de desgarros de tercer y cuarto grado, así como un incremento en el riesgo de afectación de esfínteres. Existe también la posibilidad de que la mujer presente dolor crónico en

interesante detenerse en el hecho de que la mayoría de ellas se practican sin hacer uso de anestesia, bajo la justificación de que el tejido pierde sensibilidad al distenderse, lo cual es una falsedad: "Es terrible cuando te rasgan y te cosen así a la 'viva México', o sea, sin anestesia, y te enjuagan con agua fría".[13]

María Isabel Blázquez asegura que "las formas en que se ordena la reproducción humana y en que se conceptualiza su atención sanitaria, no sólo responden a razones sanitarias [...] El análisis de género del proceso sanitario de atención a la reproducción [...] nos habla de la alienación, despersonalización y domesticación de las mujeres" (Blázquez, 2005: 13). "Yo perdí la cuenta, pero sí te meten y te meten y te meten mano [...] Cada hora ellos checan, van pasando y van tocando, pasando, tocando".[14]

La reificación suele acompañar al proceso de atención del nacimiento: "Parece rastro [...] unas llorando, otras gritando [...] Hay 10, 12 en camas, más aparte las que están sentadas. Las ponen en sillas y así también en labor, esperando turno para que haya una cama [...] Los doctores van pasando con los estudiantes a cada cama para preguntar datos, a checar y hacer tacto... Van de una en una".[15] Cuando es desconocida la condición de sujeto de la mujer durante el parto, ello produce un impacto indiscutible no sólo en la forma en que vivirá la experiencia, también es probable que se afecte el vínculo que construya con su hijo en los días posteriores al nacimiento. Una de las entrevistadas relata la repercusión de un parto "traumático" de la siguiente manera:

> No le quería dar pecho a mi hija; fue horrible porque [...] yo no le podía dar de comer. Era una cosa espantosa... Hasta que mis alumnas iban y ellas me la pegaban, decían: "Te esperas". Yo no quería, yo tenía al principio cierto rechazo [...] Yo no quería ni salir, yo me la quería pasar encerrada y mis hijos ahí encerraditos [...] Yo no la quería, yo le daba pecho y me dolía. Y me pegaba yo en la cabeza porque no aguantaba el dolor, porque no la quería tener aquí [...] Da mucho remordimiento decir: "Qué traumas le puedo causar a mi hija por mi culpa, porque yo soy la que está mal".[16]

Una de las intervenciones menos invasivas, pero que produce un efecto más profundo en la relación madre-hijo es la práctica de separación tras el nacimiento. Esta medida se lleva a cabo de forma rutinaria en las instituciones de salud y pone entre paréntesis el carácter de sujetos de los "pacientes" desconociendo la relevancia de la vinculación. Se justifica bajo

el ejercicio de la sexualidad debido a este procedimiento.

[13] Comentario retomado del grupo de discusión, 11 de julio de 2014.

[14] Comentario retomado del grupo de discusión, 7 de noviembre de 2014.

[15] Comentario retomado del grupo de discusión, 11 de julio de 2016.

[16] Comentario retomado del grupo de discusión, 11 de julio de 2014.

el argumento de que resulta necesario proporcionar calor a los bebés recién nacidos en camas térmicas para ayudarlos a regular la temperatura, cuando múltiples estudios han demostrado que el bebé puede llevar a cabo este proceso, mejor que en ningún otro sitio, en el pecho de su madre (Bergman, 2005).

Tras una revisión de 30 estudios que comprendieron 1925 participantes, la OMS concluye que el contacto piel a piel temprano entre el bebé y la madre favorece la lactancia, reduce el llanto y la glucemia (Saloojee, 2007). A pesar de ello, la práctica habitual sigue siendo la separación de los niños y sus madres: "Nada más le di un beso y se lo llevaron [...] Hasta el siguiente día que salí me lo dieron. Ahí no me lo dejaron tener [...] Lo veía detrás de una ventanita".[17] Un ejemplo más: "En lo que ellos me estaban cosiendo yo la trataba de ver y se la llevaron [...] Yo sí estuve cuatro días por la cesárea, es lo que tarda, y a mí no me la dieron esos cuatro días [...] Nada más a través de la ventana [...] Yo sentía algo porque ya la quería cargar y todo".[18]

Entregar el hijo a los padres en el momento del nacimiento, constituye el reconocimiento de la centralidad de la vinculación en el proceso, lo que significa concebir el parto no sólo como un evento orgánico, sino como un episodio fundante en la construcción de una nueva familia. El parto no es un trámite, no es un tratamiento; es un momento inaugural, y cuando se pone al hijo en el pecho de su madre se sella este hecho:

> Me la pusieron en el pecho, así como salió, todavía ni le habían cortado el cordoncito. Se siente bien bonito. Me dijeron: "destápate el pecho". Y ya me la pusieron aquí [...] Luego, luego abrió los ojos y yo la sentí, así como, haz de cuenta como no sé, algo que se te va entre las manos porque está tan, como tan gelatinosita. No sé, raro, y toda mojadita, embarrada todavía. Ya me la taparon, me la pusieron acá... no, pues bien, bonito, otra cosa.[19]

> Ay no sé, de verle su carita, no me lo imaginaba [...] El verlo y decir: "Está bien, está enterito, no le falta nada". Y que empiece a llorar, fue muy, muy, muy bonito. Muy, muy, muy bonito. Me dijeron: "Es niño". Esperaron a que el cordón dejara de latir, dejó de latir. Le dijeron a él [el padre] que si lo corto. Y yo me quedé un ratito con el niño [...] Me dijeron: "Así desnudito quédatelo".[20]

Cuando se atiende a la mujer reconociendo la dimensión orgánica del parto, emocional y social, se la aborda como a un sujeto y no como a un organismo. Se considera relevante en esta clase de atención no sólo la satisfacción de las necesidades fisiológicas, sino también, de aquellas de carácter

[17] Comentario retomado del grupo de discusión, 11 de julio de 2014.

[18] Comentario retomado del grupo de discusión, 11 de julio de 2014.

[19] Teresa, entrevista, 16 de junio de 2015.

[20] Julia, 22 años, primer embarazo, entrevista, 4 de junio de 2015.

humano como la privacidad, la dignidad, la compañía y el apego. La atención de la mujer durante el evento del nacimiento puede apuntar a limitarla a su condición orgánica, pretendiendo privarla de la soberanía sobre su cuerpo, pero puede también colocarla al centro de la escena; puede ser un llamado a adoptar una posición activa que la convoque a sorprenderse de su potencia y capacidad.

LA ATENCIÓN HUMANIZADA COMO MODELO ALTERNO

El modelo de atención industrializado que ocurrió cuando los nacimientos fueron desplazados de la casa a los hospitales, hizo que una serie de intervenciones empezaran a practicarse como rutinas sobre los cuerpos de las mujeres. La hospitalización del parto institucionalizó el aislamiento, la inmovilización, la regulación artificial de la actividad uterina, el corte en los genitales en el momento del nacimiento, el uso de instrumental obstétrico, y toda una serie de intervenciones destinadas a higienizar el proceso: enemas, rasurado púbico, esterilización. Esta política de atención incrementó el sufrimiento a partir de un uso irracional de la tecnología que, contrario a lo que se esperaba, causaba en la paciente más daños que beneficios.

Tras una alerta lanzada por la OMS en 1985 sobre el excesivo grado de medicalización de la atención del parto, surgió un movimiento internacional entre los integrantes del aparato biomédico que apuntó a hacer un uso regulado de la tecnología y restituir el carácter humano del vínculo entre la parturienta y sus cuidadores. Al modelo de atención promovida por este movimiento se le bautizó como "nacimiento humanizado". El texto de Roberto Caldeyro-Barcia, *Bases fisiológicas y psicológicas para el manejo humanizado del parto normal,* publicado en 1979, es uno de los pilares de esta nueva corriente que desmiente la premisa de que la mujer es una víctima de su naturaleza, a la que la medicina debiera salvar (Diniz, 2005).

A partir del movimiento de humanización del parto el cuerpo de la mujer fue resignificado; se lo definió desde un nuevo paradigma en tanto cuerpo apto para dar a luz que, salvo en casos aislados, no requería de ninguna clase de intervención para llevar a cabo el trabajo de parir. El parto, en el contexto de la atención humanizada, comenzó a ser concebido como un proceso fisiológico y no como un evento de riesgo, y se le atribuyó una fuerte vinculación con la intimidad y la sexualidad femenina. El nacimiento en este contexto dejó de ser interpretado como un peligro para el bebé y se entendió entonces como una transición necesaria para la adaptación a la vida extrauterina, y la familia fue integrada a la escena del parto cuestionando el aislamiento asociado con la institucionalización (Diniz, 2005).

Diversos autores han trabajado el concepto de atención humanizada (Misago *et al.*, 2001; Wagner, 2001 y 2007; Davis-Floyd, 2001; Harrison *et al.*, 2003; Kuo, 2005; Roland-Schwartz, 2007; Diaz-Tello y Paltrow, 2010; Behruzi, 2011; Biurrun y Goberna, 2013;

Pozzio, 2016) y le han dado diversas connotaciones. En el año 2000, organismos importantes como Coalition for Improving Maternity Services (CIMS) y Rede pe la Humanizaçao do Parto e Nascimento (Rehuna), retomaron el término y recuperaron diferentes inquietudes plasmadas en el ámbito internacional en torno a la atención obstétrica y, si bien no puede pensarse como un concepto cerrado sino flexible y en constante construcción, plantea una clara diferencia de posicionamiento frente a la práctica hegemónica del modelo biomédico.

La "humanización", en el marco de este texto, se plantea como alternativa no al "salvajismo" o la atención "inhumana", sino como contraparte de la industrialización que ha caracterizado a la atención en salud dentro del dispositivo hospitalario. La atención humanizada considera a la mujer como un sujeto y no sólo como un ente biológico, y la pone al centro de la escena del nacimiento. Plantea la regulación de la intervención y el uso de recursos para limitarlos al mínimo indispensable, por lo que el ejercicio de una medicina humanizada no requiere de una infraestructura especializada ni representa costos inalcanzables, por el contrario, comprende una optimización de los recursos invertidos en salud y una disminución de las complicaciones, lo cual conduce a cuestionar su marginalidad en los esquemas de salud.

La atención humanizada propone un vínculo activo de la mujer con su cuerpo durante el nacimiento: "Me metí a bañar, me dieron una pelota para que tuviera la dilatación ya completa... Llegaron unas acompañantes, nos hicieron hacer ejercicios, nos instruyeron a mi esposo y a mí, me dieron masaje".[21] Esta clase de relación con la corporalidad es muy difícil que construya un imaginario en el que la mujer quede colocada en la posición de víctima. La escena del parto, por el contrario, se asocia, con regularidad, con significantes del orden de la potencia: "Yo creo que es el dolor más fuerte que he tenido en toda la vida. Fue un reto muy grande. No me veo igual que antes y me siento fuerte, saber que sí puedo afrontar muchas cosas, muchas cosas, muchas cosas difíciles".[22] Un ejemplo más: "Somos muy valientes, la verdad somos muy valientes. No tengo palabras para describir, pero la mujer es, no nada más yo... somos muy fuertes".[23]

La presencia de un miembro de la red afectiva de la parturienta en el momento del nacimiento, es una pieza clave de la atención humanizada porque asienta el hecho de que esa que ha de parir es una mujer, no un cuerpo y, por lo tanto, requiere del apoyo de sus afectos para llevar a cabo la tarea de traer un hijo al mundo. La presencia del acompañante introduce a la escena el componente subjetivo y evita que se limite a la "paciente" a su condición orgánica, además subraya su particularidad. El compañero, sólo con el hecho de estar presente,

[21] Emma, entrevista, 17 de mayo de 2015)

[22] Bárbara, pensaba que era estéril porque no quedó embarazada durante cinco años sin protección, entrevista 19 de junio de 2015.

[23] Paulina, entrevista, 20 de junio de 2015.

desarticula el dispositivo ratificador del modelo hegemónico. Así describe una de las entrevistadas la experiencia de haber sido acompañada por su pareja en el momento del parto:

> Aunque no hizo nada [...] él siempre hizo todo lo que yo le pedí. 'No me hables', no me hablaba. 'No me toques', porque cuando tenía la contracción como que me quería dar besos y abrazos, pero eso me hacía enojar y lo quitaba. Y pues ya no lo volvía a hacer. No se enojó, eso fue su apoyo, que comprendiera que sí era muy difícil.[24]

Cuando la mujer elije que sea su pareja quien la acompañe durante el parto, su presencia en el parto suele asociarse con un estrechamiento del vínculo: "El hacer todo juntos en este embarazo nos unió más [...] Ellos, como papás, no pueden tener la experiencia como uno; pero por lo menos que se sensibilicen. Se siente bien tener todo su apoyo".[25]

La presencia de los hombres en el parto repercute no sólo en la mujer que dará a luz, sino también en su pareja en tanto acompañante operando una reedición de los roles de género; el nacimiento es un evento movilizador para toda la estructura familiar. En la distribución clásica de los roles, la crianza corre por cuenta de la mujer mientras que el hombre se mantiene al margen. Pareciera, sin embargo, que la presencia del padre en el parto puede suponer un cambio en la configuración familiar poniendo en juego piezas nuevas. El despliegue de la potencia femenina que, en el parto se manifiesta, produce un efecto en los hombres que lo presencian: "Es increíble ver la reacción de los papás, algunos hasta se hacen para atrás porque es como ver la explosión del universo".[26] Los relatos de los hombres que han tenido la oportunidad de presenciar el nacimiento de sus hijos parecieran dan cuenta de ello:

> El estar presente es... no sabes qué maravilloso es. A lo mejor no sientes lo mismo que ella, pero entiendes el proceso; no te imaginas qué maravilloso es... no te imaginas [...] Aparte de ver el sufrimiento físico tan intenso... y en un segundo todo cambia y se te olvida. Te vuela la cabeza. Es todo un contraste. Ver cómo nace el bebé no es bonito, es impresionante, porque es sangre, mucho dolor. Y todo eso impresionante se te olvida cuando ves que ya nació. Yo vi cómo salió, yo vi cómo salió su cabeza y cómo le cortaron el cordón [...] Ese momento fue hermoso. Te olvidas de todo, se te olvida que está la gente trabajando, la tensión... en ese momento todo se va [...] Después de esto ¿qué más te puede impactar?[27]

El nacimiento es un evento tan potente que logra dar un golpe sobre

[24] Sandra, 27 años, primer embarazo que llega sin estar planeado, entrevista, 11 de julio de 2015.

[25] Virginia, segundo embarazo, cesárea previa 11 años atrás, entrevista, 2 de julio de 2015.

[26] Doula, comentario en el grupo de discusión, julio de 2015.

[27] Raúl, segundo hijo; el primero nació por cesárea y no le permitieron estar presente, entrevista, 2 de junio 2015.

el tablero y mover las piezas. En muchas de las narrativas de los hombres aparece un replanteamiento de la imagen de la femineidad a partir de esta escena, lo cual podría conducir a una reconfiguración de la naturaleza de las relaciones de género: "Le digo que ya es mi *warrior*, porque así se ve, muy guerrera. Me sorprendió pues, verla así, cómo luchaba".[28] Abundan los ejemplos: "Después de ver todo eso, mis respetos hacia ella. De por sí ya la respetaba como era y lo que es, pero después de tener a mi niña, después de tener 28 horas de labor. 'Gracias a ti tengo a mi hija' Es una súper mamá. No cualquiera se puede aventar tanto tiempo";[29] o bien: "¿Cómo ella? Tan chiquita... Y digo: 'Tal vez yo no podría'. Porque definitivamente uno conoce sus límites y digo: 'Yo no podría' [...] Ella nunca dijo: 'No quiero'. Siempre se aferró a la idea y aguantó... y ni una sola lágrima [...] Muy fuerte".[30]

La figura femenina, asociada, en general con debilidad y fragilidad, parece resultar investida de potencia cuando se atestigua la fuerza de la llegada de la vida a través del cuerpo de la mujer. No sería extraño suponer que ello generara cambios en cuanto a la circulación de poder dentro de las dinámicas familiares; para corroborarlo habría que hacer un estudio de seguimiento a largo plazo. La reflexión de algunas de las entrevistadas, sin embargo, parece apuntar en esa dirección: "Eso es lo que hace falta, que los hombres estén tanto en el embarazo como en el parto para que cambien muchas, muchas cosas hacia una mujer y hacia sus hijos. Los cuidan más porque los vieron cómo sufrieron".[31] Una entrevistada más comenta:

> Me gustó que estuviera en el parto para que él se diera cuenta del sufrimiento de las mujeres. Que no vean así como: "Ay, tú nada más me diste el hijo". Sino que vean todo lo que sufrimos por dar a luz, que no sean ya tan machistas; que cambien un poco [...] Ojalá y sí le haya llegado todo esto.[32]

La presencia del hombre en el parto pareciera estar asociada con una redistribución del poder, sin importar el modelo de maternidad al que cada mujer se adscriba; el capital femenino resulta reforzado. Dicho capital será adecuado en función del imaginario propio del contexto social y la historia personal; el uso estratégico que pareciera hacerse en estas narrativas del significante "sufrimiento", hace de la maternidad sufriente no una figura de sometimiento, sino de legitimación.

Un hecho interesante a observar, que daría cuenta de la posible renegociación de roles de género que operaría a partir de la presencia de la pareja en el parto, es el hecho de que los padres

[28] Juan Pablo, primer hijo, embarazo planeado, entrevista, 7 de julio de 2015.

[29] Ricardo, primer hijo, embarazo no planeado, entrevista, 2 de junio de 2015.

[30] Raúl, entrevista, 2 de junio de 2015.

[31] Matilde, tercer embarazo y tercer parto, primero en que le acompaña su marido, entrevista, 10 de junio de 2015.

[32] Mariana, primer hijo, embarazo no planeado, sintió que en el proceso se puso en riesgo la salud de su hijo, entrevista, 18 de agosto de 2015.

que participan del nacimiento de sus hijos acuden con mayor frecuencia a llevarlos a las consultas pediátricas de seguimiento.[33] Este dato podría interpretarse como señal de un mayor involucramiento de los varones en las labores de crianza, lo cual comprendería no sólo un estrechamiento de los lazos afectivos con sus hijos, sino también de una cierta reconfiguración en los roles de género. La participación del padre en el nacimiento pareciera desdibujar los límites convencionales establecidos entre los géneros, operando una reescritura entonces no sólo de la femineidad, sino también de la posición masculina:

> Lupita (la partera) me dice: "Quítate la camisa que te voy a pasar al bebé" [...] Entonces me quité la camisa y [...] me lo pegué, así, yo me sentía como mamá, papá o mamá, porque además le estaba yo dando calor [...] Pues eso genera más apego, con él por supuesto y con ella también [...] Pasar esto, compartirlo, pasarlo y no sé, gozarlo y padecerlo, como que nos compenetra más, hacia los tres, pues como familia.[34]

EN SÍNTESIS

Ante el parto. la subjetividad resulta sacudida; la mujer deja de ser una sola para convertirse en dos. El parto "parte" a los dos que habitaban un mismo cuerpo estableciendo un límite que antes no existía, por lo que tanto el nacimiento vaginal como el que ocurre por vía abdominal son "partos". Si en el orden imaginario ese bebé fue "arrancado" del vientre de su madre, la subjetividad de ella quedará "desgarrada", mientras que si la mujer tuvo una participación activa en el acto que llevó a que ese ser que la habitaba se convirtiera en un otro al que poder amar, la reescritura subjetiva se estructurará en torno a un imaginario de "potencia creativa".

La subjetividad que se reescriba a partir del nacimiento puede reafirmar las nociones de victimización y ultraje o trazar rasgos de potencia y capacidad: "Pasé la prueba de oro. Ayer que salió ésta niña dije: 'No sé cómo lo hice' [...] Cambió lo que pensaba de mí; en primera, que puedo tolerar el dolor un poco más, y dos, que puedo hacer muchas cosas que no sabía que podía hacer".[35]

El modelo de atención del parto que prima en nuestra sociedad apunta a reforzar los roles de sometimiento y dominación imperantes en la vida colectiva para producir así subjetividades que respondan al orden jerárquico vigente. Las propuestas de una distribución distinta del poder resultan, por tanto, inquietantes para los grupos dominantes, ya que tienen la potencialidad de cuestionar el lugar de sometimiento asociado a lo femenino, por

[33] Reporte de las enfermeras del Centro de Investigación Materno Infantil del Grupo de Estudios del Nacimiento (CIMIGEN), hospital que alienta la presencia de un familiar que acompaña a la mujer durante el nacimiento.

[34] Diego, primer hijo, pensaba que su esposa era estéril por el mal diagnóstico de un médico, entrevista, 4 de junio de 2015.

[35] Lía, 26 años, primer embarazo después de siete años de casada, entrevista, 2 de julio de 2015.

tradición, y en particular a lo materno. Por ello es relevante poner a dialogar los modelos hegemónicos de atención con aquellos esquemas que apunten a fortalecer la soberanía sobre el propio cuerpo.

Las mujeres que resultan empoderadas tras navegar por la experiencia del nacimiento enfrentarán de modo diferente la crianza de sus hijos, se vincularán de forma distinta con sus cuerpos y adjudicarán sentidos nuevos a su condición de femineidad. Las experiencias traumáticas o gozosas asociadas al evento estarán vinculadas con pospartos diferentes y con distintas formas de maternar. Cuidar el parto es cuidar mucho más que un día en la vida de una mujer.

BIBLIOGRAFÍA

Behruzi, Roksana (2011), "What are the components of humanized childbirth in a highly specialized hospital? An organizational case study", tesis doctoral, Montreal, Université de Montreal.

Bergman, Nils (2005), "El modelo canguro de tener el bebé", *Sextas Jornadas sobre Lactancia*, París, recuperado de: <http://www.quenoosseparen.info/articulos/documentacion/documentos/elmetodocangurodetenerelbebe_nils_bergman.pdf>, consultada el 6 de mayo de 2017.

Biurrun Garrido, Ainhoa, y Josefina Goberna (2013), "La humanización del trabajo de parto: necesidad de definir el concepto. Revisión de la bibliografía", *Matronas Profesión*, vol. 14, núm. 2, pp. 62-66.

Blázquez, María (2005), "Aproximación a la antropología de la reproducción", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 42, recuperado de: <http://www.aibr.org/antropologia/42jul/articulos/jul0506.pdf>, consultada el 27 de mayo de 2019.

Burin, Mabel, y Emilce Dio Bleichmar (comps.) (1996), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós.

_____ (1987), *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental.* Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.

Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.

_____ (2001), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* Barcelona, Paidós.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos, cndh (2017), "Recomendación General No. 31/2017. Sobre la violencia obstétrica en el Sistema Nacional de Salud", México, recuperado de: <http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/generales/RecGral_031.pdf>, consultada el 28 de mayo de 2019.

Davis-Floyd, Robbie (2001), "The technocratic, humanistic, and holistic paradigms of childbirth", *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, vol. 75, núm. 1, suplemento, pp. S5-S23.

Diaz-Tello, Farah, y Lynn Paltrow (2010), "Birth justice as a reproductive justice" (documento de trabajo de National Advocates for Pregnant Women), recuperado de: <http://advocatesforpregnantwomen.org/BirthJusticeasReproRights.pdf>, consultada el 8 de enero de 2019.

Diniz, Carmen Simone Grilo (2005), "Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de un movimento", *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 10, núm. 3, pp. 627-637.

Esteban, Mari Luz (2013), *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, 2ª ed., Barcelona, Bellaterra.

Foucault, Michel (1976), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Hall, Stuart (2003), "Introducción: ¿quién necesita identidad?", en S. Hall y P. du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires / Madrid, Amorrortu.

Harrison, Margaret *et al*. (2003), "Women's Satisfaction with Their Involvement in Health Care Decisions During a High-Risk Pregnancy", *Birth Issues in Perinatal Care*, vol. 30, núm. 2, pp. 109-115.

Kuo, S. (2005), "Humanized childbirth", *Hu Li Za Zhi*, vol. 52, núm. 3, pp. 21-28.

Lacan, Jacques (1987), *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.

Misago, Chizuru *et al*. (2001), "From 'culture of dehumanization of childbirth' to 'childbirth as a transformative experience': changes in five municipalities in north-east Brazil", *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, vol. 75, núm. 1, suplemento, pp. S67-S72.

Pollock, Lorena (2009), "Rituales de nacimiento: subjetividades en transformación. Elegir cómo parir, elegir cómo vivir", monografía presentada en el seminario "Antropología de la Subjetividad: un Estudio desde las Alquimias Corporales, los Rituales y el Habitus", Buenos Aires, Universidad de Buenos Airess.

Pozzio, María Raquel (2016), "La ginecoobstetricia en México: entre el 'parto humanizado' y la violencia obstétrica", *Revista Estudos Feministas*, vol. 24, núm. 1, recuperado de: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2016000100101>, consultado el 13 de diciembre de 2018.

Reed, Rachel (2013), "Midwifery practice during birth. Rites of passage and rites of protection", tesis doctoral en filosofía, Queensland, Australia, School of Nursing and Midwifery Faculty of Science, Health, Education and Engineering-University of the Sunshine Coast.

Rodríguez Giménez, Raumar (2007), "Cuerpo y subjetividad: fragmentos", en R. Pérez Fernández (coord.), *Cuerpo y subjetividad en la sociedad contemporánea.* Montevideo, Psicolibros.

Rodríguez Nebot, Joaquín (2007), "Las medicinas, las psicologías y el cuerpo doliente. Un enfoque socioanalítico", en R. Pérez Fernández (comp.), *Cuerpo y subjetividad en la sociedad contemporánea*, Montevideo, Psicolibros.

Roland-Schwartz, Michele (2007), "Birthing experience: feminism, symbolic interaction and redefining birth", tesis doctoral, Oregon, Oregon State University.

Saloojee, Haroon (2007), "Early skin-to-skin contact for mothers and their healthy newborn infants: RHL practical aspects", *Biblioteca Reproductiva de la oms 10*.

Uvnäs Moberg, Kerstin (2009), *Oxitocina. La hormona de la calma, el amor y la sanación*, Barcelona, Obelisco.

Wagner, Marsden (2007), "La partería global —tradicional y oficial— y la humanización del nacimiento", *Midwifwry Today*, núm. 83, recuperada de: <http://www.midwiferytoday.com/articles/parteria_globalsp.asp>, consultada el 17 de julio de 2018.

_____ (2001), "Fish can't see water: the need to humanize birth", *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, vol. 75, núm. 1, suplemento, pp. S25-S37.

LA METAMORFOSIS DEL TRABAJADOR PETROLERO: REEDUCAR Y APRENDER A TRABAJAR POR PROYECTOS Y POR RESULTADOS

Edgar Belmont Cortés*

Resumen: La transición del modelo de regulación monopólica estatal al esquema de regulación competitiva se expresa en la redefinición de los arreglos políticos y productivos que se construyeron alrededor de la empresa integrada; su conversión al modelo de mercado pone a prueba su viabilidad financiera y técnica, así como la de los marcos referenciales de los trabajadores y las trayectorias de grupos profesionales como la de los ingenieros. En este artículo se analiza la conversión productiva en una dimensión pedagógica, en tanto que la liberalización del sector se traduce en un conjunto de consignas que apuntalan la idea de aprender a trabajar en un contexto distinto: cambiante e incierto.

Palabras clave: reforma energética; conversión productiva; lógica gerencial; trabajo por proyecto.

The Oil Industry Worker's Metamorphosis: Re-educating and Learning to Work on Projects and Results

Abstract: The transition from the state monopoly regulatory model to the competitive regulatory framework is expressed in the redefinition of the political and productive arrangements that were built around the integrated company. The conversion of the company to the market model tests the company's financial and technical viability, and the frames or reference of the workers and the trajectories of professional groups such as engineers. In this article we analyze the productive conversion through a pedagogical dimension, while the liberalization of the sector is translated into a set of slogans that underpin the idea of learning to work in a different, changing and uncertain context.

Keywords: Energy reform; productive conversion; Managerial logic; work by project.

INTRODUCCIÓN

La reforma al modelo de empresa pública-nacionalizada va más allá de los cambios en la regulación del mercado energético, de los ajustes en los arreglos contractuales y de las relaciones laborales. La conversión productiva se traduce en: la apertura del sector a la participación de capital privado, la reorientación del trabajo, la redefinición de los contenidos del empleo y la promoción de nuevas subjetividades acordes con las exigencias de la regulación competitiva y con los imperativos del mercado.

* Profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Querétaro. Línea principal de investigación: territorialidad, saberes y sujetos sociales. Correo electrónico: doctorado.eics@uaq.mx

La premisa de despolitizar las actividades del servicio público continúa siendo un eje que articula la conversión productiva: los ajustes administrativos y organizacionales y la instrumentalización de cambios políticos y "culturales" en las empresas públicas.

La reforma al marco de regulación laboral y, en particular, a los referentes del empleo estable y protegido, corresponde a la flexibilización del mercado de trabajo. Detrás de este proceso, sin embargo, se ponen en juego las lógicas de reconocimiento que se habían institucionalizado en la empresa nacionalizada. A saber, un modelo de retribución en el que se reconoce la tecnicidad del oficio y la contribución del trabajador (petrolero o electricista) con el desarrollo del sector energético nacionalizado.

Nuestros puntos de apoyo para abundar en la transformación de las subjetividades de los trabajadores petroleros frente a las nuevas exigencias productivas, a la redefinición de los objetivos de la empresa y a los mecanismos de regulación del trabajo y del empleo, son el análisis del proceso de reorganización productiva de la empresa estatal Petróleos Mexicanos (Pemex) y el estudio del programa: Diálogos por la transformación de Pemex, y el conjunto de entrevistas desarrolladas con trabajadores del sector —en el marco del proyecto: Desestructuración de enclaves energéticos—. Los objetivos se inscriben en el campo de estudios sobre la transformación de las profesiones de Estado (Bezes *et al.*, 2011; Nosbonne, 2013) y la mercantilización de los servicios públicos. Con base en el trabajo de campo que hemos desarrollado en el sector energético en los últimos seis años y en la elaboración reciente de entrevistas semiestructuradas en Macuspana y Villahermosa, municipios de Tabasco, daremos cuenta de los cambios que se "viven" en el sector desde una perspectiva que articula procesos en diferentes planos, pues los cambios en el modelo de regulación energético y la flexibilización del mercado de trabajo recomponen los mecanismos de reproducción social de los trabajadores del sector y redefinen las relaciones y las categorías sociales que ocuparon, en un momento dado, una centralidad en los enclaves energéticos, a saber, los electricistas y los petroleros.

En la definición de la regulación monopólica estatal y de las misiones del servicio público de energía se combinaban aspectos técnicos y políticos, pues el imperativo de asegurar el acceso continuo a la energía eléctrica y a los hidrocarburos no sólo era una consigna que se identificaba con el "interés general", sino también era de carácter técnico. Estos componentes —entre otros— del paradigma productivo justificaban la integración vertical de la empresa.

La dificultad de crear mediaciones políticas y productivas que legitimen la conversión productiva se expresa, por ejemplo, en las polémicas que se crearon alrededor de "accidente industrial" registrado en Coatzacoalcos, Veracruz, en abril de 2016 (Sánchez, 2016), en el cual se expusieron inconsistencias en la coordinación de actividades, con la fragmentación del

mercado de trabajo interno y con la externalización de actividades productivas; pero también se expuso con los procesos de precarización de las condiciones de trabajo y los ajustes presupuestales en las "actividades operativas". En este proceso nos preguntamos: ¿cómo se articula lo social, lo político y lo productivo en el desmantelamiento de las prerrogativas de los trabajadores del sector energético?, pues los cambios en la regulación del mercado energético y la flexibilización del mercado de trabajo ponen en juego los horizontes de vida de los trabajadores y de las familias petroleras o electricistas.

Desde esta perspectiva, la reforma energética (2013) se tradujo en un conjunto de cambios en la regulación del mercado y en los arreglos contractuales. El uso de indicadores financieros y técnicos sirvieron como punto de apoyo en la justificación de los cambios organizacionales, por ejemplo, al acusar, entre otros, la crisis de un paradigma productivo frente a las competencias y exigencias tecnológicas requeridas para acceder a nuevas fuentes de extracción de hidrocarburos.

La asignación de contratos a particulares para la explotación y la transformación de hidrocarburos se acompaña de una flexibilización del mercado de trabajo. En este sentido, los ideales de la modernización se apoyan en herramientas que provienen del sector privado y ejercen una fuerte presión para flexibilizar mecanismos de protección del empleo, por lo que la crítica al modelo de la empresa nacionalizada se dirige a los referentes del empleo protegido, en tanto que éste, como el rezago tecnológico, el agotamiento de yacimientos convencionales, la pérdida de la cualificación laboral y los costos laborales, es identificado como obstáculo heredado de la empresa pública. Los ideales de la modernización justifican la redefinición de arreglos corporativos y asientan el sentimiento de incertidumbre de los trabajadores frente a los procesos de reestructuración productiva.

La promesa de hacer más eficientes las actividades del Estado, de mejorar los estándares de competitividad y de encuadrar los procesos organizacionales en las dinámicas de la mejora continua (búsqueda de la excelencia), pone en evidencia las disonancias entre el discurso gerencial y las situaciones que se construyen en el espacio productivo. El impacto de esas disonancias repercute en los colectivos de trabajo (Aubert y De Gaulejac, 1993; Chanial, 2010) y pone en debate las contradicciones de la lógica de la cuantificación (trabajar por resultados) en la recomposición del trabajo. Desde esta perspectiva, el dominio de la cuantificación no es un proceso neutral y forma parte, más bien, de una lógica burocracia neoliberal (Hibou, 2012).

REFORMA ENERGÉTICA: LA SUJECIÓN A LOS IMPERATIVOS DEL MERCADO

Los cambios en el modelo energético imponen una nueva lógica de regulación territorial, que cuenta con la participación de corporaciones trasnacionales y la segmentación y flexibilización de los mercados de trabajo. El desmante-

lamiento del modelo de empresa integrada, la segmentación de los procesos de trabajo, la externalización de actividades a través de la administración de contratos o la asignación de proyectos a terceros, convergen con la instrumentalización de una política restrictiva en el sector energético (Torres, 1999).

