85



85

Producciones culturales y dinámicas laborales

Nueva Antropología

Patricia Arias, El viaje de los huipiles. De Juchitán a los Altos de Jalisco · **Amalia Ramírez,** El devenir histórico de la alfarería de Zinapécuaro, tensiones discursivas en torno al patrimonio cultural · **Hemán M. Palermo y Carlos León Salazar,** Trabajo, disciplina y masculinidades: un análisis comparado entre dos industrias extractivas de Argentina y México · **Julia Soul,** Colectivos inclusivos y colectivos reivindicativos. Propuesta conceptual para el abordaje de la cotidianeidad laboral · **Cinthia Fabiola Ruiz López,** El proyecto Ciudades Rurales Sustentables y el involucramiento de sus habitantes · **Sergio González Varela,** Imagen y personificación animal: hacia una antropología de los devenires ·

VOL. XXIX, NÚM. 85, JULIO-DICIEMBRE DE 2016 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología

Nueva Antropología 85

Producciones culturales y dinámicas laborales

Dirección
Silvia Gómez Tagle

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

Consejo editorial
Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Steffan Igor Ayora Díaz, Carmen Bueno Castellanos, Edith Calderón Rivera, Alicia Castellanos, Rodrigo Díaz Cruz, José del Val, Carles Feixa Pàmpols, 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, María Josefa Santos, Pablo Semán, Nitzan Shoshan, Karine Tinat, Gabriela Vargas Cetina, Claudia Ytuarte-Núñez

Consejeros honorarios
Luis H. Barjau, Silvia Gómez Tagle, Erwin Stephan Otto, Adrián García.

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

Coordinador del número
Emanuel Rodríguez

Secretaría técnica
Celia Tapia Alto
Brenda Perea Estrada

Producción editorial
Dirección de Publicaciones, Coordinación Nacional de Difusión-INAH

Cuidado de la edición
Benigno Casas

Ilustración de portada
Francisco Moreno Capdevilla

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: 1 000 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. XXIX, NÚM. 85 MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2016

SUMARIO

Editorial 5

El viaje de los huipiles. De Juchitán a los Altos de Jalisco
Patricia Arias 11

El devenir histórico de la alfarería de Zinapécuaro, tensiones discursivas en torno al patrimonio cultural
Amalia Ramírez 31

Trabajo, disciplina y masculinidades: un análisis comparado entre dos industrias extractivas de Argentina y México
Hernán M. Palermo y Carlos León Salazar 53

Colectivos inclusivos y colectivos reivindicativos. Propuesta conceptual para el abordaje de la cotidianeidad laboral
Julia Soul 75

El proyecto Ciudades Rurales Sustentables y el involucramiento de sus habitantes
Cinthia Fabiola Ruiz López 102

Imagen y personificación animal: hacia una antropología
de los devenires
Sergio González Varela 126

Reseñas Bibliográficas

Gabriel Mendoza y Jorge Atilano González (2016), *Reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz*
Jorge Alonso 145

Joe Bryan y Denis Wood (2015), *Weaponizing Maps: Indigenous Peoples and Counterinsurgency in the Americas*
Gilberto López y Rivas 149

Leticia Mayer Celis (2015), *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*
María Josefa Santos Corral 153

Waldemaro Concha Vargas, José Humberto Fuentes Gómez y Magnolia Rosado Lugo (2010), *Fotógrafos, imágenes y sociedad en Yucatán, 1841-1900*
Victoria Novelo 157

Política editorial 163

Novedades editoriales 167

Editorial

Este número de *Nueva Antropología* aborda temáticas de amplia relevancia en el análisis social contemporáneo. Es el caso de la producción de artesanías como política cultural, el análisis sociocultural de las relaciones laborales, las estrategias de desarrollo global-local, así como los enfoques y perspectivistas del ritual. La pertinencia y novedad de las reflexiones realizadas por los autores que participan en esta edición no evita que recuperen debates antropológicos clásicos, los cuales van desde el análisis procesual de las dinámicas laborales establecido por la Escuela de Manchester hasta la interpretación de las dicotomías que separan naturaleza y cultura en el enfoque estructuralista francés. Sobre la base de estas reflexiones, los trabajos aquí compilados construyen andamiajes teórico-metodológicos para explicar la producción y mercantilización de las artesanías como industrias culturales; el surgimiento de nuevas identidades laborales a partir de las reconfiguraciones productivas neoliberales; los sentidos contradictorios de las masculinidades generadas por los dispositivos de disciplinamiento fabril; las contradicciones entre el diseño y la implementación de políticas pú-

blicas en contextos interétnicos; así como los emergentes enfoques multinaturalistas y la antropología de los devenires.

La primera temática del presente número se enfoca en el estudio de la producción de artesanías como política cultural. A manera de apertura se incluye el trabajo de Patricia Arias titulado "El viaje de los huipiles. De Juchitán a los Altos de Jalisco". Este artículo documenta las transformaciones territoriales y la trayectoria productiva de un objeto cultural: el huipil de Juchitán, Oaxaca. Ambos procesos se caracterizan por el desplazamiento del "lugar de origen" de esta artesanía hacia ranchos y ciudades de los Altos de Jalisco. Mediante una reconstrucción histórico-cultural de los elementos identitarios de la indumentaria tradicional juchiteca, la autora detalla los cambios valorativos (de usanza, económico y simbólico) en la elaboración artesanal del traje de tehuana a partir de su popularización y mercantilización en la década de los setenta. El aumento en la demanda de esta vestimenta promovió una producción masiva de huipiles, desterritorializando a nivel identitario y productivo un elemento cultural de los pueblos indígenas oaxaqueños, pues las nuevas prendas se empezaron a confeccionar en pequeñas unidades maquiladoras de los Altos de Jalisco, ya que en este lugar existía mano de obra calificada compuesta por excelentes costureras, tejedoras y bordadoras.

La colaboración de Amalia Ramírez, "El devenir histórico de la alfarería de Zinapécuaro, tensiones discursivas en torno al patrimonio cultural", complementa la primera temática de este *dossier*. Utilizando una mirada que combina la reconstrucción arqueológica y el análisis etnográfico, el artículo estudia la producción alfarera de una comunidad indígena en Michoacán. A lo largo del texto, Ramírez debate la emergencia de un discurso de defensa del patrimonio cultural inmaterial como mecanismo de mercantilización de la producción de cerámica, en los entornos comunitarios michoacanos que mantienen saberes tradicionales heredados generacionalmente y vinculados con esta artesanía. La autora concluye que la regulación del conocimiento tradicional, mediante políticas culturales de defensa del patrimonio, fomenta discursos que exacerban la "tradición" (al grado de reinventarla) con el objetivo de adecuar un elemento cultural a los intereses propios de la comunidad o bien de las instituciones oficiales. Para el caso desarrollado en el artículo, la alfarería de Zinapécuaro representa un patrimonio reformulado en su valor de uso, económico y simbólico cuyas trayectorias mercantiles e identitarias

varían según las estrategias que instauran las propias comunidades productoras, los intermediarios y los organismos institucionales promotores de esta actividad artesanal.

En la segunda temática del presente número se encuentra el artículo: "Trabajo, disciplina y masculinidades: un análisis comparado entre dos industrias extractivas de Argentina y México" de Hernán Palermo y Carlos León. Estos autores analizan cómo la disciplina fabril y el ámbito laboral han estructurado determinadas prácticas sociales, que refuerzan la configuración sociocultural de roles de género inequitativos y diferenciados entre los hombres y las mujeres adscritos a dicho gremio. Mediante un detallado trabajo de campo en las industrias petrolera y minera de Argentina y México, los autores describen la existencia diferenciada de espacios laborales definidos según criterios culturales y productivistas (capacidad física, nivel de productividad, grados de heroísmo, así como el sentido de pertenencia y prestigio), los cuales soportan el imaginario de que los cuerpos de los hombres son más aptos para desarrollar la mayoría de las actividades fabriles. No obstante, en la configuración de las masculinidades de los obreros de la industria extractiva también se estructuran prácticas de solidaridad y camaradería que cuestionan las dinámicas laborales impuestas por los dueños de las empresas; es el caso de la disminución intencional de su fuerza de trabajo, la apropiación de tiempo productivo para descansar, así como la construcción de espacios de socialización durante la jornada laboral para beber y fumar. De esta forma el artículo reflexiona cómo los vínculos de socialización masculina de los obreros de la industria extractiva preservan códigos de solidaridad que, por un lado, configuran discursos y mecanismos cotidianos de resistencia (en términos de James Scott), pero al mismo tiempo conforman una masculinidad hegemónica que reproduce la división sexual del trabajo. Los autores dejan abierto el debate de si es posible una deconstrucción de la masculinidad en entornos laborales estereotipados como masculinos que procure la equidad en las relaciones de género, sin alterar las condiciones de lucha de clase.

Por su parte, el artículo de Julia Soul "Colectivos inclusivos y colectivos reivindicativos. Propuesta conceptual para el abordaje de la cotidianeidad laboral" muestra que las relaciones laborales son un campo de análisis interdisciplinario, en el cual es posible construir modelos analíticos recuperando planteamientos de la antropología del trabajo, la socio-

logía laboral y los estudios organizacionales, con el objetivo de explicar los procesos de formación y acción de trabajadores de gremios o procesos productivos particulares. Para Soul, la cotidianeidad laboral en el proceso productivo sumerge a los trabajadores en una dinámica de cooperación definida por ser parte activa del proceso productivo o por su pertenencia a un gremio específico. Al enfocar su propuesta en el estudio de los colectivos obreros argentinos, en el marco de la última Reforma Laboral, la autora evidencia dos tipos de estrategias de articulación y movilización laboral-sindical: por un lado, los colectivos inclusivos que emergen ante la flexibilización del proceso de producción, lo cual no impide la socialización de saberes entre los trabajadores, así como la articulación de sus demandas, ya sea de índole gremial o como agentes del proceso productivo. Por otro lado, define a los colectivos reivindicativos como aquellos que son resultado de los cambios en las demandas y en las acciones propias de los colectivos gremiales o inclusivos, pues los trabajadores de los colectivos reivindicativos regularmente actúan mediante estrategias contenciosas deslocalizas, las cuales ocurren al margen de la huelga y de las instancias de resolución de los conflictos laborales. Vale decir que este artículo retoma el análisis antropológico de la acción social bajo la óptica de las clases sociales, sin omitir los condicionamientos que experimentan las luchas sindicales y laborales al estar acotadas por marcos jurídico-legales y estructuras normativas que el proceso productivo impone a los actores sociales.

En lo que respecta a la temática de las políticas públicas de tercera generación (orientadas en gran medida por las recomendaciones de organismos internacionales) que promueven el desarrollo local en las comunidades indígenas, la presente edición contiene el trabajo de Cinthia Ruiz titulado "El proyecto ciudades rurales sustentables y el involucramiento de sus habitantes". Como su nombre lo indica, este trabajo analiza las traducciones que realizan las familias "beneficiarias" de la instalación local de la Agenda Chiapas-ONU, sustentada en los Objetivos del Desarrollo del Milenio, cuya principal acción es el Proyecto Ciudades Rurales Sustentables (PCRS). Tras capturar el punto de vista de los especialistas gubernamentales y los habitantes de las poblaciones objetivo de este proyecto de reubicación: Juan Grijalva y Santiago El Pinar, la autora identifica la forma en que las familias afectadas respondieron o simularon responder a las metáforas movilizadoras contenidas en el diseño del

PCRS (riesgo-vulnerabilidad, pobreza-marginación y sustentabilidad), lo cual generó impactos en la vida cotidiana de los habitantes de estas comunidades que oscilan entre: *a)* unidades domésticas de "reasentados", es decir, aquellas familias que aceptaron la vivienda y rehicieron su vida, al menos por un tiempo, en el espacio en donde fueron reubicados; *b)* familias con desplazamientos "intermitentes" por cuestiones de trabajo, administrativas o clientelares entre las ciudades rurales y su comunidad de origen; *c)* pobladores "resistentes" que se caracterizaron por aceptar las viviendas pero no se movieron de sus lugares de origen, y *d)* los "retornados" que, si bien aceptaron la vivienda, inmediatamente después de las ceremonias oficiales de entrega regresaron a su lugar de origen. Esta tipología sirve a la autora para analizar las contradicciones existentes entre el diseño prototipo de una política pública y su aplicación en la vida cotidiana de dos comunidades. Los testimonios presentados evidencian que, en el mejor de los casos, las viviendas entregadas fueron usadas como bodegas por las familias reubicadas, pues estos grupos nunca asimilaron el proyecto ya que no fueron considerados en el diseño del PCRS, ni mucho menos en la evaluación de los impactos sociales, políticos y ambientales que tendría esta política pública de tercera generación.

El último artículo de esta entrega: "Imagen y personificación animal: hacia una antropología de los devenires" de Sergio González, retoma algunas ideas de Gabriel Tarde y Lévy-Bruhl, con el objetivo de interpretar las múltiples relaciones existentes entre humanos y animales en un contexto ritual particular: la capoeira Angola en Brasil. A juicio de González, las prácticas de este arte-ritual afrobrasileño están asociadas a narrativas, movimientos e imaginarios que aluden a diversos animales (como serpientes, cocodrilos y escarabajos), los cuales no sólo son recursos metafóricos, sino que evidencian un desafío a la separación entre lo humano y lo animal (en el sentido de Viveiros de Castro). Recuperando los debates multinaturalistas en el campo del chamanismo y la brujería, el artículo describe cómo en el "ritual" de la capoeira existen actantes humanos y no humanos que interactúan a un grado tal que las alusiones a los animales tienen efectos prácticos en los cuerpos y vidas de los participantes de este ritual. Por ejemplo, al asumir el nombre de un animal para identificar consubstancialmente a un practicante de capoeira a partir de la forma en que ejecuta determinado movimiento. Así, este artículo apuesta por una antropología de los devenires que trastoque los órdenes clasificatorios

que sustentan las representaciones sociales, con el objetivo de construir nuevas ontologías que permitan concebir alteridades radicales, lo cual en palabras de Bruce Kapferer nos llevaría a desarrollar una antropología ritual del mundo de lo posible que desborde (y a su vez potencie) las capacidades humanas de representación.

EL VIAJE DE LOS HUIPILES. DE JUCHITÁN A LOS ALTOS DE JALISCO

Patricia Arias*

"Lo que distingue [al arte popular]
es su naturaleza consustancial a la zona, a la ciudad, a la comunidad".
José Rogelio Álvarez

Resumen: El artículo documenta las transformaciones en la territorialidad, las formas de producción y las relaciones de trabajo de un objeto artesanal: el huipil de Juchitán, Oaxaca. Una característica central de la producción artesanal tradicional era su estrecha vinculación con espacios, recursos, tradiciones, productores y consumidores que identificaban a cada comunidad. Sin embargo, desde la década de 1990 se ha generado una descontextualización de los productos artesanales. En este artículo se describe y analiza la fragmentación del proceso productivo de los huipiles de Juchitán y su desplazamiento a ranchos y ciudades de Los Altos de Jalisco.

Palabras clave: artesanía, desespacialización, trabajo femenino a domicilio.

Abstract: This article documents the transformations in territoriality, the forms of production and work relations of a handcrafted object: the huipil of Juchitán, Oaxaca. One of the main characteristics of traditional handicraft production was its close ties to spaces, resources, traditions, producers and consumers which identified each community. However, since the 90s there has been a de-contextualization of handcrafted products. This article describes and analyzes the fragmentation of the productive process of huipiles of Juchitán and its move towards ranches and cities in Los Altos de Jalisco.

Keywords: Handicraft, despatialization, women's home-based work.

En la vieja máquina de coser de una joven de un pequeño pueblo de Los Altos de Jalisco había una tela y un tipo de trabajo inusuales en esa región: un cuadro de terciopelo negro forrado y a medio bordar con unas grandes flores de intensos colores (figura 1). Así fue como, en enero de 2014 empecé a saber que muchas mujeres de esa comunidad bordaban los dibujos en los cortes de tela que les enviaban desde Juchitán, Oaxaca, y que, antes y después de varios procesos, se convierten en "El traje de Tehuana. Una tradición bellísima", como dice el texto que acompaña las innumerables imágenes de esos huipiles en internet. Poco después, muy cerca de allí, en la

*Doctora por la Université de Toulouse-Le Mirail, Línea principal de investigación: migración y relaciones de género. Correo electrónico: mparias1982@gmail.com



Figura 1. Cuadro de terciopelo negro a medio bordar.

ciudad de Tepatitlán, encontré a otras mujeres que en sus hogares se dedicaban a la misma tarea: bordar a máquina trajes, vestidos, rebozos, mantones para Juchitán. En ambos casos, decían las bordadoras, ese trabajo se remontaba a más de 20 años, es decir, había llegado a la región en la década de 1990. Y, con continuidades y cambios, ha persistido hasta la fecha.

El objetivo de este artículo es describir y analizar, a partir de un estudio de caso, una de las transiciones que han experimentado la producción y los sistemas de trabajo tradicionalmente asociados a la producción artesanal, en este caso, los huipiles y otras prendas de vestir que se venden y distribuyen en los establecimientos comerciales de Juchitán, en Oaxaca.

Estudios histórico-culturales como los de Pérez Montfort (2007) han destacado los aspectos estéticos e identitarios, pero también cambiantes, de la indumentaria tradicional. Como ha señalado este autor, la vestimenta de tehuana desplazó al traje de china poblana como la indumentaria "típica" con la que se identifica a la mujer mexicana. Lo paradójico del huipil de Juchitán es que en tanto se ha convertido en una prenda que identifica a la mujer mexicana, su producción se ha escindido del territorio donde se originó y de la manera tradicional de producirlos y usarlos. La investigación muestra que la confección de huipiles en Juchitán se ha desvinculado, en el caso de los huipiles populares al menos, de lo que conocemos como producción artesanal tradicional. En la actualidad, la elaboración de esos huipiles corresponde a un sistema productivo fragmentado y desespacializado, es decir, espacialmente alejado y disperso, más cercano a la maquila a domicilio que a la producción artesanal tradicional, aunque se mantenga ese imaginario.

La información de este artículo proviene de las trabajadoras a domicilio, es decir, de las bordadoras a máquina de huipiles en los Altos de Jalisco. No existe —aunque se buscó— de parte de

los establecimientos comerciales de Juchitán para los que ellas trabajan. No quisieron darnos información y en verdad les sorprendió, no gratamente, que supiéramos que las prendas que ellos venden y distribuyen se bordaban en los Altos. Y es comprensible. Para los comerciantes de Juchitán es fundamental mantener la vigencia de la idea de que se trata de productos "típicos" de esa región indígena de Oaxaca, que son elaborados allí con técnicas y modelos supuestamente originales y que corresponden a un imaginario urbano y turístico de lo indígena (figura 2).

Así pues, la información de este artículo proviene del descubrimiento del fenómeno en recorridos de área, visitas, pero sobre todo entrevistas sucesivas a cinco trabajadoras a domicilio de una comunidad rural (4 063 habitantes en 2010) y de una colonia popular de Tepatitlán, el principal centro urbano de la región Altos Sur de Jalisco. Las entrevistas y visitas se realizaron en 2014 y 2015. También se hicieron entrevistas a tres comerciantes de prendas de vestir "típicas", entre ellas huipiles de Juchitán en la Ciudadela, gran mercado de artesanías del centro de la Ciudad de México.

LAS ACTIVIDADES ARTESANALES. HASTA LA DÉCADA DE 1970

En la antropología mexicana existe una larga y vigorosa tradición de investigación acerca de la producción artesanal, dentro de la cual se incluye la indumentaria. Las etnografías, también los libros sobre arte popular que se publicaron en la década de 1970, documentaron una característica central de la producción artesanal: su vinculación, estrecha e indisoluble, con el territorio donde prosperaban, es decir, que los objetos producidos dependían de los recursos, relaciones, tradiciones, necesidades y habilidades de las comunidades, en especial, de comunidades rurales, muchas de ellas, indígenas. La vinculación territorial tenía que ver

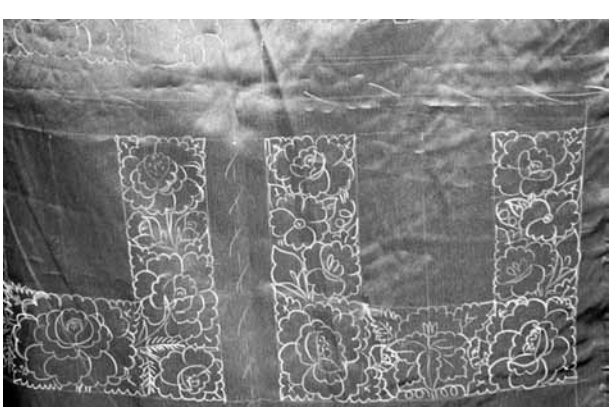


Figura 2. Producto "típico" de Juchitán elaborado en los Altos de Jalisco.

con los materiales, objetos, diseños, trabajo, usos, comercialización, celebraciones y sentidos de los objetos para poblaciones específicas que los compraban o intercambiaban.

La actividad artesanal de cada comunidad se basaba en la utilización de algún recurso natural —animal, vegetal o mineral—, disponible en espacios microrregionales particulares al cual tenían acceso o derecho grupos sociales específicos (Álvarez, 1960; *Artes de México,* 1960; Newbold de Chiñas, 1975).

Para la confección de prendas de vestir, por ejemplo, se cultivaban diferentes fibras vegetales: algodón, ixtle, yuca, *chichicaxtle*, apocínea, seda silvestre; pero con los colonizadores llegaron rebaños de ovejas que permitieron tejer la lana y confeccionar sarapes; con agave o cuero se tejían los huaraches que usaban los hombres; para adornar las prendas se empleaban pelos de conejo, pieles de distintos animales, plumas de pájaros tropicales, conchas, caracoles, objetos de cobre, oro y plata e infinidad de piedras; además, se conocían y trabajaban una gran variedad de tintes: vegetales, animales y minerales (Johnson, 1974; Lechuga, 1996). La decoración tendía a combinar elementos de la cosmovisión de los grupos étnicos con dibujos de sus entornos naturales (figura 3) (Lechuga, 1996).

Las materias primas y los productos circulaban y tenían sentido en territorios acotados y reconocidos por las comunidades. Los textiles, se decía, "se destinan al uso familiar […] o se expenden en el tianguis más cercano" (*ibidem*: 86). La producción artesanal se articulaba por medio de tianguis, mercados semanarios y "días de plaza", donde los productores microrregionales y regionales intercambiaban, vendían y también compraban los diferentes artículos que la gente del campo requería (Rubín de la Borbolla, 1974; Veerkamp, 1988). Se trataba de objetos y productos necesarios para la vida cotidiana, pero también de artefactos donde se manifestaba la identidad cultural compartida por muchas comunidades. Se trataba pues de objetos básicamente utilitarios.

La territorialidad se manifestaba también en el trabajo. Las piezas eran elaboradas, de "todo a todo", como dicen, en casas, barrios y comunidades específicos. En el hogar se "realizan todas las operaciones conectadas con la



Figura 3. Dibujos sacados del entorno natural.

elaboración, decoración, empaque para el traslado y venta de los productos artesanales" (Rubín de la Borbolla, 1974: 284). La hechura de los objetos era manual y la unidad de producción era el grupo doméstico, es decir, los que vivían en una casa o compartían un solar que, por lo regular, estaban emparentados. El trabajo era intrafamiliar y se basada en una división del trabajo, en ocasiones muy rígida, entre hombres y mujeres (Lechuga, 1996). Por lo regular, las mujeres no obtenían ingresos independientes o propios por su quehacer como artesanas, porque éste se encubría en la idea de que el trabajo femenino era sólo "ayuda" (Arias, 2009).

Las mujeres producían, en telar de cintura, "la indumentaria para ellas y sus familias" (Lechuga, 1996: 86). Hasta la década de 1960, se calculaba que entre 80 y 90% de la indumentaria indígena se producía en los hogares y era para uso de sus miembros (Lechuga, 1996). La vestimenta era un elemento central de la identidad. Se sabía que las "características de las diferentes prendas, la combinación de ellas y sus diseños son distintivos de cada etnia, cada región y a veces cada pueblo" (Lechuga, 1996: 90). De esa manera, decía, "se puede saber de dónde proviene una persona por la indumentaria que usa" (figura 4) (1996: 90).

Con todo, se advertían cambios: se reconocía que "la manta y otras telas industriales han reemplazado parcialmente los lienzos realizados en telares manuales" (*ibidem*: 89); se advertía que en la confección de prendas se utilizaban "telas de fábrica, hilazas y estambres, listones y encajes" (Johnson, 1974: 162). Se señalaba también que las jóvenes ya no querían aprender las laboriosas tareas asociadas a la confección a mano de las prendas de vestir y que "ante la penetración del comercio, van perdiendo el orgullo y la satisfacción estética de crear una buena pieza" (*ibidem*: 169).

A principios de la década de 1970, Martínez Peñaloza (1988) constató la desaparición de muchas tradiciones artesanales, entre ellas, la elaboración de prendas y los productos de fibra, debido a la pérdida de muchas materias primas locales y regionales que habían dado renombre a productos y localidades.

INVESTIGACIONES E INTERPRETACIONES

Desde la década de 1970 también los estudios antropológicos comenzaron a detectar, analizar e interpretar las transformaciones de la producción artesanal como consecuencia de la expansión y penetración capitalista; en la mercantilización de los objetos tradicionales que había llevado al cambio de sentido de la producción artesanal en general (García Canclini, 1982; Moctezuma Yano, 2002; Novelo, 1976). El capitalismo, se decía, se apropiaba y recreaba los productos artesanales, modificaba las formas de producción y las relaciones entre los productores.

Por una parte, se advirtieron cambios en las formas de organización de la producción. La introducción de la electricidad —que permitió la utilización de tecnología y maquinaria— el deterioro incipiente, pero imparable,



Figura 4. Prenda con diseño distintivo de la región de Juchitán, Oaxaca.

de la economía familiar campesina; la demanda urbana de viejos y nuevos productos; la promoción gubernamental de las artesanías como fuente de divisas para el país habían detonado tres procesos en las comunidades artesanas: la orientación de la producción hacia el mercado urbano y turístico, el surgimiento de talleres, la asalarización de los artesanos (Good Eshelman, 1988; Novelo, 1976). Aunque esta situación podía ser un proceso reversible se anunciaba lo que podía ser la proletarización de los artesanos (Novelo, 1976).

Se advertía, sólo en unos cuantos casos, un fenómeno que se potenció en las décadas siguientes: la fragmentación del proceso productivo asociado a la demanda turística. En Chiconcuac, Estado de México, Martha Creel (1977) descubrió que el tejido y la confección de suéteres en máquina, actividad que había sustituido la fabricación artesanal —familiar, en telares manuales— de sarapes y gabanes, se basaba en la producción a domicilio de infinidad de familias campesinas de los alrededores de Chiconcuac, pero también de tejedoras de otras localidades como Gualupita, en el Estado de México y Santa Ana Chiautempan, en Tlaxcala. Esta última era en verdad el epicentro de la producción de suéteres, pero el tianguis de Chiconcuac se había hecho famoso entre los turistas nacionales y extranjeros como lugar de distribución y venta de suéteres de lana y acrilán que se suponían "artesanales" (Creel, 1977). Aunque los comerciantes tenían un gran peso en la fragmentación y dispersión de la producción, era en los talleres familiares donde se realizaba la confección de las prendas. Los comerciantes, que vendían en el tianguis y salían a distribuirlas a grandes distancias, apelaban a lo artesanal por cuanto parecía que estaban hechas a mano, pero nada más (*idem*).

En las décadas siguientes se detectaron más ejemplos de cambios en la producción y los productos como resultado del incremento de la demanda

turística. Los nahuas de Ameyaltepec y Oapan, Guerrero, habían sustituido la producción de loza por la pintura de papel amate con decoraciones cada vez más elaboradas. Era un ejemplo pionero de separación de los materiales y los productos: los papeles de amate, que provenían de San Pablito, Pahuatlán, Puebla, eran pintados en Ameyaltepec y Oapan. Con todo, los nahuas de ambas comunidades controlaban el proceso productivo que se llevaba a cabo en los hogares y la comercialización de los amates (Good Eshelman, 1988).

Se advertía también, el incremento del trabajo asalariado y la "descentralización" de la producción de objetos artesanales: en Tonalá, Jalisco, Por una parte, estaban las personas que, en sus casas, elaboraban las piezas. Por otra parte, las que, también en sus casas, las pintaban. Es decir, no se trataba de artesanos sino de trabajadores a domicilio que realizaban tareas fragmentadas a cambio de salarios (Moctezuma Yano, 2002). Se trataba, además, de productos que no estaban destinados a satisfacer las necesidades y gustos de los clientes locales y regionales, sino de artefactos decorativos para turistas.

Por otra parte, era evidente la modificación que habían experimentado los productos, en cuanto a su diseño y función, para articularse para el comercio y los consumos urbano y turístico (García Canclini, 1982). Los productores, decía García Canclini, eran "los primeros interesados en reformular sus patrones simbólicos e insertarse mejor en las condiciones contemporáneas de desarrollo" (2006: 75). "El encanto de las prendas ajenas", la exposición temporal recientemente inaugurada en el Museo Textil de Oaxaca (16 de abril de 2016), muestra con indumentaria de diferentes regiones y tradiciones las transformaciones que desde los años treinta experimentaron las prendas textiles debido a la demanda creciente de objetos "típicos" por parte del turismo. Sin duda, como señala Johnson, en "los últimos cincuenta años, el mercado turístico ha sido el impulsor más importante de las modificaciones en el tejido y la indumentaria" (Johnson, 2015: 15).

Con todo, el sentido de los productos elaborados por los artesanos, aunque modelados por el mercado, permanecía arraigado y era reconocido por los lugares donde se producían, distribuían y vendían. Esto ya no es así. El ejemplo de los huipiles de Juchitán muestra que se ha logrado, como decía García Canclini, "separar la base económica de las representaciones culturales" y han quebrado la "unidad entre producción, circulación y consumo" (García Canclini, 1982: 18).

En ese sentido, los productos deben ser estudiados entonces no sólo desde la perspectiva de la producción y el trabajo sino también desde la "circulación social de los objetos y de los significados" (*ibidem*: 48). Circulación que, en el caso de los huipiles de Juchitán, ha dado lugar a un proceso no sólo de descentralización, sino sobre todo de descontextualización que ha escindido el territorio de la producción —que puede realizarse en los Altos de Jalisco— con el territorio del sentido, que permanece asociado a Juchitán.

EL FAMOSO TRAJE DE TEHUANA

El traje de tehuana ha sido uno de los atuendos más profusamente fotografiados, descritos y analizados de la vestimenta indígena mexicana (Johnson, 1974; Pérez Montfort, 2007). Desde los años treinta la tehuana empezó a representar una visión "que contribuía… a establecer las diferencias regionales" de la mujer mexicana. Frente a la imagen nacional de la china poblana —en cuya falda estaba bordada el águila y la serpiente— surgió la tehuana; indígena que representaba a mujeres hermosas y libres de una región particular que vestían "de enagua larga, enjoyadas, sobre la tela de sus blusas cargadas de motivos florales y su inconfundible velo" (Pérez Montfort, 2007: 149). Esa indumentaria tehuana fue descrita en crónicas y relatos y apareció en películas, fotografías, obras de los más reconocidos pintores y en los libros de arte popular que se popularizaron en la década de 1970 (figura 5) (Pérez Montfort, 2007).



Figura 5. Traje de Tehuana.

Es famosa, se decía, "la ropa que distingue a las zapotecas del Istmo como grupo étnico" (Newbold de Chiñas, 1975). En la década de 1960 era descrito así: "El traje de gala, elegante y de mucho colorido, se conoce mundialmente […] parece ser una adaptación de la ropa europea del siglo XIX combinada con elementos indígenas como el huipil […] en la actualidad se usa el huipil, la rabona y el enredo. El huipil es una especie de camisa suelta que llega hasta poco debajo de la cintura, cosido a los costados, formando una angosta manga corta. Los hay de terciopelo o de satín de rayón, profusamente bordados en el frente y en la espalda con un diseño en forma de U. El color favorito es un rojo borgoña, con bordados amarillos. Las rabonas son faldas largas, plegadas a la cintura y con mucho vuelo" (Newbold de Chiñas, 1975: 107).

Se reconocía, eso sí, que se habían dado algunos cambios en ese atuendo tradicional: "el famoso traje de tehuana, en su versión moderna, ha sustituido el enredo por la falda de pretina bordada con flores, como el huipil corto de terciopelo bordado con el diseño clásico del "mantón de Manila" (*Artes de México,* 1960: 63).

Todavía en la década de 1970, las mujeres tenían pocas prendas que se

utilizaban hasta que el uso cotidiano las acababa. La indígena, se decía, "posee un huipil para el diario y otro más fino para días festivos. El huipil de lujo se usa para la boda y muchas veces se guarda para mortaja. La distribución ocurre en Guerrero, Oaxaca, Chiapas y Yucatán" (Johnson, 1974: 166). Se decía también que las zapotecas solían tener un huipil grande, el que parece de niño victoriano, que sólo usaban las madrinas de los matrimonios; un huipil del diario, un huipil de salir y un huipil bordado, que eran más sencillos y duraban alrededor de un año. En general, las prendas femeninas eran caras y muchas mujeres carecían de huipil de gala (Newbold de Chiñas, 1975).

Elaboración. Carecemos de descripciones sobre cómo se confeccionaban, con qué técnicas se bordaban, cómo se hacían los vistosos adornos de la vestimenta que tanto llamaban la atención. Un recuento de actividades de mediados de la década de 1960 señalaba que en San Juan, una comunidad istmeña, había siete costureras, lo que reitera la idea de que la ropa se confeccionaba en los hogares (*idem*), pero que cuando se requerían prendas más elaboradas, como para las fiestas, se recurría a las modistas.

El recuento mencionado no documenta la manera en que las zapotecas conseguían las telas, los materiales y cómo confeccionaban los huipiles (Newbold de Chiñas, 1975). Con todo, han quedado indicios acerca del bordado. Una fotografía de la década de 1970 muestra a una zapoteca de Tehuantepec, vestida con una blusa tradicional, que está bordando a mano, sobre un bastidor, una blusa muy similar a la que ella vestía. A un lado se observa la caja de hilos industriales Anchor, que se usan hasta la fecha (Johnson, 1974: 194). Otra fotografía muestra a dos jóvenes, un hombre y una mujer, bordando a mano sobre un bastidor, grandes flores de vivos colores en una blusa de terciopelo (Marín de Paalen, 1974).

Lechuga señalaba que la máquina de coser les había permitido a las zapotecas lograr "complicados diseños" sobre telas industriales (1996: 90). Advertía también una tendencia generalizada a añadir ornamentación a los trajes: profusión de bordados que cubrían toda la prenda, uso de listones anchos de gran colorido (*idem*).

Desde la década de 1990 el imaginario asociado a las mujeres de Juchitán se amplió y popularizó a partir de tres vertientes de cambios en la condición femenina que se fusionaron en el traje de tehuana: por una parte, la reivindicación de un tipo especial de mujer indígena fuerte, comerciante, emprendedora e independiente, que ganaba dinero como comerciante y podía gastarlo en sí misma; por otra, el descubrimiento para el público en general de los *muxes*, personas de sexo masculino que se asumen y viven como mujeres y llevan a cabo celebraciones especiales y gozosas, como las Velas, que dieron lugar a innumerables reportajes televisivos y películas. Los trajes de tehuana, cada vez más ornamentados y sofisticados, forman parte indisoluble de las Velas, a las que acuden cada vez más turistas. Y, finalmente, la enorme popularidad de la pintora Frida Kahlo,

más tarde, de la cantante Lila Downs y tantas más que entre sus atuendos favoritos adoptaron el traje de tehuana. Las comerciantes de la Ciudadela señalan una u otra de esas tres influencias en la preferencia de las turistas por esa prenda, en especial, las blusas que, insisten, son bordadas a mano. Hoy en día, las "artes técnicas o turísticas" responden, dice Appadurai, a "las imposiciones o tentaciones comerciales y estéticas de los consumidores en gran escala y ubicados a gran distancia" (1991: 67).

Así las cosas, las prendas de vestir de las mujeres de Juchitán aluden a significados diferentes para mucha gente distinta y distante. El traje de tehuana se convirtió en uno de los productos artesanales más impactados por la globalización de los imaginarios asociados a la valorización de lo étnico. Los comerciantes tradujeron esa demanda externa para incrementar la producción de prendas que mantuvieran y recrearan la imagen y los significados diversos del huipil de Juchitán.

En ese contexto, los comerciantes de Juchitán buscaron nuevas maneras de producir de manera masiva y a bajo costo esa prenda tradicional. Y así llegaron a Los Altos de Jalisco.

EN LOS ALTOS DE JALISCO

Desde la década de 1970, en la plaza principal de la ciudad de Tepatitlán, uno de los municipios más poblados de la región Altos Sur de Jalisco, se realizaba cada domingo un tianguis de artículos bordados a mano y, en menor medida, a máquina. Ese día, desde muy temprano, mujeres de muchos ranchos se "arrimaban" con sus bolsas llenas de costura para vender. Ahí, en las bancas de la plaza o sentadas en el suelo, desplegaban su mercancía y hacían tratos con las personas que llegaban a la ciudad en los autobuses y sabían que allí se podía encontrar una gran variedad de prendas bordadas y tejidas de excelente calidad y elaboradas con múltiples técnicas: deshilado, dos agujas, empavonado, filigrana, frivolité, gancho, listón, punto de cruz, punto de dama, rococó. En ese tiempo, usaban manta y popelina e hilos de algodón para coser, bordar y tejer ajuares de bebé, almohadones, carpetas, colchas, sábanas y todo tipo de servilletas.

En el tianguis dominical había diferentes maneras de vender y comprar: llegaban bordadoras con prendas hechas y terminadas por ellas mismas; otras que vendían sus piezas bordadas pero sin terminar; mayoristas que ofrecían mucha "costura" como le llaman, que habían encargado en los ranchos y comerciantes de fuera que acudían a surtirse de mercancía de gran calidad y bajo precio. Allí, las comerciantes vendían, compraban, recibían pedidos de mayoreo y menudeo y conocían, gracias a la clientela, las tendencias de consumo de diferentes mercados. Para los talleres, era un lugar ideal para conseguir nuevos clientes. El tianguis textil, como le llamaban, era una institución imprescindible para el comercio de costura de mayoreo en los Altos de Jalisco. El tianguis refrendó la fama de las mujeres alteñas como excelentes costureras, tejedoras y, desde luego, bordadoras (figura 6).

A principios de la década de 1990 llegó al tianguis, todavía en el centro, una pareja que llamó mucho la atención por la vestimenta de la señora: un huipil. Esa pareja, que pronto se supo venía de Juchitán, un lugar que nadie conocía, andaba en busca de mujeres que supieran bordar a máquina. Y así, preguntando y preguntando, llegaron a los domicilios de muchas bordadoras de la ciudad y ranchos de los alrededores de Tepatitlán. Tuvieron suerte porque en ese preciso momento había muchas mujeres que tenían máquinas industriales de bordar en sus domicilios, eran excelentes bordadoras y, al mismo tiempo, tenían poco trabajo y ganaban apenas lo necesario.

Era el principio de la crisis de la industria nacional y regional de la costura que había prosperado en la región en la década de 1980 (Arias, 1988). Las empresas locales, como las de todo el país, resentían los impactos de la apertura comercial que supuso la llegada de productos extranjeros, en especial, chinos y coreanos, tanto por vía legal como por contrabando. Productos insignia —juegos de colchas y almohadones bordados a máquina, que los industriales y mayoristas llevaban a vender a las principales ciudades del país y, en especial, a las de la frontera norte— vivían sus últimos momentos.

La competencia hizo que muchos establecimientos industriales de la región cerraran, cambiaran de giro, disminuyeran de tamaño, modificaran su forma de trabajar. Algunas empresas descentralizaron y fragmentaron la producción mediante el envío, préstamo y venta, de las máquinas a los domicilios de las trabajadoras para que desde ahí les siguieran trabajando. Pero esa modalidad ya no funcionó, aunque de esa manera las mujeres adquirieron máquinas de coser y bordar.

Por esa razón, muchas ex trabajadoras, de extraordinaria habilidad y rapidez, se habían tenido que dedicar a bordar en sus casas lo que antes habían hecho en las fábricas y talleres: almohadones, carpetas, cobertores, sábanas, etcétera. Pero producían sólo para la clientela que acudía a los tianguis y establecimientos de la región. Era un trabajo mal pagado, pero era lo que había, de manera que la oferta de bordar a máquina el traje de tehuana



Figura 6. Traje "típico" bordado.

fue muy bien recibida. Los comerciantes de Oaxaca dejaron claro que buscaban trabajadoras hábiles, rápidas y baratas.

Fue el caso de Dolores originaria y vecina de un rancho de Tepatitlán. Ella era costurera y trabajó como obrera en un taller "grande" que quebró, por lo que volvió a bordar pares de fundas de almohadas que llevaba a vender al tianguis de Tepatitlán. En 1995, cuando tenía 28 años, se convirtió en madre soltera, con lo cual se incrementaron sus gastos y se le dificultaba salir de la casa. Por esa razón, empezó a bordar huipiles a máquina para una vecina que distribuía cortes en el rancho. Se pagaba mal, pero mejor que lo que ganaba en el tianguis y en poco tiempo adquirió una gran destreza y velocidad. En 2009 su vecina, ya mayor, le pasó el puesto de "encargada" y hablaron por teléfono a la casa comercial de Juchitán con la que trabajan. Desde entonces, ella recibe los cortes en su casa, distribuye las tareas, revisa y corrige los bordados, capacita a nuevas bordadoras y también borda. Dolores confecciona un traje completo, blusa y falda, en una semana. Antes, dice, "había más trabajo que ahora". Por lo regular, entrega cortes a 10 o 15 mujeres, entre vecinas y conocidas. Pero a menudo tiene que capacitar y tener más costureras, porque siempre hay alguna que falla y eso puede retrasar los envíos, lo cual complica la relación con la tienda de Juchitán.

Los comerciantes de Juchitán ya no regresaron a la región y las encargadas de la producción en las localidades de los Altos tampoco fueron a Oaxaca, pero comenzó una relación de trabajo entre ambas regiones que ha perdurado, con pocos cambios, por más de dos décadas.

Generación tras generación, mujeres de varios ranchos del municipio y de un barrio de Tepatitlán bordan en máquina las prendas de vestir de la indumentaria juchiteca tradicional: blusas, faldas, conjuntos de blusa y falda; pero además bordan mantones, rebozos, velos, vestidos de novia, vestidos de damas de bodas, vestidos de fiesta y prendas especiales, como manteles. En la actualidad, bordan también vestidos cortos y escotados, vestidos de playa, salidas de baño, en ocasiones, trajes de charra. Desde 2015 han estado muy de moda los corsés y vestidos largos con "cola de sirena", profusamente bordados en el pecho y en la cola de colores intensos que no se usaban antes: rosa, verde, azules. Todo para diferentes casas comerciales de Juchitán que desde ahí los envían a lugares turísticos donde son apreciadas por esa mezcla de tradición y modernidad que le han dado a las prendas.

ENTRE JUCHITÁN Y LOS ALTOS DE JALISCO

De acuerdo con el DENUE (Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas) en 2010 Juchitán era una ciudad de 74 825 habitantes, donde existían 1 098 unidades económicas relacionadas con el traje "típico". De ellas, 33 se registraron como establecimientos comerciales y 1 056 de confección de traje "típico". Se trata de una ciudad media altamente especializada

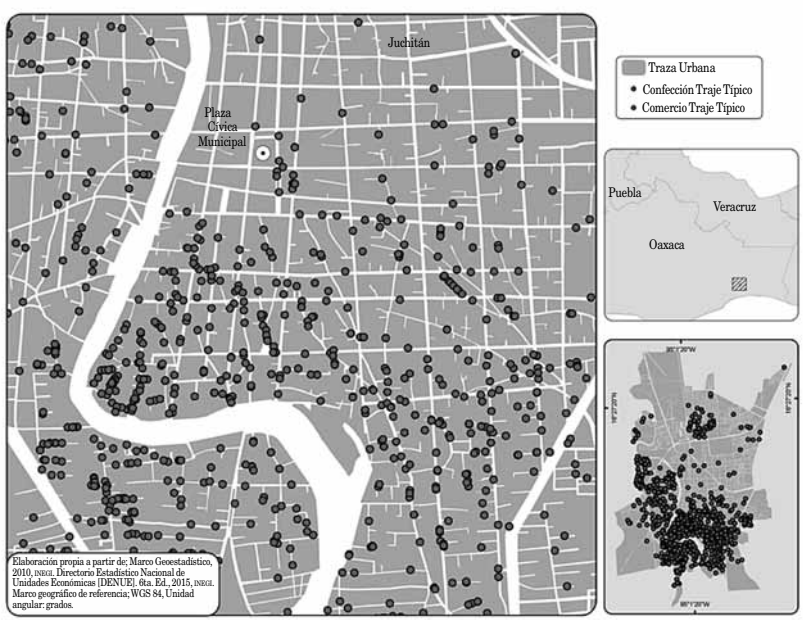


Figura 7. Área de producción y comercialización de prendas de vestir, local y foránea.

en la producción y comercialización de prendas de vestir que atienden no sólo la demanda local sino que se destinan a mercados foráneos. De acuerdo con la información de las bordadoras de los Altos ellas trabajan con establecimientos comerciales (figura 7).

Desde el principio, se organizó un sistema tan sencillo como eficiente de trabajo entre ambas regiones tan distantes y distintas donde las mujeres de los Altos pasaron a encargarse de una fase de la producción: el bordado de las prendas, que es la que requiere de más habilidad, es la más laboriosa y tardada. El sistema resulta desde luego muy diferente de lo que era la producción artesanal de esa prenda de vestir (figura 8).

Todo comienza en la ciudad de Juchitán. Desde ahí, los comerciantes envían, mediante diversas empresas de paquetería, grandes cajas de cartón con telas cortadas, "cortes" los llaman, a los domicilios de las encargadas en los ranchos y en la ciudad de Tepatitlán. La paquetería se paga en Juchitán. Las encargadas los reciben en sus casas, en los lugares de destino, revisan la cantidad y calidad del material y el diseño, distribuyen los cortes entre las trabajadoras a domicilio y una vez concluida la tarea, revisan los cortes ya bordados y, si todo está bien, llaman a la paquetería para que regrese por las prendas a Juchitán, donde serán terminadas. Las encargadas reciben el pago de ellas y el de las trabajadoras a

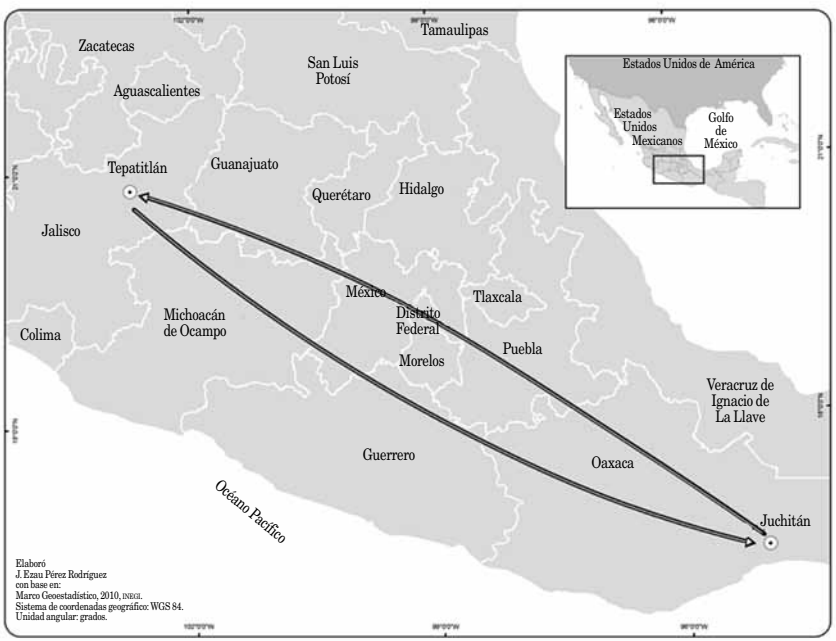


Figura 8. Sistema de producción artesanal entre ambas regiones distantes y distintas: Juchitán y los Altos de Jalisco.

domicilio a su cargo. Antes, los pagos se hacían mediante transferencias bancarias, ahora en depósitos a tarjetas de prepago de casas comerciales que tiene sucursales en Tepatitlán, como Coppel.