La reorientación de la política energética condensa cambios sustanciales en el diseño y en la evaluación de políticas públicas (Jany-Catrice, 2012), y redefine los marcos de regulación que operan en los territorios y los criterios de justicia que dieron sentido al modelo de empresa pública nacionalizada. La caída en las reservas de hidrocarburos y la dramatización que se crea alrededor de la viabilidad financiera y tecnológica de la empresa pública justifica, bajo un registro de "urgencia", la restitución de la explotación de nuevos campos petrolíferos con la concesión o la asociación estratégica con empresas privadas. La caída en la tasa de restitución de reservas petroleras (más de 90%, de 2012 a 2016) y la escasez de recursos financieros y tecnológicos, legitimarían —desde un punto de vista económico— la participación de capital privado en la explotación de nuevos yacimientos (García, 2016). Este argumento cobra vigencia con la aplicación de una política restrictiva (Morales, 2004) en el sector y con la pérdida de coherencia productiva en las empresas energéticas.

Dichos cambios repercuten en la trayectoria de los trabajadores del sector, pues se pone en juego el sentido político que se asignó a la actividad del trabajador petrolero y electricista.[1] Un ejemplo de este proceso son las controversias que se crearon con el desmantelamiento de la empresa pública Luz y Fuerza del Centro, pues las tensiones que se promovieron en el terreno técnico y operativo sirvieron en la construcción de un marco discursivo en el que la calidad y la satisfacción cliente aparecen en el centro de las reformas. Destaca entonces que el impulso de la "industria nacional" requirió de una voluntad política para crear los soportes institucionales que favorecieran la formación de profesionistas. Este compromiso fue diluyéndose con la falta de una vinculación entre las universidades y las empresas públicas y el retraimiento de arreglos corporativos, los cuales fueron perdiendo legitimidad con el desvanecimiento de coherencia productiva de las empresas estatales y las nuevas exigencias productivas. Al respecto, Lorenzo Meyer (2009) precisa que la formación de ingenieros y de técnicos profesionistas en el sector petrolero encontró apoyo en la creación tanto de instituciones de educación superior como en la de programas de capacitación en el seno de la empresa pública; es decir, en una voluntad

[1] En la creación de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) en 1933 se establecieron como ejes de acción: la integración del sistema eléctrico nacional bajo la planeación técnica y operativa del Estado y la subordinación de empresas privadas al interés general, así como promover y asegurar al acceso al servicio a la población en zonas urbanas y rurales, promoviendo incluso la constitución de cooperativas de consumidores. Véase en *Diario de debates* 1933/12/23, Archivo Histórico del Senado de la República.

política que institucionalizó arreglos en torno a los ideales de soberanía y seguridad energética. El reconocimiento de la antigüedad laboral constituía, por lo tanto, más que un mero arreglo o una formula salarial (Durand, 2011) que regulaba la movilidad del trabajador en la empresa, en particular en áreas operativas; representaba también una bisagra que articulaba el reconocimiento con la protección del estatus del trabajador petrolero.

Los ajustes en los procesos de negociación colectiva reducen el margen de maniobra de los trabajadores; en este sentido, la premisa de flexibilizar el mercado de trabajo (reducir los costos laborales) encuentra, en el proceso de descualificación laboral, un punto de apoyo para el desmantelamiento de arreglos contractuales. Así, los procesos de licitación en el sector petrolero operan en medio de cambios en la regulación del mercado de trabajo y en el relajamiento de la protección social (Sígler, 2016a).

A nivel de la empresa, la conversión administrativa y productiva en el sector público se apoya en el dominio de una alta burocracia que incorpora y reproduce los discursos y las prácticas propias de la empresa (Hibou, 2012); es decir, el dominio de la lógica gerencial y de la teoría de recursos humanos. La búsqueda de la eficiencia en un mercado abierto a la competencia internacional constituye el argumento central alrededor del cual se presentan los cambios en las empresas estatales como procesos que son inevitables e ineludibles. En ese sentido, la gestión como práctica, como señalan Chiapello y Gilbert (2013), combina principios y objetos organizacionales en tres dimensiones: lo funcional, lo estructural y lo procesual.

El imperativo de integrar las reglas del mercado y la "ética" de la *performance* económica (Capron y Petit, 2011) sugiere la movilización de personas dentro de un contexto de fuerte competencia, así como la institucionalización de los referentes del mercado en la reorientación de la política pública y el encuadre de las actividades productivas. La consigna que se impone es atraer capital a los territorios, haciendo atractiva la inversión para el capital (Ternaux, 2006) y asegurando la rentabilidad en el corto plazo. Más allá de la confrontación ideológica entre los partidarios del libre mercado y los defensores de la regulación monopólica estatal, señalan Guajardo y Pech (2015) que la falta de mediaciones políticas y productivas tiene consecuencias en el terreno financiero, técnico y operativo. La pérdida de coherencia productiva fue mermando el margen de maniobra de los trabajadores del sector para participar en el proceso de modernización.

La redefinición de los arreglos contractuales y productivos está en función de la crisis del paradigma productivo de la empresa pública y de los ajustes en la regulación del mercado de trabajo. Las polémicas que se crean alrededor del dominio de la lógica gerencial se expresan, por ejemplo, en las brechas que se crean entre la alta burocracia, los mandos medios y los trabajadores de base, organización que dificulta el trabajo de coordinación y

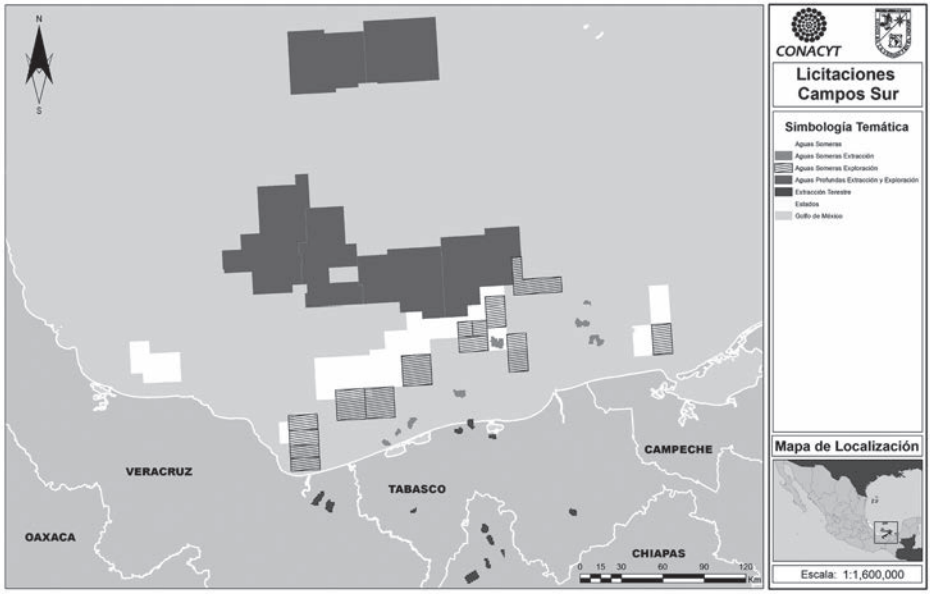


Figura 1. Zonas licitadas (zona sur). Fuente: Elaboración propia con datos de la Comisión Nacional de Hidrocarburos.

recalca el deterioro de las condiciones operativas de la empresa frente a las exigencias de resultados.

Hace tiempo, autores como Colmenares, Barbosa y Domínguez (2008) señalaron las contradicciones de las políticas restrictivas en las obras de inversión y en las actividades de explotación y transformación de hidrocarburos, y advertían que éstas crearían tensiones alrededor de la seguridad en los procesos de trabajo, en tanto que la externalización de actividades dificultaba las actividades de coordinación e imponía una lógica de trabajar bajo la presión de los indicadores y en situaciones de emergencia ante la brecha el trabajo gerencial y el trabajo operativo. Además de estas inconsistencias, los recortes presupuestales en 2015 (62 mil millones de pesos) y 2016 (100 mil millones de pesos) (Sígler, 2016b) pondrían en primer plano las tensiones en el terreno operativo, en particular con el desarrollo de accidentes industriales o la suspensión de actividades de mantenimiento por la falta de presupuesto. Los cambios en la regulación del sector energético se corresponden, por lo tanto, con el rediseño del Estado y con la redefinición de compromisos productivos en el marco del capitalismo financiero (Boyer, 2001), pero también con una fragilidad de las trayectorias laborales, que concuerda con el proceso de precarización laboral. En los ajustes contractuales y en la pérdida de coherencia productiva, inconsistencias que ponen en riesgo la perennidad de la empresa, entra en juego, por lo

tanto, el reconocimiento de los grupos profesionales, fragilizando su posición en la empresa. En este sentido, los compromisos alrededor de la cualificación y del desarrollo de una carrera en la institución se recomponen al desinstitucionalizarse la "obligación" de la formación a los trabajadores, quienes tendrán que desarrollar y acreditar sus competencias fuera de la empresa. Dicha lógica converge con el proceso de externalización de actividades o con el hecho de que la empresa (Pemex) tiende a dedicarse a la administración de contratos.

La conversión de la empresa pública al modelo de mercado impacta en los marcos de negociación de los trabajadores y de los grupos profesionales, pero también lo hacen las lógicas de reproducción social que se construyen en determinado lugar, pues la repercusión de la "ola" de reacomodos y de despidos en la empresa estatal (Pemex) se materializa en las zonas económicas donde se instrumentaliza la reforma energética.[2]

Diversos testimonios resaltan que el reconocimiento a la tecnicidad del oficio se reflejaba en los compromisos institucionales alrededor de la formación continua, y en el reconocimiento de la experiencia laboral como un elemento de la cualificación y de la fórmula salarial. Además de este arreglo, hay testimonios que resaltan la importancia del Instituto Mexicano del Petróleo (IMP) en la formación y en el desarrollo de competencias técnicas en la empresa. Un elemento clave, consideran entrevistados, de la innovación tecnológica y de los procesos de formación, es el conocimiento situado, el aprendizaje sobre los tipos de "suelos" y de yacimientos. Justo la preparación adquirida en el reconocimiento de los depósitos y de las competencias situadas, estarían siendo aprovechados, en el marco de la reforma energética, por empresas privadas. "Es fundamental la formación dentro de la empresa. A los compañeros les he dicho que vayan a campo, que se involucren en el trabajo que están haciendo en las áreas; eso hizo que me fueran conociendo, lo que me permitió llegar al puesto de gerente de Ingeniería".[3]

> Así fui ascendiendo. Ascendí como bombero de operación, como operador de planta de tratamiento, también como operador de unidad de aceite caliente (para inyección de pozos) y ayudante de producción: son las personas que manejan un tipo de gas, con los que están en producción [...] Todo era pagado por Pemex: nos daban hospedaje, alimentación y transporte. A mí me tocó estar dos meses en Salamanca, tomando la capacitación teórico-práctica; en ese tiempo la impartía el Instituto Mexicano del Petróleo.[4]

Desde esta perspectiva, la experiencia acumulada (conocimientos situados)

[2] Estimaciones oficiales señalan: al cierre de 2015, el total de plazas ocupadas en Pemex se ubicó en 138 391, lo que representó una disminución de 9.6% con respecto al cierre de 2014 (Pemex, 2015).

[3] Ingeniero, entrevista, Tamaulipas, 2016).

[4] Ingeniero, entrevista, Comalcalco, Tabasco, 2015.

en áreas productivas constituye un componente del paradigma productivo de la empresa estatal en la explotación de yacimientos en tierra y en aguas someras. El reconocimiento de estos saberes y competencias técnicas entra en tensión con el desmantelamiento de la carrera institucional y con los procesos de licitación de zonas de exploración y explotación de hidrocarburos, algunas de las cuales se plasman en el siguiente mapa (zona sur).

La crisis del paradigma productivo en Pemex (Rosendo, 2016) y el proceso de descualificación de los trabajadores del sector petrolero, se traduce en una ruptura de los vínculos del trabajador con la actividad productiva; en este sentido, el reconocimiento de la experiencia y del conocimiento situado aparece como un campo de disputa; por otra parte —resalta un trabajador—, conocer el tipo de suelo, la edad de los yacimientos y las características del crudo constituyen "ventajas competitivas" de la empresa que no se toman en cuenta en la discusión sobre la reforma energética, pues un argumento fuerte en su justificación fue el insistir en la pérdida de la cualificación laboral ante los nuevos retos tecnológicos del sector y las nuevas exigencias productivas.

El reconocimiento a la tecnicidad de la actividad productiva, el desarrollo de una carrera profesional en la empresa y el despliegue de saberes situados, fueron soportes que justificaron la protección del estatus del trabajador petrolero. La crisis del paradigma productivo representa la desarticulación de esos componentes y la sujeción de la política energética a los imperativos del mercado internacional. La premisa de reducir los gastos operativos y laborales constituye, más allá de la búsqueda de la *performance* económica, el dominio de un nuevo marco de acción en el que el pragmatismo económico y la racionalidad de corto plazo repercuten en las representaciones e identidades laborales, imponiéndose nuevas formas de subjetivación y de dominación simbólica (Linhart, 2011).

La conversión productiva en Pemex se impulsa, desde la década de 1990, con la asignación de contratos de servicios múltiples y con el dominio de la lógica gerencial, cuya justificación y articulación con los dispositivos jurídicos han encuadrado la licitación de áreas de producción (Rodríguez, 2010) e impuesto nuevas lógicas de regulación territorial. La asignación de contratos, aunque generaron controversias jurídicas, sentaron un precedente importante para las reformas constitucionales en 2013 (Ortuño, 2012).[5]

Los entrevistados coinciden en que la reducción del presupuesto y contra-

[5] En los primeros años de la década de 1990, la empresa Pemex crearía las subsidiarias: Pemex Exploración y Producción, Pemex Refinación, Pemex Gas y Petroquímica Básica y Pemex Petroquímica. Dicho esquema operó hasta abril de 2015, cuando se realizaron ajustes en la estructura de la empresa, y la creación de siete Empresas Productivas Subsidiarias (Exploración y producción; Cogeneración y Servicios; Fertilizantes; Etileno; Logística; Perforación y Servicios, y Transformación Industrial) era reflejo del interés de la dirección de introducir nuevos lineamientos en la administración de la empresa.

tación de servicios a terceros se traduce en una pérdida de control del proceso de trabajo (Rosendo, 2016). En esta tesitura, la empresa se perfila como supervisora de los contratos o de las licitaciones otorgadas a empresas privadas; y así, la licitación de áreas de explotación de hidrocarburos en aguas someras y en aguas profundas (Lajous, 2006), a la par de los recortes presupuestales de 2015 y 2016, limita el desarrollo operativo de la empresa.

LOS CONTENIDOS DE LA CONVERSIÓN PRODUCTIVA. REEDUCAR AL TRABAJADOR PETROLERO

La apertura del mercado energético y la conversión de la empresa pública son procesos que se materializan en la redefinición de arreglos contractuales y en la transformación de dinámicas productivas y territoriales; al respecto, en este apartado analizaremos dicho proceso con la incorporación de la lógica de gestión por competencias en la empresa pública, en tanto que los grupos profesionales se confrontan a un discurso meritocrático que atribuye mayor responsabilidad a las personas para mostrar su empleabilidad.

Los ajustes en los marcos de regulación laboral redefinen los criterios que encuadran la conformación de recursos humanos. Los trabajadores se confrontan, en general, a la exigencia de mostrar sus competencias y de adquirir las certificaciones requeridas o demandadas por las empresas que participan en el mercado. Esta dimensión da cuenta de la normalización del mercado de trabajo energético en una escala global, proceso que pone a prueba la capacidad de organización de los trabajadores para responder a los procesos de flexibilización laboral. La asignación de contratos a empresas privadas es percibida, por lo tanto, no sólo como un despojo de la fuente de trabajo o de las áreas de explotación concesionadas a particulares, sino también como una "pérdida" de reconocimiento a sus conocimientos situados (Muñoz, 2016).

La segmentación del mercado de trabajo corresponde con la pérdida de coherencia productiva y con la crisis del paradigma productivo, pero también con el proceso de descualificación de la fuerza de trabajo frente a las nuevas exigencias productivas que emergen con el "agotamiento" de yacimientos convencionales. En este sentido, la asignación de contratos a terceros se traduce, en la perspectiva del trabajador petrolero, en un sentimiento de incertidumbre y de fragilidad en su trayectoria.

La conversión productiva de la empresa y la reformulación del perfil del trabajador petrolero redefine los mecanismos que regulan el mercado de trabajo y la reproducción social de dicho grupo. Estos procesos se combinan con el dominio de la teoría de recursos humanos y con la gestión por competencias, replanteando el sentido de hacer carrera en la empresa y las lógicas de reconocimiento y de retribución.

> Antes era un solo Pemex. En 1983, cuando yo ingresé como ingeniero,

> había un gerente de la zona sur, donde se reportaban todos los empleados y toda la producción: desde Ciudad del Carmen, Ciudad Pemex, Salina Cruz y puntos intermedios, como Nuevo Pemex. Había un solo Pemex. Estábamos en una condición de seguridad y de beneficio para el trabajador; era muy claro. Saber que uno arriesgaba hasta la vida por quedar bien, porque no hubiera problemas en las instalaciones.[6]

En la reflexión de entrevistados, la "pérdida" de derechos y prerrogativas contractuales se articula con el desmantelamiento de la empresa pública y con la "disputa" por el control sobre la materia de trabajo. Detrás de ese proceso está la redefinición del perfil del trabajador petrolero, su campo profesional y su estatus. El imperativo de maximizar la renta petrolera para el Estado y de elevar la competitividad de la empresa, mejorando los indicadores de desempeño, se articula entonces con las premisas de aprender a trabajar por proyectos y por resultados (uso eficiente de los recursos técnicos y humanos) y de hacer frente a los retos de la mundialización económica (Cámara de Diputados, 2014).

La "alta dirección" de la empresa encuentra en el uso de indicadores económicos un argumento importante para justificar cambios en los arreglos productivos. Aun cuando se insiste en que los indicadores financieros son neutrales, el uso político de éstos crea fuertes tensiones en las áreas operativas de la empresa. Este aspecto es relevante si consideramos que, aun cuando la creación de la Universidad Corporativa de la empresa (Pemex) es un proyecto inconcluso, su objetivo central es implantar una nueva "mentalidad" en los trabajadores del sector: hacer frente a las resistencias de los trabajadores para que haya un mejor entendimiento de los imperativos del mercado.

La competitividad, en la perspectiva de la gerencia, impone un nuevo marco de acción y la necesidad de reinventarse y de generar nuevos aprendizajes. La reorientación de la política energética y los cambios en la regulación del mercado dieron impulso a una nueva cultura "productiva" y, por lo tanto, a la creación de la Universidad Corporativa, pues la conversión productiva implica, desde esta perspectiva, el despliegue de una nueva pedagogía en el trabajo que se apoya en la teoría de recursos humanos: la gestión de talentos. Este marco discursivo impone un nuevo sentido en el trabajo, en tanto que existe una ruptura con el escenario fundador de la empresa pública y un quiebre en los referentes del empleo protegido.

La dirección de Pemex, en busca de hacer frente a una nueva realidad económica, encuentra en el discurso gerencial un punto de apoyo para legitimar los cambios en la regulación de las relaciones laborales y, por lo tanto, en los procesos de negociación colectiva. Las premisas de crear "nuevos compromisos" con la empresa

[6] Ingeniero, entrevista, Villahermosa, Tabasco, 2015.

se engarzan con una representación de la empresa ideal, pero también con la identificación de obstáculos a vencer, por ejemplo, en la negociación contractual.

La "alta dirección" y los cuadros gerenciales de la empresa apelan a la movilización de los trabajadores con el objeto de integrar los imperativos de la competitividad y los principios que enmarcan los cambios organizacionales; bajo esta perspectiva, la premisa que dicta que los cambios en el mercado internacional abren oportunidades para la empresa, constituye un punto de apoyo que permite el acceso a nuevos saberes y recursos tecnológicos, en la exploración y explotación de yacimientos no convencionales; así, la dirección de la empresa construye un marco discursivo que es acorde con el modelo de trabajar por proyectos.

La participación de capital privado en la producción y transformación de hidrocarburos representa, en la lógica de la dirección, cambios que ponen en juego las estructuras mentales de los trabajadores y las prácticas que se construyeron en la empresa pública. En este sentido, los referentes del pasado, como los arreglos corporativos que protegían el estatus del petrolero y que regulaban el acceso a la empresa, son identificados como obstáculos que limitan la integración de los cambios y la adaptación a las nuevas reglas del juego en el mercado. En este marco, reeducar a los trabajadores del sector petrolero conforma un planteamiento acorde con el impulso del proyecto (inconcluso) de la Universidad Corporativa y con el despliegue de herramientas de formación que tiene como propósito crear nuevas subjetividades.

La trasformación de la identidad del trabajador petrolero y de sus marcos referenciales implica un problema para la dirección de la empresa, ya que frente a él se propone "despolitizar el trabajo" y redefinir arreglos contractuales. En este sentido, la sujeción a la lógica del mercado sugiere el desarrollo de estrategias que apuntalen el consentimiento de los trabajadores a los cambios organizacionales.

La lógica gerencial y el imperativo de trabajar por proyecto genera tensiones en el terreno político y subjetivo, pero también en el operativo, en tanto que la tecnicidad del oficio, central en el modelo de empresa integrada, entra en tensión con la lógica de trabajar por indicadores. Dicha concepción rompe con la perspectiva del desarrollo de proyectos en campo a partir de las necesidades que aparecen en el terreno, y en consecuencia, demanda una mejor articulación entre el trabajo de la dirección de la empresa y el trabajo que se desarrolla en las distintas áreas operativas.

En la transformación del marco de negociación de los trabajadores debe considerarse la transformación del mercado petrolero y el dominio de un marco discursivo que justifica prácticas gerenciales. En el marco de los ajustes presupuestales, la conversión de la empresa se encuadra en el imperativo de maximizar las utilidades y de implementar procesos productivos más eficientes.

La redefinición del marco jurídico expresa cambios en la correlación de fuerzas sociales; es decir, en una disputa político-ideológica que repercute en el terreno productivo y en la composición del trabajo. Los cambios en la administración de la empresa, como resalta el informe de la Comisión Nacional de Hidrocarburos (2011), son sin embargo insuficientes para resolver a fondo los problemas operativos de la empresa y revertir la pérdida de cualificación; para ello es necesario volver a articular los centros de investigación con las áreas operativas. Los ajustes presupuestales de 2015 y 2016 han acentuado la lógica de trabajar por proyectos y resultados. El impacto de estos ajustes en las actividades de exploración y de producción es importante al sujetarse la continuidad del trabajo a criterios de rentabilidad.

La sujeción a las condiciones del mercado internacional y al imperativo de reducir los costos laborales crea fuertes tensiones en el espacio productivo. Para el grupo de ingenieros, la pérdida de control sobre las actividades sustantivas de la empresa no sólo representa un detrimento en el margen de maniobra de los procesos de negociación colectiva, sino también un incremento de los problemas de coordinación y de riesgos por la falta de mantenimiento en equipos. En efecto, la falta de transparencia en la asignación de contratos y los problemas de coordinación, en conjunto con el interés de la empresa contratista por generar mayor rentabilidad, crean mayores situaciones tensas en el trabajo. El deterioro de las condiciones laborales y la falta de supervisión en las actividades que son desarrolladas por empresas contratistas, ponen en debate, por lo tanto, la coherencia del espacio productivo:

> Empresas privadas realizan actividades de mantenimiento, como limpiar una válvula, pintarla; pero no la desmontan o no necesariamente hacen lo que tiene que hacer; eso provoca accidentes. Nosotros tenemos que cumplir con el sistema de mantenimiento, con la supervisión; pero a veces no hay presupuesto para llevar a cabo estas actividades como deben realizarse.[7]

En esa lógica, la conversión de la empresa se encuadra en reeducar al trabajador para que éste integre las consignas de "ser" productivos, y la justificación de las prácticas gerenciales y de la nueva visión de negocios que opera en la administración de proyectos en Pemex. La traducción de estos imperativos, en la redefinición de arreglos productivos, encuentra en el convenio administrativo-sindical 10717 (Pemex, 2013), signado entre representantes de la empresa y la organización gremial, en agosto de 2013, un punto de partida para redefinir los compromisos, normas y procedimientos alrededor de los indicadores de competitividad. En esta perspectiva, la redefinición de reglas y de compromisos productivos se materializa en la flexibilización del

[7] Ingeniero, entrevista, Comalcalco, Tabasco, 2015.

mercado de trabajo y en el nuevo modelo de organización de Pemex.

Los cambios en la organización de las tareas y la segmentación y flexibilización del mercado laboral interno, ocasionan tensiones en el conjunto de relaciones sociales que se producen en el espacio de trabajo. La presencia de empresas contratistas despierta —entre los trabajadores— un sentimiento de incertidumbre por desplazamiento de personal[8] y la pérdida de control sobre el proceso de trabajo. El siguiente testimonio da cuenta de los cambios en la evaluación del trabajo y la movilidad de los trabajadores en la empresa.

> A mí me costó ir escalando. Sabía que tenía el conocimiento, pero no la práctica. Antes había soldadores, no les pedían certificación; había unos que aplicaban buen material, conocían el material, el tipo de soldaduras. A raíz de que empezaron a haber problemas en mi equipo, que había fisuras o que investigaban el tipo de soldaduras, allí fue donde comenzaron a certificar a la gente en todo. Puedes ser técnico, tener el conocimiento, pero ahorita, para que puedas entrar como técnico tienes que tener inglés; yo —como el ingeniero— cuando fui me pedían el 90% de inglés. Ya no pude entrar. Eso es lo que te bloquea.[9]

El llamado a reinventarse y a integrar los nuevos compromisos productivos se apoya en la teoría de capital humano y en los ideales de la mejora continua. El impulso de una nueva cultura laboral se articula, por lo tanto, con cambios en la formación y evaluación del trabajo, en la remuneración y en la regulación del mercado laboral interno. A partir de que se acordó la reforma energética, la reestructuración se expresa en el redimensionamiento de la plantilla laboral, en el rediseño de arreglos contractuales y en los ajustes en las lógicas de inserción y movilidad en la empresa; esto es, con cambios en el Reglamento de Escalafones y Ascensos de la empresa. Por tanto, el proyecto de creación de la Universidad Corporativa de Pemex responde al interés de los directivos de formar cuadros gerenciales y de crear subjetividades acordes con la conversión productiva (UC Pemex, 2015).

El sentimiento de incertidumbre que se crea con la reforma energética y con los ajustes en los marcos contractuales se articula con el miedo de perder la fuente de trabajo. El impacto en la estabilidad emocional de los trabajadores del sector se combina con la precarización laboral y con la fragilidad de la protección social. Las tensiones vividas en el espacio de trabajo son aún más agudas para los empleados de las empresas contratadas por Pemex, quienes resaltan las diferencias salariales y las brechas en materia de seguridad (acceso a capacitación y equipo de seguridad) y de estabilidad en torno a las actividades

[8] En algunos casos, esas tensiones son mitigadas debido que el personal de empresas contratistas habría laborado en Pemex como trabajador eventual o por tiempo determinado, más no sucede así cuando el personal es "extranjero".

[9] Trabajador operativo, entrevista, Ciudad Pemex, Tabasco, 2015.

que desempeña. Al respecto, existen testimonios que resaltan el trato diferenciado con el personal sindicalizado o de base de Pemex, diferencias que se expresan tanto en lo material como en lo simbólico. Aun cuando podrán existir situaciones de emergencias en las que se construye solidaridad, las diferencias entre personal sindicalizado y "personal de las compañías" son remarcables en cuanto al acceso a mecanismos y dispositivos de seguridad y protección, además de la continuidad en el empleo y sus contenidos. "Ahora ya no nos autorregulamos", idea expresada por un directivo de Pemex, pone en evidencia la transformación del sector y de la empresa, sobre todo en cuanto a la regulación de las relaciones laborales y en la transformación del mercado. Dicho proceso es, desde la perspectiva de un entrevistado, paradójico, en tanto que Pemex continúa sujeto a decisiones de carácter político: "se perdió aquel derecho que teníamos de poder aspirar a un puesto mayor, tomando en cuenta el criterio de estar entregados a nuestro trabajo, con la empresa".[10]

La cuantificación y dominio de indicadores contables forman parte de un régimen político-ideológico que encuadra la política pública en la búsqueda de la rentabilidad de corto plazo (Chiapello, 2012), de la eficiencia productiva y de la calidad de los bienes y servicios producidos en el sector público (Nosbonne, 2013). La pérdida de estatus y de reconocimiento que expresa la narrativa del trabajador petrolero señala la pérdida de centralidad de la cultura técnica y el dominio de la lógica gerencial. La pérdida de coherencia es —desde la perspectiva del trabajador de base— una consecuencia de la brecha que existe entre el trabajo del gerente y el trabajo del personal operativo:

> Los recursos para la capacitación no eran cuestionados, había más recursos; en cambio (ahora) todo se está auditando; el presupuesto ha estado disminuyendo; por falta de presupuesto no se capacita al personal. El presupuesto disminuyó, eso es grave; se están haciendo maravillas dentro del trabajo, no hay refacciones y materiales para hacer los trabajos; es algo incómodo trabajar así, porque de una u otra manera los trabajos se tienen que cumplir.[11]

En un ambiente tenso, la flexibilización del mercado de trabajo, la pérdida de estatus de los trabajadores y la desprotección social, crean un ambiente de incertidumbre. Así, la crisis financiera de la empresa estatal, la reducción de los ingresos y el recorte presupuestal (100 mil millones de pesos en 2016), repercuten no sólo en el espacio laboral, sino también en la trayectoria y la subjetividad del empleado petrolero. En este proceso se observa una metamorfosis identitaria (Linhart, 2011) que corresponde con los procesos de individualización que

[10] Directivo, entrevista, Villahermosa, Tabasco, 2015.

[11] Trabajador operativo, entrevista, Ciudad Pemex, Tabasco, 2015.

se observan en la recomposición de la relación salarial y en la gestión de las carreras profesionales en la empresa.

CONCLUSIONES

La conversión productiva de la empresa, un proceso tenso y complejo, articula la redefinición de arreglos políticos y productivos que ponen en juego los marcos referenciales de los trabajadores. El dominio de la lógica gerencial en la recomposición del trabajo y redefinición de los contenidos del empleo, repercute en categorías profesionales como la del ingeniero petrolero.

Los ajustes al modelo de regulación energético, la flexibilización del mercado de trabajo y los procesos de descualificación a los que se confrontan los trabajadores del sector, recomponen sus marcos de negociación y referenciales. En este proceso, el discurso gerencial justifica cambios productivos y contractuales que ponen en juego la protección social y el reconocimiento de los trabajadores del sector.

Las inconsistencias en el terreno productivo se harían evidentes con la crisis del paradigma productivo convencional y con los problemas de coordinación que se han evidenciado con los problemas de seguridad industrial que enfrenta la empresa. La brecha entre el trabajo gerencial y el operativo corresponde con la disputa por encuadrar o por dar sentido a la conversión productiva de la empresa, proceso en el que se ponen en juego las reglas y las representaciones sociales que se construyeron alrededor de la regulación monopólica estatal. Dichos cambios, sobra señalar, han generado un ambiente de incertidumbre y de tensión en el espacio laboral, pero también en el doméstico, en tanto que la pérdida del estatus protegido recompone los horizontes de vida de las familias petroleras.

BIBLIOGRAFÍA

Aubert, N., y V. de Gaulejac (1993), *El coste de la excelencia: ¿del caos a la lógica o de la lógica al caos?*, Barcelona, Paidós.

Bezes, P., D. Demazière, T. le Bianic, C. Paradeise, R. Normand, D. Benamouzig, y J. Evetts (2011), "New Public Management et professions dans l'État: au-delà des oppositions, quelles recompositions?", *Sociologie du Travail*, vol. 53, núm. 3, pp. 293-348, recuperado de: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0038029611000537>, consultada el 20 de febrero de 2019.

Boyer, R. (2001), *Du rapport salarial fordiste à la diversité des relations salariales. Une mise en perspective de quelques recherches régulationnistes*, París, cepremap, recuperado de: <http://www.cepremap.fr/depot/couv_orange/co0114.pdf>.

Capron, M., y P. Petit (2011), "Responsabilité sociale des entreprises et diversité des capitalismes", *Revue de la régulation*, vol. 9, recuperado de : <http://regulation.revues.org/9142>, consultada el 20 de febrero de 2019.

Chanial, P. (2010), "¿Le New Public Management est-il bon pour la santé ?", *Revue du Mauss*, vol. 35, núm. 1, pp. 135-150, recuperado de: <10.3917/rdm.035.0135>, consultada el 20 de febrero de 2019.

Chiapello, È. (2012), "Pourquoi ne change-t-on pas plus vite d'indicateurs", *Revue Projet*, vol. 331, núm. 6, recuperado de: <64. 10.3917/pro.331.0064>, consultada el 20 de febrero de 2019.

———, y P. Gilbert (2013), *Sociologie des outils de gestion. Introduction à l'analyse sociale de l'instrumentation de gestion*, París, La Découverte.

Colmenares, F., F. Barbosa y N. Domínguez (2008), *Pemex: presente y futuro*, México, Plaza y Valdés.

Comisión Nacional de Hidrocarburos (2011), "La tecnología de exploración y producción en México y en el mundo: situación actual y retos" [informe], recuperado de: <http://bit.ly/2f4SPG1>.

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2014), Ley de Petróleos Mexicanos, *Diario Oficial de la Federación*.

Durand, J. P. (2011), *La cadena invisible. Flujo tenso y servidumbre voluntaria*, México, uam / fce.

García, Karol (2016), "Tasa de reposición de Pemex se hunde a 10% en el 2015", México, *El Economista*, 6 de mayo, recuperado de: https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Tasa-de-reposicion-de-Pemex-se-hunde-a-10-en-el-2015-20160506-0047.html.

Guajardo, G., y C. Pech (2015), "La investigación y desarrollo en las petroleras públicas de México y Brasil", en G. Guajardo, y A. Labrador (coords.), *La empresa pública en México y en América Latina: entre mercado y el Estado*, México, unam / Plaza y Valdez, pp. 156-171.

Hibou, B. (2012), *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, París, La Découverte, 2012.

Jany-Catrice, F. (2012), "Quand mesurer devient maladif", *Revue Projet*, vol. 331, núm. 6, pp. 6-13, recuperado de: <10.3917/pro.331.0006>, consultada el 20 de febrero de 2019.