Las materias primas que se utilizan son industriales. Como se dijo antes, en el caso de la indumentaria de Juchitán esto es así desde hace mucho tiempo. Las telas utilizadas son básicamente terciopelo, satín, algodón y, cada vez más, materiales sintéticos fáciles de lavar. Los hilos son también de fibras sintéticas que ofrecen una gama casi infinita de colores intensos, resistentes y que no se despintan. Por lo regular, las trabajadoras no aceptan que les den los hilos y los compran en cualquiera de las muchas mercerías de la región.

El corte, el diseño y el dibujo se realizan en Juchitán, de acuerdo con los gustos, ocasiones o tendencias que los comerciantes quieran darle a las prendas. En Juchitán están los cortadores, diseñadores y dibujantes que son trabajadores de las casas comerciales. De esa manera, la prenda llega a los Altos cortada, diseñada y dibujada con gis, para que la trabajadora se guíe al hacer el bordado.

Aunque se bordan diversos tipos de prendas, la más exitosa, la que siempre se borda, es el traje de tehuana "tradicional", es decir, el conjunto de blusa y falda de terciopelo negro o rojo, am-

bas partes profusamente bordadas y adornadas con grandes flores. Es el traje que más se observa en las Velas. En la actualidad, de acuerdo con las páginas de internet, se celebran 26 Velas al año, de manera que hay gran demanda de esos trajes a lo largo de todo el año y los comerciantes le añaden cada vez más bordados y adornos. Las bordadoras advierten que antes un diseño duraba mucho tiempo; ahora, los comerciantes están continuamente innovando los diseños de las prendas.

Durante muchos años los paquetes de cortes incluían fotografías de personas vestidas con la prenda para que la trabajadora viera los colores que debía usar en el bordado. Ahora las fotografías son enviadas por Whatsapp a los teléfonos celulares de las encargadas (o de sus hijas) que se los muestran a las trabajadoras que, de un vistazo a la pantalla, memorizan los colores que deben utilizar.

Una encargada suele tener una red de 10 a 15 trabajadoras a su cargo. La encargada es una bordadora experta, que cobra por su trabajo y una cantidad extra por la tarea adicional que realiza. Ella distribuye el trabajo entre amigas, parientes y vecinas que pasan a su casa a recoger los cortes para bordarlos en sus domicilios y los regresan terminados. La encargada es responsable de la calidad del bordado de cada prenda, asume la tarea de enseñar a nuevas bordadoras y suple, con su propio trabajo, las ausencias de las que, por alguna razón, no pasan por los cortes.

La cantidad de trabajo que le llega a cada encargada varía mucho a lo largo del año. Pero siempre llega y todas se han acostumbrado a que así es. Lo más complicado y menos redituable para las encargadas son las innovaciones. Ahora, continuamente, les envían nuevos productos y diseños que se llevan horas de trabajo y entrenamiento, y que no se paga más que como una prenda habitual. Por el bordado de un conjunto, "bien doble" se pagan mil pesos, y una bordadora se tarda dos semanas. Por un conjunto de niña, doble, que se borda en una semana, se pagan 650 pesos.

No todas las bordadoras quieren ser encargadas, aunque ganen un poco más. Esa responsabilidad significa roces constantes con los encargados en Juchitán por la calidad, la pérdida de piezas, el precio de las prendas, los montos y el envío de dinero. Y también con las trabajadoras por las mismas razones.

Doña Isela fue, durante 15 años, "encargada" en una colonia en Tepatitlán. Ella distribuía cortes y bordaba. Es una de las bordadoras más experta y rápida de las que existen. Con ese trabajo sacó adelante a sus cinco hijos cuando su marido la abandonó. Pero cuando sus hijos crecieron dejó el trabajo de encargada y sólo sigue como bordadora. Se "cansó", dice, y además "es mucho batallar para al final quedar mal con todos". Desde su punto de vista, las trabajadoras no cumplen, los comerciantes no quieren subir los precios y son muy exigentes. En 2013 le pasó el puesto a su hija, que también ha sido bordadora desde muy joven y ella "necesita más el dinero", dice doña Isela.

En la actualidad, las encargadas apenas tienen contacto con los comer-

ciantes de Juchitán. La relación se ha hecho cada vez más impersonal porque los propietarios originales de los establecimientos, con los que hicieron los arreglos, ya casi todos han muerto y las encargadas tratan, apenas, con sus hijos o encargados de los negocios. Ninguno de los que hoy manejan las casas comerciales ha ido a los Altos.

El bordado de prendas a máquina para Juchitán es el trabajo mejor pagado en la región. También es el más laborioso y el que demanda más horas de trabajo. Pero las bordadoras tienen mucha práctica, son muy rápidas y hábiles. Cuando escasea el trabajo con una encargada, buscan con otra, aunque les pague menos.

Pero nunca dejan de trabajar. Las bordadoras no tienen ingresos asegurados ni estables y no reciben prestaciones de ningún tipo. Las bordadoras más antiguas, que conocieron e hicieron los primeros arreglos con los comerciantes de Juchitán, dicen que algunos de ellos, en Navidad, les enviaban una cantidad de dinero adicional como aguinaldo, les regalaban cobijas, eran sensibles cuando tenían problemas. Pero los hijos o encargados de los establecimientos han suprimido esas prestaciones informales.

Cuando envejecen, algunas regresan a hacer bordados más sencillos, peor pagados. En verdad, salvo el bordado para Juchitán, el bordado a máquina se ha convertido en la técnica peor pagada de las que se practican en la región.

En una casa puede haber dos o tres bordadoras de huipiles que trabajan juntas, en ocasiones, madre e hijas, dos hermanas, cuñadas o primas. Pero cada una tiene su máquina, sus hilos y trabaja para sí misma. No es un quehacer colectivo, no se comparten los ingresos y la ayuda no va más allá de prestarse unas tijeras, algún hilo. Si una madre o hija es encargada trata a su familiar como a las demás bordadoras.

Entre las bordadoras, como en el caso de otras mujeres dedicadas a "la costura", hay muchas que mantienen sus hogares, es decir, que son jefes de familia. Hay madres solteras y separadas. Viven en casa de sus padres o, en menor medida, solas, y no pueden dejar de trabajar porque son el sustento principal de sus hogares. Por eso prefieren el bordado de huipiles a otra forma de empleo: es el trabajo mejor pagado, no tienen gastos de traslado ni alimentación y pueden trabajar, atender sus obligaciones domésticas y cuidar a sus hijos, en especial, cuando son pequeños.

Así era la vida de Rosaura, madre de tres hijos. Ella aprendió a bordar huipiles desde niña y a eso se dedicó hasta que se casó. Pero después de nueve años de matrimonio, se separaron y el marido no le pasa pensión por los hijos que procrearon. Rosaura volvió a casa de sus padres y a trabajar en el bordado de huipiles, como su madre. Una pariente le ha dicho que ya no quiere ser encargada y Rosaura piensa hacerse cargo de esa tarea y ganar un poco más, por lo menos, mientras sus hijos crecen.

Finalmente, después de una semana en los Altos, las prendas bordadas viajan de regreso a Juchitán, pero no están terminadas. La fase final se rea-

liza, de nueva cuenta, en los talleres de las casas comerciales: allí se cierra el cuello a las blusas, se termina de coser lo que falte de las prendas, se añaden tiras bordadas y listones de colores en cuellos y faldas. Después de eso, están listas para salir al mercado como prendas auténticas de Juchitán. En 2015-2016 un conjunto de falda y blusa se vendía entre 10 000 y 14 000 pesos en la Ciudadela y en tiendas de Oaxaca.

EN SÍNTESIS

Se puede decir que el huipil de Juchitán como objeto artesanal se ha convertido en una mercancía transformada "culturalmente por los gustos, los mercados y las ideologías de economías más grandes" (Appadurai, 1991: 44).

En el caso de los huipiles es claro que los comerciantes son, desde hace décadas, los principales actores del arte étnico-turístico de Juchitán. Hoy por hoy, el objeto artesanal es creado, modelado y recreado por los comerciantes que son los que monopolizan el "conocimiento del mercado, del consumidor y del destino de la mercancía" (Appadurai, 1991: 61). Los artesanos han perdido el control y el poder sobre su trabajo y el sentido de su trabajo, son los que construyen además la "política de estatus de los consumidores" (Appadurai, 1991: 67), son los que mantienen, recrean y reinventan los diseños, las prendas y sus usos de acuerdo con la demanda que captan en sus establecimientos y sus redes, pero también le proponen a la clientela nuevos productos y bordados que aluden a lo "étnico" y "tradicional", que apelan a la modernidad y variedad de significados que se representan en la mujer de Juchitán (figura 9).

El conocimiento de los objetos artesanales se pierde con el viaje de las mercancías (Appadurai, 1991: 77). Como se dijo al principio, una característica central de la producción artesanal era su vinculación con el territorio en varios sentidos: eran elaborados a partir de algún recurso local, eran confeccionados a mano de "de todo a todo" dentro de los grupos domésticos en comunidades que, en muchos casos, se especializaban en la producción de determinados artículos. Los productores eran portadores y usuarios de los artículos que elaboraban. El objeto artesanal circulaba por mercados y tianguis microrregionales y regionales donde eran buscados, reconocidos y comprados por gente de otras comunidades para ser usados de manera cotidiana, ocasional o ceremo-



Figura 9. Vestimenta que alude a lo "étnico" y "tradicional".

nial. Es decir, el objeto artesanal estaba ligado a territorios específicos en términos de materias primas, trabajo, comercialización, usos y significado.

Lo que muestra la producción de huipiles de Juchitán en los Altos de Jalisco es que la producción artesanal actual puede descontextualizarse, es decir, fragmentarse y desespacializarse de los territorios donde surgió y cobró sentido. Este es un ejemplo de lo que puede suceder en el caso de productos artesanales exitosos, como el traje de tehuana.

La expansión del mercado llevó, como en tantos productos, a la fragmentación y desespacialización de la producción. En primer lugar, en cuanto a las materias primas. Es cierto que el traje de tehuana desde hace mucho tiempo se elabora con materias primas industriales, pero se ha incrementado el uso de materiales sintéticos: telas, hilos, tiras bordadas y listones.

En segundo lugar, respecto a la producción y el trabajo. La fabricación de las prendas ha sido fragmentada en fases que realizan distintos trabajadores en diferentes lugares. Una de esas fases, el bordado, que es a lo que le atribuye el valor artístico y cultural a la prenda, se ha desplazado a un territorio muy distante y distinto, donde las prendas carecen de los sentidos culturales que tienen en Juchitán. En verdad, se puede decir que la manera de producir los huipiles de Juchitán en los Altos se asemeja al de cualquier taller maquilador de los que existen en tantos lugares. Son talleres o establecimientos comerciales que recurren al trabajo femenino a domicilio, es decir, entregan la fase de la costura a un número variable de mujeres de sus microrregiones (Arias, 1988). Algo similar a lo que hacen las casas comerciales de Juchitán, pero a larga distancia.

El ejemplo de los huipiles muestra cómo en la globalización se puede combinar el desplazamiento del espacio productivo y laboral hacia lugares alejados y diferentes y, al mismo tiempo, mantener el anclaje de los imaginarios donde los objetos artesanales surgieron y cobraron sentido. Los comerciantes de Juchitán han entendido muy bien el papel de la cultura, cambiante pero persistente, en la producción de los objetos artesanales (García Canclini, 1982). Porque el producto artesanal tiene y mantiene una peculiaridad que lo hace diferente a otros productos: su reconocimiento, su valor como objeto cargado de atributos y sentidos —indígena, original, tradicional, manual— permanece anclado, no puede desvincularse de sus territorios originales. En ese sentido, el valor simbólico del objeto artesanal permanece, se recrea y se reinventa en los territorios originales.

En el caso de los huipiles, es en Juchitán donde persisten los imaginarios, tradicionales y modernos, asociados a esa vestimenta. Las prendas hay que exhibirlas, venderlas y comercializarlas desde ahí, que es donde la gente viaja para encontrarlas, reconocerlas, admirarlas, comprarlas.

El éxito del traje de tehuana está asociado a una conjunción de ideas acerca de la tradición indígena, pero vinculada a nuevos significados de la condición femenina, las nuevas identidades sexuales, una combinación de

tradición y modernidad, de autenticidad y originalidad. Eso es lo que transmite el traje de fiesta zapoteco, lo que buscan los turistas, los que llegan a Juchitán y a otros mercados turísticos: trajes y prendas extremadamente adornadas y coloridas que tengan sentidos. El traje de tehuana —y sus variaciones— se ha convertido en objeto de consumo no necesariamente utilitario para las zapotecas, salvo para las Velas, pero sí en un producto ornamental con sentido para las turistas.

Hay que decir, finalmente, que, en el otro extremo, es decir, en los Altos de Jalisco el huipil carece de uso y significado cultural para las mujeres que llevan más de 20 años confeccionándolo. Para las alteñas bordar huipiles es sólo un trabajo, una manera de ganarse la vida. Los diseños que bordan carecen de significado cultural. Tampoco los bordan para ellas, porque no les gustan, no es su estilo, dicen. Ni los huipiles ni ninguna prenda o artículo con esos diseños se observan en sus casas o se venden en los tianguis o tiendas de los Altos de Jalisco. Tampoco han incorporado algo de esas prendas a los productos bordados que se hacen y venden en la región. En términos de significado, el huipil es un producto culturalmente ajeno a las localidades y a las personas que lo bordan.

En los últimos años, gracias a las páginas de internet, donde abunda información sobre los huipiles y fiestas de Juchitán, las trabajadoras han comenzado a conocer la historia, el uso, el significado de los huipiles. Les ha llamado mucho la atención, pero no los han apreciado más.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun (1991), "Introducción: las mercancías y la política del valor", en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas*, México, Conaculta/Grijalbo.

Arias, Patricia (2009), *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*, México, Miguel Angel Porrúa/cush.

_____ (1988), "La pequeña empresa en el occidente rural", *Estudios Sociológicos*, vol. VI, núm. 17, pp. 405-436.

Álvarez, José Rogelio (1960), *Vidrio soplado*, Guadalajara, Jalisco en el Arte.

Artes de México (1960), "El arte popular de México", México, número extraordinario.

Creel Galindo, Martha (1977), "Chiconcuac: pueblo de artesanos y capitalistas", tesis de licenciatura en Antropología Social, México, uia.

García Canclini, Néstor (2006), "El consumo cultural: una propuesta teórica", en Guillermo Sunkel (coord.), *El consumo cultural en América Latina*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, pp. 72-95.

_____ (1982), *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Editorial Nueva Imagen.

Good Eshelman, Catherine (1988), *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas en Guerrero,* México, fce.

Johnson, Kirsten (2015), *Saberes enlazados. La obra de Irmgard Weitlaner Johnson*, México, Artes de México.

Johnson, Irmgard W. (1974), "Vestido y adorno", en Leopoldo Méndez *et al*., *Lo efímero y eterno del arte popular mexicano*, México, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana, pp. 161-169.

Lechuga, Ruth (1996), "El arte popular mexicano a lo largo del siglo xx", en *Arte Popular Mexicano. Cinco siglos*, Méxi-

co, Antiguo Colegio de San Ildefonso, pp. 85-94.

Marín de Paalen, Isabel (1974), *Historia general del arte mexicano. Etno-artesanías y arte popular*, México, Hermes.

Martínez Peñaloza, Porfirio (1988), *Arte popular y artesanías artísticas en México*, 1a. ed., México, sep (Lecturas Mexicanas).

Moctezuma Yano, Patricia (2002), *Artesanos y artesanías frente a la globalización: Zipiajo, Patamban y Tonalá*, México, fonca/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.

Newbold de Chiñas, Beverly (1975), *Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía*, México, SepSetentas.

Novelo, Victoria (1976), *Artesanías y capitalismo en México*, México, SepSetentas.

Pérez Montfort, Ricardo (2007), *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos xix y xx. Diez ensayos,* México, ciesas.

Rubín de la Borbolla, Daniel (1974), *Arte popular mexicano*, México, fce.

Veerkamp, Verónica (1988), "El comercio y los mercados", en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (coords.), *La antropología en México*, México, inah (Biblioteca del inah), pp. 443-464.

EL DEVENIR HISTÓRICO DE LA ALFARERÍA DE ZINAPÉCUARO, TENSIONES DISCURSIVAS EN TORNO AL PATRIMONIO CULTURAL*

Amalia Ramírez**

Resumen: El caso de la producción alfarera de Zinapécuaro, Michoacán, nos permite reflexionar sobre los discursos (a veces discordantes) acerca del patrimonio cultural, los saberes tradicionales y la identidad, en la medida en que el acercamiento a su historia antigua y presente nos revela coyunturas notables que han configurado tradiciones inventadas. En el presente artículo, a partir de datos arqueológicos, históricos y etnográficos, nos centraremos en el análisis de la cerámica al negativo y su "reinserción" en el continuo técnico del quehacer artesano, cuyo impacto en el mercado de las artesanías ha ido de la mano de los discursos arriba señalados.

Palabras clave: patrimonio cultural, saberes tradicionales, producción artesanal.

Abstract: The case of pottery production in Zinapécuaro, Michoacán, allows us to reflect on the discourse (at times inharmonious) on the cultural heritage, traditional knowhow and identity, inasmuch as approaching ancient history and the present reveal notable situations which have shaped invented traditions. In the present article, based on archaeological, historical and ethnographic information, we center on the analysis of pottery to the negation and its "reinsertion" into the technical continuum of handcrafting, and whose impact on the market of handicrafts has gone hand in hand with the above mentioned discourse.

Keywords: Cultural heritage, traditional knowhow, handicraft production.

En los últimos años, en México se ha popularizado el uso del concepto "patrimonio cultural". Posiblemente a partir de las declaratorias de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) —organismo internacional que en la última década ha incorporado en su listado un número importante de lugares, espacios, mo-

*El presente artículo tiene una dedicatoria especial para las familias de alfareros de Zinapécuaro, Michoacán, quienes han sabido adaptarse y mantener un oficio inveterado, pese a una gran cantidad de problemas y obstáculos vinculados con una realidad socioeconómica difícil de afrontar por ellos. Particularmente, manifiesto mi gratitud y reconocimiento a la familia de los hermanos Hernández Cano —Salvador y José Guadalupe—, a quienes pude entrevistar y me permitieron conocer de cerca su trabajo. Algunas de sus opiniones forman parte de este escrito.

**Doctora en Historia. Profesora investigadora de tiempo completo titular "A", adscrita al programa académico de Arte y Patrimonio Cultural, de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, plantel purépecha; líneas de investigación: producción artesanal de los pueblos indígenas, textiles e indumentaria de los pueblos indígenas, historia de la producción textil. Correo electrónico: amalia_ramirez@uiim.edu.mx

numentos así como manifestaciones culturales y artísticas de México—, cada vez es más común encontrar alusiones a nuestro patrimonio cultural particularmente desde las instituciones del Estado, que desarrollan políticas públicas para la conservación del patrimonio, pero también para su manejo con fines económicos, orientado éste a usos promocionales del turismo (Flores, 2014: 111-114).

Un término adyacente al de patrimonio cultural es el de los saberes tradicionales. En otras palabras, los saberes tradicionales son parte del patrimonio cultural, según la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO.[1] En una esfera similar podemos ubicar a la producción artesanal en México, la que suele relacionarse con prácticas ancestrales de trabajo que son, por lo tanto, asumidas como tradicionales (Espejel, 1972: 9-10; Rubín de la Borbolla, 1974: 281).

En síntesis, una declaración que relacione los tres puntos anteriores aseveraría que la producción artesanal forma parte del patrimonio cultural de México —no sólo por su contenido estético sino por su valor histórico— pues se realiza a partir de saberes tradicionales (Turok, 2001: 10).

El objetivo de este texto es acercarnos a un caso específico de producción artesanal que puede rastrearse a lo largo del tiempo, la cerámica de Zinapécuaro, Michoacán, para posteriormente analizar algunos discursos que la nombran patrimonio cultural a partir de la revisión de los debates conceptuales actuales así como en cuanto a las políticas públicas, respecto a las tres esferas de referencia anteriores (producción artesanal, saberes tradicionales y patrimonio cultural).

SECUENCIA CRONOLÓGICA DE LA PRODUCCIÓN CERÁMICA DE ZINAPÉCUARO

Localizada en la cuenca del lago de Cuitzeo, a 40 kilómetros al este de la ciudad de Morelia, capital de Michoacán, la población de Zinapécuaro cuenta con variados recursos de los que sus habitantes obtienen provecho económico: además de agricultura de cereales, también hay huertos frutales, cría de ganado, explotación forestal moderada, así como regionalmente se reconoce por tener balnearios recreativos alimentados por manantiales, tanto de aguas frías como aguas termales. A estos sectores económicos se suma la actividad artesanal. San Juan es el barrio de los alfareros, productores de artículos de barro de distintos estilos con variados usos utilitarios y ornamentales.

En este apartado buscaremos las raíces de la producción cerámica de esta región, que ostenta desde hace poco menos de 10 años la Marca Colectiva Alfarería de Zinapécuaro, región de origen.

Emplearemos información proveniente de la investigación arqueológica que se ha realizado en esta región y en otras de Michoacán para proveer un esbozo de la importancia del oficio del trabajo del barro a lo largo de muchos

[1] Véase nota 16.

siglos en Zinapécuaro, para intentar responder a la pregunta: ¿es la producción alfarera de esta localidad una tradición?

Hemos esbozado ya que Zinapécuaro cuenta con favorables condiciones para el asentamiento humano desde tempranas épocas. Fuentes cercanas de agua, fértiles tierras y un importante afloramiento de obsidiana —estratégico recurso para las sociedades prehispánicas—, hicieron que su ocupación fuera continua desde el Formativo hasta el Posclásico mesoamericano (en la época prehispánica), en los sitios El Pedrillo, La Bartolilla y El Cenicero, ubicados al este del actual pueblo (Guzmán, 2007).

La región tiene, desde tiempos antiguos, lazos culturales con sitios ubicados en la porción media del sistema fluvial Lerma-Santiago (Darras y Faugére, 2007: 66-69), el sur de la cuenca del lago de Cuitzeo y con la región cenagosa de Zacapu, en el norte de Michoacán. También tuvo vínculos con el área de la ribera del lago de Pátzcuaro, los que se estrecharon a partir de la consolidación del Estado tarasco, en el Posclásico Tardío (Pollard y Hirshman, 2012: 7); adicionalmente, tuvo estratégicas relaciones con el Altiplano y Tula así como con el occidente de México.

Al respecto, Angelina Macías exploró la presencia de la cultura Chupícuaro (Formativo tardío) en la cuenca de Cuitzeo (Macías, 1989: 171-190) que incluye a Zinapécuaro y Queréndaro; algunos de los rasgos iconográficos de esta cultura pervivieron y se observan en el siguiente horizonte cultural, el Clásico (Filini, 2013: 300). En esta etapa, Teotihuacan fue un referente importante para la cuenca, pues se reconoce que hubo interacción entre ambas sociedades (Filini, 2004: 309-323).

La región de Ucareo-Zinapécuaro fue de gran importancia como espacio productor de recursos líticos hacia el periodo conocido como Epiclásico, posterior a la caída de Teotihuacan de acuerdo con Healan (1998:101), pues proporcionó obsidiana gris —particularmente el primero de estos asentamientos— en un vasto sistema comercial mesoamericano (Tula, Xochicalco, Tajín, península de Yucatán, etcétera) como parte de la tradición cultural Coyotlatelco,[2] al constituir un espacio estratégico en el corredor natural entre el occidente de México y el Altiplano central.

Luego de este breve esbozo macrorregional de las culturas mesoamericanas que se pueden reconocer como referentes de nuestra área de estudio, continuaremos con una síntesis de la secuencia cronológica de la cerámica prehispánica de Zinapécuaro, para la que empleamos la investigación de Christine Hernández (2000), quien ha realizado una historia de esta cerámica, además de un riguroso análisis tipológico, que enseguida se presenta.

La autora identifica una secuencia de ocho complejos cerámicos en el área Ucareo-Zinapécuaro:[3]

[2] Para Patricia Fournier más que una tradición cultural, lo *Coyotlatelco* es un estilo (Fournier, s/f: 433).

[3] El trabajo de Christine Hernández se inscribe en el Proyecto Zinapécuaro, conducido por el arqueólogo Dan Healan, de la Universidad de Tulane, en Estados Unidos, activo de 1989 a

Chupícuaro (300 a.C.-100 d.C.) con una gran diversidad de formas y decoraciones, entre ellas el negativo.

Mixtlán (100-400 d.C.), con ocho tipos diagnósticos entre monócromos, polícromos y negativos[4] que se desprenden de ciertas raíces de la cerámica de Chupícuaro.

Choromuco (400-700 d.C.), donde el patrón de asentamiento se volvió más complejo, seguramente debido a cambios regionales importantes. De este complejo se analizaron dos conjuntos: el llamado *Atzimba* correspondiente a Zinapécuaro y *Ramón* en Ucareo. Ambos conjuntos tienden a mostrar abundante presencia de tipos negativos policromos, e igualmente se nota una popularización del tipo rojo sobre café. Un dato relevante sobre este complejo es la aparición de una cerámica importada asociada a Teotihuacan.

Perales (700-900 d.C.), asociado al Epiclásico. Esta cerámica puede entenderse como una síntesis de los complejos previos, *Atzimba* y *Ramon*. Aparece igualmente una cerámica ritual ligada al culto a Quetzalcóatl.

Perales terminal (900-1200 d.C.) con sólo dos tipos asociados: *Encarnación* y *Campo*, relacionados por supuesto, con el fin del Epiclásico y el término de la relación Zinapécuaro-Ucareo-Tula.

Fase *Acámbaro temprano* (1200-1450). Posclásico Medio. Aparentemente aquí la cerámica tiene características gruesas y rústicas, comparadas con las fases previas, posiblemente debido al arribo de grupos de otomíes nómadas y seminómadas a la región, o tal vez a la reducción del número de artesanos hábiles que hubo en las fases previas. Una tercera posibilidad estaría relacionada con el monopolio del trabajo alfarero especializado, por parte de una instancia centralizadora.

Fase *Acámbaro tardío* (1450-1521). Esta fase marca la incorporación de la región al Estado tarasco a partir de las campañas militares de expansión a partir de 1440. Aquí se nota la presencia de finas cerámicas tarascas, lo que posiblemente implica la presencia de elites administrativas como representantes del señorío en la zona (Hernández, 2000: 154-297).

El análisis cerámico de Hernández (2000: 136) refleja una importante variedad de tipos de cerámica negativo en la región de Zinapécuaro rojo negativo sin engobe, rojo negativo sobre engobe blanco, blanco negativo sobre engobe rojo, negativo sobre engobe rojo, negativo sobre áreas pintadas de rojo, negativo rojo naranja sobre cerámica sin engobe y negativo rojo naranja sobre engobe crema.

Las páginas anteriores nos permiten afirmar que la producción de cerámica de Zinapécuaro se remonta a épocas antiguas, aunque todavía no es posible corroborar si la actual manufactura parte de una tradición continua.

1995; se condujeron varias temporadas de trabajo en la región de estudio para conocer el patrón de asentamiento y la explotación de la obsidiana en la época prehispánica. Christine Hernández, parte del equipo del Dr. Healan, realizó el análisis cerámico.

[4] Destaca el tipo Agropecuaria blanco sobre rojo con negativo, reportado previamente en Loma Alta (Patricia Carot, "La cerámica protoclásica del sitio de Loma Alta, municipio de Zacapu, Michoacán: nuevos datos", 1992, pp. 69-101).



Figura 1. Vasija trípode prehispánica, con decoración al negativo. Museo del Estado, Morelia.

¿En qué consiste la cerámica negativo y por qué nos importa esta técnica decorativa más que otras que también forman parte del registro artesanal de Zinapécuaro?

En este texto nos referimos con particular interés al tipo de cerámica que se conoce como negativo que, como vimos párrafos arriba, se remonta en la región al complejo Chupícuaro del Formativo tardío, de hace 2 300 años.

El negativo básicamente es una peculiar técnica de bloqueo selectivo de color en el objeto cerámico. Se trata de una técnica decorativa, no estructural (figura 1).

Un material de bloqueo o reserva —posiblemente una resina vegetal, grasa o una cera— se aplica con fines decorativos sobre la pieza, antes de la adición de la pintura o pigmento superficial, lo que hará que la parte reservada no adquiera el color aplicado. Se trata, pues, de una decoración que se logra por ausencia, es decir, al negativo.

Al cocimiento de la pieza (regionalmente se le llama "quema" al proceso de cocción en el horno), dicha sustancia bloqueadora se desvanece o se integra a la pasta, quedando la huella del vacío o con una apariencia de ligero "ahumado" del diseño. Esto ocurre en la segunda quema, pues para lograr la apariencia de una doble capa de decoración se requieren dos cocimientos.

En realidad, no se tienen datos certeros de cómo se realizaba el negativo en la época prehispánica, o mejor dicho, cuál era el material o los materiales que se empleaban para semejante bloqueo decorativo. De cierta forma, en este texto se relata la historia de una recuperación, de la reinvención del negativo en Zinapécuaro.

Antes, será necesario tratar de conectar la cerámica prehispánica con el presente.

Poco sabemos acerca del periodo colonial de esta localidad, sin embargo, hay registro de que hubo fundación de convento de la orden franciscana en el siglo XVI, posiblemente entre 1526 y 1530, que luego fue elevado a parroquia, lo que nos indica que hubo continuidad habitacional aparentemente sin tener que recurrir a la común estrategia de la congregación;[5] por el contrario, al ser cabecera, se ordenó entre 1601 y 1603 la congregación en Zinapécuaro de otros pueblos sujetos como San Andrés Corao, Queréndaro, Araró, Taimeo, Otzumatlán, Xupacátaro, Pucaneo, San Lucas Pío, tal como ocurrió en otras regiones (Guzmán, 2007: s/n).

De acuerdo con Guzmán, por lo menos al inicio del periodo colonial no hay registro de la producción alfarera como actividad económica, pues el *Libro de tasaciones de pueblos de la Nueva España* que recoge la tributación indígena, indica que Araró-Zinapécuaro formaban una unidad para este fin y debían sembrar maíz, frijol, ají y trigo. Además, entregaban cada cierto tiempo (indeterminado) "doscientas jícaras, doscientos pares de cotaras, treinta tatemes [*sic*] de sal y treinta pescados" (Guzmán, 2007) que habían de conducirse a las minas de Sultepec. La misma autora señala que además del compromiso tributario, los habitantes de Zinapécuaro fueron de los primeros en la provincia de Michoacán en contar con ganadería de cerdos y gallinas de Castilla, e incluso se producían textiles de algodón.

Si asumimos que el tributo de los pueblos consistía en bienes que debían producir directamente, esta fuente es importante pues no indica que se tributara loza de barro, lo cual puede tener cierta lógica en la medida en que su traslado es riesgoso y complicado; por otra parte, también puede ser que en la sacudida inicial del proceso colonial, haya disminuido el número de alfareros de loza utilitaria. En resumen, al parecer las fuentes no están indicando que en esta región se siguiera trabajando la esmerada alfarería que distinguió a esta localidad durante 2 000 años. En cuanto a la explotación de los yacimientos de obsidiana, importante industria regional, parece que llegó a su fin definitivo con el arribo de la cultura material traída a estas tierras por los europeos. Por otro lado, que el dato que nos interesa no aparezca en las fuentes de primera mano, no necesariamente significa que una práctica humana con milenios de continuidad, de repente haya dejado de realizarse. La deducción lógica nos indica que hubo continuidad en tanto que encontramos evidencia, tanto en el presente como en el pasado prehispánico, si bien ciertos estilos, algunas técnicas y determinados fines son dife-

[5] La congregación de pueblos fue una estrategia de la Corona española para facilitar la administración de la sociedad indígena novohispana, en la que se disponía que los habitantes de ciertas localidades pequeñas se congregaran juntos en otros pueblos, adecuando así las tareas de las autoridades civiles y religiosas. Véase Ernesto de la Torre Villar (1995), *Las congregaciones de los pueblos de indios: fase terminal, aprobaciones y rectificaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

rentes. Una lógica similar, pero lapidaria, es la que aplican los alfareros de Zinapécuaro cuando dicen: "no se puede vivir sin loza".

Un dato más que abona a la confusión es el que obtenemos del *Análisis estadístico de la Provincia de Michoacán en 1822*, hecho por Juan José Martínez de Lejarza, quien al describir las principales actividades económicas del Partido de Zinapécuaro a inicios del convulso siglo XIX, dice de su cabecera: "Los ramos de su industria son varios: se fabrican lienzos de lana finos y ordinarios de colores; se curten de toda clase de pieles; se teje ropa de algodón y se labran jabones. […] Su comercio es la venta de los mismos efectos de su industria y naturales producciones" (Martínez, 1974: 41).

Nuestro autor hace notar que el ramo de manufacturas de lana era lo que sostenía económicamente a la población en el pasado, teniendo para la época que abarca la síntesis estadística un panorama gris, pues según él: "es más lo que se trabaja que lo que se expende" (*ibidem*: 50).[6]

Por otro lado, hay reporte de que una misión o vicaría de Zinapécuaro, llamada San Pedro Bocaneo tenía como industria el hacer pan "y tal cual pieza de barro, y en esto van a comerciar a su cabecera" (*ibidem*: 43) que estaba a media legua hacia el sur.

Todo lo anterior nos lleva a esbozar como hipótesis que durante el periodo colonial la producción alfarera pudo haberse desplazado a una localidad cercana, Bocaneo, con la que por cierto los habitantes de Zinapécuaro siguen teniendo nexos fuertes de tipo ritual y de parentesco.

UN CAMBIO DE RUTA EN EL OFICIO: LA INTERVENCIÓN INSTITUCIONAL Y EL SURGIMIENTO DEL DISCURSO DEL PATRIMONIO CULTURAL

En los albores del siglo XXI hay una importante producción alfarera en Zinapécuaro. Como apuntamos párrafos atrás, la mayoría de los alfareros vive en el Barrio de San Juan[7] —también conocido como la colonia Revolución—. No es fácil caracterizar su producción. Para intentar hacer una clasificación somera primeramente nos referiremos a lo que los mismos alfareros llaman "loza tradicional", es decir, la que ellos reconocen que aprendieron a hacer en el taller de sus padres o abuelos. Hay dos lozas tradicionales que corresponden a procesos técnicos diferentes: la que tiene un terminado bruñido y la vidriada.

Según Salvador Hernández Cano, alfarero y personaje central de la historia del resurgimiento de la cerámica negativo de Zinapécuaro junto con sus

[6] El que hasta la fecha exista una calle y un barrio nombrados como El Batán en Zinapécuaro refuerza el dato de Martínez, pues en los batanes ocurría una fase importante del procesamiento de los paños de lana.

[7] Es notable que la organización del trabajo, en este caso alfarero, se vincula con un patrón residencial como el barrio. En algunas ciudades mesoamericanas encontramos ejemplos de este patrón, como Teotihuacan y Tula. Es paradójico, por lo tanto, que no tengamos suficiente información sobre la producción de objetos de barro durante la época colonial e inicios del México independiente en Zinapécuaro, y que exista en el presente un barrio de alfareros.

hermanos, la más antigua de las técnicas es la del bruñido[8] o alisado: los bisabuelos hacían chondas y *librillos* (lebrillos) de varios tamaños. Ambos tipos de pieza son contenedores: la chonda es una especie de jarra grande de cuello angosto, con una sola asa, que servía para acarrear el agua. El lebrillo es un cajete hemiesférico con un borde grueso —puede tener también dos pequeñas asas—, usado para medir y guardar granos, semillas, agua, y también para cocinar.

Esta descripción concuerda con otras narraciones tanto de alfareros como de personas originarias del pueblo que reconocen estas piezas como "tradicionales", las que casi ya no se elaboran por una cuestión de mercado, pues cada vez es menos necesario hacer uso de este tipo de objetos. La decoración se realizaba a partir de una técnica nombrada "tinaja", que consiste en la aplicación de un engobe líquido de color rojo grana, obtenido a partir de una tierra local conocida como *jaboncillo*. Sobre este engobe se decoraban sencillos motivos en blanco, color obtenido igualmente de minerales locales (caolín), conseguidos en los cerros de las cercanías.

La memoria oral igualmente atribuye el inicio de la loza vidriada a un sacerdote llegado a Zinapécuaro, procedente de Jalisco, quien introdujo entre los artesanos el material para esmaltar, la greta. A partir de ahí (mediados del siglo XIX, aproximadamente) se incorporó un nuevo utillaje, consistente en cazuelas, ollas frijoleras, platos y jarros vidriados, algunos decorados con un diseño denominado "chorreado", pues sobre el esmalte transparente se aplica en forma de chorro un esmalte coloreado, usualmente de color verde.[9] De esta manera, las piezas luego de la segunda quema adquieren un atractivo y característico aspecto (figura 2).

La anteriormente descrita es la producción que hacían los padres y abuelos de los actuales alfareros. Dicha loza ha sido indispensable para un tipo de cocina que requiere del cocimiento diario de frijoles para comer, y de café y atoles para beber. Además, el mole con arroz ha sido y es una comida ritual que requiere grandes cazuelas para prepararse y alimentar a los numerosos participantes de las fiestas.

Así, esos artesanos distribuían su producción por una amplia región; iban a determinadas ferias a vender e igualmente "entregaban" la hornada completa a los intermediarios que llegaban al taller a recoger, casa por casa, una mercancía que ya había sido negociada y tal vez pagada por adelantado, la estrategia más común del *resga-*

[8] Esta es una técnica de terminado de la superficie del cuerpo cerámico, al que se le da pulimento y brillo mediante el proceso de fricción de la pieza ya engobada y decorada, con un objeto duro (puede ser una piedra de grano muy fino) mientras tiene un punto ideal de humedad y solidez conocido como "punto de cuero". Este proceso se realiza antes del único cocimiento que tendrá la pieza.

[9] De acuerdo con Josefina Cendejas, el responsable de la revitalización del oficio alfarero en Zinapécuaro fue fray Juan Bautista Figueroa, quien a finales del siglo XVIII tuvo un papel destacado en el proceso de urbanización y fomento económico del pueblo (Cendejas, 1997: 89).



Figura 2. Cazuela de barro vidriado, con el característico "chorreado" verde de Zinapécuaro. Colección Casa de las Artesanías de Michoacán.

tón.[10] En grandes camiones (e incluso en recuas)[11] esa loza viajaba largas distancias por rutas que sólo esos comerciantes de antaño conocían tan bien.

A mediados del siglo XX, la alfarería era una actividad relativamente estable: como se menciona arriba, todas las familias que tenían este oficio se localizaban en el barrio de San Juan, contribuyendo este patrón de asentamiento a mantener los vínculos familiares y sociales así como la transmisión del oficio. Por otro lado, si no todas, una buena parte de las unidades de producción tenían igualmente tierras para cultivar[12] por lo menos el maíz del consumo familiar, lo que hacía que elaborar objetos de barro no fuera un trabajo de tiempo completo, aspecto común a muchas poblaciones indígenas y mestizas mexicanas (Foster, 2000: 90). El periodo de producción de loza, por lo tanto, tenía un ritmo que se interrumpía o incrementaba de acuerdo con el ciclo agrícola y ritual, además del factor económico de compraventa. La intrincada relación que hay entre lo económico y lo simbólico en el artesanado puede ilustrarse con el ejemplo siguiente.

Araró es una tenencia del municipio de Zinapécuaro, situada a siete kilómetros de la cabecera. La fiesta del Señor de Araró ha sido un espacio de venta regional determinante para los alfareros de Zinapécuaro de las últi-

[10] Comerciante acaparador.

[11] Sistema de transporte de mercancías en animales de carga, usualmente mulas.

[12] Varios de los alfareros entrevistados dijeron conocer las técnicas del trabajo agrícola, debido a que en su infancia y juventud era parte de sus obligaciones, pues sus padres tenían "un pedazo" (es decir, tierras para cultivar). En la actualidad, se dedican de tiempo completo al oficio artesano.

mas generaciones. Es tan importante que muchos de los loceros desprecian acudir al famoso tianguis de Domingo de Ramos de Uruapan, debido a que las fechas de venta coinciden.[13] La loza que se produce los meses previos al periodo de Cuaresma estará destinada a venderse en las fiestas, que en realidad son dos: cuando la venerada imagen del Cristo sale de su templo y es trasladada al de Zinapécuaro y cuando, 50 días después, retorna a Araró. Así, el ritual, la fiesta y la venta son estímulo suficiente para el compromiso que desde que tienen memoria, los alfareros actuales mantienen con las fechas señaladas.

En la década de los noventa vino la debacle para la alfarería vidriada, a partir de la regulación nacional del uso del esmalte plumbífero (Norma Oficial Mexicana 011-SSA1-1993), la tan familiar greta, que afectó gravemente a los alfareros de todo el país, pues la limitación se impone sobre los artículos de barro esmaltados con los que se preparan o sirven los alimentos; en otras palabras, básicamente casi toda la loza utilitaria de México.

Para ofrecer alternativas a los artesanos a quienes repentinamente se les iban desplomando sus mercados y no tenían respuestas para una población mal informada sobre los efectos del plomo en la salud, algunas instituciones del sector público en colaboración con universidades y organismos no gubernamentales, emprendieron una serie de estrategias para minimizar los efectos económicos entre los artesanos.

Se trató de un conjunto de acciones que fueron desde la búsqueda de un sustituto del *litargirio* (óxido de plomo), que funcionara bajo las mismas condiciones en las que era usada la ya temida greta (hornos de leña de baja temperatura), el diseño de hornos eficientes para poder usar los nuevos esmaltes y que las piezas de barro tuvieran una apariencia similar al que se obtiene con el terso y brillante acabado de la greta, además de capacitación y campañas de información para los artesanos, créditos refaccionarios, etcétera.

Podría afirmarse que con el paso de los años la situación se estabilizó: algunas instituciones estatales de fomento al sector artesanal (como la Casa de las Artesanías de Michoacán)[14] nunca dejaron de comprarle a los artesanos loza vidriada con greta, si bien el Fonart (Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías) desde entonces hasta la fecha, no adquiere más que alfarería sin plomo. Es común que instancias de este tipo tengan programas de comercialización y tiendas donde se ofrece al público la diversidad de los productos artesanales del estado, o en el caso del Fonart, del país. A propósito, sería muy

[13] El tianguis artesanal del Domingo de Ramos que se realiza desde hace más de 50 años en la ciudad de Uruapan es el evento de venta de productos hechos a mano más grande que se realiza en Michoacán. En 2016, tanto el ayuntamiento de Uruapan como el Instituto del Artesano Michoacano (dependencia estatal) lo promueven turísticamente como "el más grande de Latinoamérica".

[14] Dependencia del Gobierno del Estado de Michoacán, que desde 2015 se nombra Instituto del Artesano Michoacano.

útil que a casi 20 años del inicio de la Norma Oficial Mexicana (NOM) 011 se evaluaran sus efectos sociales y económicos en el presente.

Regresando a Zinapécuaro, por su importante producción de alfarería vidriada, sus artesanos recibieron atención institucional, aunque el interés de los productores de loza al respecto fue desigual. El principal reclamo de los artesanos era que las instituciones los apoyaran para derogar la norma oficial, que los respaldaran para continuar produciendo lo que sus padres y abuelos les habían enseñado a hacer. Los cursos de capacitación para el manejo de nuevos esmaltes no tuvieron mucho éxito, entre otras cosas porque el peso de la experimentación y sus inevitables riesgos los deben asumir los propios artesanos: hornadas enteras echadas a perder en lo que se encuentra el punto de fundido del nuevo esmalte, textura irregular y opaca de las piezas que no satisfacía a sus habituales clientes, en fin, no puede negarse que fueron tiempos difíciles para la alfarería tradicional.

Ante este panorama, la familia Hernández Cano adoptó una postura hasta cierto punto arriesgada: no continuar haciendo loza vidriada y decidieron trabajar una alfarería que no tuviera ese problema: la bruñida, es decir, aquella que no lleva vidriado, no sin su cuota de drama. Las dos quemas las siguieron haciendo, pues aunque en general la loza bruñida es de una sola hornada, la técnica del negativo requiere una segunda quema.

Cuenta Salvador, el mayor de los hermanos Hernández Cano, que del Fonart solían hacerles pedidos por millares de platos vidriados para surtir restaurantes, es decir, que tenían una floreciente economía, que al igual que al resto de los alfareros, se puso en crisis con el "tema de la greta". Así las cosas, ellos convivieron y compartieron conocimientos y experiencias con especialistas de distintas disciplinas que al tiempo estaban interesados en trabajar soluciones con los alfareros: expertos en hornos de la Universidad Autónoma Metropolitana, que también estaban en la búsqueda de una adaptación viable al sustituto del plomo en el esmalte, e igualmente el equipo multidisciplinario del proyecto Alfar de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Los hermanos Hernández decidieron que no transformarían su tecnología de quema, así que siguen usando el horno tradicional de leña y, como se lee párrafos arriba, apostaron por el barro bruñido. En el proyecto Alfar se generaron estrategias desde varias disciplinas para contribuir a la solución, en participación con los alfareros, de algunas problemáticas. "Con un minucioso trabajo de laboratorio que mejoró procesos de pintado y esmaltado, que produjo cuerpos cerámicos de mayor resistencia y aplicó nuevos acabados a productos tradicionales, se probó también la posibilidad de mejorar rápida y significativamente los productos alfareros de la región, sin necesidad de perder su identidad propia ni de 'reconvertir' significativamente su base tecnológica" (Cendejas, 1997: 98).

En este proceso, los artesanos reconocen la intervención del reputado ceramista Gordon Ross, quien según

Salvador "vino con la intención de probar que los talleres familiares eran capaces de mantenerse con nuevas fórmulas". Además de asesoría técnica y productiva, también fueron asesorados en el manejo administrativo del taller y en mercadotecnia e imagen corporativa. Al ir consiguiendo resultados interesantes para ellos con su cerámica (nuevas formas, nuevos materiales, nuevas iconografías), Ross los contactó con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), pues esta institución tiene tiendas en casi todos sus museos nacionales y regionales, así como en sus museos de sitios arqueológicos. Esta relación institucional marca el capítulo más reciente (y paradójicamente, más antiguo) de esta producción.