Lajous, A. (2006), "México: producción y reservas de petróleo y gas natural", *Este País*, núm. 186, pp. 36-48, recuperado de: <https://bit.ly/2cTpoHG>, consultada el 20 de febrero de 2019.

Linhart, D. (2011), "De la domination et de son déni ", *Actuel Marx*, vol. 1, núm. 49, pp. 90-103, recuperado de: <90.doi:10.3917/amx.049.0090>.

Meyer, L. (2009), *Las raíces del nacionalismo petrolero en México*, México, Océano.

Morales Martínez, R. (2004), "La quiebra técnica de Petroleos Mexicanos. Perspectivas para remontar su crisis", *Economía unam*, vol. 2, núm. 4, pp. 27-39, recuperado de: <http://revistaeconomia.unam.mx/index.php/ecu/article/view/225/223>.

Muñoz, P. (2016), "Pactan Pemex y su sindicato el desalojo de miles de trabajadores", *La Jornada*, 26 de septiembre, recuperado de: <http://bit.ly/2daHbHs>.

Nosbonne, Christophe (2013), "Le tournant managérial dans le secteur public européen: quelles conséquences sur l'action publique?", *La Nouvelle Revue du Travail*, núm. 2, recuperado de: <http://nrt.revues.org/962>, consultada el 20 de febrero de 2019.

Ortuño, S. (2012), "Tecnología petrolera en México: ¿suficiencia o dependencia?", *Debate Energético*, pp. 16-24.

Pemex (2015), Informe de sustentabilidad 2015, México, recuperado de: <http://bit.ly/2duOzA8>.

——— (2013), Convenio administrativo sindical 10717/2013 del Contrato Colectivo de Trabajo (stprm-Pemex), México.

Rodríguez, V. (2010), "Contratos de servicios múltiples en Pemex: eficacia, eficiencia y rentabilidad", *Revista Latinoamericana de Economía. Problemas del Desarrollo*, vol. 41, núm. 163, recuperado de: <http://bit.ly/1ev0wJL>, consultada el 20 de febrero de 2019.

Rosendo, J. (2016), "Transformación de Petróleos Mexicanos: crisis del paradigma productivo y su impacto en la cualificación de los ingenieros petroleros en el estado de Tabasco", tesis de maestría, México, Universidad Autónoma de Querétaro.

Sánchez, I. (2016), "Cronología de accidentes petroquímicos en Veracruz", *El Financiero*, 30 de abril, recuperado de: <https://www.elfinanciero.com.mx/economia/la-historia-de-los-accidentes-de-pemex-en-coatzacoalcos.html>.

Sígler, Édgar (2016a), "Las empresas y los habitantes de Ciudad del Carmen sufren la crisis del petróleo", *Revista Expansión*, recuperado de: <http://bit.ly/2fvzjiS>, consultada en noviembre de 2016.

_____ (2016b) "Pemex reduce su inversión tras los recortes presupuestales, *Revista Expansión*, recuperado de: <http://bit.ly/2fTC8PE>, consultada el 16 de noviembre de 2016.

Ternaux, P. (2006), "Mutations des marchés du travail et régulation des territoires", *Espaces et sociétés*, vol. 1-2, núm. 124-125, pp. 124-125, recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes-2006-1-page-169.htm>.

Torres Flores, R. C. (1999), "México: impacto de las reformas estructurales en la formación de capital del sector petrolero" [informe], cepal, recuperado de: <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7464/1/S9900578_es.pdf>, consultada el 31 de mayo de 2019.

Universidad Corporativa Pemex (uc Pemex) (2015), "Universidad Pemex imparte capacitación en Cadereyta", recuperado de: <http://bit.ly/2eKbO5G>.

FRICCIONES Y COMBINACIONES POLÍTICAS EN LA MAZATECA ALTA

Camilo Sempio Durán*

Resumen: En algunos municipios con sistemas normativos internos de la Mazateca Alta, Oaxaca, las autoridades actuales han ocupado sus cargos tras procesos electorales signados por el conflicto y la ingobernabilidad. Esta condición se convierte en una situación en la que la organización del sentido, la experiencia y la acción de autogobierno se ve afectada por la intervención de instancias electorales estatales que contribuyen a generar un estado de conflicto permanente. Así, el artículo intenta conformar un diagnóstico de las combinaciones del sistema "usocostumbrista" mazateco como resultado de sus relaciones friccionales con el sistema estatal de elección de autoridades.

Palaras clave: sistemas normativos internos; procesos electorales; fricción; poder.

Political Friction and Combinations in the Mazatec Highlands

Abstract: In some municipalities in the Mazatec Highlands of Oaxaca which have internal systems of law, today's authorities have gained their positions by means of electoral processes rife with conflict and ungovernability. This becomes a situation in which the organization of the meaning, experience, and action of self-government is affected by the intervention of state electoral authorities, which contributes to a permanent state of conflict. Thus, the article attempts to offer a diagnosis of the combinations of the Mazatec system of self-government per local practices and customs as a result of its friction-ridden relationships with the authorities of the state election system.

Keywords: systems; internal regulations; electoral processes; friction; power.

INTRODUCCIÓN

Enmarcados en la intervención de instancias electorales estatales, los conflictos por el autogobierno en la Mazateca Alta se multiplicaron durante el proceso de elección de autoridades municipales para el periodo 2017-2019. Hubo superposición de prácticas y discursos entre los sistemas "interno" y "externo", las cuales potenciaron los enfrentamientos entre las facciones que ostentaban la hegemonía representativa. Esta clase de relaciones políticas actualizan, de acuerdo con Roberto

* Programa de Etnografía de las Regiones Indígenas de México. Equipo Regional Noroeste de Oaxaca, INAH y ENAH (Posgrado en Antropología Social). Línea principal de investigación: historia de la antropología y de la etnografía. Correo electrónico: csempio@yahoo.com

Cardoso de Oliveira (2014a y b) y Anna Lowenhaupt Tsing (2005), vínculos históricos de *fricción* que ahora incluyen, además, la intersección de subjetividades juveniles, femeninas, profesionistas y militantes que cuestionan las costumbres —no menos que las normas y roles estatales— y generan nuevos roces. En el mismo tenor, los efectos de las conexiones entre las facciones municipales y las instituciones estatales encuentran resonancia en las elaboraciones de Pierre Clastres respecto de la fragmentación y restricción del poder colectivo como consecuencia de la intervención del Estado, en tanto entidad separada de la sociedad.

De manera paralela, resistirse a perder los usos y costumbres no significa renunciar al poder legitimador del Estado.[1] Las facciones en disputa siempre recurren a los órganos electorales estatales para avalar triunfos o denunciar irregularidades. Incluso, las normas estatales son instrumentos que, en algunas ocasiones, pueden albergar garantías para aquellas subjetividades marginadas por los sistemas internos. Empero, como anotara Lila Abu-Lughod (2011), remedando a Michel Foucault (1995), si en todo poder hay resistencia, en toda resistencia también se manifiesta el poder; pues la intervención estatal (jurídica y militar) ha creado nuevas contradicciones en los sistemas uso-costumbristas al multiplicar la ecuación *poder/resistencia* entre sus fracciones.

Así, para abordar estas caracterizaciones aspiro a prolongar la reflexión sobre las "contradicciones" mazatecas fijada por Eckart Boege en su formidable libro *Los mazatecos ante la nación* (1988), y añado el deseo de "revalorizar", con base en Miguel Bartolomé (2003: 2002), "el papel de los estudios situacionales o de diagnóstico".

El artículo se compone de tres partes: en la primera se recobran episodios de la historia de la región mazateca que expresan el carácter desigual de las relaciones económicas, ecológicas y culturales; en la segunda se recrean situaciones etnográficas concentradas en las relaciones políticas y, en la tercera, se traza un diagnóstico de las fricciones cruzando las perspectivas de los autores mencionados. Por último, una aclaración metodológica: con el objetivo de lograr una lectura ágil de los testimonios se ha optado por evitar indicar en la nota al pie la fecha y el lugar de cada uno de sus registros, ya que todos ellos aparecen contextualizados siendo fruto de diferentes estancias de trabajo de campo durante los años 2016 y 2017. Asimismo, por motivos personales aparecen identificados con las siglas del nombre y el apellido de sus autores.

[1] Utilizo sin distinción los términos *usos y costumbres* y *sistemas normativos internos*. Para ambos casos, y sin considerar sus complejas variaciones, el significado cardinal consiste en la posibilidad de escoger las autoridades locales (municipios y agencias) articulando el voto en asamblea con el cumplimiento de cargos públicos por una gran parte, si no es que toda, de la ciudadanía. Para un examen de la amplia literatura antropológica sobre ambas nominaciones, se recomienda el trabajo de Charlynne Curiel (2015).

DESARROLLOS DESIGUALES Y COMBINADOS DE LA MAZATECA. CENTROS PERIFÉRICOS ÉTNICOS

> *El mundo mazateco se encuentra organizado en municipios libres [...] Estos municipios guardan entre ellos nexos y rivalidades que afianzan la unidad en vez de distanciarlos de la mayoría de los pueblos. Son hijos de la legendaria Huautla, de la que se han separado, y en muchos de ellos la autoridad informal o los empleos no políticos que requieren conocimientos especiales son empleados por huautecos, los que gozan del prestigio proverbial de su origen.*
>
> Carlos Incháustegui

La región mazateca ha experimentado una serie de reconfiguraciones ecológicas y socioculturales a lo largo de los últimos 500 años, en las que ha privado, y priva, el desarrollo *desigual* y *combinado* de relaciones económicas, políticas y étnicas.[2] Por región mazateca se entiende un territorio de 2400 km^2 en la parte noroccidental del estado de Oaxaca —colindante con Veracruz y Puebla—, cuya población es de 175970 habitantes (Rubio y Campos, 2016: 7). Se halla nutrida por un amplio circuito hidrográfico concentrado en las represas hidroeléctricas Miguel Alemán y Cerro de Oro, cuyo destino es el Golfo de México. Considerando su geografía, a la región mazateca se la distingue en *baja*, caracterizada por el clima y la vegetación de tipo subtropical, y *alta*, donde dominan el paisaje serrano y los climas templados y fríos. En ambas subregiones conviven grupos etnolingüísticos nahuas, mixtecos, ixcatecos, cuicatecos, chinantecos y, desde luego, mazatecos.[3]

Para ilustrar la historia de desigualdades en la región cabe recordar algunos sucesos: Eckart Boege (1988: 47), siguiendo a Francisco del Paso y Troncoso, señala que en la época prehispánica las poblaciones mazatecas eran obligadas "por los aztecas" a tributar a los señores de Teotitlán y a las guarniciones de Tuxtepec. Verbigracia, Huautla de Jiménez tributaba plumajes, brazaletes, arcos, telares, tortillas, tamales, aves, animales y, como base, trabajo social, ya que los mazatecos eran obligados a cultivar una porción de tierra ajena y a prestar servicios para los señores principales. Con la ocupación española, la Corona obligó a tributar oro e implantó en la región *baja* el sistema de haciendas ganaderas, hecho que derivó en la concentración de fuerza de trabajo y en la subsecuente merma de intercambios

[2] Tomo la propuesta de León Trotsky (1997: 15), quien pensaba que, para comprender las contradicciones de ciertas naciones —empezando por la Rusia zarista campesina, semi-proletaria y étnica—, era menester emplear la "ley del desarrollo desigual y combinado", la cual alude "a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la confusión de distintas fases, a la amalgama de formaciones arcaicas y modernas". Así, creo que la historia cultural y ecológica de la región *mazateca* podría comprenderse articulando esta propuesta.

[3] La lengua mazateca pertenece a la familia otomangue (Inali, 2017). Marcus Winter (1986: 105) la clasifica en la subfamilia popoloca y en la familia otomangue, mientras que Eckart Boege (1988: 9), siguiendo a Mauricio Swadesh, la ubica en la familia popoloca, subgrupo otomiano-mixteco, grupo lingüístico olmeca-otomangue.

de bienes y servicios con las tierras *altas*. Entre finales de siglo XIX y mediados del XX, los cacicazgos se fortalecieron junto con la imposición de la producción y distribución de café, grano que se mantuvo —hasta principios de 1980— como el bien de cambio imperante.

A mediados de 1950, en la Mazateca baja 22 000 personas fueron obligadas a mudar sus asentamientos debido a la inundación de sus tierras como resultado de la construcción de la presa Miguel Alemán. En la Mazateca alta, la producción y el comercio de café experimentó un auge, promovido por el Estado, acontecimiento que, junto con la apertura del camino entre Teotitlán de Flores Magón (cabecera distrital) y el municipio de Huautla, provocó que este último tuviera un crecimiento exponencial respecto de las localidades vecinas. Ello se reveló cuando, además de tomar la decisión de establecer en Huautla las oficinas del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé), se promovió su protagonismo educativo y político al albergar la Secretaría de la Educación Pública y el Centro Coordinador Indigenista correspondientes a la región mazateca, así como otras dependencias estatales y federales (Neiburg, 1988: 35). Como apuntara Incháustegui (1984: 12), Huautla se transformó en "la capital intelectual de este mundo" mazateco o, como observara Boege (1988: 288 y ss.), por intermedio de estos "aparatos" se instaló y estimuló una hegemonía cultural que redimensionó el significado de totalidad étnica. Así, en cualquier caso, Huautla fue consolidando su hegemonía en la Mazateca alta, hecho que repercutió en la vida social y étnica de las localidades vecinas.

Ejemplo de esta supremacía sobre las poblaciones circundantes es San Jerónimo Tecóatl, municipio con 1 590 habitantes (INEGI, 2015), cuya característica es su fragmentación a causa de la carretera núm. 182, misma que atraviesa su centro cívico-político, religioso y comercial al ladear el cabildo, el templo, la cancha de básquetbol y las tiendas; de hecho, divide las dos secciones que lo conforman. Quienes atestiguaron el fulgor de la producción y el comercio del café y aquellos que recuerdan el periodo previo a la construcción de la pista, afirman que Tecóatl en aquellos tiempos no era sólo un sitio de paso, sino que constituía un "centro" regional con un mercado vigoroso. En efecto, las pocas fotografías de inicios del siglo XX que se conservan retratan, en el mismo sitio donde luego se construirá el cabildo, un pulular de personas y bienes en un día de plaza; sin embargo, en la actualidad, esta afluencia ya no acontece: el transcurrir de los días permite observar cómo el movimiento comercial, nutrido e ininterrumpido es absorbido por Huautla, incluso el día de mercado (en ambos lugares se lleva a cabo el domingo) tiene escasa resonancia local.

Para principios de 1990, el pavimento se extendió desde Teotitlán hasta Jalapa de Díaz. El tráfico vehicular, mercantil y social aumentó. A pesar de la merma del comercio del café en la región, Huautla continuó dominando la actividad comercial con

base en los productos llegados de los municipios vecinos; entre ellos frijol, manzana, chile, pan, papa, mango, limón, plátano, ollas, cántaros, comales, pollos y cacao, así como pescados y carne vacuna traídos de la zona baja.[4]

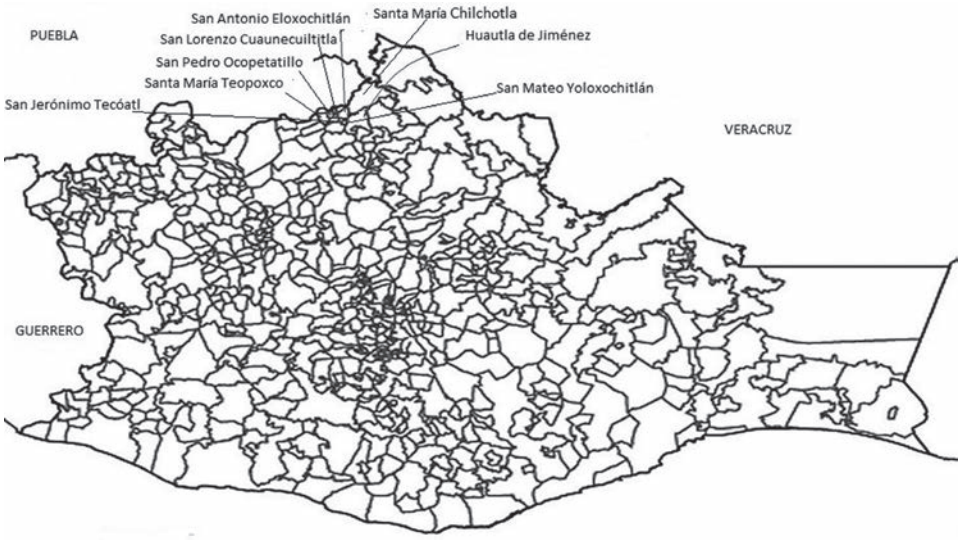
A consecuencia de la capitalización de los flujos comerciales, Huautla comenzó a experimentar nuevos escenarios de poder y resignificación identitaria. En las elecciones municipales de 1983, Boege registró la expresión de relaciones *combinadas* y *desiguales* entre clase, Estado y etnia: "Mientras que los mazatecos enriquecidos tuvieron que acudir a la forma de gobierno exterior para mantener su interés de clase y el del Estado, la resistencia grupal se identificó con el consejo de ancianos" (Boege, 1988: 82). Aunque en sus agencias aún conservan los usos y costumbres, hoy en día Huautla se rige por el sistema de partidos políticos; incluso, prácticas colectivas como el *tequio* han comenzado a perder el carácter voluntario y no remunerable. Sin embargo, esas transformaciones que activaron la presencia de hábitos, bienes y lógicas no indígenas en la región, no lograron disuadir el reconocimiento étnico; de hecho, lo incrementaron, aunque de manera *desigual*. Recordemos que a partir de la gran difusión que tuvo el estudio (y el consumo) de hongos curativos y alucinógenos a mediados de 1950, la *chamana* María Sabina destacó en el uso religioso de esas sustancias; así, se desató una ola de visitas de antropólogos y etnomusicólogos (sin olvidar a los *hippies*) que animó el protagonismo intelectual y étnico de Huautla. La expresión más significativa de ello es la celebración anual del festival de música, poesía y danza en homenaje a la vida y los conocimientos de María Sabina.[5] Al mismo tiempo, se han ido estableciendo nuevas religiosidades que al versionar atávicas prácticas (cantos, curaciones y rituales) han robustecido el centralismo étnico de Huautla.

En opinión del regidor de cultura y educación del periodo 2014-2016, es evidente que Huautla ejerce una hegemonía articulada por las dimensiones económica, administrativa y ritual; pero, es más evidente que atesora el patrimonio étnico mazateco. Dirá que Teotitlán, antiguo señorío prehispánico receptor de tributos, "hace tiempo que no es indígena", aunque admita que allí aún confluyen "hablantes de

[4] Si bien en Huautla el día de plaza es el domingo, los pobladores de los municipios circundantes suelen decir que allí "todos los días parecen ser de mercado", pues además de contar con un "mercado municipal", hay puestos que ofrecen verduras, frutas, vestimenta, veladoras, artículos electrónicos, artesanías y películas, funcionando de manera ininterrumpida los siete días de la semana. Además, Huautla cuenta con cajero automático e infraestructura para recibir y enviar transferencias monetarias, factores que atizan la dinámica comercial.

[5] Respecto de las afectaciones del encuentro entre el etnomusicólogo Gordon Wasson y María Sabina, se recomiendan los trabajos de Magali Demanget (2015) sobre la relación entre el turismo y la migración; de Witold Jacorzynski (2015), sobre el proceso de contaminación de prácticas religiosas; de María Teresa Rodríguez (2015) sobre el papel del turismo "étnico o místico" en la economía y política de Huautla y, por último, un texto de Blanca Mónica Marín (2015) donde se analiza el festival dedicado a María Sabina.

Figura 1. Ubicación de Huautla y las comunidades aledañas.



Fuente: Elaboración propia a partir de mapa del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi).

náhuatl y mazateco". Entrados en el nuevo siglo, Teotitlán cuenta con 9 876 habitantes (INEGI, 2015), una tercera parte de los 31 551 de Huautla (Inegi, 2015). Aquel *atractor* mexica de tributos se ha apagado para dar lustre a un municipio que, a pesar de no ser cabecera distrital y de reproducir el sistema de partidos políticos, constituye el centro económico, administrativo y étnico de la Mazateca alta.

Contradicciones étnicas en los centros periféricos y en las periferias periféricas

Las estructuras de significado étnico necesitan de territorialidades que a su vez cristalizan el desigual juego de centralidades y periferias entre las unidades sociales.[6] Nuestra etnografía sigue una red de relaciones que encuentra en Huautla su centro, y se anuda por los municipios "uso-costumbristas" de San Antonio Eloxochitlán, San Jerónimo Tecóatl, San Lorenzo Cuaunecuiltitla, San Mateo Yoloxochitlán, San Pedro Ocopetatillo y Santa María Chilchotla.

Todos pertenecen al distrito de Teotitlán de Flores Magón, que, junto con Cuicatlán, conforma la región Cañada. Si se toma Teotitlán como punto de partida, se llega a los siete municipios siguiendo la transitada y sinuosa carretera federal núm. 182, bordada

[6] Sobre la lógica de *centros y periferias*, así como la *dialéctica de la dependencia* que la acompaña, se recomienda el análisis de Atilio Boron (2003), nombre al cual es pertinente agregar los de Theotonio dos Santos y Ruy Mauro Marini.

a una cadena de sierras cuyas cumbres alcanzan los 3 000 msnm. En ninguno de los municipios el accidentado terreno ha sido obstáculo para el asentamiento de poblaciones. Lo mismo casas que milpas, palacios municipales que iglesias, panteones que escuelas, manifestaciones de la vida mazateca que se han amoldado a un terreno generoso para el cultivo y la siembra de maíz, frijol, chile, café, caña, hortalizas, duraznos y manzanas, así como para la cría de animales de corral y la producción de miel de abeja.

De espaldas a la carretera se encuentra Ocopetatillo, con 790 habitantes (INEGI, 2015); hasta 2016 en ese municipio se prohibía (por tradición) la participación de las mujeres en los cargos públicos (costumbre derogada por órdenes estatales). Los residentes eran los únicos con la facultad de asumirlos, sin embargo, aquí la concepción de reconocimiento étnico es flexible. Entrevistado en abril de 2016, S. C., presidente municipal del periodo 2014-2016, afirmaba que sus pares de Huautla "nunca nos invitan a sus fiestas y nosotros tampoco los invitamos a ellos"; por el contrario, con Santa María Teopoxco, municipio vecino de 4 224 habitantes (INEGI, 2015) y cuya lengua y costumbres son *nahuas*, las relaciones interétnicas y vecinales son más ceñidas e inclusivas, debido a celebraciones e intercambios de bienes y servicios, vínculos que evidencian la asociación de periferias étnicas y, al mismo tiempo, el extrañamiento respecto al centro étnico. Estas relaciones definen las contradicciones de la representatividad étnica-territorial. Por ejemplo, Teopoxco no está representado en la Guelaguetza, festividad que organiza el estado de Oaxaca. De hecho, el único representante de la región mazateca es Huautla. Así, Teopoxco constituye un espacio náhuatl fronterizo y a la vez vinculante con la periferia de la etnicidad mazateca, un espacio marginal en Oaxaca eclipsado por un discurso étnico mazateco hegemónico fomentado en Huautla.

La pugna por la hegemonía del discurso étnico se expresa en prácticas como la danza de los huhuentones (músicos y danzantes ataviados con ropa de manta, portando máscaras de viejitos y un amplio sombrero con un alto cono en su centro), la cual se lleva a cabo en la celebración de mayor significancia mazateca: el Día de Muertos. La disputa por el patrimonio de los huhuentones es inagotable. En el municipio de Santa María Chilchotla, colindante a Huautla, sus habitantes aseguran que dicha danza es originaria de allí. Entrevistada en agosto de 2017, R. S., actual regidora de cultura, fue tajante: "Huautla nos robó los huhuentones, pues son de aquí". No obstante, como sostiene María Cristina Quintanar Miranda (2007), todos los municipios de la *alta* mazateca se adjudican la potestad de esa danza.

Un caso singular de reciente centralidad étnica es el de San Mateo Yoloxochitlán, municipio cuya particularidad está vinculada con otro, San Antonio Eloxochitlán. Hasta 1983 ambos compartían el nombre Eloxochitlán ("flor de elote"). Pero aquel año, la ciudadanía de San Mateo acordó diferenciarse y sustituir Elo por Yolo,

quedando Yoloxochitlán ("flor de corazón"), "pues aquí", afirmaba en agosto de 2017 con voz suave pero firme M. S., síndico municipal, "está el corazón de la sierra mazateca"; un corazón étnico con 35 años de ser nominalizado.

Por todo lo anterior, conviene seguir la advertencia de Boege (1988: 21): una identidad étnica "no se forma sin contradicciones ni sin partes contrarias". Sin lugar a duda, Huautla anima estas contradicciones en tanto centro étnico, administrativo, educativo, comercial y de salud en la región. Además, se rige por normas de representación social dictadas por el gobierno estatal, por lo tanto, se comporta al mismo tiempo como periferia. En suma, esta red de municipios mazatecos ha sido tejida por conexiones cambiantes entre centros y periferias (sea entre las dependencias estatales y los municipios, entre los mismos municipios, o bien, entre sus cabeceras y sus agencias), lo cual muestra una combinación de prácticas y discursos articulados por relaciones desiguales que evidencian diferentes contradicciones, en sus bases, como veremos a continuación, cuando se encarnan en la representatividad y el autogobierno.

COMBINACIONES DE EXPERIENCIAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS "USO-COSTUMBRISTAS". EL USO (Y DESUSO) DE LA COSTUMBRE

> *En una región étnica como la mazateca, el equilibrio precario adquiere una dimensión específica y compleja. En este caso, como el poder político se manifiesta dentro de un polo del desarrollo desigual, se trata no sólo de un poder emanado de una población mazateca con un territorio determinado y con economía basada en la subsistencia y en un proceso de depauperación creciente, sino de su articulación con los poderes suprarregionales y nacionales.*
>
> Eckart Boege

En enero de 2017, el palacio municipal de Tecóatl estaba clausurado. La puerta de entrada atravesada por cadenas. Desde su balcón colgaban mantas con posturas y reclamos: "Los usos y costumbres de San Jerónimo no se venden", "San Jerónimo Tecóatl exige al IEEPCO [Instituto Estatal Electoral de Participación Ciudadana de Oaxaca] respetar nuestros usos y costumbres", "Consejeros del IEEPCO las elecciones no son un negocio". En Tecóatl, el Cabildo se elige de acuerdo con los usos y costumbres, lo cual no ha sido garantía de consensos. Quizás el único acuerdo entre los grupos que se disputaban el triunfo electoral para gobernar el periodo 2017-2019 era evitar la intervención de un administrador municipal.[7] Dos facciones se adjudicaban

[7] Debido a los conflictos entre las facciones que disputaban la elección de autoridades, Tecóatl experimentó a comienzos de 1990 la intervención de un administrador municipal designado por el gobierno estatal. Esta situación duró cerca de tres años, hasta que se restituyó el sistema de asambleas y la elección autónoma de autoridades. La figura del *administrador* se toma con reservas, ya que, bajo la justificación de aportar objetividad, es común que provenga de otro municipio, quizá con otra lengua y otras normas, situaciones que agravan la ingobernabilidad, pues el recién llegado desconoce el contexto local. Señalemos que en la

la mayoría de los votos. Quienes clausuraron el ayuntamiento (los *impugnantes*) aducían que la otra facción (los *impugnados*) obtuvo del IEEPCO el oficio de legitimación de mayoría por medio de un "pago".

Los impugnados, que se asumían como triunfadores, habían conformado un cabildo que con rapidez comenzó a despachar en el domicilio del presidente "electo". Ni bien uno se acercaba a su puerta, era interpelado por la secretaria municipal: "¿Qué se le ofrece?". Luego de comunicarle mi interés por entrevistar a las autoridades, la señora indicó a un topil que me condujera hacia un patio donde había una banca: "Tome asiento", susurró el topil, "en un momento lo reciben... las autoridades están en reunión".

Minutos después me llaman y se presentan nombrando sus cargos: presidente municipal, síndico y regidor de obras. La sala funge de oficina; allí hay distribuidos sillones, mesas, sillas, papeles y computadoras. La escenografía, así como el trato formal recibido, configuran la creencia de que estoy siendo atendido por las legítimas autoridades en un auténtico palacio municipal. La impresión que ofrecen estas personas es la de autoridades en funciones gestionando recursos y proyectos, debatiendo y recibiendo a ciudadanos y visitantes externos.

El señor G. G., presidente municipal, extiende una fotografía en donde se lo ve, junto con su cabildo, "visitando las agencias y atendiendo las demandas de los ciudadanos", aclara. Al compartir mis inquietudes sobre la toma del palacio y el conflicto electoral y poselectoral, y sobre la experiencia de despachar en un domicilio particular, al instante el presidente extrae de su cartera una credencial lustrosa con el sello del IEEPCO, su nombre y el del municipio, su firma, cargo, escudos, etc.; y con voz cansina desliza: "Ésta es la constancia de mi triunfo".

Al preguntar por el significado de los usos y costumbres *mazatecos*, el presidente espeta con pragmatismo: "Los usos y costumbres son parte de la región. Pero cada pueblo tiene sus normas", y enseguida ilustra: "Obtuve 365 votos en la asamblea. Mayoría según nuestra costumbre". Sin embargo, cuando le planteo que el grupo impugnador sostiene que no ha cumplido servicios comunales, se defiende afirmando haber ocupado los cargos de policía, tesorero, regidor (sin especificar) y una mayordomía.[8]

Con un dejo de molestia, el discurso costumbrista es desplazado. El presidente subraya la presencia, por primera vez en el municipio, de dos mujeres en las regidurías de salud y educación. Sin embargo, cabe indicar que esta innovación no constituye un acto de equidad de género impulsado por las autoridades "triunfantes", sino una disposición que regula el gobierno del estado. Al despedirme y abandonar

región no es inusual esta polémica modalidad de intervención.

[8] Aquí me refiero al cargo cívico-religioso asumido por una familia que consiste en "cuidar" la imagen de un santo durante un año. Hay otras mayordomías, por ejemplo, para organizar la celebración de la fiesta patronal.

el domicilio se oye, como es costumbre en ésta y otras regiones, el sonido de cumbias disparado desde unas bocinas dispuestas en el techo. Todo indica que fui recibido por el presidente, una autoridad que despacha con su cabildo en su casa, pues al fin y al cabo "cada pueblo" (y cada gobierno, podríamos añadir) "tiene sus normas".

Usos y costumbres

"¡Fue un soborno, dio dinero a las agencias para legitimarse!". Esta opinión dimana del colectivo impugnador, al cual entrevisté días después de visitar al presidente. Sus integrantes sostienen que fue su candidato quien obtuvo la mayoría de los votos en las asambleas celebradas según los usos y costumbres. Defienden la costumbre de que hombres y mujeres con derechos y obligaciones comunales puedan participar en las decisiones del municipio. Éstas se debaten y confirman en las asambleas. Si no hay consenso, se decide por mayoría a través del voto a mano alzada.

Los impugnantes argumentan, por una parte, que el candidato legitimado por el IEEPCO ha empleado dinero para cambiar el destino de los votos entre algunos pobladores; por otra, le cuestionan no haber cumplido cargos comunales. Cuando se les comenta que el impugnado afirma haber servido como policía, regidor y mayordomo, la risa, el estupor y la denuncia se mezclan por igual: "¿Policía? ¡Recién es el primer cargo!", "¡Es mentira, le faltan todas las regidurías!", "¡No ha cumplido cargos importantes!", "¡No tiene compromiso con la comunidad!". Luego de oír esto vuelvo a recordar las palabras del impugnado y modifico mi apreciación: no sólo cada gobierno tiene sus normas, cada facción del pueblo las tiene.

Réplicas

Para abril de 2017 se registraban 20 conflictos electorales en los municipios oaxaqueños (IEEPCO, 2017). En la Mazateca alta fueron tres los municipios con gobiernos paralizados: Tecóatl, Ocopetatillo y San Lorenzo este último. Quizás Cuaunecuiltitla constituya el ejemplo más acabado de la permanencia de conflicto cuya causa es el proceso de elección de autoridades municipales, pues para agosto de 2017 su palacio municipal continuaba deshabitado. Su puerta asegurada con un tronco. Sus paredes escritas con reclamos que resisten la omisión del compromiso colectivo y de la participación de las mujeres, consignas que afirman y reconfiguran las costumbres: "El tesorero electo no cumplió cargos", "Exigimos respeto al voto de las mujeres".

Similar a lo ocurrido en Tecóatl, las autoridades acusadas despachan en el domicilio del presidente. La instalación del gobierno fuera del recinto oficial se ha transformado en una opción compartida por estos municipios en conflicto. Las sillas, las mesas, los cuadros y los bastones de mando dejan de ser necesarios para gobernar. Son gobiernos que desplazan su centro material y simbólico, gobiernos que trasladan y recrean, si no es que obvian,

la objetividad tradicional y material del poder.

En enero de 2017, una situación calcada de las anteriores se observaba en Ocopetatillo, municipio costumbrista y en apariencia tranquilo, visitado seis meses atrás. A metros de alcanzar su palacio municipal me interceptó la voz de un campesino: "¿A quién busca?", y, de inmediato, agregó: "¡No hay nadie!". Al estrechar saludos me cuenta sobre el conflicto electoral y poselectoral: "El palacio está bloqueado porque el grupo del candidato que obtuvo menos votos en la asamblea se dijo engañado y clausuró el palacio". De ahí que el candidato ganador, al que le arrebataron el triunfo, despache en su domicilio. Al pasar a hacerle una visita, no lo encontré, pero quienes me recibieron eran algunos miembros del "cabildo": el síndico, el regidor de educación y dos policías. Todos adoptaron un rol institucional parecido al que observé en Tecóatl; también fue parecida la acción legitimadora de mostrar las credenciales y la constancia de mayoría otorgada por el IEEPCO. Cuando fueron interrogados sobre la coyuntura política, confirmaron la versión del campesino. Ellos aseguran ser las "autoridades legítimas", aunque deban atender en un hogar y no en el palacio municipal; además aseveran que todas las autoridades, empezando por el presidente, son simpatizantes de Antorcha Campesina, grupo vinculado al Partido Revolucionario Institucional (PRI). No obstante, defienden el sistema "uso-costumbrista", un sistema que hasta 2016 impedía el voto de las mujeres en la elección de autoridades y, como ya se mencionó, prohibición suspendida por mandato estatal.