Siguiendo con el relato de los hermanos Hernández Cano, ellos querían vender en las tiendas del INAH porque su producción se inspiraba en los acabados, formas e iconografía de la cerámica prehispánica, pero se dieron cuenta de que la institución tiene un estricto control sobre las piezas que coloca en sus tiendas como "reproducciones", pues se trata de réplicas de objetos que son acervo patrimonial catalogado. Existen talleres a cargo de la misma dependencia, donde se elaboran reproducciones en cerámica y platería, tratándose de piezas paradigmáticas que representan a las culturas mesoamericanas. La respuesta de los funcionarios del INAH constituyó un reto clave para la historia de la producción de esta familia de alfareros michoacanos: les comprarían reproducciones de piezas prehispánicas decoradas con técnica de negativo pues, al parecer, los expertos ceramistas de los talleres del instituto no conseguían producir este terminado que dejó de hacerse hace 500 años y del que sólo queda la huella arqueológica. Los Hernández aceptaron el reto. Les dieron acceso a las piezas resguardadas en el Museo Regional Michoacano, las manipularon y observaron detenidamente, midieron, pesaron, etcétera, para tener las dimensiones precisas a replicar. Y se dieron a la tarea de buscar la fórmula del negativo.[15] El hallazgo de "la fórmula del negativo" no fue colectivo. Fue José Guadalupe el que lo consiguió y por eso tiene el reconocimiento de toda la familia.[16] Él dice que no fue tal, sino un redescubrimiento.

A casi 20 años de este giro en la producción cerámica de Zinapécuaro, el de los Hernández Cano ya no es el único taller que trabaja la preciada técnica prehispánica. Esta producción ha tenido un buen éxito en el mercado de las artesanías finas, de tal suerte que más artesanos la han desarrollado y rápidamente se ha destacado como producción característica de Zinapécuaro.

En 2016, los alfareros que producen piezas prehispánicas copian diseños,

[15] En el portal virtual del INAH tiendadelmuseo.com.mx se puede observar la reproducción de la pieza descrita como purépecha (núm. 3119) "plato trípode con decoración geométrica al negativo y fino pulimento", disponible en http://www.tiendadelmuseo.com.mx/index.php?keyword=negativo&Search=Buscar&Itemid=1&option=com_virtuemart&page=shop.browse, consultada el 22 de septiembre de 2015.

[16] Por alusión propia y de toda la familia, José Guadalupe es el "curioso", el concienzudo.



Figura 3. Pieza de cerámica al negativo de claras reminiscencias prehispánicas, elaborada en el taller de los Hermanos Cano.

tanto de soportes como decorativos, de libros y revistas especializados de arqueología y de iconografía, y también concurren a los museos donde hay objetos arqueológicos para inspirar sus creaciones. El resultado es una muy interesante producción estética que por sus características esbozadas aquí someramente —denominación, técnica, mercado—, nos posibilita un análisis muy sugerente (figuras 3 y 4).

Recapitulando, la producción actual de estos artesanos emplea básicamente una técnica artesanal cuyo resultado se asemeja en gran medida al negativo prehispánico, que se ha recuperado a partir de la experimentación de dotados alfareros, a quienes identificaríamos como artesanos mestizos que recrean un pasado indígena ancestral. Aunque un selecto número de ellos está avalado por autoridades federales para producir réplicas, es mayor su producción —y la de otros alfareros zinapecuarenses— de objetos como floreros, fruteros y vasijas de formatos y coloración muy creativos y variados, pensados para públicos contemporáneos, que de prehispánico sólo tienen elementos iconográficos como decoración.

Los miembros de dicho taller han adquirido un prestigio vinculado al respaldo institucional, de otra manera no habrían tenido oportunidad de presentar una muestra de su trabajo en el propio Museo Regional Michoacano, del INAH. La exposición, llamada "Rescate de la técnica al negativo" se inauguró el 4 de julio de 2008.[17]

[17] Véase Omar Tapia, 2008, "Al rescate de la técnica al negativo aplicada en artesanías", *México, municipios, cambio de Michoacán* [en línea], disponible en http://www.cambiodemichoacan.com.mx/vernota.php?id=82791, consultada el 3 de octubre de 2015.



Figura 4. "Torre" de vasijas de barro con diseño contemporáneo, decoración al negativo.

Actividades de promoción institucional y de "rescate" de técnicas milenarias pueden observarse con una mirada analítica. Una pregunta inevitable es: ¿Por qué interesa recuperar en el presente técnicas artesanales del pasado prehispánico? ¿Podría considerarse este tipo de obras creativas —que incorporan en su ornamentación elementos iconográficos antiguos— como patrimonio cultural?

Lo que sigue es una reflexión sobre la manera en que se están configurando algunos discursos —en tanto expresión de la ideología de quienes los emiten, siguiendo a Van Dijk (1980: 44)— en torno al patrimonio cultural, particularmente aquel que no es monumental o construido sino que se ha nombrado como "intangible" o "inmaterial".[18] Es necesario subrayar que las artesanías (específicamente las técnicas artesanales tradicionales) son reconocidas por la UNESCO como un ámbito de manifestación de dicho patrimonio.

Lo problemático del concepto de patrimonio cultural radica en que hace alusión a lo colectivo, a una herencia de un grupo, un pueblo, una nación. El patrimonio cultural está ligado a la identidad (Pérez, 1998). La delimitación del patrimonio, es decir, de lo que es propio, está ligada a saber de quién es, quién se es. Hay implícita una idea de comunidad de valores, de lengua, de territorio.

Esta delimitación enfrenta problemas, pues no es lo mismo decir que determinado sitio o inmueble es de México como nación a que una práctica social (la celebración de los muertos en

[18] Conviene citar a la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO (París, 2003): "Se entiende por patrimonio cultural inmaterial los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana", disponible en http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, consultada el 17 de septiembre de 2015.

determinadas fechas, por ejemplo) sea de todos los mexicanos, sino de una parte ellos, como algunos pueblos indígenas. En este orden de ideas, la cerámica al negativo no se ajusta cómodamente a ser patrimonio cultural de Zinapécuaro.

No todo lo que tenemos es patrimonio cultural y este no es de todos, parece ser la paradoja. E. Ferry afirma que cuando algo es descrito como patrimonial "se ponen límites a su intercambio, pues se le cataloga como idealmente inalienable, se supone que tales posesiones patrimoniales deben permanecer bajo el control del grupo social que alega tener derecho sobre ellas y, normalmente, ser legadas intactas de generación en generación" (2011: 125). En síntesis, no debemos perder de vista que el discurso del patrimonio cultural está atravesado por luchas de poder y puede contribuir a la reproducción de las inequidades sociales al mismo tiempo que a ocultar procesos de dominación social y cultural de unos grupos sobre otros (Pérez, 1998: 106). Por otro lado, se reconoce que en tanto simbología social, el patrimonio actúa diacrónicamente como mecanismo de mantenimiento y transmisión de la memoria colectiva (Marcos, 2010).

En el caso particular de México, no hay duda de que se ha forjado lo que Pablo Escalante llama una visión reverencial del patrimonio, que nos lleva a actuar "como criaturas que aceptan el poder de esos símbolos y esas manifestaciones gigantescas" (2011: 18). Este autor hace una crítica a la mediación casi sacerdotal que algunos investigadores del pasado realizan, y también a instituciones que potencian un sistema de culto al pasado prehispánico. Una de estas instituciones es evidentemente el INAH, dependencia de la que surge la propuesta de la experimentación para encontrar la "fórmula" de la cerámica al negativo de la familia Hernández Cano. En este caso, al parecer la relación establecida entre los representantes estatales del organismo público y los artesanos fue cordial y fructífera, pero la mera limitación de que las piezas con calidad de réplicas de originales prehispánicos no puedan ser comerciadas directamente por quienes las producen, abona de cierta manera a este culto al que se refiere el historiador Escalante.

Por otro lado, en México el discurso del "arte popular" y las artesanías como patrimonio cultural adquiere una dimensión fundacional de lo nacional, como ya lo han observado varios autores (Azuela, 2005; Pérez Monfort, 2007; Rodríguez, 2011; Garrido, 2015). En este país —particularmente en las agencias del Estado, así como en declaraciones públicas de funcionarios y políticos, cuando han de tocar el tema— se lleva casi un siglo repitiendo lo expresado en el Manifiesto suscrito por los grandes muralistas Siqueiros, Rivera, Orozco y otros: "el arte del pueblo de México es la manifestación espiritual más grande y sana del mundo y su tradición indígena es la mejor de todas" (Rodríguez, 2011: 273). Los indígenas fueron exaltados por artistas como Gerardo Murillo (Dr. Atl) como los auténticos herederos de la grandeza prehispánica siendo sus creaciones, todas, automáticamente calificadas como arte, como arte popular (López, 2011: 146-147).

Hay un cúmulo de publicaciones (de gran formato, comúnmente) editadas o encargadas por las citadas instituciones del Estado (colocamos aquí también los guiones museográficos de varias colecciones resguardadas en acervos públicos y privados) en donde artesanía indígena, arte mexicano, arte popular, son definiciones que según el contexto en que se las emplee pueden describir lo mismo, si bien la categoría de arte popular es muy claramente identificada como par opuesto al "arte culto" (Manrique, 1979: 56-57). Dicha categoría nos parece insuficiente e imprecisa, pero sigue vigente tanto en la nomenclatura como en el discurso institucional, preponderantemente. Direcciones, consejos estatales e institutos de arte popular atienden en sentido lato a artesanos y artesanas, es decir, a personas que crean objetos con sus manos usando una tecnología distinta de la industrial.

Un caso que ilustra muy bien la contradicción es el del FONART, institución que lleva más de 40 años siendo el organismo federal dedicado al tema, el cual organiza todos los años el Gran Premio de Arte Popular, concurso al que se convoca a todos los artesanos (no artistas populares) de México.[19] No obstante la flexibilidad de los términos con los que se alude, esta producción estética ha tenido un papel importante en los procesos de reconocimiento de la diversidad cultural, y cada vez con más frecuencia escuchamos la palabra "arte" en referencia a objetos producidos en contexto indígena o "tradicionalmente". ¿La producción alfarera de Zinapécuaro es artesanía indígena? Podríamos responder que sí, si entendemos como artesanía indígena toda aquella que es partícipe de un discurso y es percibida como tal por al menos una de tres categorías de actores: *a)* productores/as, *b)* quienes se dedican a la circulación de dichos productos y sus consumidores, y *c)* expertos y apreciadores[20] que no pertenecen a ninguna de las anteriores. Hablaremos de artesanía indígena, por lo tanto, independientemente de la identidad étnica de sus creadores o creadoras. Esta categoría nos es útil entonces para plantear la posibilidad de que lo étnico sea manejado como una definición más allá de la pertenencia del sujeto, y que desde lo iconográfico se expresa a partir del *objeto*, no del sujeto; en nuestro caso, las piezas elaboradas con técnica negativo de Zinapécuaro.

La producción artesanal indígena en América Latina y en México es valorada además de su contenido estético y cultural, porque es producto de un

[19] "Para Fonart, una de las estrategias para fomentar la artesanía, son los Concursos de Arte Popular. Ellos han permitido recuperar técnicas, materiales y conocimientos ancestrales que conforman nuestro patrimonio cultural […]. Los concursos artesanales buscan recuperar el prestigio de ser artesano. Realizar artesanías debe seguir siendo fuente de satisfacción y orgullo", boletín de prensa referente a la premiación del Gran Premio de Arte Popular organizado por el Fonart, disponible en http://www.fonart.gob.mx/web/index.php/galeria/tienda-patriotismo/15-comunicados/154-gran-premio-de-arte-popular-2015, consultada el 31 de marzo de 2016.

[20] Tomado de la referencia de Maquet (1986) de la apreciación estética.

conocimiento tradicional. El cual tiene dos características: *a)* es de transmisión oral, es decir, no pasa por el registro escrito, y *b)* se transmite generacionalmente.

El Grupo de Trabajo de Expertos Indígenas sobre Conocimientos Tradicionales de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), lo define como "todos aquellos saberes que poseen los pueblos indígenas sobre las relaciones y prácticas con su entorno y son transmitidos de generación en generación, habitualmente de manera oral. Estos saberes son intangibles e integrales a todos los conocimientos y prácticas ancestrales, por lo que constituyen el patrimonio intelectual colectivo de los pueblos indígenas" (Argueta *et al.*, 2011: 7).

Hay instancias internacionales que declaran el conocimiento tradicional como un patrimonio colectivo de los pueblos indígenas,[21] lo cual, si bien no excluye identidades locales no indígenas, es problemático. Cuando localidades que a lo largo de su historia han transitado por un proceso de "hispanización" o de mestizaje, como la población de Zinapécuaro, no queda totalmente claro si el conocimiento tradicional que los alfareros de dicho pueblo tienen lo podemos nombrar como tal. Paradójicamente, su producción encaja bien en esa categoría si aludimos a técnicas que se han encontrado en el registro arqueológico y que se dejaron de practicar por siglos, como la técnica de la cerámica al negativo.

[21] Organismos como la OMPI (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual) (Tobón, 2007: 99).

CERÁMICA AL NEGATIVO, UNA TRADICIÓN INVENTADA

Por lo anteriormente expresado, nos parece que ciertas regulaciones como las del conocimiento tradicional y el patrimonio cultural, en ocasiones funcionan como potenciadoras de estrategias de invención de tradición por ciertos actores sociales, involucrando prácticas y discursos conducentes a inculcar ciertos valores o normas de conducta que llevan a vincularse automáticamente con un pasado. La adecuación de dicho pasado puede contener algunas partes "ficticias" que se adecuan a los intereses de sus herederos o bien de instituciones oficiales (Hobsbawm y Ranger, 2002). Es así que lo que se conoce como memoria colectiva ocurre en el presente pues alude a la identidad, que también es cosa del presente, el cual se construye sobre un pasado seleccionado (Marcos, 2010). Consideramos que este fenómeno está ocurriendo en la población de referencia.

En las páginas previas hemos recorrido el trayecto de la cerámica de Zinapécuaro durante más de 2 000 años. ¿Qué ventaja obtienen los alfareros del presente de semejante herencia? Cada vez más, tanto artesanos como intermediarios y los propios organismos institucionales promotores de la actividad artesanal están desarrollando estrategias novedosas respecto a la promoción de los objetos que producen o venden. Entre estas estrategias se despliega con mayor frecuencia la de los folletos explicativos (o incluso videos que se "suben" a plataformas digitales públicas como YouTube) del

proceso productivo, del contexto cultural o bien del origen de las materias primas, privilegiando en la descripción la carga emotiva, ancestral y simbólica del objeto y del productor. Así, no extraña que organismos públicos como la Casa de las Artesanías de Michoacán presenten la producción alfarera de Zinapécuaro como indígena (por asociación con la iconografía prehispánica que decora las piezas realizadas con la técnica al negativo).

Ahora bien, no se trata necesariamente de los intereses de un grupo hegemónico local que está modelando la construcción de la idea del patrimonio cultural de la cerámica al negativo de Zinapécuaro para tener una posición de privilegio sobre otros grupos, sino que esta desigualdad se manifiesta en la idea del patrimonio cultural como el bien de un colectivo desde tiempos ancestrales y que, de cierta manera, hace sombra a otras expresiones de la cultura material local: "Lo que más nos enorgullece y que es una cerámica de muy alta calidad es la cerámica al negativo", dice el presidente municipal Dagoberto Mejía Valdez.[22] Esa es la única referencia al trabajo artesanal de todo el municipio que hace el edil en entrevista grabada en video.

Debemos recordar que en los discursos de la identidad social y el patrimonio cultural, es importante estar al tanto del activo papel que tiene la cultura material en la construcción, gestión y transformación de las identidades colectivas y las relaciones sociales (Castro, 2010). Igualmente, es importante reconocer que hay actores locales que tienen un peso significativo en eso que se denomina el patrimonio, que en ocasiones se nos presenta como un homogéneo crisol de las aportaciones que todos los miembros de un grupo determinado hacemos a lo largo de un *continuum* de tiempo.

En el caso de Zinapécuaro, Michoacán, la tradición alfarera que reconocen los protagonistas de nuestro texto se remonta a 200 años; aun así, son conscientes de que ellos han tendido un puente histórico con el pasado, uno que se prolonga mucho más de dos siglos, es milenario, a raíz de la recuperación de una técnica a la que accedieron a partir de la experimentación, no del saber tradicional. Además, se reconoce que la acción de agentes institucionales ajenos a la localidad (especialistas de programas universitarios, en nuestro caso) tuvo una efectiva consecuencia de carácter sumamente positivo, lo cual no es común. El discurso de la cerámica prehispánica como patrimonio cultural de Zinapécuaro vino después, se fue tejiendo alrededor de ellos, no por ellos. Alude a la identidad, una que hace 20 años no existía. Esa es la ventaja del patrimonio cultural, se presenta como un proceso social que fluye como capital simbólico que se incrementa si se cuida y en todo caso, hay que cuidarlo para que genere rendimientos, de los que hay apropiación desigual según el sector del que se trate (García, 1999: 18).

El capital simbólico de dicha producción artesanal va en ascenso. Se

[22] "Zinapécuaro produce alfarería única", video de la página Nuestravisión, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=UyJqTeVwnpw25/02/2015, consultada el 29 de septiembre de 2015.

trata de un patrimonio reformulado. Por otro lado, existen más ejemplos de la diversidad alfarera zinapecuarense que tal vez estén acusando un ocultamiento o invisibilización a partir del "brillo" del negativo. ¿No sería paradójico que, debido a la recuperación de una ancestral producción artesanal, otra u otras se vean debilitadas e incluso en riesgo de desaparecer a causa de los reflectores que se posan sobre el negativo? Citando a Rodríguez Temiño (2010: 107): "Para construir identidades realmente se requieren pocos materiales culturales o históricos, sirve el imaginario y, aunque se haga sobre una fantasía […], siempre mantendrá su efectividad discursiva".

A manera de conclusión, podemos afirmar que el papel de las instituciones es determinante en el discurso del patrimonio cultural (ligado al de los saberes tradicionales) como lo evidencia nuestro caso de estudio; es concluyente también en el discurso del "arte popular", que en México adquiere una particular "tendencia enaltecedora" (Garrido, 2015: 12), fincado en textos canónicos de hace varias décadas, sin abrevar aparentemente de la reciente producción académica que se dedica a estudiar el fenómeno desde nuevas perspectivas.[23]

Como hemos visto, la cerámica de Zinapécuaro tiene raíces profundas que se remontan al pasado mesoamericano. No obstante, una coyuntura específica condujo a que una familia de hábiles alfareros del siglo XXI, situados en un escenario institucional propicio, contribuyera con su trabajo y talento a la invención de una tradición: la cerámica al negativo, "orgullo de Zinapécuaro". No dudamos que existan casos similares en el extenso mar de la producción artesanal de México.

[23] Cabe aquí referir la producción académica que desde la antropología del arte está haciendo importantes aportaciones al campo y al concepto de "arte indígena" en México en particular, desde posicionamientos renovadores decoloniales, feministas, interdisciplinares, interculturales. Véase Good (1988), Bartra (1994; 2000), Méndez (1995), Araiza (2010), Kindl (2012), Garrido (2015), entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

Araiza Hernández, Elizabeth (coord.) (2010), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Argueta Villamar, Arturo, E. Corona M. y P. Hersch (coords.) (2011), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en Méxic*o, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, unam.

Azuela de la Cueva, Alicia (2005), *Arte y poder. Renacimiento artístico y revolución social*, México, fce/El Colegio de Michoacán.

Bartra, Eli (2000), "Mujeres, etnia y arte popular", *Política y cultura*, núm. 14, pp. 133-140.

_____ (1994), *En busca de las diablas: sobre arte popular y género*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Castro, Mora (2010), "Conformación de identidades locales y cultura material: un análisis desde los 'sistemas de conocimiento local indígena' y la producción de arte textil", *Espaço Amerindio*, vol. 4, núm. 2, pp. 206-232.

Cendejas Guízar, Josefina María (1997), "Tierra, manos, agua y fuego. El trabajo en el alfar", en Verónica Oikión Solano (coord.), *Manos michoacanas*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 83-99.

Darras, Veronique, y Brigitte Faugére (2007), "Chupícuaro, entre el Occidente y el Altiplano central. Un balance de los conocimientos y las nuevas aportaciones", en Briggite Faugére (coord.), *Dinámicas culturales entre el Occidente, el Centro-Norte y la Cuenca de México, del Preclásico al Epiclásico*, Zamora, El Colegio de Michoacán/cemca, pp. 51-83.

Escalante Gonzalbo, Pablo (coord.) (2011), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, México, Conaculta.

Espejel, Carlos (1972), *Las artesanías tradicionales en México*, México, SepSetentas.

Ferry, Elizabeth Emma (2011), "El lenguaje del patrimonio en una cooperativa minera", en Pablo Escalante (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultura*l, México, Conaculta, pp. 123-134.

Filini, Agapi (2013), "La cuenca de Cuitzeo, Michoacán: patrimonio arqueológico y ordenamiento territorial", en M.T. Sánchez Salazar, G. Bocco y J. M. Casado Izquierdo (coords.), *La política de ordenamiento territorial en México, de la teoría a la práctica*, México, Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático, pp. 297-317.

_____ (2004), "Interacción cultural ente la cuenca de Cuitzeo y Teotihuacan", en Efraín Cárdenas (coord.), *Tradiciones arqueológicas*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 307-327.

Flores Mercado, Georgina (2014), "*This is the Pirekua…*: de Pirekuas, Patrimonio Cultural P'urhépecha y Turismo", *Alteridades*, vol. 24, núm. 48, pp. 111-122.

Foster, George (2000), *Los hijos del imperio, la gente de Tzintzuntzan*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Fournier García, Patricia, "Lo Coyotlatelco, la construcción de narrativas arqueológicas acerca del Epiclásico", disponible en https://www.academia.edu/882207/Lo_Coyotlatelco_La_construcci%C3%B3n_de_narrativas_arqueol%C3%B3gicas_acerca_del_Epicl%C3%A1sico, consultada el 21 de septiembre de 2015.

García Canclini, Néstor (1999), "Los usos sociales del patrimonio cultural", en Encarnación Aguilar Criado (coord.), *Patrimonio etnológico, nuevas perspectivas de estudio*, Consejería de Cultura/Junta de Andalucía, pp. 16-33.

Garrido Izaguirre, Eva María (2015), "'Donde el diablo mete la cola'. Estética indígena en un pueblo purépecha (México)", tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Good Eshelman, Catharine (1988), *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, fce.

Guzmán Bullock, Carina Emilia (2007), "Zinapécuaro, el asentamiento prehispánico y su transformación a lo largo del siglo xvi", tesis, México, unam.

Healan, Dan M. (1998), "La cerámica Coyotlatelco y la explotación del yacimiento de obsidiana de Ucareo-Zinapécuaro", en Veronique Darras (dir.), *Génesis, culturas y espacios en Michoacán*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 101-111, disponible en http://books.openedition.org/cemca/3387, consultada el 28 de septiembre de 2015.

Hernández, Christine (2000), "A History of Prehispanic Ceramics, Interaction and Frontier Development in the Ucareo-Zinapécuaro Obsidian Source Area Michoacan", tesis, Mexico, Tulane University.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.) (2002), *La invención de la tradició*n, Barcelona, Crítica.

Kindl, Olivia (2012), "Caminos de colores. El hilo como itinerario visual en los cuadros de estambre (nierikaté) huicholes", en Arturo Gutiérrez del Ángel (ed.), *Hilando al norte: nudos redes, vestidos, textiles,* México, El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis, pp. 341-380.

López Caballero, Paula (2011), "De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos", en Pablo Escalante (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultura*l, México, Conaculta, pp. 137-151.

Macías, Angelina (1989), "La cuenca de Cuitzeo", en Enrique Florescano (coord.), *Historia general de Michoacán*, vol. 1, México, Instituto Michoacano de Cultura, pp. 171-190.

Manrique, Jorge Alberto (1979), "Categorías, modos y dudas acerca del arte popular", en *La dicotomía entre arte culto y arte popular*, México, unam, pp. 255-270.

Maquet, Jacques (1986), *La experiencia estética. La mirada de un antropólogo sobre el arte*, Madrid, Celeste.

Marcos Arévalo, Javier (2010), "El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales", *Gazeta de Antropología*, vol. 26, núm. 1, disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G26_19Javier_Marcos_Arevalo.html, consultada el 12 de septiembre de 2015.

Martínez de Lejarza, Juan José (1974) [1824], *Análisis estadístico de la Provincia de Michoacán en 1822*, Morelia, Fímax Publicistas.

Méndez, Lourdes (1995), *Antropología de la producción artística*, Madrid, Síntesis.

Pérez Monfort, Ricardo (2007), *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos xix y xx. Diez ensayos*, México, ciesas.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (1998), "Construcción e investigación del patrimonio cultural. Retos en los museos contemporáneos", *Alteridades*, vol. 8, núm. 16, pp. 95-113.

Pollard, Helen P. y Amy Hirshman (2012), "El entendimiento de la producción y el intercambio de cerámica prehispánica dentro de la cuenca del lago de Pátzcuaro", pp. 1-21, disponible en http://www.academia.edu/14853525/2012_El_entendimiento_de_la_producci%C3%B3n_y_el_intercambio_de_cer%C3%A1mica_prehisp%C3%A1nica_dentro_de_la_cuenca_del_Lago_de_P%C3%A1tzcuaro._Helen_Perlstein_Pollard_Amy_J._Hirshman, consultada el 24 de septiembre de 2015.

Rodríguez Mortellaro, Itzel (2011), "Arte, tradición y Revolución. Muralismo, nacionalismo y patrimonio cultural", en Pablo Escalante (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, México, Conaculta, pp. 270-279.

Rodríguez Temiño, Ignacio (2010), "Sobre el patrimonio cultural", Sphera Pública [en línea], disponible en http://google.redalyc.org/articulo.oa?id=29719717005, consultada el 20 de octubre de 2015.

Rubín de la Borbolla, Daniel F. (1974), *Arte popular mexicano*, México, fce.

Tapia, Omar (2008), "Al rescate de la técnica al negativo aplicada en artesanías", *México, Sección Municipios, Cambio de Michoacán*, sábado 5 de julio de 2008.

Tobón Franco, Natalia (2007), "Un enfoque diferente para la protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas", *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, vol. 9, núm. 1, pp. 96-129.

Torre Villar, Ernesto de la (1995), *Las congregaciones de los pueblos de indios: fase terminal, aprobaciones y rectificaciones*, México, unam.

Turok, Marta (2001), *Cómo acercarse a la artesanía*, 3a. reimp., México, Conaculta/Plaza y Valdés.

unesco (2003), "Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial", disponible en http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=17716& URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html , consultada el 12 de septiembre de 2015.

Van Dijk, Teun A. (1980), "Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso", *Semiosis*, núm. 5, julio-diciembre, pp. 37-53.

TRABAJO, DISCIPLINA Y MASCULINIDADES: UN ANÁLISIS COMPARADO ENTRE DOS INDUSTRIAS EXTRACTIVAS DE ARGENTINA Y MÉXICO*

Hernán M. Palermo
y Carlos León Salazar***

Resumen: El presente artículo analiza la consolidación de la disciplina fabril en el interior de los espacios de trabajo y su relación con la construcción de un orden de género. Nos interesa comprender y analizar las formas en que las empresas, apoyadas en determinados métodos de organización del trabajo, buscan configurar y especificar disciplinas fabriles que consoliden un perfil de trabajador que culminan fortaleciendo formas de ser hombres en el ejercicio laboral. Para tal propósito analizaremos dos casos paradigmáticos de colectivos obreros considerados esencialmente masculinos: los petroleros de Argentina y los mineros de México.

Palabras clave: trabajo, disciplina fabril, masculinidad, género.

Abstract: The present article analyzes the consolidation of industrial discipline in workplaces and its relationship with the construction of an order of gender. We are interested in understanding and analyzing the ways in which businesses, with support from certain methods of work-related organization, seek to configure and specify industrial discipline which consolidates a profile of the worker that results in strengthening the ways of being a man in carrying out one's work. To this end, we shall analyze two paradigmatic cases of workers' collectives considered to be essentially masculine: workers in oil fields in Argentina and miners in Mexico.

Keywords: Work, industrial discipline, masculinity, gender.

INTRODUCCIÓN

Comprender la consolidación del poder en el interior de las "fábricas" por parte de las empresas, implica entender —entre otras cosas—, la relación entre la manufactura de la masculinidad y la *disciplina fabril*. Las administraciones empresarias, como detentoras del poder, intentan conducir, poner frenos y controles a la "fuerza de masa" que genera un gran

*Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el grupo de trabajo "Hegemonía, formación de los trabajadores y proceso de trabajo", 12o. Congreso Nacional de Estudios del Trabajo-ASET.

**Doctor en Ciencias Antropológicas. Investigador del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIT-CONICET-Argentina). Forma parte del Grupo de Antropología del Trabajo (GAT): http://grupoantropologiadeltrabajo.blogspot.com/. Línea principal de investigación: Trabajo y Masculinidad. Correo electrónico: hernanpalermo@gmail.com

***Doctor en Estudios Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es integrante del Grupo de Antropología del Trabajo (GAT). Línea principal de investigación: Trabajo, subjetividad y poder. Correo electrónico: losconfines@gmail.com

número de obreros coordinados en un mismo proceso de trabajo. Braverman planteó que "el capitalista se esfuerza, a través de la administración, por controlar. Y el control es en efecto el concepto central de todos los sistemas de administración" (Braverman, 1974: 87). Retomando esta idea pero complejizándola, planteamos que el control coercitivo y externo es una cara de la moneda. Su lado anverso es la interiorización de prácticas, saberes, representaciones a partir de la consolidación de consensos.[1] En definitiva, el reverso y anverso de la misma moneda es la afirmación de una disciplina a la que denominaremos *disciplina fabril* que otorga sustento a las prácticas y representaciones de los colectivos obreros.

El sujeto disciplinado no es el trabajador individual, sino la clase trabajadora, que se somete a las condiciones objetivas y subjetivas por la dependencia ante el capital, surgida, garantizada y perpetuada por las condiciones mismas de la producción.

El capital requiere que los poseedores y reproductores de la fuerza de trabajo provean y entreguen una mercancía con las cualidades y en las cantidades requeridas por las necesidades de la acumulación. Es preciso entonces, que los productores de la mercancía fuerza de trabajo adopten (y reconozcan como propios, en el orden "interno") determinados hábitos, actitudes, instrucciones y costumbres para cumplir con el orden y las exigencias de la producción capitalista. Es decir, se requiere del trabajador una disciplina que, dentro y fuera de la jornada de trabajo, conserve las condiciones de la producción de la fuerza de trabajo.

Por lo dicho hasta aquí, el horizonte de nuestra investigación se ubica en el análisis de las formas en que la *disciplina fabril* interviene en el ámbito laboral, estructurando prácticas sociales en que los hombres viven, piensan y sienten las relaciones de género. El foco del análisis estará alrededor de la relación entre la *disciplina fabril* y la consolidación de un determinado orden de las relaciones de género. Nos interesa comprender las formas en que las empresas, a través de la coordinación del proceso productivo y los requerimientos de éste, configuran y especifican determinadas *disciplinas fabriles* con el objetivo de consolidar un perfil de trabajador. Intentamos también reflexionar acerca de los modos en que las demandas empresariales se confrontan y/o articulan con el conjunto de tradiciones, aspiraciones, emotividades, valores y expectativas de los universos simbólicos que orientan las prácticas de los trabajadores. Para analizar la tensión de estos procesos, que conducen por determinadas sendas la construcción de tipos específicos de trabajadores indisociables de ciertos modelos de "ser hombre(s)", estudiamos dos casos paradigmáticos de colectivos obreros considerados "esencialmente" masculinos: los petroleros de Argentina y los mineros de México. Los casos comparten características productivas comunes: ambos corresponden a industrias pesadas de ex-

[1] En palabras de Burawoy (1989) estaríamos haciendo referencia a "consentimientos".

tracción, productoras de insumos minerales, con procesos de producción continuos (24 horas al día, 7 días a la semana) y con jornadas laborales que suelen prolongarse más allá de las 8 horas diarias, organizadas en trabajo por equipos o por turnos rotativos. Tanto el mercado de trabajo petrolero como el minero pueden considerarse nichos laborales para hombres y de exclusión para las mujeres; sin embargo, a pesar de las similitudes mencionadas y como buscamos exponer en este artículo, las características específicas de la organización del trabajo y de la disciplina fabril expresan diferentes formas de masculinidad.

En lo concerniente al trabajo en la minería, la empresa que estudiamos utiliza sistemas mecanizados para la extracción de carbón. La construcción de túneles subterráneos, el desgajamiento del mineral de los mantos y su traslado hacia el exterior se realiza con el apoyo de maquinaría de alta tecnología. Contrario a lo que sucede en la extracción de carbón mediante métodos "tradicionales" —que utilizan herramientas simples como el pico, la pala o perforadoras neumáticas activadas fundamentalmente con el desgaste de la fuerza motriz de los trabajadores— los sistemas mecanizados movilizan la maquinaria con un intenso consumo de energía eléctrica, por lo que la demanda de habilidades no privilegia el despliegue de las capacidades físicas de los cuerpos de los trabajadores. Si bien la mayoría de los obreros reivindican su "herencia minera" —por tener antepasados con experiencia en los métodos "tradicionales"— también reconocen los cambios en las habilidades y en las virtudes requeridas para el trabajo. Más que la valentía o la temeridad, los mineros prefieren destacar, como caracteres positivos en sus autodefiniciones, el conocimiento de la maquinaria, la capacitación y la actualización técnica para manejarla, la atención a los procedimientos de trabajo, el respeto hacia los trabajadores con experiencia, el cumplimiento de las normas de seguridad y cierta "mentalidad" para realizar el trabajo "bien, rápido y a la primera". Respecto a los petroleros, una cuadrilla de trabajadores en un yacimiento puede estar conformada por 15 o 18 personas que pertenecen a diferentes empresas, y que cumplen variados roles y ostentan distintas jerarquías. El grupo de menor jerarquía está conformado por los operadores de boca de pozo, los cuales realizan tareas estrictamente manuales. Estos se dividen en operador de primera, de segunda y de tercera. En la jerarquía ascendente, el que le sigue es el enganchador, quien realiza la labor más difícil y peligrosa, ya que trabaja colgado en el piso del enganche, a una distancia de entre 10 a 20 metros del nivel de suelo. En el siguiente puesto, el maquinista opera la grúa, lo que requiere cierto manejo de tecnología hidráulica. Los operadores, el enganchador y el maquinista realizan las operaciones centrales en el proceso productivo, ya que maniobran el equipo de perforación. Los siguientes puestos con responsabilidad de mando son el de encargado de turno y jefe de equipo. Ellos no realizan operaciones; son puestos estrictamente de control.

Nuestra propuesta confronta a la tradición de investigación sobre las llamadas "nuevas formas de organización del trabajo". Estas investigaciones han identificado la relación entre la racionalización de los procesos de trabajo "posfordistas" con la formación de un "nuevo" perfil de trabajador (Linhart, 1997;[2] Gaudemar, 1991), comprometido e identificado con las metas de la empresa, participativo e involucrado con la calidad y con la innovación constante de los procesos productivos (Figari y Hernández, 2008). Sin embargo, si bien se ha puesto acento en los renovados mecanismos de control normativo que condicionan la identificación subjetiva de los trabajadores y el desempeño de nuevas competencias laborales afines con los objetivos del capital, poco se ha reflexionado acerca de los efectos de las nuevas formas de control y regulación en todo aquello que los hombres-trabajadores dicen y hacen, y se les dice y se les obliga a hacer, para seguir siendo *hombres* y tratados como tales.

Por otro lado, las investigaciones que atienden la vinculación del orden de género con la división del trabajo en las sociedades contemporáneas, vislumbran variaciones notorias en los mercados de trabajo en las últimas décadas. Algunos diagnósticos determinan una situación de "crisis" en las masculinidades, debida a una supuesta transformación de roles entre los géneros, producida por la entrada de las mujeres al mercado laboral y por el declive de las oportunidades de empleo para los varones (Jiménez y Tena, 2007). Se llega a decretar, incluso, la "agonía" del "antiguo orden industrial de género", por el tránsito de la economía hacia un capitalismo "posindustrial", donde el varón ya no constituye la principal fuente de ingresos y donde emergen de formas familiares menos convencionales y más diversas, al tiempo que las sexualidades disidentes de la heterosexualidad obligada son precursoras de nuevos acuerdos domésticos (Fraser, 1997: 56).

No obstante, sin desestimar procesos como el declive de antiguas áreas industriales, la inseguridad de permanencia en el trabajo, así como la mayor participación femenina en el empleo asalariado —que darían lugar a "nuevas" configuraciones de género—, consideramos que los casos analizados en este artículo se tornan relevantes, ya que al ser definidos excluyentemente como trabajos para hombres, encontramos correspondencia con el planteamiento de Connell (2006: 198), cuando afirma que "la modernidad se caracteriza por considerar que el mundo 'laboral' se define culturalmente como el espacio de hombres". En las industrias extractivas que estudiamos (la petrolera y minera), se verifica una sólida división sexual del trabajo, forzada por los criterios culturales y productivistas que consideran más aptos a los cuerpos de los hombres para afrontar los riesgos del trabajo en estas activida-

[2] La tesis de Linhart resulta esclarecedora, en el sentido que sostiene que el foco de las innovaciones en los espacios del trabajo estuvo dado en la transformación de los trabajadores más que en la reorganización del proceso de trabajo.

des.[3] El estudio comparativo de ambos casos nos aporta elementos analíticos para fortalecer la noción acerca de que, dentro del orden de género de las sociedades capitalistas, las distintas maneras de "hacerse hombre" se encuentran condicionadas de forma relacional por las heterogéneas maneras de "hacerse mujer". Nuestro análisis también pretende develar cómo este proceso relacional se encuentra configurado al calor de la tensión capital-trabajo.

El presente artículo se nutre de algunas propuestas de los estudios sobre masculinidades, los cuales, aprovechando la construcción analítica y de denuncia sobre el régimen patriarcal desarrollada por las teorías feministas, han retomado el postulado que considera a la distinción entre el trabajo doméstico, no remunerado, y el trabajo asalariado como una estructura primaria del sistema de género en la sociedad capitalista (Connell, 2006; Federici, 2014). Coincidimos en ubicar la configuración del trabajo asalariado como cimiento económico de las masculinidades que, en la economía capitalista, coloca en una situación de subordinación a las mujeres.

En este sentido, consideramos que la manufactura de la(s) masculinidad(es) se constituye como parte fundamental de los atributos técnicos requeridos para el trabajo. Las tentativas empresariales para controlar la fuerza de trabajo se insertan en el modelaje de determinados tipos de hombre-tipos de trabajador, en posibilidades según sea el caso, de actuar como un "gorila amaestrado" (conforme a los principios tayloristas de la "administración científica"), o bien, de restituir el nexo psicofísico en sus capacidades como trabajador, como condición de su identificación y compromiso subjetivo que garantizan la participación activa y voluntaria en el logro de las metas de la empresa (como característica de las llamadas nuevas formas de organización del trabajo).

Este artículo se basa en el análisis de información producida con técnicas de investigación cualitativa con petroleros[4] de la Patagonia Austral, en Argentina, y con mineros[5] de la

[3] No serían las características estrictamente biológicas las que determinan la mayor o menor aptitud de los cuerpos de hombres o mujeres para la actividad industrial, recordemos, en ese sentido, que "antes que se prohibiera el trabajo de las mujeres y los niños (de menos de 10 años) en las minas, el capital llegó a la conclusión de que el procedimiento de utilizar en las minas de carbón y de otra índole mujeres y muchachas desnudas, a menudo mezcladas con hombres, estaba tan de acuerdo con su código de moral y sobre todo con su libro mayor, que sólo después de la prohibición recurrió a la maquinaria" (Marx, 1964).

[4] Intentando hacer una evaluación provisoria, a partir de la EPH (Encuesta Permanente de Hogares que se realiza en algunas ciudades de Argentina), podemos estimar que alrededor de 15 000 o 16 000 trabajadores se encuentran vinculados a la industria petrolera. De este modo, la industria petrolera abarca, estimativamente, entre el 20% o 22% de los trabajadores ocupados en la ciudad de Comodoro Rivadavia, siendo la primera actividad laboral seguida por la actividad comercial y la construcción. Vale aclarar que estas dos últimas ramas de la industria están en gran medida dinamizadas por la infraestructura que requiere la actividad petrolera para su desarrollo.

[5] La empresa carbonífera para la que trabajan los mineros que estudiamos tiene una plantilla laboral cercana a los 3 000 obreros y utiliza sistemas mecanizados de minado subterráneo

cuenca carbonífera de Río Escondido, en Coahuila, México.

Analizamos contrastadamente, en un primer apartado, las maneras en que las diferentes formas de construcción de masculinidades se engranan con los requerimientos específicos de la disciplina fabril en los casos de la industria petrolera y minera. En el segundo apartado, estudiamos las prácticas y representaciones petroleras y mineras sobre las masculinidades que, de manera dinámica y contradictoria, pueden fortalecer o tensionar las *disciplinas fabriles* que, fundamentalmente, nutren el orden patriarcal de la dominación y el género. En la parte final, apuntamos algunas reflexiones y planteamos ciertos interrogantes que nos llevan a continuar indagando en el campo del género, las masculinidades, el poder y el trabajo.

DISCIPLINA FABRIL Y CONSTRUCCIÓN DE MASCULINIDADES

Dice Bourdieu: "si las mujeres sometidas a un trabajo de socialización que tiende a menoscabarlas, a negarlas, practican el aprendizaje de las virtudes negativas de abnegación, resignación y silencio, los hombres también son prisioneros y son víctimas subrepticias de la representación dominante" (2012: 67). Tanto los varones como las mujeres estamos sometidos(as) a una cultura del género (Scott, 2008; Lamas, 1994) que nos enfrenta constantemente a una socialización excluyente que aprehendemos desde la más temprana infancia y luego se ejercita sin mucha reflexión. El modelo de masculinidad incluye entre sus representaciones la heterosexualidad y un rechazo activo a la homosexualidad por asociarla con ciertos significantes cercanos a la feminidad y por ende, como plantea Norma Fuller (1997) a lo "abyecto", el negativo contra el cual se diseña el ejercicio de la masculinidad.

Los ámbitos laborales de los mineros como el de los petroleros se caracterizan por ser espacios excluyentemente de hombres, y en los que se revitalizan —y exacerban— diversos patrones de masculinidad. Tal como expresa Connell (1995), la masculinidad es un ordenamiento social e histórico mediante el cual los hombres se comprometen en una posición de género; así, configura efectos concretos en las prácticas, las experiencias corporales y las representaciones acerca de lo masculino y su relación con lo femenino. En tal senti-

denominados "minero continuo" y "frente larga". La perforación de túneles inclinados y la construcción en el subsuelo de galerías para la explotación de los mantos de carbón, se realiza apoyada en sistemas de maquinaría de alta tecnología tanto para la tumba del mineral como para su traslado hacia el exterior. Contrariamente a lo que sucede en la extracción de carbón mediante métodos "tradicionales" —que utilizan herramientas simples como el pico, la pala o perforadoras neumáticas movilizadas fundamentalmente con el desgaste de la fuerza motriz de los trabajadores—, los sistemas mecanizados movilizan la maquinaria con un intenso consumo de energía eléctrica, lo que les permite una capacidad para producir hasta dos mil toneladas de carbón por hora. El sistema de producción en la empresa minera, como veremos en el desarrollo de este artículo, demanda a los trabajadores cualidades y calificaciones que no privilegian en el despliegue de las capacidades físicas de los cuerpos de los trabajadores.

do, el aspecto "natural" de la masculinidad está referido a cierto semblante físico de fortaleza, fuerza y demostración de hombría. Cuando hemos indagado en el significado acerca del trabajo, mineros y petroleros reponen un discurso construido sobre la manufactura de la masculinidad: "este trabajo es cosa de hombres", o "esto no es para señoritas", o también "esta empresa no da trabajo a mujeres", demarcando el sentido de lo masculino.

El desafío es pensar cómo se establecen y aprehenden ciertos patrones de masculinidad que culminan fortaleciendo formas de "ser hombres" en el ejercicio del trabajo. Dentro de esos ámbitos, opera un mapa cognitivo que indica qué cosas son legítimas y cómo lograr legitimidad en el interior de los grupos. Como señala Connell, el ámbito del trabajo es una "estructura principal" de las relaciones de género de las sociedades industriales (*ibidem*: 108-109), siendo un espacio privilegiado para comprender las formas en que los trabajadores van incorporando un *ethos* alrededor de la masculinidad y en el que las empresas son actores claves en esa configuración a partir de los requerimientos de la producción. Aquellas formas variadas de comportarse como verdaderos hombres son aumentadas y modeladas en virtud de una *disciplina fabril* orientada a configurar una fuerza de trabajo acorde con los intereses de los objetivos de la producción. Lo que resulta interesante es cómo, a partir de los requerimientos de la *disciplina fabril*, se configuran diversas manufacturas de la masculinidad con prácticas y representaciones heterogéneas entre los grupos de trabajadores aquí analizados y en las que la relación con la feminidad y lo que representa toma ribetes diferenciados.

Los vínculos entre hombres, que "nacen" del carácter social de la producción, moldean los rasgos de cierta(s) masculinidad(es) en los colectivos obreros. Sin embargo, las agencias y los agentes empresarios —en sus funciones para organizar, dominar y conducir la cooperación y la división del trabajo necesarias en los procesos productivos— median la construcción de patrones de masculinidad entre los colectivos obreros, o bien, intervienen en los atributos y códigos culturales de las masculinidad(es), para capturarlos y orientarlos en una forma útil para el orden de la producción.

Podemos entablar cierta analogía entre el espacio de trabajo de los mineros de México y el de los petroleros de Argentina: ambas son actividades extractivas; al mismo tiempo son trabajos arduos por los turnos de trabajo rotativos que organizan las jornadas; son trabajos altamente peligrosos en el que un accidente puede costar la vida; en varios de los puestos de trabajo se ejecutan actividades manuales, y son excluyentemente de varones y valorados socialmente como ámbitos masculinizados. Lo interesante es que a pesar de las similitudes se expresan variados conceptos acerca de lo que significa "ser hombres" y su relación con la feminidad. En el momento del ejercicio concreto del trabajo, se delinean, tanto en los petroleros como en los mineros, diversas manufacturas de la masculinidad dinamizadas por los

requerimientos empresarios y en definitiva movilizadas por la configuración de heterogéneas formas de la "disciplina fabril".

"EL POZO MANDA" Y "LA MINA TE ENAMORA"

En estos espacios de trabajo la delimitación de ser "un trabajo de hombres" actúa como una frontera de lo masculino, un recordatorio constante de aquello que genera un rechazo y/o que debe ser dominado: lo femenino. Por ello la recurrencia de que el "trabajo es cosa de hombres", o que las mujeres "no tienen ni para qué entrar" en los espacios del trabajo extractivo. El rechazo y/o el deseo de dominación que suscita lo femenino definen los contornos del universo del varón, en la medida en que las relaciones de género implican poder y le atribuyen a un género, el masculino, prioridad sobre el femenino.

En los espacios de trabajo reservados para los hombres, se ponen en juego atributos y códigos culturales asociados con la manufactura de cierta masculinidad, que se articulan como atributos identitarios. El "orgullo" se expresa en el ejercicio del trabajo realizado y concretado codo a codo; el "heroísmo" es otro de los componentes de la masculinidad al enfrentar a la naturaleza para extraer sus riquezas;[6] el "prestigio" por el saber especializado y excluyente del varón, y por último, un sentido de pertenencia al lugar. Estas características del trabajo de los hombres en los pozos petroleros y en las minas, sancionadas socialmente, conforman y se reconforman como prácticas de solidaridad y camaradería masculina, que segregan la participación de las mujeres, definen la organización del acceso a los recursos salariales y diferencian los ámbitos de poder de los hombres y las mujeres (McDowell, 1999: 149 y 150).