Subjetividades gobernantes emergentes y sus relaciones con, y más allá de, los usos y costumbres

Cuando visité Ocopetatillo, en agosto de 2017, su palacio municipal se encontraba en funciones. Al final, el IEEPCO avaló el triunfo del candidato que atendía en su domicilio meses atrás. L. C., el joven presidente (32 años), de nuevo, está de viaje; sin embargo, me recibió R. F., regidor de obras (también joven), quien zanja el conflicto postelectoral con el siguiente argumento: la elección se decidió en dos asambleas y por mayoría de votos. En la primera (noviembre de 2016), L. C. obtuvo 324 votos contra 140 de la oposición, pero al ser impugnada se realizó una segunda (junio de 2017) donde L. C. obtuvo 394 votos y la oposición 130.

Le pregunté qué pensaba de los usos y costumbres y su respuesta, desganada, me sorprendió: "Eso era antes, con los ancianos, con la experiencia de los viejos. Ahora [añade con fruición] son otros tiempos, con otras experiencias de lucha aprendidas de nuestro presidente, un presidente con experiencia en la organización política Antorcha Campesina", grupo al cual el regidor, pertenece y defiende con "orgullo": "Antorcha Campesina nos enseñó a luchar. Hacemos plantones y mítines en Oaxaca si no conseguimos los recursos". Esto se vincula con su jactancia de las acciones emprendidas por el cabildo: alambrado público, le-

vantamiento de bardas y gestión de paneles solares y láminas para techado, todo obtenido a punta de "proyectos" que exigen establecer conexiones con entidades externas, sean gubernamentales, empresariales o civiles.

Esta subjetividad juvenil se sucita en espacios y tiempos alternos: "Ahora es distinto", arguyó el regidor, "ahora" es el momento de la juventud sin experiencia étnica, pero con una vivencia de lucha asimilada fuera del municipio y, quizá, con intereses ajenos a Ocopetatillo. Transitar todos los cargos, cumplir con las obligaciones comunales y cultivar la sabiduría anciana, "ahora", no son condiciones necesarias para gobernar. Con seguridad, no resulta una novedad la experiencia de politización de la juventud mazateca en corte de vialidades y presiones sobre los centros político-administrativos estatal y federal. Sin embargo, sus gobiernos han adquirido rasgos protagónicos a partir de la disputa de prácticas y discursos añosos; insisto en que esto no significa afirmar que la subjetividad política juvenil es nueva (aunque evito emplear términos como "sujeto" o "identidad", justo porque aún no se observa una conciencia colectiva étnica entre los protagonistas), o negar que podría ser un camino para obturar el fenómeno de la migración, sino que "ahora" comienza a dominar la gobernabilidad local entablando relaciones fluidas y complejas con el Estado y las organizaciones civiles, afectando prácticas y discursos "usocostumbristas".

Estas jóvenes subjetividades indígenas emergen, como en Ocopetatillo, de estructuras en apariencia tradicionalistas que, a primera vista, se resquebrajan de manera acelerada. Recuerdo que, en tono natural, el presidente anterior (trienio 2014-2016) sostenía que Ocopetatillo se regía por "costumbres políticas", lo cual significaba que sólo los hombres gobernaban cumpliendo cargos de manera escalonada, aconsejados por ancianos cuya probidad y conocimiento respecto de las prácticas tradicionales era ejemplar. Sin embargo, luego de algunos meses, esas flamantes jóvenes autoridades se habían formado en la política fuera del municipio y sin haber cumplido con los servicios comunitarios, una juventud que acabó recurriendo al IEEPCO para resolver una disputa de autogobierno con otras facciones del municipio, integradas, tal vez, por aquellos viejos defensores de las normas tradicionales de postulación, elección y ejercicio del gobierno.

Una situación de subjetividad política similar, y a la vez muy diferente, se presenta en San Antonio Eloxochitlán. También joven, E. Z. es la única presidenta en los municipios de la región (sin embargo, no es la única en ocupar algún cargo, ya que en el trienio 2017-2019, hay 32 mujeres cumpliendo servicios en la Mazateca alta), de hecho, es la primera en cumplir dicho cargo en Eloxochitlán, municipio que "por tradición" excluía la participación femenina de las decisiones vinculadas a la gobernabilidad local, así como del trabajo comunitario; es decir, "por costumbre" las mujeres eran segregadas de la política y la economía comunitarias.

En la actualidad, las costumbres se han transformado, aunque no han desaparecido. En Eloxochitlán existe un consejo de ancianos (*shuta chinga* o *chontaj chinka*) que tiene cabida en la regulación de las acciones de gobierno. Hasta décadas atrás, en el consejo se concentraba "el poder económico, social, político y religioso mazateco" (Boege, 1988: 58). Incluso, se lo ha identificado como "forma de gobierno original" (Boege, 1988: 73), solventado en alianzas y acciones de reciprocidad. Alrededor del consejo se articulaban "experiencias de democracia campesina y étnica" (Boege, 1988: 292), y cuando se celebraban elecciones municipales su labor era fiscalizar que los candidatos cumplieran diferentes cualidades: ser respetuoso, nunca haber rechazado cargos (en lo posible, haber cumplido todos), ni tampoco haber faltado a los trabajos colectivos, hablar el mazateco y hablar, leer y escribir el español, y tener cualidades de orador para los discursos (Boege, 1988: 77).

E. Z. se enorgullece de ser la primera mujer en integrar el consejo de ancianos, acontecimiento que indica una mutación en esta entidad tradicional. Potenciando esto último, junto a la presidenta gobierna un vicepresidente, cargo inusual ocupado por un hombre mayor. Por ende, si bien las señeras subjetividades políticas no han desaparecido, sí han experimentado una apertura. Quizá por ello E. Z. comparta con el regidor de obras de Ocopetatillo el descontento respecto de los sistemas "uso-costumbristas"; pero emplea un calificativo diferente: el problema no radica en que "eso era antes", sino en que sean "cuadrados", subraya la presidenta.

Ahora bien, la génesis de esta joven subjetividad política femenina encarnada en E. Z. es reciente y no menos que violenta. Todo inicia en una disputada asamblea celebrada a mediados de 2011 en el centro de Eloxochitlán, donde se logra consensuar el *Estatuto comunitario de la participación de la mujer en el cumplimiento de cargos civiles*. Este suceso significó una transformación radical, pues como se dijo, hasta ese momento las mujeres, si bien poseían el derecho de estar presentes y votar en las asambleas, eran excluidas de toda posibilidad de intervenir con propuestas propias, con lo cual su participación se reducía a la elección enajenada de opciones que, en general, no las representaban. Sin embargo, los grupos afines a las autoridades municipales de ese entonces promovieron el rechazo al *Estatuto* y a sus promotores, rechazo que se conjugó con un creciente hostigamiento cuyo punto álgido llegó en 2014, con la persecución, encarcelamiento y tortura de la ahora presidenta —y el asesinato de uno de sus hermanos— por haber impulsado el *Estatuto*. Ante esta brutalidad, el gobierno estatal ordenó la intervención de un administrador municipal que gobernó, cuidado por el ejército, hasta la elección de las autoridades actuales; hasta entonces, E. Z., ya en libertad, obtuvo la mayoría de los votos en asamblea abierta a la ciudadanía.

Compartimentación y contradicción entre el sistema "externo" y el "interno"

Análogo desenlace al de Ocopetatillo se dio en Tecóatl. En agosto de 2017, siete meses después de visitarlo en su domicilio particular, el presidente se halla flanqueado por todo el cabildo en el despacho principal del palacio municipal. El poder resolutivo del sistema externo lo favoreció; sin embargo, para ello perjudicó a la facción uso-costumbrista. Contrario a lo que se espera, las 15 autoridades presentes defienden que las decisiones tomadas en las asambleas sean resultado de consensos, "algo propio de los usos y costumbres" asegura una de ellas. No obstante, todas acuerdan que las costumbres son diferentes en cada municipio. Esta advertencia apunta a la ineficiencia de las normas electorales estatales al intentar homologar leyes "que en cada municipio son distintas", señala la regidora de educación.

Esa opinión transparenta una simultaneidad entre una *combinación desigual* y una *contradicción instrumental*. De un lado, las políticas son diferentes entre los municipios, pero al mismo tiempo confluyen al oponerse a la intervención de instancias estatales. Además, los integrantes del Cabildo recalcan que la principal contradicción se da entre el "derecho constitucional y la autonomía indígena", lo cual potencia el juicio sobre la ajenidad de las reglas electorales: "Aquí lo que vivimos es muy diferente a las normas estatales", añade el presidente; sin embargo, estas normas no siempre son negadas, incluso se admiten valoraciones opuestas para calificar al Instituto Electoral Estatal ("ignorante" e "irrespetuoso", así como "legitimo" o "garante de equidad"). De ahí que las contradicciones no sean insuperables sino instrumentales, pues se permite una simultaneidad de prácticas y discursos diferentes o enfrentados.

A propósito de esta simultaneidad, nos gustaría remedar una inquietud de Lila Abu-Lughod (2011: 193): "¿cómo podríamos explicar el hecho de que las mismas facciones rechazan y recurren al sistema electoral estatal, sin considerarlo como 'falsa conciencia'?". Una posibilidad es ocupar la noción de "compartimentación" utilizada por June Nash (2008: 33 y ss.) para captar la articulación, y no el sincretismo, de sistemas de creencias y conciencias con raíces diferentes. Esta noción concuerda con nuestros casos donde no identificamos novedades o identitarias resultantes del encuentro de sistemas culturales, sino el *encuentro* mismo (la "compartimentación") de relaciones, prácticas y discursos en las subjetividades políticas mazatecas que articulan lo local con lo estatal e internacional (si contemplamos la apelación al derecho internacional).

Es seguro que a través de la noción de compartimentación podemos apreciar de otra forma el contradictorio enunciado del presidente de Tecóatl: "Los usos y costumbres son parte de la región. Pero cada pueblo tiene sus normas". De igual modo, quizá podamos comprender por qué el mismo presidente, acusado de incumplir los

usos y costumbres, condene la intervención ¡del principal afectador de las costumbres!: "El estado viola la autonomía municipal", dirá; una violación, recordemos, que acabó legitimando su triunfo electoral.

Asambleas: prácticas en recomposición y lentes para las contradicciones

Con el mismo veredicto, pero con premisas y argumentos diferentes, la presidenta de Eloxochitlán sostuvo que por encima de cualquier regulación estatal o federal se halla el Derecho de Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (establecido en los artículos 3 y 4 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, acordada en la Asamblea General en 2007). Es probable que las *asambleas* constituyan las prácticas nodales de esta norma. De hecho, para E. Z., "la asamblea propone y decide", es un fenómeno *en sí* con estatutos de ciudadanía propios. En Eloxochitlán, con 4 135 habitantes (INEGI, 2015), las reuniones pueden congregar entre 1 200 y 2 400 personas. El voto es a mano alzada, pero dada la magnitud de la participación, como sucedió en el reciente proceso electoral, el voto se expresa formándose detrás de los candidatos en filas de 50 personas.

Hay municipios donde la articulación entre las costumbres y las prácticas externas de decisión pública producen asambleas *combinadas*. Santa María Chilchotla, con 20 328 habitantes (Inegi, 2015), es un ejemplo. Sin embargo, a diferencia de Eloxochitlán, en Chilchotla la votación de autoridades en las asambleas se realiza a partir de la selección de una de las planillas donde se enlistan los nombres de las personas a ocupar el cabildo; por ende, se le obstruye al ciudadano la posibilidad de elegir los candidatos por separado. Así, las asambleas logran revelar las contradicciones entre prácticas externas e internas, así como los conflictos entre *qué* mantener (y *qué no*) de las costumbres, y *qué* incorporar (y *qué no*) de las normas externas.

De hecho, las asambleas no sólo cristalizan las contradicciones, también las potencian. La participación de las mujeres en aquéllas constituye una acción friccional frente a las costumbres excluyentes. Similar a lo experimentado en otros municipios, en algún tiempo en Tecóatl no era costumbre que las mujeres votaran en las asambleas sobre asuntos públicos. En la actualidad, con la ampliación de sus derechos, las mujeres comenzaron a experimentar contradicciones en el seno mismo del carácter de ciudadanía; por ejemplo, si bien en las asambleas municipales participan con los mismos derechos y obligaciones que los hombres, en las reuniones de una de sus agencias, Los Naranjos, sólo tienen derecho a participar los hombres y las mujeres que son madres solteras. De ahí la factible situación de una mujer con derecho a participar en un consejo municipal, mas no en una de su agencia.

LAS FRICCIONES DEL PODER O LOS PROCESOS ELECTORALES COMO GARANTES DE CONFLICTOS

¿Qué huellas dejan en los sistemas municipales "uso-costumbristas" las relaciones —a veces instrumentales, otras incontrolables— con el sistema normativo electoral estatal? En principio, la confusión sobre los valores y las tradiciones políticas, desde las cualidades requeridas para ser autoridad hasta quiénes gobernaban y cómo lo hacían en tal o cual época; pero, en lo principal, estas relaciones perpetúan la conflictividad derivada de la lucha por el (auto)gobierno.

En sintonía con los análisis de la bibliografía sobre otros municipios (Curiel, 2015), nuestras etnografías evidencian que el interés por la dinámica electoral municipal ha atizado las oposiciones representativas, haciendo de la ingobernabilidad un acontecimiento que invade gran parte de la vida social; pues más que gubernamental, la dinámica de elección de autoridades acaba siendo étnica. Que tres municipios, de un conjunto de ocho, hayan presentado conflictos significa más que una cifra porcentual media o una indeseada coincidencia. Actualizan una condición histórica entre normas indígenas mazatecas e instituciones estatales no indígenas. ¿Cómo explicar esta condición?

A inicios de 1960, Roberto Cardoso de Oliveira (2014a: 60), a propósito de las relaciones de oposición en Brasil entre la sociedad indígena (*tukuna*) y la sociedad que la rodea (nacional), advertía que no se trataba de "relaciones entre entidades contrarias, sólo diferentes o exóticas, unas en relación con las otras; sino *contradictorias*, es decir, que la existencia de una tiende a negar la de la otra". A estas contradicciones históricas (y ontológicas) Cardoso de Oliveira las caracterizó con el término *fricción interétnica*. En el caso de la región mazateca, esta fricción retrataría la contradicción entre la autonomía uso-costumbrista y la legitimación política-jurídica estatal.

Pero esta fricción puede no derivar en la exclusión, ya que expresa el contacto "entre dos poblaciones 'unificadas' mediante intereses del todo opuestos, incluso interdependientes, por paradójico que esto parezca" (Cardoso, 2014b: 153). La paradoja se comprende si aceptamos que la oposición no tiene por finalidad eliminar sino *incorporar*. Las diferentes subjetividades mazatecas se ven obligadas a articular un sistema político (valores, procedimientos y agendas) producido más allá de sus territorios y costumbres; situación que dinamita el autogobierno porque el "poder tradicional" se transfigura "cuando la sociedad indígena se inserta en otra más grande, más poderosa, que le quita [...] su autonomía" (Cardoso, 2014a: 61).

Esto recuerda una polémica tesis de Pierre Clastres: "Las sociedades con Estado están divididas en dominadores y dominados, mientras que las sin Estado ignoran esta división", puesto que las últimas carecen de un "órgano de poder separado" de la sociedad (1981: 112). Ejemplo de las sociedades "sin Estado" son los grupos *yanomami* de la selva amazónica venezolana; en ellos,

"no hay órgano de poder separado de la sociedad, porque es ella quien lo detenta como totalidad" (Clastres, 1981: 115). Claro que los municipios mazatecos conviven "con el Estado", pero las conflictivas consecuencias de la convivencia coinciden con las razones de la resistencia *yanomami*: la intervención estatal no sólo interrumpe la autonomía indígena, sino que desfigura una cultura al transformar su estructura ontológica y política. Aunque entre los *yanomami* el poder reside en la *jefatura* (entre los mazatecos pudiera ser en el consejo de ancianos o en el cabildo), ésta sólo es el sitio "supuesto, aparente del poder. ¿Cuál es el lugar real?", se pregunta Clastres: "El propio cuerpo social que lo detenta y ejerce como unidad indivisa", responde, y agrega que este poder "se ejerce en un sólo sentido, anima un sólo proyecto: mantener indiviso el ser de la sociedad, impedir que la desigualdad entre los hombres instaure la división en la sociedad" (Clastres, 1981: 116); división, por desgracia, experimentada en las sociedades mazatecas y promovida por la intervención estatal.

En este tenor, Boege aducía que, debido a la ausencia de "formas de gobierno unificadoras la etnia no discute ni presenta una actitud (como grupo) hacia el exterior que sea, a la vez, integradora hacia el interior" (1988: 288). En efecto, a diferencia de la *yanomami*, pero semejante a la *tukuna*, la experiencia *mazateca* muestra que las "sociedades en oposición, en fricción, tienen también dinámicas propias y sus propias contradicciones" (Cardoso, 2014a: 60). Por ello, las relaciones entre el sistema político estatal y el municipal no sólo han nutrido históricas fricciones, sino que han instalado una lógica de fragmentaciones internas.

Desde luego, estas *fragmentaciones* también son contradictorias, ya que en ocasiones se acompañan de transformaciones reivindicables como la equidad de género en los derechos y las obligaciones comunales. Aunque en general son resultado de la producción de poder en tanto dominio e instrumentalidad de voluntad, las fricciones no sólo instalan una dominación. Como arguye Anna Lowenhaupt Tsing, las fricciones también constituyen "cualidades incómodas, desiguales, inestables y creativas de la interconexión a través de la diferencia" (2005: 4).[9]

Esta ambigüedad nos conduce al poder. Inspirada en Michel Foucault, Lila Abu-Lughod escribió que "el poder es algo que no sólo funciona negativamente, negando, restringiendo, prohibiendo y reprimiendo, sino también positivamente, produciendo formas de placer, sistemas de conocimiento, bienes y discursos" (2011: 182). Así, el poder, semejante a la fricción, produce negatividad y positividad, incluso, goce. Esto complementa una presunción ya sugerida: los conflictos derivados de las formas de concebir y ejercer la representación colectiva modelan el comportamiento cultural más allá de la dinámica electoral. El estado permanente de las disputas por el control de los gobiernos municipales

[9] La traducción es del autor del presente artículo.

mazatecos, ha normalizado un ejercicio de poder que no es absorbido con exclusividad y pasividad desde fuera (el Estado, el IEEPCO, Antorcha Campesina, etc.), sino que también es producido por la misma ciudadanía mazateca.

No obstante, a pesar de la permanencia de conflicto, ésta ha robustecido la producción de poder; a su vez, como problematizara con lucidez Foucault, "donde hay poder, hay resistencia" (1995: 116). Si bien la reproducción del autogobierno implica establecer conexiones con el sistema electoral —sea acatando sus resoluciones, sea denunciando irregularidades—, esto no evita que las facciones beneficiadas y las perjudicadas compartan la resistencia a la intervención estatal. Saben que su presencia no sólo se corporiza en la figura de un administrador municipal o en el sello de una resolución que legitima o impugna una asamblea, sino que su participación instala hábitos de pensar y socializar una forma de poder que atenta contra su autonomía.

Aquí sobresale otro perfil. Como anotara Abu-Lughod, si "donde hay poder, hay resistencia", entonces la resistencia no es externa al poder, con lo cual la ecuación se invierte: "donde hay resistencia, hay poder" (2011: 183). Esta inversión sirve para usar "la resistencia como diagnóstico del poder" (Abu-Lughod, 2011: 182) en las costumbres mazatecas, lo cual es provechoso para examinar los escenarios donde, como hemos visto respecto a la participación de las mujeres y de los jóvenes, las mismas resistencias "uso-costumbristas" presentan *disidencias* internas. Recordemos las palabras de la regidora de educación de Tecóatl: "Las leyes en cada municipio son distintas", y éstas no siempre son representativas de *toda* la población. No se discute que la *heterogeneidad* es una acción constituyente del reconocimiento étnico, pero aquí se trata de una heterogeneidad estructurada por conflictos entre sistemas externos e internos, así como entre subjetividades internas (masculino y femenino, joven y viejo, costumbrista y renovador, etcétera).

Ahora bien, es evidente que las relaciones de *fricción*, *fragmentación* y *heterogeneidad* se supeditan a una experiencia de desigualdad fundamental: la *hegemonía*. Según Boege, "hegemonía" es el acto de situar a todos los "grupos sociales al unísono con el proyecto o proyectos nacionales" (1988: 230), hoy en día, un proyecto de profesionalización de la política que se alimenta con base en un dispositivo electoral legitimado por instancias estatales. A pesar de enmarcarse en los sistemas normativos internos, se ha hecho costumbre que los conflictos electorales se resuelvan en tribunales del gobierno de Oaxaca. Esto implica, como se vio, formar subjetividades políticas con prácticas y en situaciones que desbordan a las tradicionales y que, como advertía Boege, estén emergiendo en tanto "clase" que "participa en los organismos de mediación política", una "clase dirigente regional que reorganiza la hegemonía cultural y la necesidad de vincular a las masas con los aparatos nacionales" (Boege, 1988: 230). Tres décadas atrás, Boege

denunciaba que la "organización política, social y simbólica" de los mazatecos estaba "sometida a un proyecto de desarrollo regional exterior" (Boege, 1988: 286). Luego del reconocimiento constitucional del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, se ha querido creer que ese diagnóstico se ha debilitado; pero ocurre lo contrario, el sometimiento ha evolucionado en la instalación del conflicto permanente por el autogobierno. Pareciera que todas las luchas (por la etnicidad, la religión, la tierra, las creencias o la tradición) acaban encadenándose al conflicto por el poder de gobernar.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, Lila (2011) [1990], "La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas", en Montserrat Cañedo Rodríguez y Aurora Marquina Espinosa (eds.), *Antropología política. Temas contemporáneos*, Barcelona, Bellaterra, pp. 179-207.

Bartolomé, Miguel (2003), "En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural", *Revista de Antropología Social*, vol. 12, pp. 199-222.

Boege, Eckart (1988), *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI.

Boron, Atilio (2003) [2002], *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, México, Itaca.

Cardoso de Oliveira, Roberto (2014a) [1964], *El indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna*, México, ciesas.

_____ (2014b) [1962], "Apéndice. Estudio de áreas de fricción interétnica de Brasil (proyecto de investigación)", en Roberto Cardoso de Oliveira, *El indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna*, México, ciesas, pp. 153-158.

Clastres, Pierre (1981) [1980], "La cuestión del poder en las sociedades primitivas", en Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, pp. 109-116.

Curiel, Charlynne (2015), "'Que 20 años no es nada'. Los sistemas normativos en Oaxaca: una política del reconocimiento a la mexicana", en Charlynne Curiel, Jorge Hernández-Díaz y Holly Worthen (coords.), *Los dilemas de la política del reconocimiento en México*, México, uabjo / Juan Pablos Editor, pp. 17-51.

Demanget, Magali (2015), "Cuando llega el turismo. Geografía sagrada y construcción del paisaje en la Mazateca alta", en Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*, México, ciesas, pp. 26-68.

Foucault, Michel (1995) [1976], *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guiñazú, México, Siglo XXI.

Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (ieepco) (2017), Informe que rinde la Secretaría Ejecutiva respecto de las resoluciones dictadas por los órganos jurisdiccionales electorales. Sesión Ordinaria del Consejo General, 17 de abril del 2017, recuperado de: < http://www.ieepco.org.mx/archivos/acuerdos/2017/05%20INFOR

ME%20MEDIOS%20DE%20IMPUGNACION%20abril%202017.pdf>.

Incháustegui, Carlos (1984) [1983], *Figuras en la niebla (relatos y creencias de los mazatecos)*, Tlahuapan, Premià Editora.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (inegi) (2015), "México en cifras: Oaxaca", consultado el 10 de diciembre de 2017, disponible en <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=20>.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) (2017), "Acervo de Lenguas Indígenas Nacionales", recuperado de: <http://alin.inali.gob.mx/xmlui/>, consultado el 16 de octubre de 2017.

Jacorzynski, Witold (2015), "*Chikon Nindo* y *Chato*. Dos caras de una sola forma de vida en Huautla de Jiménez", en Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*, México, ciesas, pp. 69-104.

Marín, Blanca Mónica (2015), "El Festival de María Sabina como campo social", en Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*, México, ciesas, pp. 132-152.

Nash, June (2008) [1979], *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*, Buenos Aires, Antropofagia.

Neiburg, Federico (1988), *Identidad y conflicto en la sierra mazateca: el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, México, inah.

Quintanar Miranda, María Cristina (2007), "La música mazateca en la fiesta de muertos de Santa María Chilchotla, Oaxaca", *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 80, pp. 67-73.

Rodríguez, María Teresa (2015), "'Es tiempo del reverdecimiento de nuestra tradición'. Modernidad indígena en Huautla de Jiménez", en Witold Jacorzynski y María Teresa Rodríguez (eds.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*, México, ciesas, pp. 105-131.

Rubio Jiménez, Miguel Ángel, y Roberto Campos Velázquez (2016), *S'ui K'ien. La fiesta de los huehuentones entre los mazatecos* [folleto], México, Secretaría de Cultura-inah-mna.

Trotsky, León (1997), *Historia de la Revolución rusa.* t. 1, Buenos Aires, Antídoto.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2005), *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press.

Winter, Marcus (1986), "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica", en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, inah, pp. 97-141.

VÍRGENES Y NIÑOS ANDINOS EN LA INDEPENDENCIA AMERICANA

Ranulfo Cavero Carrasco*

Resumen: En la memoria colectiva de los Andes peruanos existen mitos que tratan sobre la presencia de vírgenes, santos y niños que, al lado de indígenas y campesinos, participaron activamente en acontecimientos políticos y militares, en los que muchas veces se decidió el curso de tales. Los temas de este estudio son la Virgen de Asunción (o Mamacha Asunción o Asunta) y su acompañante, el Warakaq Niño, quienes con su participación divina y milagrosa decidieron el triunfo patriota sobre los españoles en la histórica batalla de Ayacucho. El trabajo se sustenta en un paciente y sostenido trabajo etnográfico ejecutado a lo largo de dos temporadas de campo (1989 y 1999) en las comunidades campesinas de Lurin Sayuq y Hanan Sayuq, del distrito de Quinua (de la provincia de Huamanga, del actual departamento de Ayacucho), lugar donde ocurrió la batalla.

Palabras clave: Vírgenes; niños; religiosidad andina; batalla de Ayacucho; Independencia americana.

Andean Virgins and Children in Latin American Independence

Abstract: In the collective memory of the Peruvian Andes there are myths about the presence of Virgins, saints, and children who, alongside indigenous people and peasants, actively participated in political and military events, in which their participation was often decisive. This paper examines the Our Lady of the Assumption (or Mamacha Asunción or Asunta) and her "companion," the Warakaq Child, who through their divine and miraculous intervention decided the patriotic victory over the Spaniards in the historic Battle of Ayacucho. The paper is the result of a long-term ethnographic study carried out in two different fieldwork seasons (1989 and 1999) in the peasant communities of Lurin Sayuq and Hanan Sayuq in the District of Quinua (in the Province of Huamanga, in today's department of Ayacucho), where the battle took place.

Keywords: Virgins; children; Andean religion; Battle of Ayacucho; Latin American Independence.

* Profesor principal de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho-Perú). Línea principal de investigación: religiosidad andina. Correo electrónico: cavero.j@pucp.pe

INTRODUCCIÓN

Fue en Quinua,[1] en un lugar llamado pampa de Ayacucho,[2] que se desarrolló la histórica Batalla de Ayacucho, el 9 de diciembre de 1824. Las fuerzas patriotas resultaron victoriosas (o el "Ejército Unido") sobre los españoles o realistas (llamado también por los españoles "Ejército Nacional"), acontecimiento que selló en definitiva la libertad americana. De esa forma, Quinua y Ayacucho llegaron a tener un gran valor simbólico para América bolivariana y sanmartiniana, ahora acrecentado por estar próxima la conmemoración del bicentenario de la independencia americana.

La Batalla de Ayacucho fue una gesta épica en que pelearon, por un lado, 5 700 patriotas, y por el otro, cerca de 9 000 fuerzas españolas; sin embargo, en realidad fue una batalla que enfrentó a dos minorías: una criolla, conformada por unas quinientas personas, y otra peninsular, que contaba más o menos con el mismo número. El resto de combatientes lo constituían indígenas y campesinos andinos peruanos reclutados por ambas fuerzas. Lo interesante de la Batalla de Ayacucho —dirigida por esas dos minorías: española y criolla, siendo los campesinos andinos el contingente principal en ambos bandos— es que hubo, según la memoria popular, una valiosa y destacada participación de fuerzas sobrenaturales personificadas en la Virgen de Asunción o Mamacha Asunción, y su acompañante el Warakaq Niño, que definieron, con su decidida ayuda divina, el triunfo patriota y velaron por la seguridad de los quinuinos.

Estos mitos sobre la participación de seres sobrenaturales —dioses, diosas, semidioses, santos, santas, vírgenes, niños y algunos héroes— en acontecimientos épicos para decidir el curso de la historia, son más comunes de lo que imaginamos; parecen ser transculturales y rebasan los marcos de sólo algunas culturas. Así, las mitologías griega, escandinava, romana, judeocristiana y andina, comparten elementos mágicos y fantásticos en la hora decisiva de las batallas. Pareciera que los hombres, en momentos de especial dificultad, acuden a la ayuda de fuerzas sobrenaturales, a modo de ganarse confianza y atribuirle el eventual triunfo.[3]

Junto a la ayuda divina señalada, la gesta independentista en el Perú guarda muchos recuerdos de la valiente acción de civiles y militares, del ejército regular y de la partida de montoneras indígenas, pequeños grupos de guerrilleros que enfrentaban

[1] La primera fundación de la antigua ciudad de Huamanga se hizo en Huamanguilla (muy cerca de Quinua) en 1539, pero al iniciarse el hostigamiento de las partidas volantes de las fuerzas de Manco Inca, unido a la dureza del clima, los españoles acuerdan trasladar la sede de la ciudad al actual asiento de Pucaray el 25 de abril de 1540.

[2] Al respecto, revisar mi trabajo (Cavero, 2006), en el cual demuestro que la Batalla de Ayacucho se llevó a cabo en la pampa de Ayacucho y no en la "pampa de Quinua", como acostumbraban decir.

[3] Es sugerente revisar al filólogo F. Max Müller, entre otros, su libro publicado en 1988.

la guerra, atacando en montón, haciendo carga-montón y deteniendo con armas rudimentarias, *warakas* y *cocobolos*, el avance de ejércitos enteros (Macera, s. f.).[4] Sin embargo, en la historia oficial se conoce más del ejército regular y poco de las montoneras o guerrillas volantes, guerrillas veteranas, o partidas de galgueros, como también se les denominaba. Esta historia oficial (la otra forma de construir la historia) privilegió a los conductores y soldados del ejército regular y minimizó a los miles de héroes anónimos que desde la cantera popular contribuyeron a la causa revolucionaria. Peor aún, en esta historia oficial se ignora la participación de fuerzas sobrenaturales mencionadas al lado de indígenas y campesinos.[5]

Hago referencia a imágenes y santos (además de vírgenes y niños) que premian, castigan y ayudan en la vida presente, a ellos se les hacen promesas, ya que son el medio de acción de Dios, "la imagen común del Dios del pueblo". Son imágenes que están presentes en ritos festivos comprendidos tanto en el ciclo litúrgico como en el "ciclo santoral" de los pueblos (Marzal, 1988). Esos santos (incluyo por la fuerza a las vírgenes), según fray Francisco, son de seis grados; en este caso corresponden, en su mayoría, al segundo grado: santos antiguos declarados por la Iglesia por tradición (Caro, 1985). En el caso de los niños, se trata del Niño Jesús, quien toma ese nombre u otros nombres andinos o de otros niños que, de igual forma, adoptan nombres andinos.

Al señalar en el título del artículo "vírgenes y niños andinos", enfatizo que éstos, si bien provienen de una tradición occidental y judeocristiana, se arraigan en los Andes y actúan en sus escenarios al lado de multitud de indígenas. Estas entidades visten muchas veces con indumentarias de la región y usan armas del mismo lugar. Los indígenas los consideran parte de su cosmovisión y esas vírgenes y niños actúan a favor de ellos y en contra de sus enemigos: españoles, chilenos, diablos, fenómenos naturales, la hambruna o la peste. En suma, los vencidos se apropiaron de ellos. Se trata de un proceso de sincretismo entre la religión andina y la católica y, por consiguiente, en una transformación religiosa, que produce en la religión campesina dos tipos de reinterpretaciones: las vírgenes y los niños toman un significado indígena, y a su connotación

[4] Las *warakas* son confeccionadas de lana de oveja (extendidas pueden medir más de dos metros) y sirven para lanzar piedras pequeñas y de regular tamaño hasta una distancia aproximada de 100 metros. También las hay confeccionadas con cuero de vaca. Los *cocobolos* son otras armas contundentes a base de cuero de res, las cuales llevan en la punta una envoltura de plomo o cuero endurecido, sirven para pelear cuerpo a cuerpo. Los *morochucos*, indígenas de Pampa Cangallo (Ayacucho), son famosos por su destreza en el uso de esta arma.

[5] Por ejemplo, se cuenta que "cuando descendían los enemigos, La Mar dice a sus ayudantes: 'Hijos, los españoles bajan: gracias a Dios, hoy el Perú será libre'" (Gavilán, 1941:176-177). José de La Mar, general patriota ecuatoriano, fue uno de los cuatro jefes de la infantería en la Batalla de Ayacucho; después, en 1827, fue elegido por el Congreso como presidente del Perú.

original se le añaden nuevas significaciones (Marzal, 1988).[6]

En el presente trabajo estudio un mito de los Andes peruanos: se trata de la participación de vírgenes y niños andinos en la independencia americana; me lo contaron los ancianos Maximiliano Limaco Velarde y Sara Soto, del distrito de Quinua (Ayacucho), quienes los identifican bajo la denominación de la Mamacha Asunción y el Warakaq Niño. Para ello hago uso de datos etnográficos recogidos en este distrito y de la literatura existente. Los informantes me contaron el mito en forma fragmentada, por partes y en distintas fechas, por eso hablo de versiones orales míticas (VO) 1, 2, 3 y 4. Al integrar estas cuatro versiones en una sola, el mito aparece más amplio de lo que se presenta. Según Lévi-Strauss (2007, citado en La Guía de Filosofía, 2011), "existen muchas versiones de un solo mito, pero si continúa siendo reconocible será el mismo mito, porque su unicidad se proyectará a nivel inconsciente del que escucha, quien lo reorganizará y le mantendrá su unidad". Además, el antropólogo francés señala que ciertas características estructurales hacen posible el estudio comparativo del mito y para su análisis apropiado es conveniente reducir el volumen del material (Bohannan y Glazer, 1993).