Ahondando en las formas de organización del trabajo, el caso de los petroleros de Argentina, los turnos de trabajo se caracterizan por ser rotativos con dos formatos extendidos: el de "14 x 14" con permanencia en el equipo y el de 12 horas por día sin permanencia. En el primero, se trabaja sin interrupción 14 días con turnos de 12 horas y luego hay 14 días de descanso.[7] El otro modelo de turno más utilizado es el de 12 horas por día. Los trabajadores van y vienen todos los días cumpliendo ese horario.[8] Bajo este formato se trabaja de forma diurna y nocturna.

Las jornadas de trabajo se caracterizan por ser realmente extenuantes

[6] El "mito del héroe" resulta un elemento interesante que analizar en la constitución de la masculinidad. Figueroa Perea (2005) analiza la noción de masculinidad en las Fuerzas Armadas de América Latina. En su análisis da cuenta de cómo actúa el "mito del héroe" en los varones insertos en estas instituciones, siendo una forma de legitimidad dentro del grupo a partir de la exposición de situaciones de peligro para luego conversar aquellas experiencias riesgosas y haber sobrevivido a ellas.

[7] Este cronograma lo cumplen los jefes de equipo, los *company man*, los mecánicos, los químicos, los inyeccionistas, algunos electricistas de equipo y otros.

[8] Este formato de turno abarca a los puestos de operadores de boca de pozo, enganchadores, maquinistas y jefes de turno.

para los trabajadores. Dado el ritmo intenso se torna necesaria la creación de intersticios de tiempos ganados por los trabajadores para el descanso y la recuperación. En general los descansos suelen organizarse en circuitos rotativos en grupos de dos personas durante 40 o 50 minutos. Estos momentos de descanso son indispensables para la recuperación física de los trabajadores, lo que logra generar cierta reparación de las energías.

En este sentido, para los trabajadores que pernoctan o que realizan permanencia en los equipos, el tema del descanso resulta una de las problemáticas más acuciantes. Como nos han relatado, se aprende a dormir de a ratos, mientras mantienen su atención constante en el proceso productivo durante los 14 días que dura el turno. Por otro lado, a los que van y vienen se les suma otro problema: los pozos de perforación están ubicados a varios kilómetros de distancia de la ciudad de Comodoro Rivadavia. Entre ida y vuelta se calculan cuatro horas de viaje. En consecuencia, en el mejor de los casos el tiempo real de descanso termina siendo de ocho horas diarias: una rotunda reducción del tiempo necesario para la recuperación entre jornadas. Este agotamiento producto del poco tiempo de recuperación del desgaste obrero aparece en las distintas frases tales como: "dormís cuando podés", "si trabajás en turno no dormís", "vivo con insomnio", "duermo de a ratos", etcétera. O también se expresa en el alto consumo de diversos fármacos destinados a hacer "soportable" el trabajo, y cuando están en sus casas, para lograr conciliar el sueño. Varios trabajadores nos han revelado que en los turnos de 14 × 14, a partir del décimo día comienzan a sentir una especie de torpeza, entumecimiento o como lo denominan "embotamiento". Este padecimiento no es otra cosa que el cansancio extremo provocado por el escaso tiempo de recuperación, las condiciones de trabajo, las inclemencias del tiempo, el aislamiento social, etcétera. Andar "embotado" es el efecto del trabajo sobre el cuerpo. Frente a esta situación y al preguntar por qué se soportan estas condiciones de trabajo resulta absolutamente significativa la respuesta: "el pozo manda". Cuando hemos indagado en el significado de dicha expresión, reponen con rapidez un discurso construido sobre la manufactura de la masculinidad: "el pozo manda y este trabajo es cosa de hombres. Hay que bancársela". Este *ethos* apropiado y ejercido por los trabajadores del oro negro consolida una "disciplina fabril" que niega las condiciones laborales y las consecuencias dilapidadoras de la fuerza de trabajo.

En relación con los mineros, el sistema de trabajo es también por turno continuo; es decir, la extracción de carbón se realiza las 24 horas del día, los siete días de la semana y los 365 días del año. Cada día se divide en tres jornadas de ocho horas cada una, en las que cada cuadrilla o grupo de trabajo se sucede continuamente. Durante cada jornada, en los diferentes departamentos de trabajo, es posible que la producción tenga "puntos muertos" (por el movimiento de maquinaria, traslado de materiales, ventilación de

túneles, etcétera) que permiten momentos de descanso a los obreros. Sin embargo, también es frecuente que los mineros, sobre todo aquellos que operan la maquinaria que escarba el carbón, prolonguen la jornada diaria para incrementar sus ingresos salariales. Por ello, es usual que con la suma de tiempo extra la permanencia dentro de la mina alcance hasta 16 horas diarias, sin contar al menos una hora, o hasta dos, para ir y venir del hogar al trabajo.

La aceptación de estos ritmos de trabajo por parte de los mineros tiene como justificante la posibilidad de cumplir y reafirmar el rol del "hombre proveedor" que cubre las necesidades materiales de la familia. Históricamente, se ha construido como atributo masculino la capacidad para controlar y dominar las potencialidades productivas de la naturaleza.[9] Esta construcción se pone en juego para que los mineros acepten permanecer por más tiempo en la mina si con ello corroboran su insignia de buen proveedor. En los relatos que circulan comúnmente entre los mineros para explicar la tendencia a prolongar el tiempo de trabajo en las profundidades de la tierra, insisten en la expresión "la mina te enamora". Incluso comparan a la mina con una mujer con la que establecen una relación de pareja, cuando señalan "la mina es como una mujer: si aguantas con ella un mes, después ya no te puedes separar de ella". Al preguntar ¿por qué te enamora la mina?, los mineros explican: "porque es un buen trabajo", "te pagan bien", "hay prestaciones", "la empresa te respalda" y otras contestaciones que remiten a "las recompensas" obtenidas por el trabajo en los túneles de donde se extrae el carbón mineral.

Resulta interesante contrastar la expresión "la mina te enamora" de los mineros con "el pozo manda" de los petroleros. Las expresiones incluyen valoraciones y formas de relacionarse como hombres-trabajadores con lo masculino (el pozo) y lo femenino (la mina) claramente diferenciadas. Las formas en que se concibe la relación de los trabajadores, como hombres, con el lugar de trabajo (el pozo o la mina) también nos informan sobre las diversas modalidades en que la construcción de las masculinidades se inmiscuye en la consolidación de la "disciplina fabril".

[9] María González de Chávez, en ese sentido, refiriéndose a un estudio antropológico en la sociedad Munduruku —donde la cacería es el principal medio de provisión de alimentos—, señala la construcción social de los cuerpos de los hombres como más aptos para la caza; las mujeres, en tanto, son definidas de modo "natural" por su capacidad para procrear y para la maternidad. De este modo, "se supone que las actividades masculinas llevan a un desarrollo superior y trascienden las condiciones naturales de la existencia para 'crear' cultura: trascienden lo dado biológicamente (la relación madre-hijo) para dotarse de símbolos y valores, que explican y controlan la naturaleza" (González de Chávez, 1988: 55). Según el planteamiento de González de Chávez, en la legitimación de la posición dominante, mediante la apropiación de distintos instrumentos de poder, subyace un deseo inconsciente masculino de dominar y controlar las potencialidades de la mujer, expropiándolas de su potencialidad exclusiva de procrear. La reivindicación masculina de autoridad se refuerza por medio de ritos y conocimientos míticos, que excluyen la participación de las mujeres, negándoles la potencialidad reproductiva que siempre poseen como privilegio incuestionable.

En el caso de los mineros se acentúa, con el "enamoramiento", una connotación de cortejo y seducción: el hombre, al ejecutar el arte del trabajo, debe conceder su tiempo, esfuerzo y sacrificios para obtener de la mina las recompensas para la satisfacción de sus deseos. En cambio, los petroleros son dominados por un espacio connotado con significantes masculinos que tiene autoridad de mando.

DIVERSAS MASCULINIDADES PARA DISTINTAS POLÍTICAS MANAGERIALES

Cabe remarcar que en el momento del ejercicio concreto del trabajo, se delinean, tanto en los petroleros como en los mineros, diversas manufacturas de la masculinidad dinamizados por los requerimientos de empresarios y, en definitiva, movilizados por la configuración de heterogéneas formas de la "disciplina fabril". Las masculinidades son posiciones relacionales respecto a la noción de feminidad y relativas en concordancia con los contextos históricos y espaciales situados. Lo interesante para nuestro análisis son las prácticas y representaciones de la(s) masculinidad(es) diversa(s) que se ejercen en espacios laborales semejantes.

En el caso de la compañía minera de México, los métodos de organización de la producción introducidos a partir de la contratación, en 2006, de los servicios de la consultora de management FranklinCovey,[10] buscan explícitamente la transformación del "factor humano", con la promoción de una "nueva mentalidad" entre los trabajadores, comprometida e identificada con las metas de la empresa. Los dispositivos de gestión, por un lado —en su dimensión técnica/productiva— introducen los paradigmas de la calidad total y la normalización de tareas, que se concretan como prescripciones en los procedimientos de trabajo. Por otro lado —en su dimensión político/cultural— con métodos pedagógicos para inducir pautas de hábitos y conductas, se busca que los mineros "se conduzcan por sí mismos" para que adopten prácticas responsables y disciplinadas en el trabajo. Con estos métodos, las agencias y los agentes empresariales buscan, claramente, construir "un modo de ser en el traba-

[10] FranklinCovey es una compañía consultora de *management* estadounidense, fundada en 1997, que se dedica a la venta de servicios y materiales de gestión. La empresa ofrece, según la publicidad de su sitio en internet, "soluciones que requieren un cambio en la conducta humana" en las áreas de liderazgo, ejecución, productividad, confianza, desempeño en las ventas, lealtad del cliente y educación. FranklinCovey ofrece conferencias, cursos de capacitación y literatura de *management*, así como herramientas para la evaluación del desempeño de personas, grupos y corporaciones, para la reingeniería de procesos y para el entrenamiento del "recurso humano" según las necesidades específicas de cada cliente. La "filosofía" con que la consultora FranklinCovey diseña sus sistemas de gestión —"orientados hacia el éxito y la felicidad"— se inspira en "Las trece virtudes" para cultivar el bagaje espiritual de las personas, de Benjamin Franklin (uno de los padres fundadores de Estados Unidos de América), y en "Los Siete hábitos de la gente altamente efectiva", del gurú del *management* Stephen Covey, donde se pregona la revolución ética en la vida cotidiana y en la empresa para lograr victorias privada y públicas.

jo", indisociable de "un modo de ser hombre". Los siguientes extractos de entrevistas nos otorgan una aproximación de esta relación entre masculinidad, "disciplina fabril" y la transferencia de la responsabilidad empresarial de control hacia los mismos trabajadores:

> No falta uno que otro **que sí tenga miedo, pero lo identificamos el temor**, la persona que tiene temor lo reubicamos. Pero, **aunque no es lo normal, aquí está permitido tener miedo. Lo que no está permitido es no atender los procedimientos de trabajo**. Si tú andas como trabajador con una cuadrilla y **ves que algún compañero** que, de acuerdo al procedimiento, ya lo está haciendo mal, **tienes el derecho y la obligación de decir, "¡Ey!**, espérate, el procedimiento marca esto", o sea, "eso lo estás haciendo mal (gerente de Salud ocupacional, entrevista realizada en 2012) [Las negritas son nuestras]
>
> Los cinco pasos del STOP (Seguridad en el Trabajo por Observación Preventiva) lo marcan todo […]. Los principios STOP es: decida, decídase a trabajar con mayor seguridad, y luego me detengo físicamente a observarme a mí mismo, que tenga yo mi equipo de seguridad, que esté bien protegido. Lo observo, observo mi área de trabajo, lo que me puede estorbar, hacer un orden de limpieza. Luego, **checo mi trabajo, qué es lo que voy a hacer y qué no. Pienso en lo que voy a hacer y qué me puede pasar si no hago lo que voy a hacer**. Ahí entra la actitud inquisitiva, en el momento [en que te preguntas] qué te puede pasar, si haces el trabajo de otra manera a lo que te dice el procedimiento de trabajo, qué hacer para que no me pase algo y luego, al final, actuar. Y ahí marcas todo, cómo poder hacer este trabajo más rápido y con menos tiempo, más fácil. Eso de la actitud inquisitiva es muy, muy, muy importante. Para cada trabajo, cada cosa diferente que vas a hacer. Has de cuenta que eso a nosotros nos lo inculcaron, de que uno dice, "actitud inquisitiva", porque dices tú, "este trabajo ya lo hice", pero, o sea qué puedes hacer mejor para que no te accidentes o para que no te pueda pasar una lesión. O sea, tú te pones a pensar, yo lo hice antes, y lo hice así y así, cómo lo puedes mejorar el trabajo, para poder a la mejor terminar más rápido y mejor, sin que te accidentes (minero ayudante general, entrevista realizada en 2012). [Las negritas son nuestras]

Los efectos de los métodos de gestión del trabajo son notorios en la construcción discursiva de los mineros sobre el "buen trabajador". En sus autodescripciones, está ausente cualquier figura que se pueda asociar con alguna noción del "macho minero"; no suele haber alguna mención del tipo "hay que ser muy hombre" para trabajar en la minería. Tampoco es parte del universo de los mineros la atribución de algún rasgo culturalmente construido de feminidad o de homosexualidad para quien expresa miedo para trabajar en el interior de la mina, ni para quien llega a realizar mal alguna tarea. Las características con que los mineros prefieren expresar las concep-

ciones sobre sí mismos son, entre otras, la posesión de "ganas de superarse y de aprender", tener "la mentalidad de ganar-ganar", "sacar el trabajo por ti mismo, sin necesidad de que te estén empujando", hacerlo "rápido y con limpieza", asumir "un buen comportamiento en el trabajo, en la casa y en la comunidad", estar dispuesto a "aportar su iniciativa", y otros rasgos que hacen énfasis en la responsabilidad y en los comportamientos correctos.

Con la promoción de estas actitudes entre los trabajadores, la empresa suscita un modelo de masculinidad —no necesariamente "exacerbada"—, oportuno con las agencias empresarias que buscan la formación de trabajadores que se hagan responsables de sí mismos, proactivos y alineados con el cumplimiento de las metas corporativas. Las actitudes o prácticas "temerarias" en el trabajo —como el incumplimiento de los procedimientos de trabajo o la renuencia para ocupar el equipamiento de seguridad— son evitadas y descalificadas por los mismos trabajadores, ya que no sólo atentan contra la continuidad del proceso productivo (por el riesgo de generar un accidente), sino que trasgreden los códigos compartidos que orientan las prácticas de los mineros en el lugar de trabajo. Lo que se hace evidente es cómo la consolidación de la transferencia del riesgo empresario configura una manufactura de la masculinidad.

Para el caso de los petroleros encontramos la preeminencia de una masculinidad asociada a la idea "macho que se la banca". De hecho, en las entrevistas que hemos realizado a innumerables trabajadores petroleros, la idea de que el universo del petróleo es "un trabajo de hombres" y para realizarlo hay que tener "aguante" aparece como recurrencia en las expresiones de los hombres petroleros. Contrariamente a lo analizado para el caso de los mineros, reaparece una idea de virilidad asociada con la fortaleza y las prácticas temerarias. Las situaciones que mayormente condensan estas nociones son los momentos de los accidentes, pues debido al mandato de ser "hombres fuertes y temerarios" los golpes, cortes, raspones —frecuentes— son ocultados:

> Golpes, raspones, cortes, pasan todos los días. No vas andar parando el trabajo por cualquier cosita. No estamos en una escuela de señoritas. Si te fijás, en las manos todos tenemos marcas (supervisor, 30 años de experiencia en el petróleo, entrevista realizada en 2013).
>
> El ambiente de perforación es un palo de hombres. No te podés comportar como una señorita. Siempre le digo eso a mi equipo: ¡Acá no quiero señoritas! Imagínate si tenemos un quilombo y hay que poner el pecho […] Me pasa con los pibes nuevos que vienen un poco blandos […] y cuando ven cómo es este ambiente se asustan (jefe de equipo, entrevista realizada en 2012).

La imagen invertida de una "escuela de señoritas" son los hombres que soportan los accidentes. Esta demostración de masculinidad tiene su contraparte en la minimización de los accidentes como "cositas". Se fortalece así una "discipli-

na fabril" que, en su práctica cotidiana, ignora los accidentes en pos de no detener el trabajo (Palermo, 2015). A diferencia del caso de los mineros, el miedo está asociado con un atributo femenino que no está permitido en el universo del oro negro. Hay situaciones que requieren de "poner el pecho", comportarse de un modo particular de "ser hombre" que se vincula con prácticas temerarias opuestas a comportamientos propios de "señorita".

En este sentido, los petroleros interiorizan la idea de "resolver sin consultar" y al mismo tiempo "no interrumpir el trabajo" si ocurre un accidente. Feminizarse sería detener el trabajo a causa de un golpe, demostrar dolor frente a un corte o preguntar cómo se resuelve alguna situación que suscita dudas.

El análisis de los mineros y petroleros nos permite pensar como en universos dominados por trabajadores varones, industrias extractivas con cierta semejanza, se ponen en juego heterogéneas formas de "ser hombres" acordes a los requerimientos de la "disciplina fabril". Tal como han planteado los *men's studies,* no existe una forma de masculinidad, sino que hay múltiples y variadas masculinidades (Kimmel, 1997) asociadas a fenómenos sociales e históricos (Gilmore, 1994; Laqueur, 1990). Pero lo que no han podido desentrañar los estudios de la masculinidad es cómo operan las formas de organización del trabajo y los requerimientos de la producción en la confección de determinadas masculinidades. Diversos estudios han afirmado que no sólo es necesario abordar las masculinidades desde una perspectiva de clase, sino también a partir de una relación generacional, de etnia y región para acceder a una compresión particular tanto histórica como social (Viveros Vigoya, 2001; Fuller, 1997, Bastos, 1998; Fonseca 2003). Sin embargo, aún no se ha investigado en profundidad la relación de la masculinidad con la división capitalista del trabajo.[11]

¿MASCULINIDADES RESISTENTES?

Tal como ha expresado Raymond Williams (1980), la construcción de la hegemonía debe ser flexible y constantemente renovada como consecuencia de ser continuamente resistida y desafiada, dirá el autor de la escuela de Birmingham, "por presiones que de ningún modo le son propias". Si la masculinidad, tal como hemos postulado, apuntala la construcción de la "disciplina fabril", ¿es posible que esa misma masculinidad en otros contextos atente contra los objetivos empresarios? Dicho de otra manera, ¿es factible pensar que aquellas mismas prácticas y representaciones acerca de la masculinidad atenten contra aquello que fortalece?

En principio, a partir del análisis comparado entre los casos de los mineros de México y los petroleros de Argentina, es posible identificar la

[11] Se ha estudiado las masculinidades en obreros —vinculándolo con la labor manual— o trabajadores asociados a labores intelectuales, pero no se ha develado los procesos de producción de la masculinidad y cómo las empresas producen, reproducen y exigen determinados patrones de masculinidad.

emergencia de prácticas y representaciones asociadas con la manufactura de la masculinidad que disputen la dirección hegemónica de las empresas, aunque no manifiesten formas confrontadoras o impugnativas del orden establecido. Podemos rastrear "prácticas fuera de la norma empresaria" (Palermo, 2012), inscriptas en los procesos de reproducción de las relaciones capital-trabajo y articuladas en torno de los tiempos y tareas que emanan del proceso productivo. Estas prácticas son, por definición, clandestinas, subterráneas (Scott, 2000) e implican en la mayoría de las veces el regateo de fuerza de trabajo o la apropiación de los tiempos productivos para el descanso u otras actividades que los trabajadores constituyen como "prácticas fuera de la norma empresaria" por antonomasia:

> Y yo a veces los dejo tomar dos horas de mate en tanda y después una hora y media más. Entonces con eso a los tipos los saco del laburo, los despejo un poco. Otro los suple. También es una cosa en la que yo me juego porque si alguno se llega a golpear porque necesitaban tres bocas de pozo y había dos, me sacuden a mí. Pero si al tipo lo tengo en otra cosa o cansado es peligroso para todos sus compañeros.
>
> Pregunta: ¿Las horas del mate las tienen en el trailer?
>
> Respuesta: Claro, y se desenchufan. Eso hace que no estén abúlicos, anden medio zombis. **Pero yo me juego, y por ellos me la rebanco con quien haya que discutir**, porque si pasa algo me van a venir a hacer ruido a mí (encargado de turno, entrevista realizada en 2013). [Las negritas son nuestras]

En este sentido, como se observa en el relato anterior, a partir de cierta idea del "aguante" anclado en elementos que configuran cierto patrón de masculinidad, se apropia tiempo de trabajo, tiempo productivo para el descanso indispensable. A pesar de los controles de las administraciones empresarias, los petroleros encuentran hendiduras, intersticios, para transformar los tiempos de producción en tiempo propio y en definitiva trasgredir un principio fundamental de la organización capitalista del trabajo: la disputa por el tiempo. Esta manipulación del tiempo de trabajo se inscribe en la (des)organización misma del proceso capitalista de trabajo, organizando esporádicamente formas de cooperación y de producción que limitan la intensidad del uso de la fuerza de trabajo. Estas manipulaciones implican la construcción de acuerdos entre los mismos trabajadores sobre atributos y códigos asociados al ejercicio de la masculinidad.

Por lo que concierne a los mineros, los códigos de complicidad, como acuerdos tácitos entre los trabajadores para no delatar ante los supervisores las "prácticas fuera de la norma empresaria", se activan también en los momentos en que los mineros suspenden sus tareas para descansar o abandonan temporalmente sus puestos de trabajo. Esta práctica puede ser tan habitual que incluso tiene denominaciones en la jerga de los mineros: al acto de recostarse en el suelo de la

mina o sentarse recargado contra las paredes le llaman estar "de tiroles" (por su cercanía fonética a "tirados"), o "de costales" cuando el soporte para su descanso es algún costal relleno con desechos de tierra u otro material abandonado en los túneles de la mina.

La gran extensión y la oscuridad de los túneles subterráneos y el conocimiento de los mineros para desplazarse por ellos les permiten evadir, al menos transitoriamente, las órdenes y la vigilancia de los supervisores. Estas prácticas de los mineros se resguardan en una regla implícita, que apela a cierto "honor entre hombres" para declinar el papel de "delator" o de "chivato" ante los agentes empresariales. El siguiente fragmento de entrevista es ilustrador de esta regla implícita en las conductas de los mineros:

> Pregunta: ¿Acá sí se pueden dar un descanso?
>
> Respuesta: Ajá. Acá el dicho del minero huevón es "voy al baño". Oye, que por ahí viene el supervisor y "¿Dónde anda ese pelao?", "no, pus que fue al baño", ahí le contesta cualquiera y "¡Ah, chingao!", ¿Ya qué puede decir [el supervisor]? Y ahí el otro pelao nomás apaga su lámpara y ahí, de tiroles, jaja. No'mbre, sí hay vatos que a cada rato "que voy al baño, que voy al baño", o que se van muy lejos, ja. **Pero no pasa nada, no hay de nosotros quién le ponga el dedo** [lo señale o acuse] (minero, operador de maquinaria, entrevista realizada en 2012).

La lealtad entre compañeros que comparten una misma posición puede ser una forma habitual de socialización para protegerse o para confrontar alguna figura de autoridad. "El honor", específicamente, se ha construido en diversas culturas como un "pacto entre caballeros" que protege las cualidades de rectitud, de dignidad y de respeto que se consideran "cosa de hombres".

Otras maneras situadas de construirse como hombres-trabajadores, en el marco de las condiciones históricas y sociales que demarcan la propensión a relacionarse socialmente en los espacios de trabajo entre personas del mismo sexo, implican —como apunta Gramsci (2013: 453-454) en su caracterización sobre el folclor— la incorporación de creencias, costumbres, rituales y otras manifestaciones culturales heredadas asistemáticamente de experiencias y situaciones pasadas.