Maximiliano Limaco, quien durante un largo periodo fungió como ecónomo de la iglesia de Quinua, era uno de los más distinguidos depositarios de la tradición oral andina: me contó también otros mitos como el de "Los Gentiles, las tres eras y la destrucción de la humanidad", y otros más, como "Las *Umas* o cabezas voladoras".

Para Mircea Eliade, el mito es una realidad cultural en extremo compleja; se supone que expresa la verdad absoluta porque explica una historia sagrada, es decir, una revelación transhumana que se produjo en el alba de los tiempos, en la época sagrada de los principios. Siendo real y divino, el mito se convierte en ejemplar y, también, justifica todos los actos humanos (Eliade, 1961). De esa forma, el mito es considerado verdadero, venerable, sagrado, y es narrado para satisfacción de ansias religiosas profundas, como lo señalan también Frazer, Jensen, Malinowski y Lévi-Strauss.

La investigación consta de tres partes. En la primera nos referimos al distrito de Quinua, lugar donde se produce la Batalla de Ayacucho y donde hicimos el trabajo etnográfico, mediante el cual encontramos el mito que sustenta la investigación; en la segunda parte presentamos las cuatro versiones orales sobre el mito la Virgen de la Asunción y el Warakaq Niño, hallando un proceso de sincretismo y de transformación religiosa; y en la tercera parte vemos, de forma suscinta, otros mitos recopilados en Ayacucho y otros lugares andinos con presencia de vírgenes y santos que participan en el proceso de la independencia americana o luego de ella, y exponemos temas que deben de profundizarse en

[6] Según Marzal (1988), en la religión campesina hay un tercer tipo de reinterpretación: se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano.

futuras investigaciones sobre la religiosidad andina.

BREVE ETNOGRAFÍA DE QUINUA

El distrito de Quinua, lugar donde recopilamos el mito, está ubicado a 30 km al noreste de la ciudad de Huamanga o Ayacucho (Perú). Tiene en general un clima frío, aunque en realidad es posible distinguir tres climas: frío hacia el este, en las partes altas, entre 3 000 y 4 000 msnm (la capital se encuentra a 3 396 metros de altitud); templado hacia el oeste, entre los 2 800 y 3 100 metros, y cálido en las inmediaciones de los ríos Yucaes y Pongora. La producción agropecuaria está en íntima relación con esos tres climas o pisos ecológicos.

Quinua, desde tiempos remotos, está dividida en dos mitades o barrios, y en cada uno de ellos existen una serie de pagos, que son unidades geopolíticas. Por el medio del cercado de Quinua (capital o pueblo central), que es el centro administrativo y ceremonial del distrito, pasa una línea imaginaria que fracciona el pueblo y el distrito en dos mitades: *Lurin Sayuq* (hacia el norte) y *Hanan Sayuq* (hacia el sur). Desde 1940 es reconocida la Comunidad Campesina que lleva estos nombres. Esta división, tal como resalta Mitchell (1978), es de suma importancia en la organización política, religiosa y ecológica de la comunidad.

Según el Censo Nacional de 1993, el distrito tenía 5 571 habitantes. Esta población mantiene arraigada una fuerte tradición de desplazamiento: posee tierras en la selva ayacuchana; intercambia productos con la selva y consigue lana y cuero en el departamento de Huancavelica; y migra de preferencia a Lima, Cañete, Ica y Huancayo. La economía que predomina es la agrícola y buena parte de la población se dedica a la artesanía, en su mayoría de cerámica.

Pese a que Quinua va incorporándose con rapidez a una economía mercantil y el grupo que va diferenciándose se dedica al comercio y a la artesanía, en el aspecto político algunas autoridades tradicionales ya no tenían vigencia desde hace 20 años; sin embargo, todavía se mantiene una serie de elementos que configuran la preponderancia de la comunidad, como las formas cooperativas de trabajo, las fiestas comunales, la posesión territorial, la identidad, entre otros.

Respecto del aspecto eclesiástico, en el distrito de Quinua hay una parroquia que desde hace mucho tiempo no tenía un sacerdote de manera permanente. Entre las ceremonias religiosas que acostumbran festejar se encuentran, en orden cronológico: San Pedro y San Pablo (29 de junio), Virgen de la Asunción (15 de agosto), Virgen de Cocharcas (patrona de la parroquia: 8 de septiembre) y el Señor de la Exaltación (15 de septiembre, en el anexo de Suso).[7] La secta evangélica ve crecer cada vez más su ascendencia.

[7] Anexo, en las divisiones político-administrativas de Perú, es una circunscripción territorial menor a un distrito. Suso es un anexo que pertenece al distrito de Quinua, ubicado al lado norte del centro poblado capital también llamado Quinua.

Sin embargo, se mantiene con fuerza la religiosidad andina. Los campesinos son asiduos creyentes del *Tayta Wamani* (*Urqu Yaya, Urqu Dios*),[8] y es el *Condorcunca* el *Wamani* o divinidad central y principal de la comunidad.[9] Dentro de los mitos y creencias religiosas notamos la constante presencia de los *gentiles* y las tres Eras de la Humanidad, del *uma* o las voladoras, de los condenados, del *qarqacha* y de "Juan el Oso". Además, existe una serie de mitos, como los cosmogónicos, que tienen que ver con el origen de sus primeros hombres; del *Inkarrí*;[10] de la aparición de la Virgen de Cocharcas, de la Virgen de la Asunción y del Warakaq Niño, entre otros.[11]

LA MAMACHA ASUNCIÓN Y EL WARAKAQ NIÑO EN LA BATALLA DE AYACUCHO

Cuando visité Quinua la primera vez para hacer una investigación de campo (1989), recogí, impresionado, una primera versión oral de este mito, en idioma quechua o *runasimi*, de boca del anciano Maximiliano Limaco Velarde:

> VO1: En la Batalla de Ayacucho, la Virgen de Asunción "correteaba" en la pampa de Ayacucho, augurando el triunfo patriota, mientras que el niñito Dios de la Virgen de Cocharcas, con la hondita en la mano se encontraba en la parte prominente para defender a la población (se le conocía como Warakaq Niño: el Niño que Hondea).[12]

Diez años después de la primera recopilación, volví a Quinua con la expresa intención de contar con más información sobre el mito. Por fortuna, hallé otras versiones complementarias en quechua gracias a la generosa y desinteresada ayuda del mismo don Maximiliano Limaco (esta vez ya con 78 años de edad y aún ecónomo de la iglesia) y de su esposa la señora Sara Soto (de 71 años de edad).

VO2: Versión de Maximiliano Limaco:

[8] El *Wamani* es el espíritu que mora en las entrañas de los cerros, colinas y nevados. Sabino Arroyo (1981) lo estudió en profundidad.

[9] Debajo del cerro o colina de Condorcunca está la pampa de Ayacucho, lugar donde ocurrió la Batalla de Ayacucho; partiendo de la ciudad de Ayacucho, está al lado este de la pampa mencionada. En la Batalla de Ayacucho, los españoles se posesionaron, el 6 de diciembre, de una parte de esa colina, y se extendieron hacia el lado de Huamanguilla para cerrar el paso de una posible huida de las fuerzas patriotas hacia el norte u oeste. ¿En la creencia indígena habría sido un sacrilegio o agresión que los españoles hayan invadido estos espacios sagrados?

[10] En Quinua se recopiló uno de los primeros mitos sobre *Inkarri*: lo hicieron Hernando Nuñez y Javier Moritori en 1965; como dice Arguedas (1975), contiene la adaptación de un mito prehispánico a la interpretación del destino de un pueblo vencido.

[11] Sobre estas manifestaciones de la religiosidad andina en Ayacucho y Quinua, véase mi libro (Cavero, 1990) y el trabajo de Juan Ansión (1987).

[12] Después de conocer la versión de Maximiliano Limaco, en 1989, encontré una información parecida en una nota periodística de Víctor Navarro del Águila, escrita en 1940, en el periódico *El Trabajo* de Ayacucho.

La noche del 8 de diciembre de 1824 (víspera de la Batalla de Ayacucho), la Virgen de Asunción había aparecido en su sueño a Antonio José de Sucre[13] en Matara, bien vestida de amarillo. Le dijo en su sueño: Sucre levántate, mañana a las diez de la mañana en la Pampa de Ayacucho cantarás victoria, pero vas a estar conmigo. Con ese pensamiento vino Sucre y llegando a Quinua se acuartelaron en la iglesia y cuando abrieron la puerta vio a una virgen igual que en sus sueños.[14] Hasta que la guerra terminara, esta virgen, con su espada levantada (blandiendo) y vestida toda de blanco, "correteó" con valor en la pampa de Ayacucho y no le agarró ni una bala. Ella hizo ganar la batalla. Le dicen por eso a la virgen: "guerra ganada".

VO3: Testimonio de Maximiliano Limaco y Sara Soto.

La Virgen de Candelaria lleva a un niño con huaraca, *wayqachayuq* [con un bolso a la usanza campesina] y con escopeta en la mano. Este niño *warakan muchuyta, yarqayta. Muchuytam niño warakan*, balian [*sic*, el niño hondea, abalea a la hambruna, a la necesidad]. Su fiesta es el 2 de febrero, ahora ya no [la] hacen. Desde el 8 de diciembre, la Virgen Asunción, "mama limpia", limpia la comida de la gente hasta el 2 de febrero, ahí llega Mamacha Candelaria, ahí el niño *muchuyta warakan* y entonces la gente se llena, *saksasqaña* [ya está satisfecho]. Después del 2 de febrero *causaypas apuramunña* [la sementera fructifica con rapidez] es un cambio de tiempo: de la necesidad y hambre [antes del 2 de febrero] a la abundancia [después del 2 de febrero].

VO4: Versión de Sara Soto:[15]

Los españoles habían visto desde la Picota [cerro que rodea la ciudad de Huamanga por el lado oeste], con largavista, en dirección a Quinua, y aquí en la puerta de la iglesia estaba Mamacha Asunción con su niño *sillwisqa* [*huachakasqa*: manta que se cruza entre el cuello y debajo del brazo], que "correteaba", iba de un lado a otro lado con su capa *rapanyasqa* [capa que se extiende ruidoso con el viento]. Para los españoles este hecho fue un mal augurio, fue una mala señal y dijeron "ahora sí que

[13] El general venezolano Antonio José de Sucre fue el máximo jefe militar que condujo la Batalla de Ayacucho. Era amigo muy cercano de Simón Bolívar.

[14] El hecho de ver a la Virgen, a un santo o a un niño en la iglesia, después de haberlos soñado, es un fenómeno panandino, que se da por ejemplo en la gesta de Andrés Avelino Cáceres en Huamanga, y en Huancavelica en la guerra Perú-Chile (1879-1883). No tenemos información de cómo aparece el *Warakaq Niño* en Quinua, pero sí de otros niños y en otros lugares, como el caso del "Niño original de Marka Qucha" (Marcacocha) en Urubamba (Cusco) (Casas y Curiel, 2012). En Sarhua-Huancasancos también el *Wamani* puede aparecer como niño según cuenta John Earls; así como del *Apu Ausangante* mencionado por R. Gow (Boggio, 2016).

[15] La señora Sara Soto enfatiza que el mito se lo contó su abuelita hace mucho tiempo atrás.

nos van a ganar la guerra". *Musyakurakuña* [presintieron]. En efecto, perdieron la guerra los realistas.

Algunos hechos que podemos destacar en estas cuatro versiones míticas son:

1) En las VO1, VO2 y VO4, la Virgen de la Asunción (o Mamacha Asunción)[16] cumple el papel protagónico de ser quien augura el triunfo patriota (en la VO2 su participación en la Batalla de Ayacucho, "correteando", desplazándose con eficacia de un lugar a otro, en la pampa de Ayacucho blandiendo su espada, es aún más activa y decisiva). En la VO1 su aparición física ocurre en la pampa de Ayacucho, pero no para pelear, sino para desplazarse por el campo de batalla y alentar a los soldados, mientras auguraba el triunfo patriota. En la VO2, en la víspera de la batalla, la Virgen se presenta en sueños al general Sucre para presagiarle su triunfo; además, aparece en cuerpo durante la contienda, blandiendo una espada y demostrando su condición de divinidad y valentía al no impactarle ninguna bala enemiga. Según la tradición oral, fue ella quien determinó el triunfo patriota. En la VO4 son los españoles quienes, antes de la batalla, ven a la distancia a Mamacha Asunción, ataviada con su capa extendida y ruidosa al contacto con el viento (junto con su Niño) desplazándose al pie de la puerta de la iglesia de Quinua; para los españoles, esto fue un mal augurio y presintieron su derrota.

Siguiendo a Marzal (1988), decimos que el Dios cristiano del pueblo es un Dios providente y cercano que actúa sobre todo a través de vírgenes y niños (y de santos), quienes premian, castigan y ayudan en la vida presente. En este caso, ayudan a superar las dificultades y decidir el curso de una batalla trascendental frente a los españoles. Las vírgenes y el Niño de Quinua, para la antropología religiosa andina o catolicismo popular (no para la teología católica), son imágenes religiosas que representan o simbolizan a los seres del mundo sobrenatural, es decir, al mismo Dios del cosmos y a Jesucristo, tal como los santos "son para el campesino verdaderas hierofanías o representaciones míticas del poder de Dios, que se ha encarnado en la historia y en la vida concreta del campesino" (Marzal, 1988: 276).

2) En las VO1, VO3 y VO4, la Virgen de la Asunción aparece acompañada ("emparejadas" o "hermanadas" en los términos de Boggio, 2016) por el Niño. En la VO1 y VO4, el Warakaq Niño no está acompañado por la Virgen de la Asunción, sino por otras vírgenes: en la VO1, por la Virgen de Cocharcas, y en la VO4, por la Virgen de Candelaria (según los informantes, las tres son la misma virgen).[17] Para asegurar

[16] Según García (2016b), en la comunidad indígena de Huallhua, de la provincia de Huaytará (departamento de Huancavelica), se ha recogido un mito sobre las relaciones amorosas de Santiago Apóstol con la Virgen de Asunción.

[17] Pero también hay casos donde los Niños se desplazan solos: se trata del Niño Jesús que los campesinos de Matara trasladan a Paico (Soras-provincia ayacuchana de Mariscal Sucre)

esto sería necesario investigar y profundizar sobre la relación entre las tres vírgenes; sin embargo, lo menciono para tener presente que en la tradición oral se refiere a la misma entidad.

En la religiosidad andina o popular, las vírgenes, en general, están acompañadas por niños. Lo mismo ocurre con algunos santos. En la misma ciudad de Ayacucho hay niños "acompañando" a las vírgenes (González *et al.* 1995). En febrero de 2017 vi en Pampa Calle el estandarte del Divino Niño Blas saliendo de la iglesia junto a la virgen.

También en otras provincias del sur del departamento de Ayacucho se hallan estas representaciones conjuntas de de vírgenes con niños o con otras vírgenes que se presentan como hermanos (Perlacios, 2007); ello ocurre, por ejemplo, en Huancavelica, al noroeste (Boggio, 2016).

Boggio, con buen criterio, sugiere profundizar, en investigaciones posteriores, la relación del concepto Santiago-Rayo u otra vinculación atribuida a Santiago con personajes niños y con los gemelos o mellizos. Recomendación que podríamos generalizar a otros santos y vírgenes.

3) La Virgen de la Asunción se presenta vestida con indumentaria más accidental (incluida la espada que usa). En la VO2 está recorriendo el campo de batalla, vestida de blanco y blandiendo su espada; en la VO3 aparece limpiando la comida de la gente y en momentos donde el cultivo fructifica; en la VO4, los españoles la observan en la víspera de la batalla en la puerta de la iglesia, mientras deambula vestida con una capa extendida. La limpieza podría ser asociada por su simbología al color blanco. Es una virgen activa que no se cansa de desplazarse de un lado a otro.

4) Mientras que el Warakaq Niño porta armas e indumentarias más andinas: en la VO1 tiene una *waraka* (honda) en la mano y en una parte prominente se muestra observando el resultado de la batalla y augurando el triunfo del Ejército Unido; en la VO3 se encuentra con un bolso a la usanza campesina, pero también con una escopeta en la mano (arma contundente para guerrear); sin embargo, dicho utensilio es, en apariencia, ajeno a la batalla; por último, en la VO4 se ubica el Niño en la puerta de la iglesia, vestido a la usanza andina con una manta entrecruzada entre el cuello y debajo del brazo.

En los Andes peruanos pueden encontrarse varios niños con indumentarias andinas (ponchos y *piscas*), los cuales portan *warakas* como armas contundentes indígenas y llevan productos andinos, como diminutos quesitos, entre otros objetos. Tal es el caso del Niñito de la Candelaria de Pampa San Agustín, de la ciudad de Ayacucho, que con su hondita ahuyenta la hambruna; o del Niño que acompaña a la Virgen del Rosario en Parinacochas, que con su *waraka* ahuyenta a los pajaritos (cuidando el sembradío). También está el caso de la Virgen de la Asunción, patrona del Real Hospi-

a una competencia entre "danzantes de tijeras" (Cavero Carrasco, 2001).

tal de San Pedro de Mancera de Huanta, que junto al Niño (ataviado con indumentarias de un indio huantino de las punas, entre ellas, una *waraka*) fue llevado por el mayordomo ante el prefecto de Ayacucho, para reclamar sobre la prohibición de la corrida de toros que se hacía en su memoria. El prefecto trató mal al mayordomo y le negó la solicitud, pero tuvo un *sueño de perro* por la noche: se le apareció el Niño defensor de fiestas taurinas amenazándolo: "ciqurusayquin kay warakachaywan" (te voy a ahorcar con mi *waraka*), ante lo cual cedió y restituyó la corrida de toros (Cavero, 1957, t. II).

e) La presencia del Warakaq Niño varía un poco en las versiones recogidas en 1989 y en 1999: en la VO1 (de 1989) aparece con su honda en la mano para defender a la población ante la posible derrota de las huestes patriotas en la pampa de Ayacucho; en la VO4 (de 1999), la Mamacha Asunción es vista por los españoles en la puerta de la iglesia cargando a su Niño (inferimos que sea el Warakaq Niño); este Niño se encuentra pendiente de los resultados de la batalla, en una actitud premonitoria favorable a las fuerzas patriotas.

f) En la VO3 (de 1999), el Warakaq Niño es ajeno a la gesta heroica de la batalla de Ayacucho, y más bien con su honda y su escopeta en mano se encarga de ahuyentar la hambruna y marca el comienzo de un nuevo tiempo de abundancia, simbolizando así —este Niño— dentro del ciclo temporal intermedio (el anual) un hecho decisivo en el contexto de la escatología andina. De manera simbólica, esta situación tiene una mutualidad con la batalla de Ayacucho: en la VO3 se habla de dos tiempos diferentes: el paso de la necesidad y del hambre al de abundancia; en aquella gesta patriótica de la pampa de Ayacucho se pasó de la necesidad y sed de libertad e independencia, a la consecución de ellas. Muchos mitos andinos siguen esta trama semejante: del caos y del desorden surge un nuevo orden; la intervención dinámica del Niño y la Virgen se dieron en momentos liminares.

Ahora bien, a todas esas versiones míticas agregamos otras creencias y también hechos factuales para contextualizarlos mejor. Nos dice don Maximiliano Limaco que el templo de Quinua está construido encima de una laguna; antes, gracias al agua de ésta crecía un monte de *qinwas* (arbusto que abunda en el lugar y del que deriva el nombre de Quinua, que lleva el distrito), y fue *qinwa sacha sikichampi* (debajo del árbol de quinua) en donde apareció la Virgen de Cocharcas (según el informante, la Virgen de la Asunción, la Virgen de Cocharcas y la Virgen Candelaria "son la misma virgen"). Cuando los comuneros lo trasladaron a otro lugar, siempre regresaba a su sitio primigenio; por lo tanto, construyeron la iglesia en este mismo lugar para que ahí permaneciera la Virgen, en definitiva.[18] Una

[18] Este hecho de la aparición súbita de los santos y vírgenes en lugares campestres de las comunidades, es también un fenómeno panandino; por ejemplo, me contaron una versión

prueba de que la iglesia está encima de una laguna es que, en época de lluvia (enero y febrero: *puquy timpu*) brota de dos sitios: uno detrás del templo y el otro cerca del lugar donde expenden comida al paso las feriantes los días domingos. También debajo del altar mayor hay indicios de la existencia de agua. Este hecho es decisivo para que nuestro informante manifieste con énfasis que la virgen es natural de Quinua, "no la han llevado de ningún sitio" (*qina Quinua llaqtayuqmi*, es quinuina, aquí apareció, dice don Maximiliano).

Estas tres vírgenes ahora están en el templo de Quinua: la Virgen de Cocharcas (patrona del pueblo) carga al Warakaq Niño y su fiesta se celebra el 8 de septiembre; la Virgen de la Asunción (se festeja el 15 de agosto de cada año)[19] aparece con las manos juntas (*makin pitukusqa*), aunque ahora no lleva a su niño; por otro lado, aparece la Virgen de Candelaria, acompañada del Niño (también se dice que es el Warakaq Niño), al cual carga en brazos, y su celebración es el 2 de febrero. Sólo el día en que hay *carguyuq* lo visten y le ponen su hondita al hombro y su escopeta de plata antigua, de lo contrario esas vituallas están guardadas.

Según la VO3, la Virgen de Candelaria es la que estaría relacionada de manera directa con el Warakaq Niño que hondea la hambruna, cuya fiesta se celebraba con mucha devoción y pomposidad el 2 de febrero; ahora, por factores económicos, ya no lo hacen.

De acuerdo con el testimonio de Maximiliano Limaco, la preparación de esta fiesta consistía en lo siguiente: primero, para esta fecha el choclo[20] ya estaba listo y los *varas* (autoridades tradicionales) se encargaban de recoger de cada comunero dos plantas de choclo para sembrarlas en dos hileras en la plazoleta del pueblo, con el fin de que la procesión de la Virgen de Calendaría pudiese pasar por el centro; luego de este acto litúrgico la gente se llevaba los choclos, sin distinción. También por esta fecha, los comuneros bendecían cera, sal azul, agua y un azote para dotarlos de mayor valor simbólico. Una vez consagradas, las velas eran encendidas un rato dentro de la iglesia y después se las llevaban a sus casas, ahí las prendían de nuevo y, sostenidas en sus manos, las hacían girar en círculo por toda la vivienda para que el diablo, Satanás, se fuera de ahí; también servía para auxiliar a los enfermos a bien morir y evitarles el sufrimiento o para sanarlos a la mayor brevedad posible. El agua bendita se asperjaba en la casa contra Satanás y el diablo; hacían lamer la sal a los animales para engordarlos y el azote consagrado servía para castigar a los hijos o autocastigarse.

También hay que considerar que los rituales festivos de las vírgenes mencionadas y del Warakaq Niño

similar en Hatun Soras y en Coracora, al sur de Ayacucho, en 1997.

[19] También es conocida como Asunción de la Virgen o como *Mamacha Asunta* por los sectores populares.

[20] En México se le conoce como "elote", que son los frutos de la planta de maíz.

distan por pocos meses o días de la fecha en que ocurrió la Batalla de Ayacucho (diciembre) y algunos meses tienen relación con calamidades naturales; pero también, aunque parezca contrario, con tiempos de esperanza. Por otra parte, en el caso de la Virgen de la Asunción (Mamacha Asunción o Mamacha Asunta), el mes de agosto está asociado en el mundo andino a un mes difícil de fuertes vientos, que traen muchas enfermedades y calamidades, y por ello se hacen pagos u ofrendas a la Pachamama o Madre Tierra (Cavero Carrasco, 2001). La fiesta de la Virgen de Cocharcas es el 8 de setiembre. Luego viene Navidad, fecha en que se hace el Niño-misa, con participación de *huaylías*. Como bien dice Bustamante (1967), son pocas las familias que no montan en sus hogares un pesebre en representación del nacimiento; los Niño-misa o misas de Niño se suceden sin interrupción del 25 de diciembre al 2 de febrero siguiente. La Virgen de Candelaria se festeja en febrero, cuando la tierra ya está dando sus primeros frutos (choclos y demás), lo que genera alegría y esperanza entre los indígenas.

OTRAS VÍRGENES Y NIÑOS PATRIOTAS

En los andes ayacuchanos y en otros lugares del Perú hay otras vírgenes, santos y niños patriotas que actúan contra los españoles o contra los invasores chilenos y defienden a los pueblos que se ven sometidos; con su ayuda divina impulsan y guían el curso de las acciones heroicas tanto en el proceso de la independencia como después de ella.

Antes de la Batalla de Ayacucho, pero en la misma gesta de la Independencia Nacional, la Virgen de Cocharcas, defensora de los bravos *morochucos* de Pampa Cangallo, vestida de huamanguina, "hacía pruebas al líder guerrillero indígena Basilio Auqui" (héroe de la Independencia); es más, en el combate de Cañaripampa, en el que chocaron este líder y los españoles, la Virgen tuvo la osadía de miccionar en el cañón de los realistas para dejarlo inservible.[21] También se cuenta de la Virgen de las Nieves, patrona de la provincia sureña de Parinacochas,[22] "durante la guerra de la independencia, el sanguinario español José de Carratalá quiso incendiar Cora Cora, como lo había hecho con Cangallo, pero la virgen le increpó: '¡Ay de ti, si dañas a mi pueblo!'"[23] (Perlacios, 2007: 343).

[21] Tradición oral recopilada, bajo mi dirección, por el alumno de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Sabino Quicaño Tenorio en 1991, entre los ancianos de la zona de Incaraqay, Pantín, Pampa Cangallo y Pacopata. Basilio Auqui, en sus acciones bélicas, también contó con la ayuda del *Wamani* y confeccionaba su *cocobolo* con cola de gato para que sus enemigos muertos sean llevados por el diablo al infierno.

[22] Se festeja del 3 al 8 de agosto. "La devoción a la Virgen se mezcla con el cerro o Apu de Coracora y la religión católica. En las andas de la Virgen está pintado el cerro Pumawiri, entre llamas y alpacas, que es un proceso de sincretismo religioso" (Perlacios, 2007: 343).

[23] Coracora es la capital de la provincia ayacuchana de Parinacochas. Carratalá era el jefe español que enfrentó a las fuerzas de Basilio Auqui y otros jefes guerrilleros indígenas e incendió Cangallo (capital de la Partida o

Luego de la Batalla de Ayacucho, en las alturas de la provincia de Huanta hubo un líder indígena de nombre José Antonio Navala Huachaca, conocido como el "General de los Ejércitos Reales", quien no aceptó el triunfo patriota en dicha batalla y, antes bien, salió en defensa de la Corona española.[24] La fiesta de la Virgen del Rosario (Patrona de Huanta, se festeja el 8 de octubre y la Virgen se encuentra en el Altar Mayor de la iglesia matriz) tiene una fuerte asociación con este líder, y los indígenas aprovechan esa celebración para renovar su identidad cultural y su adhesión a este "jefe". Se trata de dos vírgenes, una traída por los españoles, de tez blanca, y otra hecha en Huanta, de tez morena. Se festeja a ambas con intervalos, con diferencia de días; lo mismo ocurre con la corrida de toros en su memoria, en la que se colocan cóndores en el lomo del animal. Cuando se hace la corrida de toros de la Virgen del Rosario morena, que es la de los indios, ésta se convierte en un símbolo andino de resistencia y los indígenas gritan: "Viva", mientras recuerdan a José Antonio Navala Huachaca (Cavero, 1957, T. II).

San Bartolomé, según testimonio de Juan José García, está relacionado, en la sierra de Lima, con las acciones emprendidas por Andrés Avelino Cáceres durante la guerra con Chile (1879-1883). En la pesquisa de campo que hice en agosto de 1997 en el distrito de Soras (provincia ayacuchana de Sucre), en una entrevista abierta me informaron que "hubo [en] una fecha mucha peste y es cuando aparece San Bartolomé, que empezó a pelear contra esta epidemia, por eso tiene un cuchillo de plata en la mano derecha".

La relación es más directa en el caso de Cáceres o Tayta Cáceres, el héroe cultural andino, que para Ayacucho es un símbolo de identidad regional (Cavero Carrasco, 1994), y la guerra con Chile; en este caso, el mito se centra en el Niño Lachuq, recopilado en el departamento de Huancavelica por Sergio Quijada Jara (1985: 213 y 214):

> En una de esas acometidas de Cáceres contra los chilenos, el Niñito le sacó triunfante al, por entonces, general, quien en señal de agradecimiento le obsequió su espada. Por eso, en ciertas ocasiones, sobre todo en algunas fiestas, al niñito lo visten de rey, otras veces de general y sobre todo de viajero: usa ponchito, bufanda, sombrerito de paja, su onda y su "pisca".

Desde la llegada de los españoles a los Andes peruanos se observó la presencia de vírgenes, santos y niños andinizados asociados a situaciones épicas; aparecen con armas contundentes en la mano, saben pelear y definen —con su poder sobrenatural— el curso de batallas y escaramuzas.

provincia ayacuchana de Cangallo) dos veces debido a su lealtad a la causa libertaria. El primer incendió se produjo antes de la Batalla de Ayacucho, el 17 de diciembre de 1821 (Vega Palomino, 1960; Aguirre, 2014).

[24] No son pocos los casos de indios rebeldes contra el proceso independentista. Al respecto, véase el artículo de Juan José Vega (1994).

También vemos que hay festividades de vírgenes que son aprovechadas para renovar la identidad cultural andina y se convierten en símbolos nacionales de resistencia. Fue desde antes de la presencia hispana en América que el clero español había convertido al apóstol Santiago en símbolo de una Iglesia militante, surgiendo así el "Santiago Matamoros" como la razón de ser de la Reconquista de España ante el dominio de los moros. Así, se corrió la voz respecto de que la divinidad protegía a los cristianos, enviando al deslumbrante Santiago en los momentos decisivos, quien descendía como un trueno y ayudaba a los cristianos a matar a los invasores. Este Santiago Matamoros, patrón de las Españas, después se convirtió en el símbolo de la conquista del Perú y de México, ayudando a los peninsulares a matar a los indios: el estandarte (gonfalón) de los españoles llevaba en una cara bordadas las armas de Carlos V y en la opuesta figuraba el apóstol Santiago en actitud de combate, sobre un caballo blanco, con escudo, coraza y casco, luciendo una cruz roja en el pecho y una espada en la mano derecha. En algún otro estandarte también se veía retratada la imagen de la Virgen. Como bien dice Emilio Choy (1979: 422): "Santiago, el mata-indios, es una variante americana de Santiago, el mata-moros de Galicia [...] El método que emplearon los curas de Galicia de utilizar la leyenda de Santiago en provecho de la Reconquista fue utilizado en el Perú y México para justificar la rapidez de la conquista".

Con el correr de los años, Santiago fue asimilado y recreado con mucha imaginación por los indígenas andinos, quienes lo relacionaron con la *Illapa* (trino rayo, trueno y relámpago) y lo constituyeron como un símbolo de lucha contra el español: "Fue el poder del arma de fuego y la de los hombres que manejaban a Santiago lo que el oprimido nativo ansiaba adquirir". Querían al *Illapa* o Santiago que podía servirles para liberarse de los invasores (Choy, 1979: 437). Así, el rayo de Santiago, otrora opresor y ahora transferido al indígena, podría ser el *Illapa* libertador. Tanto creció la situación, que los sectores dominantes en el siglo XVII prohibieron que los indios llevaran el nombre de Santiago. En el siglo XIX, en la guerra con Chile, el Santiago "mata-españoles" se convirtió en Santiago "mata-chilenos", un Santiago patriota que vivía en las entrañas profundas del campesinado, fue aliado de los indígenas y protector de los nativos. Santiago "fue odiado y temido por ser un símbolo vencedor y dominante, pero al mismo tiempo habría sido anhelada su apropiación por los indígenas" (Taipe, 2016: 362). El mismo Tayta Cáceres, según me refirió hace años el antropólogo Juan Ossio, fue mimetizado entre los keros (pero también en la sierra central) con "Santiago".

COMENTARIOS FINALES

La Virgen de la Asunción y el *Warakaq Niño* forman parte de la presencia de un mito en los Andes peruanos, según el cual las vírgenes y los niños cristianos

actúan a favor de las causas populares y nacionales; algunos de ellos (vestidos y con indumentarias andinas) constituyen parte de los símbolos regionales y locales, traspasando el tema de la identidad por su señalamiento y valoración. Esto demuestra que los símbolos cristianos fueron asimilados y adaptados con creatividad, y en algunos casos fueron usados como mecanismos de resistencia cultural. De esta forma, se produjo una recreación funcional: las devociones escapan de la liturgia, de la ritualidad y del sustento oficial católico de sus símbolos, y comienzan a ser recreadas al modo andino.

Muchas vírgenes, santos y niños fueron asumidos por los pueblos conquistados

> porque tales pueblos tenían y tienen aún ese carácter abierto e incluyente; sin embargo, tal inclusión fue asumida desde la cosmogonía de los pueblos y, por consiguiente, en algunas tradiciones culturales tal como se le imagina desde el discurso cristiano y católico, en otras fue adaptado, recreado y adecuado a sus creencias (García, 2016a: 12).

En términos de Taipe, quien habla de Santiago, pero que también sirve para nuestro caso, lo que han hecho los indígenas con la Virgen de Asunción y el Warakaq Niño ha sido apropiarse, le incorporaron signos indígenas y "le hacen intervenir en internalización de pautas y normas sociales, resignificando y reasignándole nuevos roles culturales" (2016: 363). Para Marzal (1988), se habría producido un proceso de sincretismo y de transformación religiosa. Los mitos relatados

> nos muestran diversos grados de relaciones e interacciones entre las formas de ritualidad y religiosidad de Occidente y andina, que nos permite comprender los grados de integración sincrética, las recreaciones, resignificaciones, redefiniciones, reinterpretaciones y transfiguraciones de la imagen de Santiago y el santoral católico. Los discursos generados en torno a estos íconos de la religión se han alejado de los discursos y ritualidades oficiales (García, 2016b: 241).

Esta apreciación también es válida para el mito de la Mamacha Asunción y el *Warakaq Niño* que se estudió.

Ajenos al patrioterismo simplón de considerar que las causas nacionales sólo son defendidas por algún predestinado presidente, por algunos audaces jefes militares o por algunos sagaces diplomáticos, la intervención de las vírgenes, niños y santos es un sentimiento que brota y se mantiene latente en el corazón y el cerebro de millones de humildes campesinos, quienes en tiempos de paz viven marginados y en calamitosas necesidades, y en tiempos de guerra son ellos, en realidad, los primeros en ir al frente de batalla a dar su valiente pecho y defender la soberanía nacional. Esto que decimos lo demostramos con una hermosa canción que recordó y cantó en Quinua, con cariño y entusiasmo, nuestra informante Sara Soto en enero de 1999, quien dijo haberla escuchado de sus abuelos cuando todavía era niña.

Las letras referidas a la guerra Perú-Ecuador (1941) dicen:

> *Ecuadores, Ecuadores*,
> *vamos, vamos a la guerra.*
> *Piruanuqa ganasunki* (el peruano te va a ganar),
> *siempre punin ganasunki* (siempre, definitivamente, te ganará).
> *Kaspillawanpas, rumillawampas* (aunque sea sólo con palo, aunque sea con piedra),
> *piruanuqa ganallasunki* (el peruano te va a ganar),
> *piruanuqa sangriy vivum* (el peruano es de sangre viva).

En la memoria oral, en el imaginario colectivo indígena, los mitos sobre la ayuda divina (de niños, santos y vírgenes andinizados o de sus propios dioses tutelares andinos) en los eventos políticos y militares más importantes, son una constante que caracteriza su cosmovisión. El mito sobre La Mamacha Asunción y el Warakaq Niño en la histórica Batalla de Ayacucho es sólo un ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Max (2014), *El ciclo independentista huamanguino, 1812-1828. Cangallo y la Primera Jura de la Independencia del Perú*, 2ª ed., Ayacucho, DSG Vargas.

Ansión, Juan (1987), *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima, Gredes.

Arguedas, José María (1975), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI.

Arroyo, Sabino (1981), "Algunos aspectos de la ideología andina: pagapu y Wamani en dos comunidades", tesis de maestría en antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Boggio, Clara (2016), "De Santiagos, Felipes y otros santos. ¿Acompañantes o hermanos mellizos?", en J. García (comp.), *Santiago Apóstol en el imaginario andino y mesoamericano*, Ayacucho, Pres Producciones Estratégicas, pp. 57-148.

Bohannan, Paul, y Mark Glazer (1993), *Antropología. Lecturas*, 2ª ed., Madrid, McGraw-Hill.

Bustamante, Manuel (1967), *Apuntes para el folklore peruano*, Ayacucho, (s. e.).

Casas Ballón, Leo, y Claudia Curiel del Águila (2012), *Voces nuestras. Cuentos, mitos y leyendas del Perú*, Lima, Ministerio de Educación / Casa de la Literatura Peruana.

Caro Baroja, Julio (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe.

Cavero, Luis E. (1957), *Monografía de la provincia de Huanta*, t. II, Lima, Rimac.

Cavero Carrasco, Ranulfo (2006), "Ayacucho: ¿rincón de los muertos (campo santo) o 'morada del alma'?", *Mirada Antropológica*, núm. 5, pp. 109-133.

_____ (2001), *Los dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoy*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga-Centro de Pesquisa en Etnologia Indígena.

_____ (1994), *Imaginario colectivo e identidad en los Andes. A propósito del "Tayta Cáceres", un héroe cultural*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

_____ (1990), *Incesto en los Andes. Las "llamas demoniacas" como castigo sobrenatural*, Lima, Concytec.

Choy, Emilio (1979), *Antropología e historia*, vol. 1, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Eliade, Mircea (1961), *Mito, sueños y misterios*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora.

García, Juan José (comp.) (2016a), *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*, Ayacucho, Pres Producciones Estratégicas.

_____ (2016b), "Santiago en la mitología andina", en J. J. García (comp.), *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*, Ayacucho, Pres Producciones Estratégicas, pp. 231- 250.

Gavilán, Narciso (1941), *Ensayos históricos*, Ayacucho, Imprenta Diocesana.

González Carre, Enrique *et al.* (1995), *La ciudad de Huamanga. Espacio, historia y cultura*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga-Centro Peruano de Estudios Sociales.

La Guía de Filosofía (2011), "Lévi-Strauss y los mitos" [entrada de blog], recuperado de: <https://filosofia.laguia2000.com/mitologia/levi-strauss-y-los-mitos>.

Lévi-Strauss, Claude (2007), *Vida, pensamiento y obra*, Barcelona, Planeta DeAgostini.

Macera, Pablo (s. f.), *Historia del Perú 3. Independencia y república*, Lima, Bruño.

Marzal, Manuel (1988), *Estudios sobre religión campesina*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Mitchell, William (1978), "La agricultura hidráulica en los Andes: implicaciones evolucionarias", *Historia y Cultura*, núm. 11.

Müller, F. Max (1988), *Mitología comparada*, Barcelona, Edicomunicación.

Perlacios, Juan (2007), *Huamanga, tierra de halcones*, Ayacucho [ed. del autor].

Quijada Jara, Sergio (1985), *Estampas huancavelicanas: temas folklóricos*, 2ª ed., Lima, Dugrafis.

Taipe, Godofredo (2016), "Las resignificaciones del Apóstol Santiago entre la Península Ibérica, Mesoamérica y los Andes", en Juan José García (comp), *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*, Ayacucho, Pres Producciones Estratégicas, pp. 311-367.

Vega Palomino, Hernán (1960), *Cangallo y sus morochucos en la gesta emancipadora*, Ayacucho Imprenta González.

Vega, Juan José (1994), "Los montoneros del rey", *Los Morochucos*, núm. 4, pp. 32- 34.

EL ENIGMA DE LA PAREJA: ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS E HISTÓRICOS

Joan Vendrell*

Resumen: El presente trabajo se inscribe en una línea de investigación iniciada y cultivada en los últimos años, cuyo objetivo es desnaturalizar y *rehistorizar* ciertas experiencias humanas fundamentales, o consideradas como tales, en los campos de lo personal respecto de lo social, lo sexual, la inscripción en un orden de género y las finalidades asignadas a nuestros cuerpos y nuestras vidas. Aquí la cuestión explorada es la de la pareja en cuanto estructura fundamental e imperativo vital, y con ella la de derivados como el matrimonio, la familia conyugal y, ya en la modernidad, el intento de basar dichas instituciones en algo tan elusivo como el amor romántico, con todos los problemas que de ello se derivan. De igual modo, dichos temas son estudiados en perspectiva de género, lo cual nos abre nuevas vías para su comprensión.

Palabras clave: pareja; experiencia; sexualidad; cuerpo.

The Enigma of the Couple: Anthropological and Historical Elements

Abstract: The present paper follows the line of research carried out by the author in recent years and whose objective is to denaturalize and *re-historicize* certain fundamental human experiences, or those considered as such, in personal fields in relation to the social and sexual, the entry into an order of gender, and the purposes assigned to our bodies and our lives. Here the subject explored is the couple in its fundamental structure and vital imperative, and with it, outgrowths such as marriage, the conjugal family, and nowadays, the attempt to base these institutions on something as elusive as romantic love, with its collateral problems. Likewise, these subjects are studied from a gender perspective, which opens new paths for its understanding.

Keywords: couple; experience; sexuality; body.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se inscribe en una línea que inicié y he cultivado en los últimos años, cuyo objetivo es desnaturalizar y, junto con ello, rehistorizar ciertas experiencias humanas fundamentales o, consideradas como tales, en los campos de lo personal respecto de lo social, lo sexual, la inscripción en un orden de género y las finalidades asignadas a nuestros cuerpos y nuestras vidas. Aquí, la cuestión explorada es la de la pareja en cuanto estructura fundamental e imperativo vital, y con

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Línea principal de investigación: género y sexualidad. Correo electrónico: vendrell@uaem.mx

ella, la de derivados como el matrimonio, la familia conyugal y, ya en la modernidad, el intento de basar dichas instituciones en algo tan elusivo como el amor romántico, con todos los problemas que se derivan. De igual modo, dichos temas son estudiados con perspectiva de género, lo cual nos abre nuevas vías para su comprensión.

El trabajo consta de dos partes: la primera es de corte antropohistórico, en la que se presentan los argumentos que permiten poner en cuestión la supuesta naturalidad de la pareja. Se intenta responder a la pregunta por la universalidad y la perennidad de la vida en pareja, replanteando su supuesta inevitabilidad. De igual modo, se explora la luz que al respecto puede aportar la perspectiva de género, misma que, a mi juicio, resulta esencial. En la segunda parte, el texto nos introduce en las problemáticas propias de la modernidad occidental, donde la cuestión del emparejamiento se encuentra ligada a un nuevo imperativo: el del amor. A partir de las revoluciones que dan lugar a las sociedades burguesas modernas, regidas por un conjunto específico de ideologías y sometidas a la vigilancia de instituciones de nuevo cuño de orden económico, político o médico, el ámbito de la pareja, y con él el de instituciones como el matrimonio y la familia, sufren una fetichización tendente a mantenerlos como una esfera separada y, a la vez, como el fundamento de la vida personal y privada, por oposición a una vida pública y social regida por el fetichismo de la mercancía. Todo ello da lugar a una nueva moral, que de forma más o menos consciente es proyectada al conjunto de la historia de nuestra especie, como si se tratase de la normalidad misma en lo referente a cosas como el amor, la pareja o la familia. Es este proceso de naturalización el que pretende ser desvelado y cuestionado en el presente trabajo. Se cuenta para ello con la fuerza de los datos y el método antropológico, que permiten relativizar y problematizar las supuestas verdades universales sobre nuestra especie a las que somos conminados a ajustar nuestras vidas.

En este sentido, el apartado final, dedicado a presentar en sus puntos clave esta nueva moral de la pareja, debe ser tomado a título de conclusión, en su intento de recapitular y dar el cierre a esta primera aproximación al tema.

¿SIEMPRE HEMOS VIVIDO EN PAREJA?

Para empezar es importante plantearse la supuesta universalidad de la vida en pareja (y con ella la de la familia conyugal), en términos tanto etnográficos como históricos. Lo cierto es que esta universalidad no resiste la prueba de los hechos en un sentido evolutivo, ni en el histórico ni en el etnográfico. Como sociedad estamos acostumbrados a un bombardeo de reportajes, notas periodísticas sobre supuestos descubrimientos y todo tipo de imágenes, dedicados a lograr el convencimiento de que el emparejamiento y la familia nuclear son, no ya tan antiguas como nuestra especie, sino incluso mucho

más, hundiendo sus raíces en las diversas especies homínidas que nos precedieron. Cuando en realidad se sabe muy poco sobre cómo se organizaron en lo social nuestros antepasados en la línea evolutiva homínida. La observación directa es imposible, así que las afirmaciones que puedan hacerse al respecto sólo partirán de la especulación, más o menos controlada, a partir de testimonios arqueológicos o de la comparación con la vida social de otros primates todavía existentes. Los testimonios arqueológicos de vida organizada con un mínimo de información no aparecen, en lo práctico, hasta el surgimiento de nuestra propia especie. Podríamos decir, incluso, que no se encuentran hasta que se manifiesta el pensamiento simbólico, hace 100 000-70 000 años. Sin embargo, aún considerando estos tiempos, lo que conocemos sobre las formas de vida y de organización social de nuestros ancestros *Homo sapiens* son vagos y permiten plantear todo tipo de hipótesis. Si se toma como referencia lo apuntado por Salvatore Cucchiari (1981) acerca de la necesidad de que surja el género para poder hablar de cosas como el parentesco, la familia, el matrimonio, la prohibición del incesto, las orientaciones sexuales exclusivistas o el complejo amor-celos, lo primero que se podría buscar son indicios de la existencia de un orden o sistema de género, mismos que de una forma clara no se hallan hasta el Mesolítico, incluso el Neolítico, es decir, en tiempos ya recientes, en apariencia (–15 000 años antes del presente, aproximadamente).[1] Antes de esto, hablar del emparejamiento y la familia conyugal como algo propio de la "naturaleza humana" es pura y simple especulación. Pero después de estas fechas, resulta dudoso que los humanos hayan vivido siempre en pareja o en familia. ¿Pueden considerarse los sistemas de "casa de los hombres" melanesios una variación de la familia nuclear? ¿No sería eso operar una reducción y tergiversación de estas culturas? Es sólo un ejemplo. Ya que en culturas "históricas" encontraríamos muchos más ejemplos. ¿Se trata de las excepciones que confirman la regla? ¿O más bien la invalidan?[2]

Por otro lado, y como es bien sabido, los primos evolutivos más cercanos existentes de nuestra especie —y por ello, observables— no viven en pareja. Los gibones, los únicos verdaderos "monógamos" del grupo de los primates antropomorfos, son los más alejados en la genética —y, por tanto, en

[1] Hago un análisis más detallado de la cuestión en Vendrell (2013).

[2] Varias de estas excepciones se encuentran analizadas en el volumen *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, publicado por Anagrama en 1974, con textos de Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro y Kathleen Gough. Ahí encontramos dos de los ejemplos más conocidos y estudiados: el de los nayar, de la India, y el moderno kibbutz israelí. Ambos pueden ser considerados casos "históricos" que exceden lo antropológico; sin embargo, no son los únicos. Tampoco se ha considerado lo suficiente a las personas que, en cualquier sociedad, pero en especial en las complejas, viven sin establecer vínculos de pareja, matrimoniales o familiares, ya sea de una forma reconocida por la propia sociedad (monacato, etc.) o al margen de los modelos establecidos.

lo evolutivo— de los humanos. Entre los más cercanos, lo que más puede parecerse a una familia en el sentido en que la concebimos es el grupo polígamo del gorila. Pero la poligamia, aunque practicada con profusión por nuestra especie, se ha convertido hoy en uno de los grandes tabús. La poligamia no encaja con la idea de pareja —el hecho de considerarla un conjunto de parejas con un único término masculino[3] no mejora las cosas— ni con la idea de que dicha pareja deba basarse en un amor único y exclusivista. Si se tiene en cuenta, además, que ni los grupos polígamos —a menudo se habla de ellos como harenes— de los gorilas ni las parejas monógamas de los gibones constituyen los núcleos de una vida social más amplia, cabe llegar a la conclusión de que estas formas de vida, por lo demás programadas desde la genética, poco o nada tienen que ver con la organización social de los grupos humanos.

LA PAREJA EN PERSPECTIVA DE GÉNERO

No puede emprenderse ningún intento serio de comprender algo como la pareja —o la familia— sin introducir al género como categoría de análisis. Con base en la especulación controlada publicada por Salvatore Cucchiari (1981) al respecto, es posible plantear que, sin el establecimiento del Género,[4] en tanto orden simbólico, no es posible contar con ninguna de las instituciones que hoy consideramos como las de carácter más humano y situarnos en el núcleo del orden social: el parentesco, el matrimonio, la familia, la orientación sexual excluyente y la misma prohibición del incesto. Si aceptamos esto, la pregunta que en automático se impone es la siguiente: ¿qué es el Género?

He defendido que el Género debe ser comprendido ante todo como un sistema de dominación masculina, basándome en Cucchiari, pero también en Pierre Bourdieu (2000). Sin embargo, mi investigación más reciente (Vendrell, 2015 y 2019) se ha centrado en dar contenido a esa dominación, y para ello, el modelo que me ha parecido y me sigue pareciendo más adecuado es el del club, muta o jauría masculina, concebido a partir de las fórmulas de la sexuación planteadas por Jacques Lacan y desarrolladas, entre otros, por Joan Copjec (2006), Elizabeth Wright (2004) o Kenneth Reinhard (2010).

El Género se entiende mucho mejor si lo vemos como el sistema por medio del cual se constituye el grupo masculino —y con ello la masculinidad— en tanto grupo capaz de apropiarse

[3] Dentro de la poligamia existen la poliginia (varón con varias mujeres) y la poliandria (mujer con varios hombres), pero los casos de la segunda son muchos menos, y pueden atribuirse a causas mucho más específicas. Valdría decir que, dentro de la poligamia, la poliginia constituye la regla y la poliandria la excepción; pero esto no debería llevar a la afirmación de que la poligamia es la excepción respecto de la monogamia.

[4] Empleo Género en mayúsculas para referirme al Sistema u Orden de Género, mientras que en minúscula debe entenderse como lo que se deriva de ese sistema u orden.

del mundo. Esta apropiación debe entenderse como la creación del mundo mismo, es decir, del mundo *humano*. Incluye, por tanto, la capacidad y la prerrogativa de dar sentido a ese mundo. A partir de aquí, todo aquello que forma parte del mundo humano lo hace en función de la perspectiva masculina, desde las mujeres hasta los artefactos, pasando por los animales o los niños. Las mujeres son el resultado de la apropiación de los cuerpos de las hembras de la especie por parte de los hombres, mismos que además logran constituirse como tales por medio de esta apropiación; es decir, constituirse en tanto grupo y en tanto sujetos. La idea de algo como la mujer, fundamentada en su biología, es una idea moderna que sólo es posible a partir de la noción de sexo biológico (Laqueur, 1994), misma que luego se proyecta a otras culturas y otros tiempos históricos, es decir, que se universaliza. Por supuesto, tampoco el hombre es un ente natural, sino el resultado de la constitución de un modelo, a partir del cual, los cuerpos de los machos de la especie pueden funcionar como reproducciones clónicas.

La constitución del grupo masculino se basa en la diferenciación con respecto a lo femenino, lo cual incluye a las mujeres, pero no de manera única. En realidad, el club masculino es bastante exclusivo. Ni siquiera todos los cuerpos clasificados al nacer como tales llegarán a tener cabida en él. Como han establecido diversos estudios a lo largo de los últimos años, la masculinidad no es algo que se dé por sentado, sino algo que debe ganarse superando pruebas iniciáticas de muy diverso tipo y mantenerse luego a lo largo de la vida por medio de demostraciones constantes. Dentro del grupo varonil, además, hay jerarquías, pero el esquema básico consiste en un líder, o varios, y los que podríamos llamar sus seguidores, los cuales de hecho actúan como copias o clones, no tanto del líder como del modelo que éste encarna. El grupo masculino puede expulsar aquéllos de sus candidatos que no sean considerados aptos, y del mismo modo puede darse el caso de hombres que no se encuentren a gusto con él y decidan salirse por su cuenta. En ambos hechos, los implicados entran a formar parte de lo femenino en diversos grados, grupo que estará compuesto entonces por mujeres, hombres afeminados o feminizados, y también por niños de ambos sexos y ancianos, incluyendo esta última categoría a hombres que por su avanzada edad han perdido las competencias o cualidades que se consideran en sentido estricto masculinas, por ejemplo, la habilidad para cazar o guerrear, o la capacidad patrimonial. En el caso del patriarcado,[5] el hombre que ha

[5] Me refiero al patriarcado histórico, es decir, a sistemas sociales donde la conversión en patriarca, detentador de familia y patrimonio, deviene en el objetivo máximo en el ciclo vital de un hombre, la "máscara masculina" que lo coronará en definitiva como tal (Gil, 2006). Sistemas patriarcales lo han sido, por poner dos ejemplos, el de los antiguos hebreos y el romano clásico, teniendo el *pater familias* un verdadero poder de vida o muerte sobre sus hijos y demás miembros de su familia. En un patriarcado estricto, el poder político se encuentra en manos de los patriarcas, es decir, de los

logrado alcanzar ese estatus suele mantenerlo toda su vida, a menos que su propia familia o la sociedad lo inhabiliten o lo depongan debido a diversos tipos de incapacidad.

Lo femenino, por su parte, no es un grupo cerrado ni homogéneo, sino un abigarrado conjunto de tipos. Las mujeres, en sociedades que ya han entrado en lo que es histórico, suelen ser de diversas clases: las procreadoras —las *gyné* griegas o las matronas romanas, por ejemplo—, dedicadas a la crianza y a cuidar del patrimonio en ausencia o por delegación del marido; las mujeres públicas, a su vez, de diversos tipos; las esclavas, reducidas a una condición parecida a la de otros animales domésticos, y todavía una serie de mujeres que se moverían en los márgenes del mundo humano mismo, siendo las brujas el tipo más conocido.[6] Entre estos tipos pueden darse superposiciones; por ejemplo, las mujeres públicas pueden ser esclavas. Las brujas, por su parte, en general mujeres solitarias o agrupadas en diversos tipos de cofradías, entroncan con la mujer salvaje de los mitos o las guerreras del tipo amazona que, al constituir un orden social "invertido", amenazan el orden masculino mismo.[7]

Para que todo esto sea posible, tanto en sus desarrollos más "simples" como en los más complejos, los cuerpos de las hembras tienen que haber sido confiscados. Pues el orden masculino se basa en la apropiación, custodia y —como veremos enseguida— el reparto del *stock* disponible de hembras. La apropiación de las crías se efectúa por medio de la apropiación de sus procreadoras, las cuales se ven así constituidas en "madres" al servicio del orden masculino.

Esta apropiación cuenta con dos modelos básicos: en el primero, quizás el más antiguo, el grupo masculino se apropia del femenino por completo. Sería el caso que vemos representado en los sistemas de casa de los hombres melanesios. Sin embargo, esta solución sólo ha llegado hasta la actualidad en una forma imperfecta o intermedia entre lo que sería su estado puro y lo que podemos considerar ya un reparto de las hembras. No sabemos si haya existido alguna vez un sistema estricto de apropiación de las hembras en su conjunto por parte de los hombres en su totalidad, como tampoco sabemos si existieron grupos sociales en los que las hembras fueron las que se adjudicaron a los machos u otros donde nadie se atribuyó a nadie y la circulación entre los grupos y a su interior fue siempre libre. Este último esquema es el que nos presenta Claude Meillas-

"padres", como los que conforman el Senado romano durante la República. Como han puesto de relieve Barbara Ehrenreich y Deirdre English (1990), el patriarcado —al menos en Occidente— entra en declive a partir del siglo XIX, pues poco a poco lo sustituye el machismo. En este trabajo, entonces, patriarcado no debe ser confundido con dominación masculina ni con machismo.

[6] Sobre las *gyné*, véase Hans Licht (1976); para la matrona romana, Eva Cantarella (1997); Silvia Federici ha revisado la cuestión de las brujas (2015).

[7] El mejor estudio que conozco sobre el mito de las amazonas es del de William Blake Tyrrell (1989).

soux en su clásico estudio *Mujeres, graneros y capitales*. Ahora bien, en la sociedad presentada ahí por Meillassoux (1977), de hecho no hay parejas, o al menos parejas de algún modo consolidadas, fijadas por instituciones como el matrimonio. Los emparejamientos se producen por simple adhesión, y como tales cabe suponerlos coyunturales e incluso efímeros. No hay familia ni hay parentesco. De todo lo cual es posible deducir que ni siquiera hay género. Cabe apuntar que de este tipo de sociedades no tenemos evidencia empírica, aunque puedan existir casos en la literatura etnográfica que se acercarían al modelo.

Especulaciones como las de Cucchiari y Meillassoux nos sirven para comprender que la institucionalización del parentesco mismo, y con ella la de la familia, el matrimonio, etc., sólo pueden darse a partir de un sistema de apropiación *y* circulación de las mujeres.[8] Para que ello pueda funcionar, las mujeres deben ser repartidas, y el reparto debe ser respetado. Se trata, como puede verse, de un pacto entre hombres, o como suele decirse, entre caballeros. Podríamos recordar aquí el "contrato sexual" analizado por Carole Pateman (1995), quien nos deja claro que el famoso contrato *social* russoniano, en caso de haberse dado alguna vez, habría procedido dejando fuera a las mujeres. Es decir, ellas nunca habrían sido parte contratante, sino sólo la parte contratada. Los hombres procedieron a repartirse a las mujeres como vía para establecer un acuerdo entre ellos. Resulta también inevitable recordar aquí las tesis expuestas por Freud en *Tótem y tabú*: los hijos proceden al reparto de las hembras tras matar al padre todopoderoso que en un principio las acaparaba. Con ello, unidos en parte por la culpa, en parte por el rito —la comida caníbal, en la que el padre muerto es devorado—, y en parte por la autolimitación —el reparto equitativo de las hembras—, consiguen constituirse en grupo (Freud, 1990). Se trata de lo que he enunciado como la muta o jauría masculina, en la que el padre muerto deviene del Padre Primordial o ancestro fundador, de quien la divinidad no es más que una proyección y el líder una personificación o representante en la tierra o en el plano humano. Es sólo a partir de este momento cuando pueden establecerse instituciones de carácter genealógico, linajes controlados por los hombres —los patrilinajes por los padres, los matrilinajes por los hermanos—, y con ello el intercambio de mujeres, su institucionalización por medio del matrimonio y la constitución de la familia gracias a la apropiación de las crías de una o varias hembras, a su vez adjudicadas con anterioridad. La función clave es aquí la paternidad, el famoso Nombre del Padre de los lacanianos, pero detrás de ella se encuentra la dominación masculina por medio de la constitución del grupo masculino cerrado y autolimitado. El primer pacto no es en realidad un pacto, es un sacrificio; de hecho, un doble martirio:

[8] Con lo cual llego al momento de las "estructuras elementales del parentesco", estudiadas por Claude Lévi-Strauss (1991).

1) el de los machos, que los coloca en situación de autolimitarse, en función de un modelo, renunciando para ello al goce, el cual se deja en manos del padre primordial, el ancestro, el dios o el rey, y *2)* el de la libertad de las hembras, cuyos cuerpos son puestos a disposición del orden masculino de poder.[9]

Se puede volver, a partir de estas premisas, a la cuestión de la relación entre la pareja y el orden de género. Pues parece claro que para que este orden tenga la más mínima probabilidad de funcionar, cada hombre debe tener derecho al menos a una hembra, es decir, un cuerpo capaz de procurarle placer, rendirle servicios y, en especial, permitirle asumir la función paternal. En los sistemas más sencillos, los del "intercambio restringido" de Lévi-Strauss, así es como funcionan las cosas: hija por hija, hermana por hermana. No hay solteros, excepto por circunstancias muy específicas, pero sobre todo lo que no hay son solteras. La soltería de la mujer casi no se concibe y su esterilidad se constituye en una desgracia (Héritier, 1996). Las personas no son individuos en el sentido moderno del término, sino cuerpos integrados a un sistema al servicio de la comunidad, el grupo, la banda, el clan o la tribu. La pareja es el eslabón primario y esencial del sistema. Sin embargo, sería equivocado interpretar dicha pareja en un sentido moderno. En su origen, la pareja es fruto del reparto, y en muchos casos, la vida de pareja es mínima o inexistente, en realidad. Los dos miembros del par pueden unirse —emparejarse— sólo con fines procreativos, luego están las tareas de crianza muy diversificadas entre ellos, o bien, quedan en su mayor parte en manos del grupo o de las mujeres del conjunto. Lo importante no es la crianza, nada que ver con esa supuesta necesidad de una figura paterna esgrimida en la actualidad por los grupos conservadores que defienden un modelo de familia tradicional. Lo importante, para el hombre, es la propiedad: sus hijos varones en realidad terminarán por integrarse en el grupo masculino, por lo que, aunque se reconozca la paternidad personal, son propiedad del club, mientras que las hijas serán intercambiadas o lo serán sus propias hijas (por el hermano de la madre). Una vez establecidos los linajes, ya sea por la vía paterna o materna, los hijos en realidad son propiedad del linaje en su conjunto, pero con la aparición del patriarcado, dicho con exactitud, la función paterna se exacerbará. No ocurrirá lo mismo con la materna, porque el matriarcado como tal no ha existido nunca, al menos hasta donde llegan nuestros datos.[10]

[9] Sobre el sacrificio de las hembras para ser convertidas en "madres", véase Horst Kurnitzky (1992).

[10] En realidad, la función materna, convertida en "instinto maternal", se exacerba en paralelo con el declive del patriarcado —todo ello en Occidente—, es decir, en la modernidad. Así se constituye la madre como contrapartida de la mujer histérica, en el seno de un "dispositivo de sexualidad", que va a sustituir poco a poco al de la alianza, dando todo ello lugar a la "familia incestuosa" (Foucault, 1996).

Ya sea como padres, o como miembros del grupo masculino, lo importante es el control de las hembras y de las crías por parte de los hombres. En este contexto, la pareja es algo instrumental. Sirve, en primer lugar, para evitar la implosión del grupo masculino debido a la disputa por las hembras, aunque luego se irá convirtiendo en un sistema de reparto de tareas que en realidad institucionaliza la apropiación y colocación de dichas hembras, ya convertidas en mujeres, al servicio de los hombres. La pareja, entonces, debe ser entendida como un caso, si se quiere un caso límite, dentro del esquema general de apropiación de las hembras por parte de los varones. Para comprender esto sólo es necesario darle la vuelta a lo que en lo común ha sido considerado como la norma y las excepciones en dicho sistema. Influidos por la ideología contemporánea de la pareja unida por afinidad electiva, la mitología del amor y el modelo de la familia conyugal, no hemos dudado en proyectar todo esto a lo largo y lo ancho de la historia y del espectro cultural de nuestra especie. Como resultado se interpreta toda la evidencia existente, desde los datos históricos a los arqueológicos y los etnográficos, según nuestros modelos de lo normal y lo correcto. Se puede decir que la perspectiva que tenemos sobre la historia de nuestra especie es una mirada moral, a profundidad, es decir, moralista. Por ello, siempre que encontramos casos de poliginia, poliandria, acaparamiento de mujeres por parte de los patriarcas, jefes, cabecillas o caciques, monogamia sucesiva o paralela de reyes y emperadores, etc., lo juzgamos de inmediato como una desviación de la norma. La norma sería la pareja monógama, y con ella, la familia nuclear o conyugal. Como ya se ha visto, este juicio también aplica a desviaciones de la norma como la soledad, la vida en grupos no constituidos por familias y la promiscuidad. La pareja y la familia resultan agradables porque parecen ser lo más extendido, es decir, lo más popular, lo mayoritario. En una era de masas, mayorías y democracia, la normalidad pasa por el *demos*, pero lo que no se nota es que esta normalidad, en nuestro caso, esta restricción podría sólo haber sido impuesta.

Dándole la vuelta a las concepciones que podamos tener sobre lo normal y lo excepcional, la supuesta normalidad del modelo de pareja y familia conyugal se viene abajo con rapidez. Lo cierto es que la tendencia generada por el esquema descrito, es decir, el grupo masculino constituyéndose por exclusión y a la vez apropiación de las hembras, conduce en directo al acaparamiento, con las consiguientes explotaciones y los abusos en cuanto a dejar a una parte de los hombres sin compañera femenina ni posibilidad alguna de constituir familias o de constituirse en patriarcas. Esto se encuentra desde los niveles más simples de la organización social (Clastres, 2010) hasta los más complejos, donde las formas de adjudicación, el abuso y todas las formas concebibles de escapar a la regla adquieren dimensiones masivas. Los ejemplos podrían multiplicarse hasta lo enciclopédico, por lo

que es mejor limitarse a unos apuntes sobre los mismos.[11]

En primer lugar, claro está, se encuentran los líderes, es decir, esas figuras que encarnan al elemento no sujeto a la función fálica en la parte masculina de la sexuación, y de quienes, por tanto, se espera que representen frente a los demás el *goce* sin restricciones.[12] Desde los cabecillas y abusones estudiados por Marvin Harris (1991) hasta los dictadores latinoamericanos contemporáneos, pasando por los faraones, los emperadores romanos o chinos, los sultanes, los reyes absolutos europeos, el alto clero en diversas épocas, y de ahí para abajo, sus diversos delegados, duques, condes, marqueses, gobernadores, etc.; el tema se conoce con suficiencia. El harén del Gran Turco ha llegado a ser emblemático hasta el punto de dar nombre a un tipo de organización social primate —el harén del gorila—, mientras que los emperadores chinos han podido llegar a tener, de manera literal, cientos de concubinas, y la historia de los reyes europeos, desde el Renacimiento, debe estudiarse acompañada de la de sus sucesivas favoritas y esposas (Craveri, 2008). En muchos o la práctica totalidad de estos casos existen primeras esposas cuya función es dar legitimidad y continuidad a la dinastía, pero hablar aquí de pareja o de familia conyugal sería forzar las cosas hasta lo grotesco.

Los ciudadanos de las famosas *poléis* griegas, donde iniciaron ideas como la de ciudadanía misma o la de democracia, eran varones propietarios con una esposa confinada en el gineceo para procurarles hijos legítimos. Como es de sobra conocido, aquellos hombres gozaban a la vez de un flujo casi ilimitado de mujeres públicas, desde las hetairas, especializadas en todo tipo de diversiones y placeres, con las cuales solían terminar los famosos banquetes —reuniones del club masculino—, hasta las prostitutas comunes, por no hablar de las esclavas. Por si fuera poco, contaban con un sistema pedagógico institucionalizado que les permitía gozar de los favores de jóvenes varones todavía no iniciados, es decir, todavía no ciudadanos y, por tanto, encuadrables dentro de lo que más arriba hemos llamado lo femenino. En estas condiciones, la familia nuclear y el limitarse a una única mujer tiene que haber sido cosa de los campesinos, y de los que tenían suerte; no obstante, de la vida de los campe-

[11] Lévi-Strauss (1991: 74 y ss.) desarrolla también estas ideas y da diversos ejemplos; sin embargo, en su caso no se genera explicación alguna ni se plantea ninguna hipótesis para esta "tendencia a la multiplicación de las esposas", con lo cual queda como un hecho del orden de la naturaleza. Aquí intento ir un poco más allá, a partir del planteamiento del tema desde la perspectiva de la dominación masculina. Ello implica que "la tendencia poligámica profunda" que se observa en los hombres, no es en realidad natural ni exclusiva de su sexo, pues también puede darse en las mujeres cuando se aflojan los lazos que les impiden expresarla. En un mundo de tipo amazónico, o matriarcal, lo lógico sería esperar una tendencia a la multiplicación de los esposos o una tendencia poliándrica. No se puede afirmar que haya nada natural por lo que se refiere a dichas tendencias, o a su represión, ni en los machos ni en las hembras de nuestra especie.

[12] Para el concepto lacaniano de *goce*, véase Néstor A. Braunstein (2006).

sinos, como suele pasar en la historia, no sabemos nada, en realidad.[13] De ellos y de los pobres en general, o de la gente modesta, sólo se han dado a conocer por medio de retratos estereotipados, ya sea en un sentido bucólico o idealizado, o en uno negativo y estigmatizador. Los aldeanos de las comedias de Aristófanes o de Plauto son caracteres o estereotipos. En Roma, por otro lado, la esclavitud alcanzó dimensiones inéditas. Los hogares de los ciudadanos romanos, en los últimos días de la República, estaban repletos de sirvientes y esclavos de ambos sexos, de los cuales los amos hacían buen uso (Dupont, 1992). Se tratan de propiedades, están a la entera disposición y no comprometen a nada. La cosa llegó al extremo cuando el primer emperador, Augusto, se vio forzado a emitir leyes obligando a los ciudadanos a casarse; unas pocas décadas después. Por otra parte, en tiempos de Nerón, en el mundo del *Satiricón*, hablar de pareja y de familia resulta casi un sarcasmo.[14]

Aquel mundo, como es sabido, será barrido por el triunfo del cristianismo, en especial a partir de la época de Constantino el Grande (Veyne, 2008). Ahora bien, el cristianismo que hoy conocemos, infatigable defensor del modelo de matrimonio y familia conyugal, es el resultado de siglos de luchas entre diversas escuelas, facciones y formas de entender la cristiandad. Peter Brown (1993) ha dado buena cuenta de ello, y autores como Aline Rousselle (1989) se han ocupado de aspectos más específicos del tema. La experimentación cristiana incluye, como ya dijimos, casi todo el espectro de posibilidades humanas, mismas que ya habían intentado e incluso teorizado los griegos: desde la continencia absoluta hasta la promiscuidad, pasando por las comunas, la negativa a procrear y una larga lista. Si al final se impone el modelo conyugal-familiar es porque es el que mejor sirve a los intereses del Estado, es decir, de sus clases dominantes. Sin embargo, dicho modelo se les es impuesto y exigido en especial a los modestos, a las capas pobres y desfavorecidas de la población: campesinos, artesanos u obreros en las ciudades. Ni siquiera se espera que los más pobres se ajusten a él, y ya no digamos los esclavos, a quienes sólo se les niega. En cuanto a los favorecidos, las castas dominantes, la laxitud y las componendas con la Iglesia serán enormes. Llegará un momento en que el propio alto clero participará de todo ello, culminando con los papas renacentistas, como Alejandro VI, cuyas concubinas e hijos son conocidos por todo el mundo. Sólo la Reforma luterana y la consiguiente Contrarreforma católica pondrán un cierto freno a tal estado de cosas, al menos en cuanto a sus manifestaciones públicas (Fuchs, 1996).

[13] Aunque cabe recordar que contamos con fuentes literarias, como la novela *Dafnis y Cloé*, cuyas implicaciones históricas ha intentado analizar John J. Winkler (1994). Para el caso de la "cultura del pueblo" romano, véase Jerry Toner (2012).

[14] Para un análisis del *Satiricón*, en especial del episodio de la cena ofrecida por el liberto Trimalción, véase Paul Veyne (1991).

El caso de los esclavos también es notorio al respecto, ya que son seres humanos a quienes se somete a un proceso de deshumanización para convertirlos en bienes, en propiedad de sus amos, sin derecho humano alguno, y ya no se hable de derechos de ciudadanía ni nada que se le parezca. La mayoría funge como bestias de carga, es decir, con un estatus similar al del ganado, mientras que otros cumplen con diversas funciones, desde servidores domésticos de muy diverso tipo —y estatus— hasta delegados de sus amos en operaciones comerciales o soldados integrantes de cuerpos de élite. En función de su estatus, se les permitirá o no ajustarse al modelo conyugal-familiar, pero cabe esperar que en su mayor parte eso les estará restringido o prohibido. Las esclavas, en especial, serán separadas de sus hijos según la conveniencia del amo, por no hablar del padre o los padres de los mismos. En realidad, en la institución de la esclavitud la propiedad de los hijos de una mujer se encuentra transferida del padre al amo o dueño de la mujer, quien puede venderlos o enajenarlos de diversas formas, como en otras circunstancias lo podría hacer el padre.

Cabe mencionar, de igual forma, los innumerables casos de organización social no basada en modo directo en la pareja o en la familia nuclear, que los europeos fueron encontrando a lo largo de su expansión global y los cuales procedieron a destruir con sistematicidad. Aquí es válido darle otro nombre a lo que venimos llamando familia nuclear o conyugal: el de familia edípica, modelo que se ha ido popularizando desde la aparición del psicoanálisis freudiano. Como fue denunciado por Gilles Deleuze y Félix Guattari (1985) con base en aportaciones de diversos autores, entre ellos diversos etnógrafos, la edipización ha sido una de las armas mayores del capitalismo europeo. Y la edipización, como no se cansa de repetir Deleuze (2005), pasa por la *conyugalización* y por lo que aquí podríamos llamar la nuclearización de los grupos, mismos que ahora se ven convertidos en lo que para nosotros son familias.

Con todo esto, que al fin y al cabo sólo es una pequeña parte de lo que se podría aducir, ¿es posible seguir hablando de la familia nuclear y de su pareja constitutiva como de algo "natural" o "normal" en la especie humana? ¿O se trataría más bien de una estructura de consolación para los varones desfavorecidos, los situados más abajo en la jerarquía masculina, y, de hecho, ni siquiera para todos ellos? ¿Cómo llegó a constituirse dicha estructura en la normalidad humana, en el modelo dominante hoy, con toda la carga moral y todo lo demás que conlleva? Hay más: el triunfo de este modelo, y de la sexualidad que lleva aparejada, ha cumplido en los dos últimos siglos la decisiva función de oscurecer la dominación masculina misma, presentando una simetría entre los sexos, una "complementariedad" entre sus funciones, que sólo existen como un espejismo. De ello me ocupo en el siguiente apartado.

PAREJA, FAMILIA, AMOR Y OTROS VALORES BURGUESES

En los albores de lo que hoy se conoce como la modernidad, el poeta e intelectual alemán Johann Wolfgang von Goethe publicó una novela que con el tiempo se convertiría en uno de los manifiestos del vínculo matrimonial moderno, *Las afinidades electivas*. Ahora todos sabemos que los matrimonios deben concertarse y unirse por amor, o mejor dicho, por *afinidad*. Pero el amor de los afines no es lo mismo que el amor pasión, descrito por el mismo autor varios años antes en *Penas del joven Werther*. Es interesante constatar que, en este último caso, se trata de una obra de juventud, mientras que *Las afinidades electivas* lo es de madurez, incluso de vejez.[15] El mensaje de Goethe parece claro: hay un afecto bueno —un amor, si se quiere— que permite construir parejas, matrimonios, familias, con el orden y la mesura debidos, arreglos duraderos basados en algo quizá más parecido a la amistad que al amor dicho; pero hay de igual forma un afecto malo, la *pasión*, que lejos de facultar la construcción de la pareja, la amenaza en todo momento, desde fuera y desde dentro mismo, porque el amor pasión puede llevar a la destrucción tanto de parejas ajenas como de los propios individuos implicados en él. Sobre la destructividad de la pasión, o de lo que también podríamos llamar amor romántico, la trayectoria del joven Werther, así como la de la Ottilie de *Las afinidades*, ofrecen pocas dudas.

¿Cómo ha ocurrido esta separación, siempre imperfecta, entre la afinidad constructiva y la pasión destructiva, a creer que lo sólido, la pareja matrimonial, no sólo debía basarse en el amor, sino que incluso debía fundamentarse en la *pasión*? Para ello han tenido que darse una serie de circunstancias y procesos que intentaremos resumir a continuación. Pero antes, debemos volver a *Las afinidades electivas*.

Queda claro, de inmediato, para cualquiera que se acerque a esta novela, que se trata de un intento de compendiar las virtudes burguesas.[16] Se trata del triunfo histórico de la burguesía, y con ella de sus valores sexuales. Como teorizará Michel Foucault siglo y medio después —cuando estas cualidades ya puedan ser contempladas con perspectiva histórica—, cabe hablar de una sexualidad burguesa (Foucault, 1996), la cual se basa en la contención y sirve, como todas las autolimitaciones, para delimitar las fronteras de un grupo y fundamentar sus pretensiones de superioridad. La burguesía sustenta esa supuesta superioridad, entre otras cosas, en la contención sexual, la cual incluye la limitación a una estricta monogamia, al menos en el plano ideológico y público. Frente a esta autolimitación burguesa, el

[15] La obra se publicó en 1809, cuando Goethe contaba con 60 años de edad. *Las penas —cuitas— del joven Werther* vieron la luz en 1774.

[16] Los protagonistas de la novela, la pareja principal, cuentan con títulos nobiliarios. Sus valores y anhelos, sin embargo, resultan ya de tipo burgués.

libertinaje de la antigua aristocracia pasa a valorarse como algo decadente, es decir, negativo, en el mismo plano que la inmoralidad de las clases más bajas de la sociedad. Lo primero será denostado y de hecho quedará arrinconado como una cuestión propia de dandis, bohemios, artistas y otras gentes de mal vivir, cuyas historias alimentarán sin cesar el imaginario —se podría hablar del retorno de lo reprimido— de todo un siglo, mientras que lo segundo será perseguido de manera implacable por medio de sucesivas campañas de moralización, de policía y de salud pública.

El paradigma burgués es el de la modestia sexual: decoro, monogamia, matrimonio, familia conyugal. Se trata de un paradigma surgido en las ciudades, donde las estructuras patriarcales, familias extensas, etc., se encontraban en retroceso desde varios siglos. A partir del siglo XIX, debido a la Revolución Industrial, dicho paradigma entró en colusión con las necesidades del capitalismo, al cual le convenían grandes flujos de mano de obra o de fuerza de trabajo, liberados de las antiguas obligaciones gremiales, familiares y las propias del género vernáculo. Se empieza con los hombres, pero pronto se incluye en los planes a las mujeres y a los niños. Las mujeres no pueden continuar sometidas a las viejas estructuras de género, al patriarcado o al sistema del honor (vigente éste en especial en los países mediterráneos). Deben verse "liberadas" de todo ello para que su fuerza de trabajo pueda pasar a engrosar las filas de la mano de obra disponible para los talleres y las fábricas. Sin embargo, tampoco es posible poner en cuestión el esquema, mucho más antiguo, de la dominación masculina. Un flujo liberado de mujeres se opone a las pretensiones de dominio de la parte masculina de la sociedad, lo cual haría peligrar en última instancia el orden burgués mismo. Las mujeres deben ser re-territorializadas y las herramientas para ello serán dos: *1)* la moralización por medio del modelo burgués, es decir, la universalización del matrimonio y la familia nuclear, y *2)* el intento de controlar a la mujer pública por medio de la institución del burdel y de toda una serie de medidas reguladoras de éxito diverso.

Es en este momento cuando surge la cuestión femenina o el problema de la mujer en su sentido moderno, como consecuencia de ese flujo de mujeres. En el siglo de la industrialización capitalista y la burguesía triunfante, el problema se plantea en nuevos términos: ellas, que hasta ese momento habían estado confinadas en estructuras de carácter patriarcal, ahora se ven liberadas en cantidades masivas para pasar a engrosar el flujo de mano de obra que el capitalismo requiere. La regulación de este flujo necesita de otras medidas, pero ante todo requiere ser comprendido, y esto, como han puesto de relieve Barbara Ehrenreich y Deirdre English (1990), nos sitúa ante un orden nuevo de problemas.

Si se toma como punto de partida la perspectiva de la mujer en tanto fuerza de trabajo, la solución lógica parecería ser la de encuadrarla junto al hombre trabajador. Con ello, la

diferencia de género tendería a disminuir. ¿Cuál sería la diferencia entre la trabajadora y el trabajador en una fábrica o en un taller, si ambos se dedican a la misma tarea, como se incrementará con el taylorismo, que viene a simplificar las tareas? Pueden vestir el mismo overol, hacer idénticos movimientos, satisfacer sus necesidades alimentarias o de evacuación en tiempos similares, etc. En resumidas cuentas, ambos pueden funcionar como piezas intercambiables de la máquina. Pueden dar lugar a un ciudadano trabajador de género indistinguible o irrelevante. Ello nos conduce a la solución que Ehrenreich y English llaman racionalista, cuya recreación distópica más conocida quizá sea la novela futurista —en su momento— *1984*, de George Orwell. Pero no fue esa la solución que se adoptó ni la perspectiva del trabajo triunfante. Por razones que todavía requieren de mayor investigación, pero que con seguridad tienen que ver con el modelo burgués de familia, se impuso la "solución romántica". Dicha línea, alimentada no sólo por movimientos artístico-literarios como el romanticismo, sino por toda una serie de discursos "científicos", consiste en todo lo contrario de la anterior, es decir, en realzar la *diferencia* de la mujer con respecto del hombre. El modelo romántico de mujer no es, desde luego, la obrera, sino la burguesa de clase alta, la mujer que en el siglo XIX se ve de manera progresiva desprovista de competencias y convertida en un objeto decorativo, con poca o ninguna utilidad en lo público y en lo privado.[17] Se podría hablar incluso de la mujer que está de más, pero que, sin embargo, aún resulta esencial para mantener la ficción —pues al fin y al cabo de eso se trata— del matrimonio y la familia burguesa.[18] Estas mujeres darán lugar al modelo depresivo, la mujer enfermiza o apática, y con el tiempo algunas de ellas constituirán el embrión del feminismo. El feminismo puede ser considerado, entonces, como la respuesta histórica al problema de la mujer suscitado por el capitalismo industrial, y como tal, se encuentra viciado desde sus orígenes por dicho problema. Esto lo conduce a debatirse con la cuestión femenina, es decir, la pregunta misma por la mujer, por su naturaleza y su lugar en el orden social, sin que este orden se vea las más de las veces comprendido y cuestionado. Con ello lo que quiero decir es que el feminismo lucha por integrar a la mujer en un plano de igualdad, o con los mismos derechos, en un orden que ha sido construido con la intención de mantenerla en una posición periférica, cuando no marginal, subordinada, desigual y sin derechos. Instituciones como el matrimonio y la familia conyugal fueron creadas y se encuentran al servicio de ese orden; pero las mujeres, desde la óptica romántica de su condición, luchan por mantener esas instituciones, mismas

[17] Sobre estos modelos y sus contrapartes "malignas" en el siglo XIX y en especial en la cultura *fin-de-siècle*, véase Bram Dijkstra (1988).

[18] Un caso emblemático lo tenemos en el matrimonio "blanco" entre el crítico de arte John Ruskin y Effie Gray, hace poco recreado en el cine (Laxton, 2014).

que las oprimen y mantienen la ilusión de que pueden ser cambiadas y vividas de otra forma. Para ello, estas instituciones se han visto revisadas desde la óptica del amor, y no ya de la simple afinidad, sino del amor pasional o romántico.

Podemos comprender mejor, teniendo todo esto en cuenta, por qué vía se vincula el amor-pasión con instituciones como el matrimonio o la familia, poniendo en su centro a la pareja conyugal, pareja que desde ahora cabe comprender unida sobre todo por la pasión, el sexo o, como dicen los sexólogos, el vínculo del placer.[19] La vía es la de la solución romántica dada a la cuestión femenina. Por ello, mientras nuestras sociedades se encuentran hoy sometidas en todo y por todo al fetichismo de la mercancía, es decir, a unas relaciones sociales racionalizadas, la esfera privada, la familia, y en especial el vínculo matrimonial o de pareja, lo están en cambio a un fetichismo de tipo antiguo, premoderno. Mientras todo en nuestra existencia "pública" pasa por la compraventa y el contrato, en la "privada" mantenemos la ilusión del don, lo que Maurice Godelier (1998) ha llamado con justicia "el enigma del don".

Con certeza, resulta interesante que algunas de las instituciones más "sólidas" y esencializadas, sobre las que pretendemos fundar, no ya la estabilidad de nuestras sociedades, sino la naturalidad misma de nuestra especie, se encuentren hoy libradas a vínculos tan frágiles como los del amor-pasión, por no decir a la inestabilidad del deseo. Los resultados están a la vista de todo el mundo. La paradoja del amor, como la ha llamado Pascal Bruckner (2011), se ha convertido en la gran obsesión de nuestro tiempo, recreada de manera incesante en cientos de libros de autoayuda, novelas, películas, seriales televisivos y en el cancionero popular. Las redes sociales se encuentran recorridas de parte a parte a diario por miles y miles de mensajes sobre el tema, desde llamadas hasta quejas, pasando por frases ingeniosas, declaraciones desesperadas, exabruptos y racionalizaciones. Es como si, pese a experimentar un cansancio de todo, el amor permaneciera exento de fatiga. Sin embargo, conviene no olvidar que se trata de un amor circunscrito a unos límites predeterminados: es el amor que nos ha de permitir constituirnos en pareja, misma que suele ser vista como el primer paso hacia la conyugalización y la familia.

Más que contribuir a la constitución de la pareja, vista ésta en su sentido metafísico, es decir, intemporal, como algo capaz de resistir el desgaste mismo de sus miembros a lo largo de toda una vida, el amor lo que hace es imposibilitarla, minarla o destruirla. Un mundo de parejas, matrimonios o familias librado a los avatares de los vínculos pasionales, es un mundo inestable, por no decir imposible. Podría afirmarse que la preservación de la ilusión amorosa, y las que le son

[19] Título de un libro de William Masters y Virginia Johnson (1977), célebres por sus estudios de laboratorio sobre la "respuesta sexual humana".

conjuntas, tiene que ver más con lo religioso que con lo racional. Es como un intento de preservar una dimensión sagrada en la vida de todas las personas, por donde se cuelan cosas que en la vida pública de las sociedades contemporáneas se creerían desechadas en definitivo: ideas como la de un destino personal —unido, claro está, al de nuestra pareja—, o la de que la vida misma tiene un sentido que trasciende la fría racionalidad de los contratos en que se pretende sustentarla.

LA NUEVA MORAL DE LA PAREJA

Aunque el matrimonio es una institución quizá muy antigua, ligada a la apropiación y distribución de las hembras por parte de los machos, es dudoso que ello haya implicado la constitución de "parejas" en el sentido que se les da en la actualidad. La pareja vinculada por amor y su trasfondo familiar podrían ser algo mucho más moderno de lo que se cree, en general. Como se sabe, todas las culturas humanas son de carácter etnocéntrico, y la contemporánea, por muy global que se quiera, no es una excepción. El etnocentrismo en que se vive ha adquirido hoy un carácter histórico. Ya no se practica sólo con relación a nuestros vecinos, próximos o distantes, sino con relación a las culturas que nos han precedido en el tiempo, ya que el conocimiento que se tiene de ellas, o al menos el acceso al mismo, es hoy mayor que en cualquier otro momento de la historia. Se creía haber sacado al evolucionismo cultural por la puerta, pero ha entrado de nuevo por la ventana —¡y por las pantallas! — y de hecho ha terminado por impregnarlo todo. Este etnocentrismo, tanto el histórico como el que se construye frente a quienes todavía se resisten a las verdades y los beneficios de la globalización, encuentra uno de sus terrenos privilegiados en el campo de la vida más íntima de las personas, en teoría: nuestros modelos de familia y de emparejamiento.

Las ideas que se tienen al respecto, naturalizadas con fuerza, presuponen una determinada moral. A partir de esta nueva moral de la pareja amorosa, está permitido juzgar todo lo demás, lo que ha existido y lo que todavía existe, y con base en estos juicios, congratularse por el grado de civilización, de progreso, de igualdad o de respeto por los derechos humanos que se tenga. Para terminar este trabajo, que sólo pretende ser el primero de una serie, presentaré y comentaré en breve algunos de los puntos centrales de la nueva moral de la pareja, y de las paradojas y aporías a que pueden conducir a la hora de intentar entender el pasado.

1) La pareja es cosa de dos. A esto podríamos añadir que su modelo es el de la división genérica del mundo en masculino y femenino. De hecho, la pareja puede ser vista como el punto de encuentro, la sutura, entre ambos mundos. Por un lado, refuerza la idea de que lo masculino y lo femenino existen por sí mismos como algo "natural", y por otro, promueve la idea de su complementariedad. Si en el juego entre lo masculino y lo femenino lo primordial es la pareja, las relaciones

asimétricas y posiciones de poder jerárquicas respectivas, quedan oscurecidas. El hombre y la mujer existen desde siempre y para siempre, como entes emanados de lo que hoy se conoce como el "sexo" en su sentido biológico. Como tales son complementarios. Cada quien tiene sus funciones preestablecidas en el orden de las cosas (lo cual conduce a la idea de que la división del trabajo es natural), y estas funciones son simétricas con exactitud. Si existen desajustes, lo único que debe hacerse es corregirlos para restaurar la armonía perdida. Cualquier arreglo que trascienda el dos, ya sea por exceso, o por defecto, es una desviación que sólo se explica por razones religiosas —eremitas, monjes, santos—, patológicas —algún tipo de enfermedad mental o de discapacidad física—, o incorrectas, desde el punto de vista político —la poligamia en cualquiera de sus formas—. Todo ello debe ser corregido, y la armonía dual original, restaurada. De igual modo, en su origen la dualidad es bisexual, es decir, constitutiva de lo que se conoce como el andrógino, de él. La pareja es una unión límite. ¿Qué ocurre, entonces, con las parejas donde ambos miembros son del mismo sexo? Podría pensarse que constituyen variaciones de la pareja heterosexual original, pero el asunto presenta todavía importantes problemas de orden histórico y antropológico y se encuentra lejos de haber sido dilucidado con satisfacción. Cabe recordar que, en el famoso mito platónico de las esferas cortadas en dos por los dioses, sólo una de ellas es bisexual, mientras que las otras dos son de carácter homosexual. Por otro lado, se podría mencionar el caso de los emparejamientos entre guerreros, algunos de cuyos ejemplos más conocidos provienen también de la antigüedad griega —la *Ilíada*—, pero pueden remontarse hasta las raíces literarias de Occidente por medio del *Poema de Gilgamesh*.[20] En la actualidad, el modelo de pareja —y junto a él todo lo que conlleva, incluida la familia conyugal— ha sido adoptado por importantes sectores del movimiento gay y lésbico en lo que cabe entender como una estrategia integracionista, o incluso asimilacionista, si se contempla desde el orden de género dominante.

2) La familia conyugal o nuclear se deriva de la pareja como algo natural. Ambos naturalismos, de hecho, se refuerzan uno al otro. Con ello, el emparejamiento pasa a ser visto como un paso o fase en un proceso que se pretende que abarque, o al menos centre, la vida adulta de los individuos. Como ya dijimos, la familia conyugal se constituye mediante un emparejamiento guiado solo, si se pretende legítimo, por el amor. Se trata de un modelo monogámico de familia, y las relaciones entre sus miembros se constituyen siguiendo el guion del complejo amor-celos, sublimado a partir de la prohibición de cualquier práctica sexual entre ellos. Dicha prohibición puede ser entendida como el opuesto estructural de la prescripción de las relaciones sexuales entre los miembros

[20] Al respecto, véase Paul D. Hardman (1993).

de la pareja progenitora, el famoso débito conyugal.

3) El vínculo que une tanto a la pareja como al núcleo familiar no es otro que el amor-pasión, también conocido como "amor romántico". El amor romántico, como en su día formuló Margaret Mead (1994), se caracteriza por la monogamia, la exclusividad, los celos y una fidelidad sin tacha y, aunque puede que no sea algo exclusivo de Occidente, desde luego no es universal. Según Mead, este tipo de amor no se daba en Samoa. Quizá puedan separarse ahí dos momentos: el de la pasión amorosa en sí y el de los intentos por mantenerla viva, algo de resultados en verdad inciertos. Sea como sea, la monogamia, la exclusividad y la fidelidad, regidas por los celos, se independizan hasta cierto punto y se institucionalizan. La pareja, y con ella el matrimonio, se presumen monógamos, exclusivos y regidos por la fidelidad, y estas condiciones, y con ellas los celos, se trasladan a los hijos. La inestabilidad resultante de pretender basar los vínculos familiares, por no hablar del matrimonial, en el complejo amor-celos, es bien conocida y ya ha sido mencionada aquí, pero ello no ha servido hasta el momento para disuadir a la mayoría de la población a la hora de apegarse con exactitud a un modelo que se difunde, se propaga y se vende de forma constante por todo tipo de medios. La sensación de fracaso, y la concomitante culpa, alcanzan en la actualidad cuotas sin precedentes y vulnerabilizan a la población, misma que tiende a confiarse a todo tipo de expertos y terapias para intentar resolver sus problemas, recuperar la senda de la normalidad y alcanzar el éxito en el amor y en la familia.

La Samoa estudiada por Margaret Mead, que quizá hoy ya ni siquiera exista, es sólo un ejemplo de las sociedades y culturas del registro humano que no entrarían con facilidad en los parámetros de nuestra moral contemporánea en torno a la pareja, el amor o la familia. Se han apuntado aquí a muchos otros casos, y aunque el tema merecería un estudio por sí mismo, éste podría alcanzar dimensiones enciclopédicas. No obstante, el etnocentrismo proverbial permite considerar anómalas, extrañas, exóticas o incluso perversas a tales sociedades. Al final, sólo lo nuestro es lo bueno, y si nosotros lo tenemos es porque lo hemos alcanzado o logrado gracias a luchas que han durado décadas, siglos... o milenios. Quienes así piensan no suelen considerar lo absurdo de una posición que deja fuera de lo "normal", lo correcto o lo natural, a 99% de la historia de la humanidad y de sus sociedades y culturas, por no hablar de importantísimos porcentajes de las propias poblaciones actuales. Para bien o para mal, nos guste o no, el amor romántico, la familia conyugal o incluso la pareja, así como el vínculo natural entre los tres, no son más que arreglos coyunturales, históricos y dependientes de una determinada moral —es decir, como diría Meillassoux (1977), de una determinada autoridad—, igual que otros muchos arreglos en cuanto a la vida en común de los seres humanos. Como tales, presentan tanto aspectos progresivos como regresivos.

Pero de lo que no hay duda es de su capacidad cegadora a la hora de intentar comprender quiénes somos como especie o por qué vivimos como vivimos. Al igual que tantas otras cosas que alguna vez se creyeron intocables o inmanentes a la condición humana, también la pareja puede y debe ser desnaturalizada.

BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU, Pierre (2000), *La dominación maculina*, Barcelona, Anagrama.

BRAUNSTEIN, Néstor A. (2006), *El goce. Un concepto lacaniano*, México, Siglo XXI.

BROWN, Peter (1993), *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik.

BRUCKNER, Pascal (2011), *La paradoja del amor. Una reflexión actual sobre las pasiones*, Barcelona, Tusquets.

CANTARELLA, Eva (1997), *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, Cátedra.

CLASTRES, Pierre (2010), *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Virus Editorial.

COPJEC, Joan (2006), *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires, Paidós.

CRAVERI, Benedetta (2008), *Amantes y reinas. El poder de las mujeres*, México, FCE / Siruela.

CUCCHIARI, Salvatore (1981), "The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band", en Sherry B. ORTNER y Harriet WHITEHEAD (eds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, pp. 31-79.

DELEUZE, Gilles (2005), *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.

_____, y Félix GUATTARI (1985), *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

DIJKSTRA, Bram (1988), *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*, Nueva York, Oxford University Press.

DUPONT, Florence (1992), *El ciudadano romano durante la República*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor.

EHRENREICH, Barbara, y Deirdre ENGLISH (1990), *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*, Madrid, Capitán Swing.

FEDERICI, Silvia (2015), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón.

FOUCAULT, Michel (1996), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

FREUD, Sigmund (1990), *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza.

FUCHS, Eduard (1996), *Historia ilustrada de la moral sexual 1. Renacimiento*, Madrid, Alianza.

GIL CALVO, Enrique (2006), *Máscaras masculinas. Héroes, patriarcas y monstruos*, Barcelona, Anagrama.

GODELIER, Maurice (1998), *El enigma del don*, Barcelona, Paidós.

HARDMAN, Paul D. (1993), *Homoaffectionalism: Male Bonding. From Gilgamesh to the Present*, San Francisco, GLB Publishers.

HARRIS, Marvin (1991), *Nuestra especie*, Madrid, Alianza.

HÉRITIER, Françoise (1996), *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

Kurnitzky, Horst (1992), *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, Mexico, Siglo XXI.

Laqueur, Thomas (1994), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.

Laxton, Richard (dir.) (2014), *Effie Gray*, Londres, Sovereign Films.

Lévi-Strauss, Claude (1991), *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.

_____, Melford E. Spiro, y Kathleen Gough (1974), *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Anagrama (Cuadernos, 68).

Licht, Hans (1976), *Vida sexual de la antigua Grecia*, Madrid, Felmar.

Master, William, y Virginia Johnson (1977), *El vínculo del placer. Un nuevo enfoque del compromiso sexual*, Barcelona, Grijalbo

Mead, Margaret (1994), *Adolescencia y cultura en Samoa*, México, Paidós.

Meillassoux, Claude (1977), *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*, México, Siglo XXI.

Pateman, Carole (1995), *El contrato sexual*, México / Barcelona, uam-i / Anthropos.

Rousselle, Aline (1989), *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo ii al siglo iv de la era cristiana*, Barcelona, Península.

Reinhard, Kenneth (2010), "Hacia una teología política del prójimo", en Slavoj Žižek, Eric L. Santner y Kenneth Reinhard, *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 21-104.

Toner, Jerry (2012), *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Barcelona, Crítica.

Tyrrell, William Blake (1989), *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, México, fce.

Vendrell, Joan (2019), "Lobas, esclavas, madres: ¿qué es una mujer". *Revista Colombiana de Antropología.*

_____ (2015), "Género y ciudadanía", en Julieta Espinosa y Teresa Yurén (coords.), *Ciudadanía, agencia y emancipación. Diálogo entre disciplinas*, México, Juan Pablos Editor, pp. 115-124.

_____ (2013), *La violencia del género. Una aproximación desde la antropología*, México, uaem / Juan Pablos Editor.

Veyne, Paul (2008), *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Barcelona, Paidós.

_____ (1991), *La sociedad romana*. Madrid, Mondadori.

Winkler, John J. (1994), *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Manantial.

Wright, Elizabeth (2004), *Lacan y el posfeminismo*, Barcelona, Gedisa.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

Andrea Cristina
Moctezuma Balderas*

Rita Segato, feminista, antropóloga e intelectual latinoamericana, nos ofrece en su libro un análisis profundo y verdadero sobre las causas, consecuencias y efectos de la violencia hacia nosotras, las mujeres, en el ámbito latinoamericano del siglo xxi. En este punto hace una crítica al Estado, las instituciones y los procesos económicos globalizados que han querido manejar la violencia hacia las mujeres como un tipo de acometida ejercida de forma aislada, con connotaciones sexuales y pasionales, sin tomar en consideración los factores de subordinación, colonialidad, dominación y poder que se encuentran tejidos en una red —señalada por Segato como *mafiosa*— que opera a la sombra y protección del Estado y sus instituciones, y que se encuentra imbricada en procesos económicos generadores de ganancias para los grupos de poder que han luchado por mantener esa estructura violenta con tal de obtener un beneficio propio.

En ese sentido, Segato señala que la violencia sexual efectuada mediante la violación del cuerpo de la mujer, no es una agresión sobre lo sexual sino que debe ser analizada como una agresión sobre el poder, por la que el victimario busca someter la moral de la víctima mediante el ultrajo de su cuerpo, y a través de este tipo de violencia se posibilita la expresión y visibilidad pública de dicho poder (recordemos que las notas amarillistas tienen como predilección publicar notas sobre violaciones y feminicidios). Por consiguiente, este tipo de violencia más que instrumental es expresiva, tiene la finalidad de expresar y de transmitir un mensaje, un mensaje de dominación y de poder que se ha instaurado en la mirada de nosotros, los observadores.

La apropiación del cuerpo de las mujeres se encuentra estrechamente relacionada con la colonialidad, con el proceso de apropiación de los recursos de unos cuantos (blancos) sobre los recursos de varios (no blancos); en este sentido,

* El Colegio de San Luis A. C.

los hombres vencedores en el proceso de conquista seguirán ejerciendo su poder para alcanzar la tan ansiada "modernidad", estableciendo lo que Segato señala como la *esfera pública colonial-moderna*. De tal forma, el género masculino pronunciará su posición y acción dentro del espacio público, en el cual se establece lo político, y las mujeres quedaran delegadas al espacio de lo doméstico (de lo privado), negándoles su participación de lo político y, por consiguiente, quedando subordinadas.

Nosotras, las mujeres, al no ser consideradas como dueñas del espacio público, cuando caminamos en él y cuando hacemos uso de dicho espacio, somos violentadas bajo la justificación de que nos encontramos trasgrediendo algo que pertenece, es administrado y controlado por los hombres. Por consiguiente, parece que no nos pertenecen las banquetas y la calle, porque tenemos que caminar en ellas con cuidado, con miedo al sentir el acoso, de sentir la palabra del otro que busca defender sus dominios con expresiones violentas, con gritos, con amenazas. Existe una defensa por parte del hombre de lo público; de no ser así, no existiría el acoso callejero, la hostilidad, el miedo a salir en público usando una falda, el miedo a ser observadas, a ser violentadas.

En el primer capítulo del libro, "La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado", la autora nos muestra su experiencia como investigadora y activista en torno a la negación y tensión que existe, por parte del gobierno y las instituciones de Ciudad Juárez, para reconocer que los feminicidios ocurridos en aquella población no se encuentran únicamente relacionados con el crimen organizado y los grupos pandilleriles de los estratos socioeconómicos "bajos", sino que esa violencia atiende a una dinámica capitalista-globalizante instaurada por el neoliberalismo y los famosos tratados de libre comercio (especialmente los firmados con Estados Unidos y Canadá), que han sido los causantes de las muertes y violencias ejercidas en este espacio fronterizo.

¿Quiénes son estas mujeres asesinadas? La respuesta: mujeres no blancas, pobres con nula educación, que han sido expulsadas de sus comunidades, por el mismo sistema-capitalista, hacia las grandes ciudades, para emplearse con bajos salarios y condiciones ínfimas en las maquiladoras que llegan a instalarse al borde de la frontera "más grande y más segura del mundo"; empresas que, apoyadas por el neoliberalismo, tienen jornadas laborales de triple turno, lo que ha llevado a las mujeres a cubrir horarios nocturnos, siendo blancos del sistema colonial-patriarcal, que viola y asesina.

Las mujeres de Juárez son mujeres asesinadas por el sistema-capitalista y por los hombres dueños de dicha esfera pública, hombres blancos enriquecidos que en su dinámica de conquistadores se sienten con la libertad de tomar y decidir sobre la vida de los demás (ésa es la lógica y siempre ha sido la lógica de la colonialidad); pero la explicación del gobierno hacia tanta muerte y violencia recae sólo en la responsabilidad de unos cuantos: el crimen organizado, psicópatas sexuales, gente del barrio, pero nunca el estado. Segato narra cómo intentó transmitir dicha hipótesis a los

habitantes de Ciudad Juárez mediante el recurso televisivo: un mensaje que transmitiría los resultados de su investigación, por el canal 5, el día 30 de julio de 2004; sin embargo, fortuitamente (para el estado), todo el sistema televisivo colapsó justo cuando Segato daría a conocer verdades incómodas. Su voz fue silenciada antes de poder hacer uso del espacio público, ese espacio que se nos sigue negando.

La autora nos señala, además, que vivimos en un nuevo periodo de guerra; la guerra como hecho social ha sido parte de las sociedades humanas desde su estadio primitivo: mediante combates intertribales, los vencidos tenían que rendir tributo a los vencedores dando a cambio mujeres, o los vencedores, para sublevar y dominar a sus contrincantes, recurrían a la violación multitudinaria como mecanismo de poder y doblegamiento de la moral colectiva del grupo sometido; en este sentido, Segato señala que nuestra realidad no se encuentra alejada de esa práctica militarista, y que vivimos enmarcados en *guerras internas informales* entre grupos paramilitares, estatales, barriales y del crimen organizado, que buscan perpetuar su poder y el ejercicio del mismo mediante la demostración pública del uso de la violencia y de la crueldad.

Este tipo de violencia es conocida como violencia corporativa, la cual se manifiesta predilectamente sobre el cuerpo de las mujeres. Al respecto, los cuerpos agredidos, señala Segato: "Son cuerpos frágiles y no guerreros"; lo que se demuestra con esto es la falta de empatía, y la rapacidad del grupo que ejerce la violencia y garantiza al grupo mayor control sobre sus territorios. Así, los cuerpos son vistos como parte del territorio a conquistar. La guerra y sus conquistas sobre los cuerpos, y por consiguiente, sobre sus territorios, tienen como finalidad la desmoralización de la sociedad y de los grupos que la conforman (civiles, religiosas, institucionales). En este punto puedo señalar que dicha táctica ha resultado eficiente pues nos duele, nos aterra, nos desmoraliza a nosotros, a la sociedad, a los que observamos las noticias, a quienes sentimos un nudo en la garganta cuando supimos que Mara no llegó a casa y vivimos con la esperanza de que regresaría, pero un día es encontrada sin vida, y es en ese momento cuando la sociedad enmudece, palidece, sufre, se organiza, sale y grita y nuevamente nos sentimos con miedo de caminar por la calle, volvemos a desconfiar de la gente. Es un método doloroso, para esta sociedad, vivir así, existir así, día a día.

La guerra y su ejercicio de violencia, además de desmoralizar a la sociedad e impulsar una conquista sobre los cuerpos (biopoder), buscan alcanzar cierto dominio territorial, generando desplazamientos de dicha población mediante la implantación del miedo y la inseguridad; esto ha generado que los habitantes de ciertas zonas de conflicto las abandonen, dando paso libre a los grupos criminales para que se aprovechen de esos lugares. En este sentido, es bien conocido el desplazamiento que la violencia ha provocado en nuestro país: la gente huye, abandona sus espacios, deja sus negocios por el miedo a ser extorsionadas y asesinadas; esto es un claro ejemplo de la colonialidad del siglo XXI y de la apro-

piación de los recursos y el territorio por medio del ejercicio de la violencia. ¿Si esto no es conquista, cómo podríamos denominarlas?

La autora nos señala que toda técnica considerada como un efecto colateral de la guerra (en su mayoría no deseable), se ha convertido en el objetivo principal de los nuevos conflictos a los cuales nos estamos enfrentando, y nos señala el caso de las mujeres indígenas de Guatemala, quienes fueron brutalmente violentadas por el paramilitarismo con la finalidad de romper con los tejidos sociales comunitarios y la solidaridad en torno a ellos. Cabe resaltar que las guerras internas o no formales existen y seguirán existiendo porque la economía capitalista de la modernidad necesita de ellas para que el sistema siga vigente; por consiguiente, este sistema las fomenta y las apoya.

La incipiente modernidad en la que vivimos se ha fracturado; esto ha generado que el Estado ya no es la única entidad encargada de la vigilancia del rebaño (sociedad), sino que en la actualidad se han conformado redes y grupos, que han asumido la vigilancia y marcación de sus cuerpos, adscritos a su organización (de tal forma, los tatuajes o la demostración del ejercicio de la violencia serán pautas corporales aplicadas por los integrantes para vincularse a su red o grupo). Segato nos señala que esto tiene un fuerte impacto en la posición y el papel del cuerpo de las mujeres, por ser éste, ancestralmente, cognitivamente afín a la idea de territorio; hay que recordar la naturaleza de las sociedades patrilocales, cuyas prácticas exogámicas sirven para el intercambio de mujeres y su adscripción a un nuevo territorio (el de los hombres): ellas deberán acatar las normas y procesos sociales y, a su vez, se adscribirán como parte del nuevo territorio, siendo objetivizadas como una nueva propiedad (reproductiva-cuidadora).

El escenario donde se establece la guerra, el ejercicio de la violencia y la dominación sobre el cuerpo de las mujeres, nos es señalado por la Segato ya no como un escenario de desigualdad, sino como un *señorío*, por medio del cual "un grupo de propietarios son dueños de la vida y la muerte del planeta". En Latinoamérica, el señorío se manifiesta mediante el paramilitarismo, el narcotráfico, la trata de blancas, la minería y, sobre todo, la acumulación del capital por medios ilegales.

Por consiguiente, otros modelos económicos y sociales significan una amenaza para el señorío: lo comunitario, lo local, lo sagrado, la empatía, la felicidad son incompatibles con el proceso capitalista moderno de señorío que busca ejercer la violencia como táctica de dominación. Enrique Leff lo ha señalado en su artículo "Cultura democrática, gestión ambiental y desarrollo sustentable en América Latina" (*Ecología Política*, núm. 4, pp. 47-55) al hablar sobre la crisis medioambiental como el resultado de una crisis de la sociedad occidental, la cual opera gracias a la racionalidad económica que se ha instaurado sobre el proyecto de "modernidad"; y además, el neoliberalismo ha producido una rapacidad sobre los recursos, sobre los cuerpos, sobre la vida de los habitantes de este sistema-mundo. En este sentido, Leff señala que debemos modificar el racionalismo económico por un racionalismo orientado

hacia lo social, hacia los afectos como lo señala Segato.

Por último, es importante recalcar que el género como categoría de análisis, está imbricado históricamente en un proceso de poder en la especie humana y, por consiguiente, tiene una estrecha relación con la violencia y su práctica. El ejercicio de la violencia ha recadío sobre nuestros cuerpos debido a factores míticos (como el mito de la creación y los mitos amerindios), por conflictos intertribales, posteriormente por conflictos coloniales y de conquista y, en la actualidad, por la lucha entre grupos en pos del acaparamiento de los recursos y el territorio; en ese contexto los cuerpos serán vistos como espacios de conquista y dominación.

Cristina Amezcua e Hilario Topete (coords.), *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Nuevas miradas*, Mexico, CRIM-UNAM / Bonilla Artiga Editores, 2015.

Patricia Moctezuma Yano*

El libro que motiva esta reseña muestra la controversia que subyace en los ámbitos político y académico acerca de la conceptualización del patrimonio cultural inmaterial (PCI) para diferenciarlo del patrimonio tangible; y como su definición, registro y análisis sigue presentando mucha controversia entre políticos, investigadores y actores, consideramos de suma pertinencia reseñar esta obra porque atañe a la salvaguardia del patrimonio intangible de muchos pueblos de México, máxime a raíz del Programa "Pueblos Mágicos", desarrollado para su promoción turística. Las 11 aportaciones que incluye la obra coordinada por Amezcua y Topete revisan, desde una visión retrospectiva, los criterios y ambigüedades que prevalecen en la conceptualización misma del PCI y de todo lo que esta imprecisión conlleva para el registro y protección del mismo.

En el primer apartado, "A. Experiencias de salvaguardia en Latinoamérica", las investigaciones que se compilan muestran cómo los intereses políticos en el resguardo del PCI colocan a los actores, en este caso los interesados, supuestamente, en identificar y resguardar su propio patrimonio, en un segundo término; así, Goncalves ejemplifica la supremacía de los intereses políticos que subyacen al resguardar oficios legendarios que han dado empleo a las personas por generaciones, tales como los artesanos pintores de escenas costumbristas y los manicuristas, quienes, concentrados

* Doctora en Antropología. Profesor-investigador en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHU) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

en el mercado de Ver-o-Peso, no fueron tomados en consideración para ser apoyados por diversos programas de desarrollo económico. Y, en oposición a ese caso, Salica ejemplifica cómo nutre la memoria colectiva al tomar en consideración a los actores en el resguardo de su PCI, y con ello se pueden rescatar prácticas culturales, por ejemplo, los rituales religiosos ancestrales en las zonas rurales de la sierra de Acasti, provincia de Catamarca, Argentina.

En un segundo apartado de la obra, "B. Experiencias de salvaguardia en México" (pp. 55-87), se revisan cinco casos de investigación sobre el PCI y todos coinciden en señalar la carencia o imperfección de técnicas de investigación, en el ámbito nacional, en cuanto a la recopilación de datos sobre este tipo de patrimonio; uno de los argumentos para afirmar lo anterior es que, dada su naturaleza intangible, manifiesta en diversas prácticas culturales —llámese festividades, saberes tradicionales, expresiones musicales, tradiciones orales, danzas, conmemoración de fechas históricas, entre otras—, la recopilación requiere forzosamente de cierto equipo tecnológico que suele ser costoso (videos, grabadoras, cámaras), que no está al alcance de todos.

A lo antedicho se suma que es fundamental acordar criterios para ponderar lo que sí y lo que no es patrimonio intangible; para ello es preciso tomar en cuenta no sólo a los investigadores y representantes políticos interesados en el resguardo de algún factor, sino también debe considerarse la opinión de los mismos actores; y de esta observación se concluye la necesidad de instrumentar un diálogo entre los investigadores y aquellos que participan y organizan las prácticas culturales a rescatar. Y para lograrlo, los investigadores o quienes realicen el resguardo, deben tomar en cuenta una perspectiva autorreferenciada de su historia y memoria colectiva, para indicar lo que consideran pertinente a resguardar de su patrimonio cultural inmaterial.

De trabajar desde esa perspectiva, subraya Amescua, será metodológicamente más eficiente el resguardo documental —sea escrito, oral, cinematógrafo— de todas aquellas festividades que conmemoran fechas históricas de los pueblos de Morelos (sitio de su caso de estudio); y de paso, se evitaría continuar con errores que comenten los investigadores al tratar de observar las festividades cuando se están ejecutando y al mismo tiempo las registran. Más bien, antes y después de las festividades, los investigadores y actores deben dialogar en torno a qué práctica cultural —recital, danza, poesía, homenaje o cualquier otra— van a registrar y cómo es mejor hacerlo.

Ejemplifica muy bien esas ventajas metodológicas en torno al resguardo del PCI la experiencia de salvaguardia que Acuña tuvo con los artesanos del maque, en Michoacán. Señala la autora que un problema en el registro de los oficios artesanos como parte del PCI de los pueblos, es que su aprendizaje está imbricado en la socialización de los sujetos en su diario acontecer desde muy temprana edad. Este hecho dificulta que los mismos artesanos puedan mirar de manera objetiva todas las destrezas cognitivas y corporales que fueron adquiriendo y, por tanto, no las pueden valorar, ya que

simplemente las naturalizan como parte de su vida. Para ayudar a los artesanos a percatarse de la falta de valoración de todo su conocimiento, invitó a dos grupos de productores a que dialogaran sobre sus saberes, incluso a que recordaran técnicas ya extintas, todo con miras a que pudieran valorarlas como parte de su PCI y, de paso, se fortalezca la transmisión intergeneracional del oficio.

Siguiendo la perspectiva autorreferenciada de los actores, Topete dirige un enfoque *emic-etic* en la experiencia metodológica que tuvo con su equipo de estudio en la región Mixteca, de Oaxaca; en su trabajo se tomó en cuenta la valoración de los actores respecto de ciertos rituales profanos y religiosos, y llegaron a la conclusión de que un enfoque multidisciplinar en la recopilación del PCI facilita la identificación del mismo, y para registrarlo es necesario, además, tomar en cuenta la anuencia de los actores.

Por su parte, Escalante y su equipo, en el experimento de salvaguardia de la tradición oral de la Mixteca —mitos fundacionales, cuentos, leyendas, recetas, fábulas y otras expresiones—, muestran lo importante que es considerar las opiniones de diferentes interesados, como universitarios, representantes de asociaciones e instituciones educativas, investigadores y técnicos, dado que el intercambio de ideas/opiniones genera un registro del PCI más completo, dirimiendo la técnica más indicada —sonora, escrita, fílmica— para registrar una u otra práctica cultural.

Desde esa mirada multidisciplinar, Herrera y Mendoza proponen tomar en cuenta el repertorio musical de la Orquesta Típica de la Ciudad de México como parte del PCI, ya que tocan instrumentos musicales del siglo pasado y dicho repertorio ilustra el acontecer cultural, político, económico, social, histórico y geográfico del país.

En el último apartado de esta obra se incluyen tres propuestas a considerar como PCI de los pueblos. En el primer artículo, Campos muestra cómo las prácticas culturales que se desprenden de la explotación del hábitat precisan ser registradas, ya que muchas de ellas resultan ser menos nocivas para la naturaleza. Tal es el caso de los productores de café de distintas regiones de Veracruz, que recurren a técnicas menos agresivas para el medio ambiente y no por ello obtienen un bajo rendimiento o calidad del producto. Registrar esas técnicas para transmitirlas a las nuevas generaciones de cafetaleros redundará sin duda en un equilibrio ecológico.

La segunda propuesta es la de Lara, quien observa que ciertos rituales alusivos al ciclo vital humano, como la levantada del muerto en Santa Catarina Tayata, Oaxaca, deberían formar parte del PCI de los pueblos, ya que fortalecen el vínculo entre sociedad y naturaleza, retroalimentan las redes sociales y mantienen el principio de reciprocidad, que a su vez mantiene la cohesión social. Así, en el caso de ese ritual, implícitamente toma lugar un intercambio de bienes y servicios, en el que los vivos ofrendan rezos, cantos, comida y flores a sus difuntos; y a cambio, los muertos brindan protección y buenaventura a los vivos en su vida y sus cosechas.

Y la tercera experiencia de inclusión para la salvaguardia del PCI la propone Mondragón, quien apunta que

la narrativa histórica de los pueblos, al evocar sentimientos colectivos, favorece la apropiación del patrimonio mismo; como ejemplo retoma el episodio histórico de los Niños Héroes de Chapultepec, el cual deliberadamente exalta su participación para elevar ese evento a la categoría de *hecho histórico* y que fomentó el patriotismo criollo, mismo que fortaleció el sentido patriótico de la nación mexicana.

Las 11 experiencias de salvaguardia del PCI que recopila el libro reseñado, ofrecen al lector un conocimiento general de este tipo de patrimonio y la importancia de registrarlo. Se ilustran los tropiezos técnicos y metodológicos, así como la diversidad de criterios que dificultan tanto su conceptualización como su adecuado registro. Múltiples reflexiones despierta en el lector la obra, destacándose en la introducción las observaciones que Arizpe subraya, resaltando dos en particular: una se refiere a la *autenticidad* como el megacriterio para la salvaguardia del patrimonio cultural, el cual fue heredado del catálogo de criterios del patrimonio cultural tangible (básicamente monumentos arquitectónicos). La autenticidad coloca al patrimonio como algo ceñido al pasado y le brinda una dimensión de elemento incambiable, cuando en realidad la naturaleza del PCI es cambiante por su condición vivencial, ya que los actores van dando nuevos significados y funciones, de manera que resulta por demás inadecuado apreciarlo como algo estático.

El segundo punto que subraya Arizpe es que mirar al PCI de forma inalterable equivale a negar la existencia de la diversidad cultural cuando, contradictoriamente, ésta más bien se manifiesta en la riqueza del PCI. De ahí que muchos programas de desarrollo cultural de los pueblos resulten inadecuados cuando tratan de uniformar criterios para detectar y clasificar dicho patrimonio. Más bien, en la salvaguardia de esas prácticas expresiones, saberes o técnicas, no deben establecerse criterios universales ajenos a los actores, sino que debe fomentarse una perspectiva *autorreferenciada*, la cual facilitará el resguardo de la memoria colectiva de los pueblos y evitará, como efecto secundario, la proliferación de la escenificación mercantilizada de las prácticas culturales en beneficio económico y político de terceras personas o instituciones (por ejemplo, la Secretaría de Turismo), lo cual repercute en la intolerancia hacia la diversidad cultural, manifiesta en la acelerada pérdida de las culturas autóctonas.

POLÍTICA EDITORIAL

EXCELENCIA Y ORIGINALIDAD
Nueva Antropología ha sido aceptada en el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Conacyt, por lo que los trabajos publicados tienen un peso curricular significativo. Es una revista que recibe con gran interés las colaboraciones de investigadores en ciencias sociales, tanto nacionales como extranjeros.

COMPROMISO
Los trabajos deben ser originales en español, de preferencia resultado de investigación teórica o empírica, y abordar temas de ciencias sociales, en particular de antropología.
El autor(a) debe comprometerse con la revista *Nueva Antropología* a no someter simultáneamente su artículo a la consideración de otras publicaciones en español.

DICTAMEN
Todos los trabajos serán revisados por dos dictaminadores anónimos y evaluados por el Consejo Editorial. Los autores conocerán el resultado del arbitraje por la vía más rápida.

PROYECTOS TEMÁTICOS
La revista también acepta proyectos para números temáticos. La propuesta deberá contener un texto relativo al tema del proyecto de 500 palabras, aproximadamente, y un listado de los artículos con los datos de los autores, así como un resumen de cien palabras de cada artículo. Los proyectos serán evaluados por el Consejo Editorial.

OTROS MATERIALES PUBLICABLES
Son bienvenidos los documentos, las reseñas bibliográficas, los comentarios de reuniones académicas, los programas de congresos, cursos o seminarios. Y con mucho gusto se hará un anuncio en la sección "Novedades editoriales" de la portada de los libros que se reciban para tal fin.

ENVÍO DE MATERIALES
Los textos y otros materiales para publicación deberán ser enviados a:
revista_na@yahoo.com.mx o nuevaantropologia@gmail.com
Facebook: REVISTA NUEVA ANTROPOLOGÍA
Silvia Gómez Tagle, directora
Celia Tapia y Brenda Perea, secretarias

NORMAS EDITORIALES

ENVÍO DE ARTÍCULOS O RESEÑAS
Para iniciar el proceso de dictamen, los artículos deberán satisfacer las siguientes normas editoriales de la revista:

a) ORIGINALES
Entregar versión electrónica en Word. No se devolverán los originales en ningún caso.

b) EXTENSIÓN
Los artículos deberán tener entre 25 y 30 cuartillas. Las reseñas tendrán como máximo 5 cuartillas (una cuartilla tiene aproximadamente 1 800 golpes, 30 cuartillas tienen 65 000 golpes, letras y espacios).

c) RESUMEN Y ABSTRACT
En una hoja aparte se presentará un resumen de 100 palabras del contenido del artículo, en español y otro en inglés. También se definirán cuatro "Palabras clave" o "Keywords", en ambos idiomas.

d) IDENTIFICACIÓN DEL AUTOR
Se anexarán los datos completos del autor o los autores, del domicilio y de la institución donde labora o estudia.

e) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS
Las citas se harán con el sistema Harvard (más adelante se dan ejemplos) y la bibliografía se incluirá al final del texto, en orden alfabético y cronológico descendente.

f) RESEÑAS
No se someten a dictamen, la dirección informará al autor en caso de ser aceptado el texto.

PARA SER ACEPTADOS
El autor(a) deberá entregar una versión definitiva con las siguientes condiciones:

a) ACEPTACIÓN
El autor deberá revisar el artículo, tomando en cuenta las recomendaciones del dictamen, y entregar la versión definitiva. También en los casos de dictamen positivo, el autor deberá revisar su texto (como precaución) antes de entregar la versión definitiva.

b) FORMATO
El artículo se entregará en medio magnético con interlineado doble, no más de 30 cuartillas, en CD o por correo electrónico, y en Word para Windows.

c) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS
Las citas y referencias bibliográficas deben ceñirse al modelo de la revista que se muestra a continuación:

d) TÍTULOS
Se pide que sean breves y hagan referencia al contenido del texto.

NORMAS PARA CITAS "MODELO HARVARD"

e) CITAS EN EL TEXTO
Entre paréntesis, el apellido del autor y el año de publicación de la obra, dos puntos, y las páginas correspondientes:

…en sus aspectos teóricos y metodológicos (Giddens, 1995: 143-152)

O bien:

…en estos aspectos seguimos a Giddens (1995: 143-152)

BIBLIOGRAFÍA AL FINAL DEL TEXTO
Se dispondrá en orden alfabético por apellido del autor, editor o coordinador del libro o artículo.

CITA DE LIBRO
APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], *Título de la obra* [en cursivas], número de edición, Lugar, Editorial, número de la página o de las páginas citadas.

Ejemplo:
GIDDENS, Anthony (1995), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.

a) Si se desea destacar el año de la primera edición del libro, independientemente de la edición citada, se deberá emplear el siguiente formato:

EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1976) [1937], *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.

CITA DE ARTÍCULO EN LIBRO
APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], "Título del artículo" [entre comillas], en, Nombre y APELLIDO del editor o coordinador del libro, *Título de la obra* [en cursivas], Lugar, Editorial, número de páginas del artículo o páginas citadas.

Ejemplo:
ZEPEDA PATTERSON, Jorge (1989), "Limites et possibilités de l'identité territoriale au Mexique", en J. REVEL-MOUROZ (coord.), *Pouvoir local, régionalismes, décentralisation: enjeux territoriaux et territorialité en Amérique Latine*, París, IHEAL, pp. 95-104.

b) Más de dos autores en un texto:
A partir del segundo autor se escribe primero el nombre o inicial y después el apellido. En el texto, cuando son más de tres autores se escriben sólo el primer apellido del primer y autor y después la locución "*et al.*", en minúsculas con punto y cursivas.

c) Dos o más referencias a un mismo autor:
Se repite el nombre del autor. El orden será cronológico descendente (del más reciente al más antiguo).

d) En un mismo texto se citan dos o más obras de un autor publicadas el mismo año:
Es necesario verificar en el texto que la referencia a cada año coincida con la obra de que se trate y, se deberá diferenciar entre un texto y otro con la secuencia del abecedario después del año.

e) Textos que aún no son publicados:
Los datos institucionales seguidos de la palabra "(mimeo)" indican que es un texto que, aunque está respaldado por una institución, aún es inédito.

CITA DE ARTÍCULO EN REVISTA
APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], "Título del artículo" [entre comillas], *Nombre de la Revista* [en cursivas], volumen, número, número de páginas del artículo o páginas citadas.

No lleva nombres de la editorial ni lugar de edición; cuando indica el año o la época, se incluyen. Las páginas en las que se encuentra el artículo se anotan al final de la ficha. Se puede escribir el periodo al que corresponde la publicación de la revista (p. ej. septiembre-diciembre, verano) antes de las páginas.

CITA DE DOCUMENTOS EN O DE INTERNET
Nombre del autor (individual o corporativo) del documento, año de elaboración del mismo entre paréntesis y su título propio, en letras redondas y entre comillas. Se puede agregar alguna frase que describa el documento (boletín de prensa, tablas, carta abierta...) y si está completo, si es de acceso libre o restringido, etc., y la fecha precisa (día y/o mes). Enseguida, se describirá completa la dirección electrónica o URL (siglas de Uniform Resource Locator), tal como aparece en la ventana correspondiente de la página, sin omitir ninguno de los caracteres. Por último, se indicará la fecha de última consulta (la cual no es la misma que la fecha de elaboración del documento, aunque pueden coincidir). Todo irá separado por comas.

NOTAS A PIE DE PÁGINA
Es mejor evitarlas, pero si se llegan a usar para comentarios y se hace referencia a otros autores, se usará la notación tipo Harvard dentro del pie de página.

ENTREVISTAS Y NOTAS DE CAMPO
Las referencias a entrevistas y notas de campo deberán citarse a pie de página y no en la bibliografía.

CITAS DE ARTÍCULOS EXTRAÍDOS DE PERIÓDICOS
Nombre del autor, año, "Título de artículo" [entre comillas], País, sección y *Nombre del Periódico* [en cursivas], seguidos de la fecha precisa.

Novedades editoriales

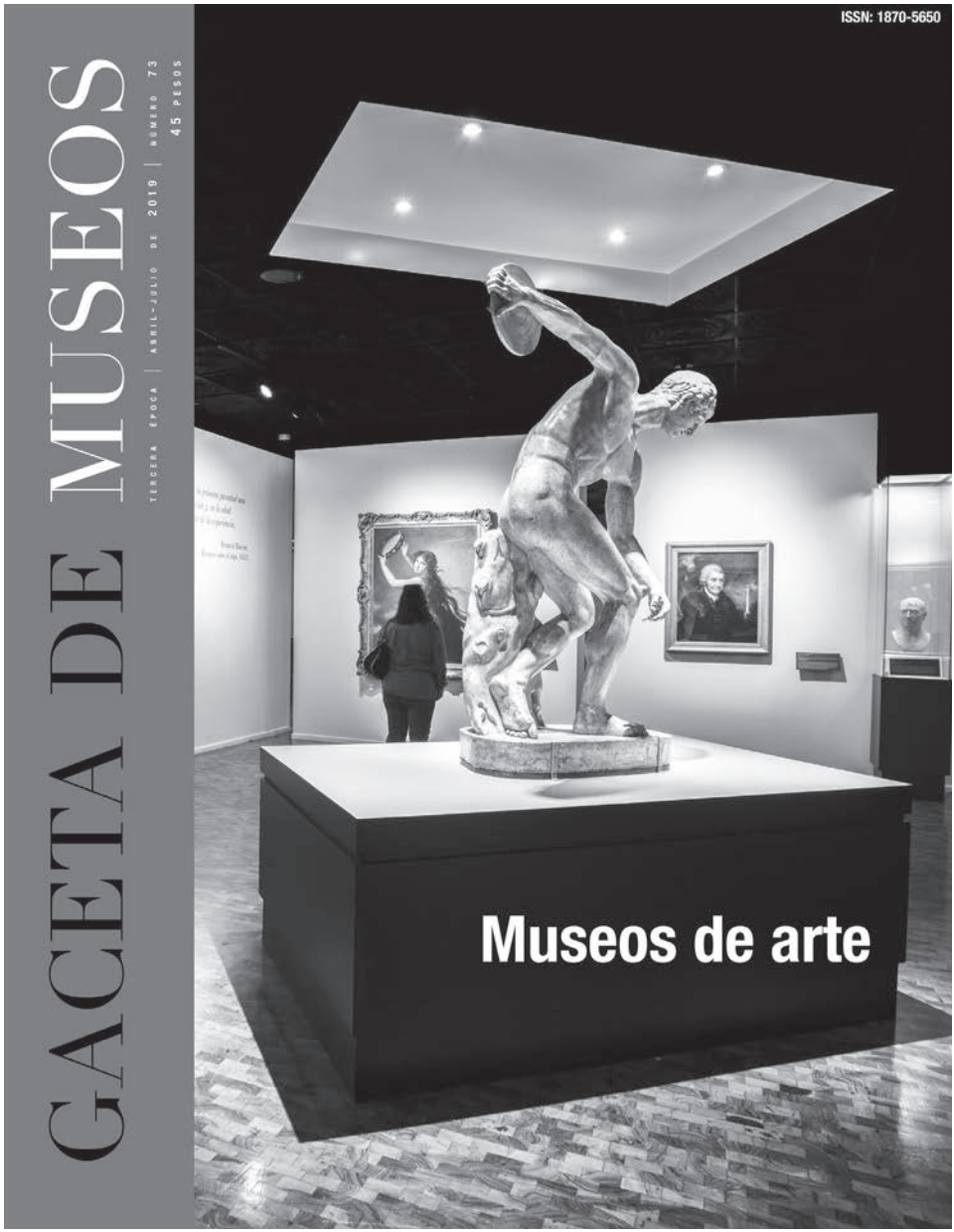
TERCERA ÉPOCA, NÚM. 43, MAYO-AGOSTO DE 2018

Boletín de

MONUMENTOS HISTÓRICOS

43




GACETA DE MUSEOS
TERCERA ÉPOCA | ABRIL-JULIO DE 2019 | NÚMERO 73
45 PESOS
ISSN: 1870-5650
Museos de arte

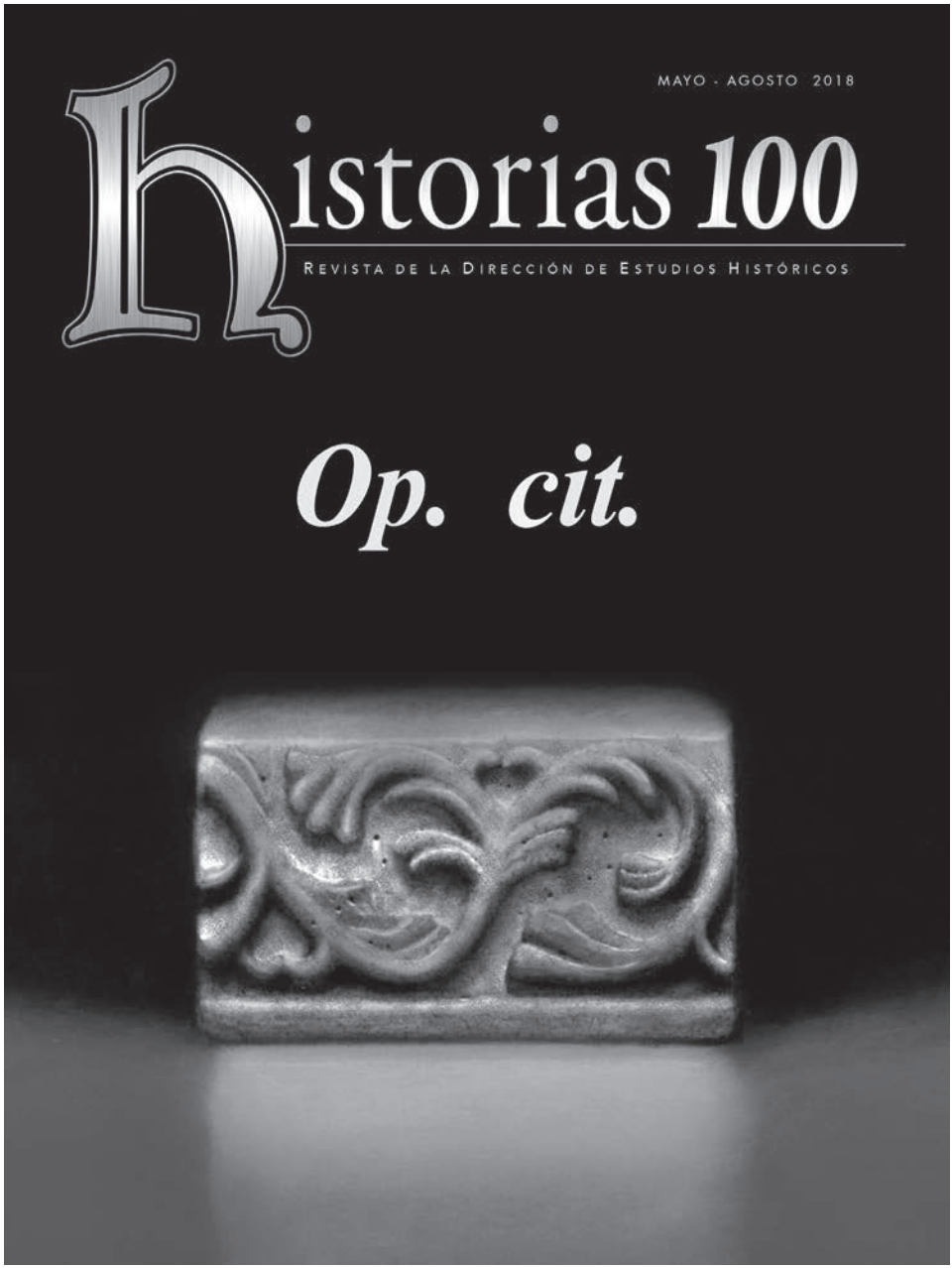
Año 26, vol. 75, enero-abril, 2019

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- *Una contienda asimétrica:* Zithû, *sepulturero otomí de la teoría antropológica*
- *Relaciones socioeconómicas, alianzas y empresas en el sector minero de Pachuca a Zimapán, 1552-1620*
- *El ascenso en la administración virreinal rioplatense del letrado Pedro José Agrelo*
- *Los significados de la fotografía de "naturales mexicanos" en la Exposición Histórico-Americana de 1892*
- *"Yo participo, tú participas, ellos deciden". Nuevas rutas para la participación social en México*
- *Fotografías del pasado, espejos del presente: trabajadores del Museo Nacional*


Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología
ARQUEOLOGÍA
Segunda época
56
Enero, 2019
N
• La cueva mortuoria subterránea como metáfora del vientre materno
• Manifestaciones gráfico-rupestres de Baja California • Historia de la arqueología
en el valle del río San Antonio, Zacatecas • Nuevos datos arqueobotánicos
del asentamiento rural de San Carlos, Veracruz • La lítica de riolita de Tunititlán, Hidalgo
• Prospección eléctrica aplicada al estudio de un sitio arqueológico en Tlaxcala
• Investigación y salvamento arqueológico en San Pedro de los Pinos
• El último traslado del monumento funerario de la batalla de Molino del Rey
• La iglesia de San Miguel Chapultepec: imágenes de la muerte olvidada


MAYO - AGOSTO 2018
Historias 100
Revista de la Dirección de Estudios Históricos
Op. cit.




CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología


INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
unam