Las sedimentaciones culturales de las prácticas y las representaciones de la masculinidad de los grupos de trabajadores pueden identificarse, por ejemplo, en los usos del habla. En el caso de los mineros, su léxico cotidiano hace uso reiterado del "albur".[12] En sus

[12] El albur es una forma de duelo verbal entre varones, donde el objetivo es, simbólicamente, el sometimiento sexual del interlocutor. Nunca de manera explícita, sino con metáforas y juegos de palabras, los participantes del diálogo buscan mutuamente que el interlocutor conceda verbalmente "el cuerpo" a los propios deseos libidinales. El vencedor del encuentro es el varón que orilla al otro a asumir el rol femenino; ya sea porque el "victimado" se queda sin respuesta en el diálogo o porque le introducen la metáfora entre el discurso sin que se dé cuenta. La versión más extendida sobre el origen de los albures mexicanos lo ubica en el periodo colonial entre los mineros del estado de Hidalgo. En las explotaciones controladas por propietarios y capataces de origen inglés,

intercambios comunicativos con los gerentes o supervisores, frecuentemente se valen del albur para humillar veladamente a los superiores jerárquicos, colocándolos verbalmente en el estereotipo del rol femenino en un acto sexual. Comúnmente, los agentes de la empresa no se percatan siquiera de quedar como "víctimas" de las burlas compartidas entre los trabajadores. En los casos en que los gerentes o supervisores pretenden entender los juegos de palabras y aceptar el reto verbal, su incompetencia para dominar las reglas de los intercambios los deja rápidamente como los derrotados.

Nos interesa en este artículo incluir el análisis de esta forma de comunicación en tanto se relaciona con las construcciones situadas de la masculinidad, y como "discurso encubierto" (Scott, 2000) que muestra cierta comprensión de los sujetos de su situación de subordinación dentro de un determinado orden social, pero que también incluye las posibilidades de impugnación de los dominados. En ese sentido, reproducimos desde el cuaderno de notas la descripción de una observación de las negociaciones entre los líderes sindicales de los mineros y el gerente de Recursos Humanos de la empresa. Incluimos también, entre corchetes, la "traducción" del doble sentido implícito en la conversación:

> En la oficina de Recursos Humanos, dialogan el gerente y el secretario general del sindicato minero. Negocian el otorgamiento de permisos para ausentarse en próximos días y la justificación de faltas para ciertos trabajadores. El representante obrero lleva un legajo de papeles donde, en cada hoja, exponen el caso particular de cada trabajador (motivo y número de días solicitados para justificar la ausencia). Sucesivamente, el líder sindical entrega una hoja al gerente, dialogan sobre las características del caso, evalúan y deciden si la solicitud es aprobada o no. En un momento específico, el secretario general entrega una hoja al gerente y dice:
>
> —Con éste sí ayúdeme, ¿no licenciado? [El gerente no se ha percatado, pero el funcionario sindical, cuando dice "éste" instaura un doble sentido: "éste" como el caso particular del minero y "éste", como su propio órgano sexual].
>
> —A ver —responde el gerente—, ¿con cuántos? [El gerente contesta aún bajo su entendido de que están negociando el número de días para justificar la ausencia de un trabajador].
>
> —Pues así —responde el líder sindical y muestra su mano abierta—. [Y sigue con el juego de doble sentido: al extender la mano, sugiere una solicitud para que el gerente le manipule el pene].
>
> —¿Con cinco? —contesta el gerente—. [Todavía interpretando que la mano abierta del líder sindical indica una solicitud de cinco días].
>
> —No, con toda la mano —responde el líder sindical haciendo con el puño

los trabajadores desarrollaron juegos de palabras para acordar complicidades o para expresar burlas que escapaban de la comprensión lingüística de los extranjeros. Actualmente, el albur se ha extendido por todo el territorio nacional y es usado por prácticamente todos los estratos sociales y ha sido incorporado, incluso, como recurso para la "comedia" en los medios masivos de comunicación.

> un gesto de masturbación y comienza a carcajearse—. [Hasta ese momento, se devela el doble sentido del diálogo].
>
> —¡Ya me chingaste! —contesta el gerente, que también ríe y agrega— está bien, ese que pase, ya ni le movemos. [El gerente se percata de que ha sido víctima del recurso lingüístico elaborado por el representante obrero para obtener su consentimiento] (registro de observación realizado en 2012).

Si bien consideramos que el albur, como discurso encubierto, tiene en sí mismo un carácter disgregado y ocasional que obstaculiza su constitución como germen de cualquier rebelión o acción colectiva, estas formas del habla —aún no apropiadas ni colonizadas del todo por los agentes y las agencias de la "disciplina fabril"—, permanecen como recursos en posesión de los trabajadores para, en las situaciones de interacción "entre hombres", invertir —imaginaria y transitoriamente— los niveles jerárquicos. Con estos juegos verbales, que refuerzan la construcción simbólica del valor negativo atribuido al rol femenino, los mineros elaboran una estrategia de interacción al margen de la norma empresaria. Sin embargo, el regocijo efímero por el alarde del dominio de los albures —por la competencia entre hombres— en realidad no perturban el orden laboral impuesto por las empresas ni cuestiona la legitimidad de la estructura jerárquica de mando y disciplina.[13]

Ahora bien, las "prácticas fuera de la norma empresaria", además del regateo del tiempo o la evitación momentánea —e imaginaria— de la rigidez de la verticalidad con que se ejerce el poder en la fábrica, también pueden llegar a verificarse como formas organizativas que trastocan por completo los objetivos de la producción. Una escena relatada en una entrevista colectiva clarifica cómo el ejercicio de la masculinidad pone en riesgo el interés empresarial en el universo de los petroleros:

> Viste que es medio loco el Tano… Bueno, habíamos terminado de almorzar todo el equipo y estaban limpiando la pileta y digo "che, vamos a comer todos". Venía último el Tano y le digo "andá a llamar al Negro", ¿y qué hizo?, como el Negro estaba en la pileta, le tiró un piedrazo para llamar su atención. Le tiró otro, y el segundo que tira justo asoma la cabeza el Negro y se la pone en la cabeza [todos se ríen]. El Negro estaba caliente, enojadísimo, lo quería fajar al Tano. Lo agarra Pepe y le explica al Negro que estábamos por comer y que el otro por no caminar porque es vago y bruto le tiró el piedrazo para llamar la atención, para hacer ruido. El segundo piedrazo lo tiró porque creyó que no lo había sentido, no se imaginaba que

[13] El proverbio etíope colocado como epígrafe por James Scott (2000) en su texto *Los dominados y el arte de la resistencia*, dice "Cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una gran reverencia y silenciosamente se echa un pedo". Quizá falte agregar al refrán popular que el pedo del subordinado, por más apestoso y estruendoso que sea, no llega a mover siquiera las ostentosas plumas que invisten de poder y prestigio los ropajes del Gran Señor.

> iba a asomar la cabeza […] Intervino el jefe de equipo y los calmó. Ahí hicimos un pacto entre todos que de esto nadie decía nada y se hizo una denuncia de accidente como que se había tropezado en la escalera. Después surgió que se tenían que modificar los escalones de la escalera y todo, se tuvo que parar el equipo, y se hizo una modificación importantísima [se ríen todos] […] Pero fue un piedrazo (jefe de turno, entrevista realizada en 2013).

La escena relatada aporta varios elementos al análisis: en primer lugar, las relaciones entre los varones petroleros se encuentran cruzadas por prácticas masculinas que connotan cierta rudeza y descuido como es tirarle un piedrazo a un compañero; por otra parte, se fortalece un código entre los trabajadores que vigoriza su experiencia obrera frente a las empresas: el ocultamiento y la tergiversación del hecho para evitar la sanción es expresión de ese código; y por último, cabe decir que esta modificación en la ingeniería de la escalera en los equipos conllevó una inversión más que considerable para la empresa, sumado al costo de tener el equipo parado. Pero lo más interesante para nuestro análisis, es que al insistir con esta escena en aquella entrevista, sale a la luz que en esa escalera eran recurrentes los tropezones y resbalones que aún no habían generado algún tipo de accidente que pudiera ser denunciado. No obstante, entre los integrantes de aquel equipo siempre se conversó del potencial riesgo de subir y bajar del equipo. En este sentido, nunca habían tenido ninguna respuesta por parte de la empresa y/o el sindicato, dado que ya habían informado del peligro que suscitaba la escalera. El accidente del "piedrazo" contribuyó a hacer efectivo un reclamo histórico sobre condiciones de salubridad en el desempeño del trabajo.

A MODO DE REFLEXIONES FINALES

Para finalizar, podemos afirmar que algunas prácticas teñidas de representaciones acerca de la masculinidad llegan a echar a perder o, al menos, a interrumpir la continuidad de los intereses empresarios. Sin embargo, esa construcción de masculinidad, que pone en juego atributos como la camaradería, la complicidad y la lealtad, se dirime en situaciones de interacción y en relaciones de poder "entre hombres", que disputan la posesión de cierto "don de mando". Las relaciones "entre hombres" dinamizan el espacio de trabajo como ámbito de contiendas entre varones, que buscan dominar, feminizando (así sea de forma temporal y simbólica) a otros varones. Las "prácticas fuera de la norma empresaria" llegan a subvertir —de formas variadas— el orden de la organización capitalista del trabajo —y sus pretensiones de control—; no obstante, se concretan en la afirmación de los espacios del trabajo asalariado como privativos de lo masculino y excluyentes, y despreciativos, de lo femenino.

Por otro lado, las tendencias en las formas de organización del trabajo, que buscan la construcción de nuevos tipos de trabajador, inciden en el modelado de ciertas "nuevas masculinida-

des". En función de los saberes técnicos y las habilidades demandadas por las formas de gestión y por las transformaciones tecnológicas, las administraciones empresarias introducen discursos y técnicas que motivan (u obligan) a los trabajadores a ser menos violentos y más sensibles, menos brutos y más atentos, menos individualistas y más preocupados por quienes están en su entorno. El cumplimiento de estas prescripciones es recompensado por las empresas con "premios" materiales (bonificaciones salariales, enseres domésticos, insumos deportivos) o con reconocimientos simbólicos (diplomas, menciones honoríficas en los boletines y periódicos internos), que tienden a reforzar la construcción de nuevas formas de "ser hombre" en el trabajo. Esa construcción de una "nueva masculinidad" encuentra eco y se retroalimenta, fuera de los espacios de trabajo, en la difusión por distintos medios de lo que se ha instituido como "políticamente correcto" a partir de la apropiación parcial —en ocasiones tergiversada— de las demandas históricas de los movimientos feministas. No obstante, si bien los trabajadores llegan a internalizar y a reproducir cierto discurso "no machista", su adscripción a "un nuevo modo de ser hombre" no necesariamente pasa por una reflexión acerca de las demandas de igualdad y equidad de género. Los indicios de la información producida en trabajo de campo apuntan hacia una "nueva masculinidad" que se construye en la autonomía "entre hombres", que incide en muy poco en la reconfiguración de las relaciones entre hombres y mujeres, y que mantiene intacta la desigual valoración entre el trabajo asalariado y el trabajo doméstico.

La coincidencia principal entre las "masculinidades tradicionales", que prevalecen en el trabajo de los petroleros en Argentina, y las "nuevas masculinidades", que estarían germinando entre los mineros en México, es que en ambos casos "los hombres" se fraguan —como el hierro en la fundición— en el calor que ejercen las disciplinas fabriles y bajo el tenso golpeteo de la relación capital-trabajo.

Las demandas de la producción, sin duda, es una fuerza activa que moldea las características de los hombres, como fuerza de trabajo, del modo en que sea más conveniente para la extracción del valor de la fuerza productiva y reproductiva de la clase trabajadora. No obstante, en los vínculos de socialización entre hombres —vínculos "que nacen" del carácter social y cooperativo de la producción— se preservan códigos de solidaridad entre compañeros de clase, que llegan a activarse como recursos para la resistencia y, al menos potencialmente, para la confrontación contra las pretensiones empresarias.

En este punto, el análisis nos lleva a formular la siguiente pregunta: ¿es posible plantear una transformación de las masculinidades que avance hacia la equidad de las relaciones de género, sin alterar profunda y simultáneamente las condiciones de la lucha de clase? Esta interrogante seguramente nos obligará a seguir pensando, problematizando y escribiendo sobre este dilema.

BIBLIOGRAFÍA

Bastos, Santiago (1998), "Desbordando patrones: el comportamiento doméstico de los hombres", *La Ventana*, núm. 7, pp. 166-224.

Bourdieu, Pierre (2012), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Braverman, Harry (1974), *Trabajo y capital monopolista*, México, Nuestro Tiempo.

Burawoy, Michael (1989), *El consentimiento en la producción*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

Connell, R. W. (2006), "Desarrollo, globalización y masculinidades", en Gloria Careaga y Salvador Cruz Sierra (coords.), *Debates sobre masculinidades: Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, México, uham/pueg, pp. 185-210.

Connell, R. W. (1995), "The Social Organization of Masculinity", en *Masculinities*, Berkeley, University of California Press.

Federici, Silvia (2014), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Madrid, Traficantes de Sueños.

Figari, C., y M. Hernández (2008), "Dispositivos de disciplinamiento laboral en una empresa del sector automotriz. El 'mantenimiento total' como espacio de disputa", en IV Seminario de trabajo, economía y educación en el siglo xxi, Marilia, Brasil, unesp.

Figueroa Perea, Juan Guillermo (2005), "Elementos para el estudio de la sexualidad y la salud de los varones integrantes de las Fuerzas Armadas", en Edith Alejandra Pantelides y Elsa López (comps.), *Varones latinoamericanos*, Buenos Aires, Paidós.

Fonseca, Claudia (2003), "Philanderers, Cuckolds, and Wily Women: Reexamining Gender Relations in a Brasilian Working-Class Neighborhood", en Matthew C. Gutmann (edit.), *Changing Men and Masculinities in Latin America,* Durham and Londres, Duke University Press.

Fraser, Nancy (1997), *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad de los Andes-Facultad de Derecho.

Fuller, Norma (1997), "Fronteras y retos: Varones de clase media del Perú", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es. Poder y crisis*, Santiago de Chile, Isis Internacional.

Gaudemar, Jean-Paul (1991), *El orden y la producción. Nacimientos y formas de la disciplina de fábrica*, Madrid, Trotta.

Gilmore, David (1994), *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.

Gramsci, Antonio (2013), *Antología,* Manuel Sacristán (selec., trad. y notas), Barcelona, Akal.

González de Chávez Fernández, María Asunción (1988), *Feminidad y masculinidad: Subjetividad y orden simbólico*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Jiménez Guzmán, María Lucero, y Olivia Tena Guerrero (coords.) (2007), *Reflexiones sobre masculinidades y empleo*, Cuernavaca, Morelos, unam-crim.

Kimmel, Michael (1997), "Rethinking 'Masculinity': New Directions in Research", en Michael Kimmel (ed.), *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*, Newbury Park CA, Sage.

Laqueur, Thomas (1990), *La construcción del sexo*, Barcelona, Cátedra. [(1990), *Making Sex, Body and Gender from the*

Greeks to Freud, Harvard University Press].

Lamas, Marta (1994), "Cuerpo: diferencia sexual y género", *Debate Feminista*, núm. 10, septiembre, pp. 3-31.

Linhart, Danièle (1997), *La modernización en las empresas*, Buenos Aires, Asociación Trabajo y Sociedad.

Marx, Carlos (1964), "Trabajo asalariado y capital", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* t. I, Moscú, Progreso, pp. 56-91.

McDowell, Linda (1999), *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Madrid, Cátedra/ Universitat de Valéncia/Instituto de la Mujer.

Palermo, Hernán M. (2012), *Cadenas de oro negro en el esplendor y ocaso de YPF,* Buenos Aires, Antropofagia. [Disponible en http://hegemoniaempresaria.blogspot.com.ar/]

Scott, James C. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos,* México, Era.

Scott, Johan W. (2008), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en M. Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, pueg, pp. 265-302. [(1986) "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", en *American Historical Review*, núm. 91, pp. 1053-1075].

Viveros Vigoya, Mara (2001), "Masculinidades. Diversidades regionales y cambios generacionales en Colombia", en M. Viveros Vigoya, J. Olavarría y N. Fuller (comps.), *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia.

Williams, Raymond (1980), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

COLECTIVOS INCLUSIVOS Y COLECTIVOS REIVINDICATIVOS. PROPUESTA CONCEPTUAL PARA EL ABORDAJE DE LA COTIDIANEIDAD LABORAL*

Julia Soul**

Resumen: Este artículo presenta las nociones de colectivos inclusivos y colectivos reivindicativos como herramientas para abordar las relaciones propias de la cotidianeidad laboral. Ambas nociones permiten entablar un diálogo crítico con tesis e investigaciones sobre el accionar obrero provenientes de diferentes campos disciplinares. En primer lugar, se presenta el proceso de delimitación empírica de los colectivos inclusivos y reivindicativos. En segundo término, se explicita el entramado teórico que sustenta las nociones propuestas. Finalmente, se desarrollan las categorías propuestas y se plantean hipótesis para el abordaje de las prácticas de los trabajadores.

Palabras clave: relaciones laborales, cotidianeidad, trabajadores industriales, accionar sindical.

Abstract: This article presents ideas of inclusive and demanding groups as tools for approaching relations of day to day work. Both ideas allow for establishing a critical dialogue with a thesis and research on workers actions from different fields. In the first place, the process of an empirical outline of inclusive and demanding groups is presented. Secondly, the theoretical framework underpinning the proposed ideas is explained. Finally, the categories which are presented are developed and a hypothesis for approaching practices of workers is formulated.

Keywords: Labor relations, day-to-day, industrial workers, union operations.

INTRODUCCIÓN

Hacia mediados del siglo XX, en el seno de profundos procesos de transformación social, la Antropología Social comenzó a construir interrogantes y problemáticas que tenían a los trabajadores —ya fueran industriales o rurales, intelectuales o manuales— como objeto de estudio. Así, la constitución del campo de la Antropología del Trabajo y de los Trabajadores acompañó mutaciones disciplinarias

*Este trabajo fue elaborado en el marco del equipo de investigación dirigido por la Dra. Claudia Figari, y de los siguientes proyectos de investigación: UBACYT 20020120100034. "Empresas y sindicatos: consolidación hegemónica en los espacios de producción y extra-productivos". Facultad de Ciencias Sociales, UBA; PICT 2010 Bicentenario -0865-: Hegemonía empresarial y estrategias de disciplinamiento laboral: disputas dentro y fuera de las fábricas. Agencia Nacional de Promoción Científica-Técnica y PIP CONICET 112 20120100194 (programación 2013-15) Hegemonía empresarial y accionar político gremial. Disputas en los espacios de trabajo y en los territorios de emplazamiento fabriles".

**Doctora en Humanidades por la Universidad Nacional de Rosario. Línea principal de investigación: estudios críticos del movimiento obrero. Correo electrónico: jsoul@ceil-conicet.gov.ar

más profundas (Boissevain, 1974) y se caracterizó por una impronta predominantemente interdisciplinaria que problematizaba los procesos de formación y acción de grupos de trabajadores particulares (Sariego Rodríguez, 1988; Leite Lopes, 2013). Desde el último cuarto del siglo XX, la crisis y posterior reconstitución del capitalismo mundial, mediante procesos de reestructuración productiva y reformas del estado, generaron un conjunto de interrogantes y problemáticas respecto a la condición obrera y la configuración de los trabajadores como sujetos sociales. En este contexto se desarrollaron líneas de investigación que tendían a interrogar críticamente los procesos mediante los cuales los colectivos obreros procesaron estas transformaciones socioeconómicas y políticas más generales. Situado en esta perspectiva más general, el presente artículo interroga las formas de configuración del accionar de un grupo de obreros industriales tanto en vinculación con los procesos productivos como con la conflictividad laboral.[1] Se presentan las nociones *colectivos inclusivos* y *colectivos reivindicativos* como herramientas teóricas fructíferas para el abordaje de las relaciones que operan en la cotidianeidad laboral —entendida como el nivel de análisis distintivo del enfoque socioantropológico—.

El objetivo del artículo es doble: por una parte, busca presentar y desarrollar las nociones colectivos reivindicativos y colectivos inclusivos y, por otra parte, exponer los principales elementos de una hipótesis de trabajo para la indagación de la dinámica de confrontación entre las clases en la historia reciente. Sintéticamente, la hipótesis propuesta plantea que, durante los denominados "procesos de reconversión productiva" se originó una crisis y una reconfiguración de los colectivos inclusivos (dada por los cambios en las tareas pero también por la incorporación explícita de funciones disciplinarias entre los trabajadores "de línea"), así como una reestructuración de los colectivos reivindicativos (toda vez que cambian las demandas y la forma en que se estructuran y se expresan). Esta hipótesis permite establecer una fructífera línea de diálogo con diversas tesis e investigaciones sobre el accionar obrero, particularmente con los estudios de caso sobre la conflictividad en los espacios de trabajo (Atzeni, 2010; Gall, 2013); con las investigaciones que se recortan en torno de la "subjetividad obrera" o la "cultura obrera" (Wallace, 1996; Novelo, 1999, Reygadas, 2002) así como con las investigaciones socio-antropológicas e históricas centradas en la conformación de grupos obreros y comunidades (Nash, 1989; 2008; Leite Lopes, 1988; Dinius, 2011; Dinius y Vergara, 2011).

[1] El proceso de investigación en que se inscriben las elaboraciones que se presentan comenzó en el año 2000 y tiene como referente empírico el colectivo de obreros siderúrgicos de la ciudad de San Nicolás, quienes vivieron el proceso de privatización y reconversión productiva de SOMISA, la primera planta siderúrgica integrada de Argentina. Se trata de un proceso de campo que atravesó por diferentes etapas, impulsado por interrogaciones de distinto calibre, como las dimensiones históricas, institucionales y comunitarias de este grupo obrero (Soul: 2009; 2010b; 2012).

En función de estos objetivos, en primer lugar, reconstruiremos brevemente el proceso de delimitación empírica y conceptual de la dimensión de las relaciones laborales que nos interesa analizar, explicitando el entramado conceptual que proponemos. En segundo término, desarrollaremos las categorías propuestas, al puntualizar los momentos empíricos en que se entraman y las dimensiones que permiten observarlas, para finalizar con la sistematización, a partir de las nociones propuestas, de las principales transformaciones desarrolladas en el caso de estudio.

PRÁCTICAS PRODUCTIVAS Y PRÁCTICAS GREMIALES EN LA INVESTIGACIÓN SOCIOANTROPOLÓGICA

A lo largo del proceso de investigación sobre los trabajadores de la industria siderúrgica, se fue delimitando un foco de interés particular: el núcleo de relaciones entre las formas del accionar obrero, el proceso productivo y las formas de emergencia y expresión de la dimensión gremial-sindical. La investigación se centró en la aprehensión de aquellas formas del accionar obrero que, transcurriendo en el seno del proceso de reproducción de la relación asalariada, indican, expresan y evidencian la contradicción inherente a ella. Así, el trabajo de análisis tiene como eje la problematización de las prácticas productivas —entendidas como aquellas directamente ligadas a las relaciones constitutivas del proceso de producción, las tareas vinculadas con él y los saberes y acciones movilizados en torno a la producción—, igual que las prácticas gremiales (vinculadas con la movilización, activación y consecución de reivindicaciones y con los saberes, ideas y percepciones que las informan).

Se ha señalado que el nivel de análisis distintivo del enfoque socioantropológico se sitúa en la cotidianeidad. La cotidianeidad resulta la manifestación inmediata —para los sujetos individuales— de una realidad social bajo la forma de relaciones, medios y fines que determinan la reproducción de los particulares y, con ellos, de la sociedad (Heller, 1994: 19 ss). Esta reproducción se lleva a cabo, desde el punto de vista de los sujetos individuales, mediante la estructuración de una serie de relaciones práctico-utilitarias con una realidad social y se manifiesta como "un mundo de medios, fines, instrumentos, exigencias y esfuerzos para satisfacerlas" y respecto de la cual "el individuo en situación se crea sus propias representaciones de las cosas" (Kosik, 1967: 25). De modo que los individuos particulares están constituidos y son portadores de cierto conjunto de relaciones que reproducen las contradicciones sociales y, en su despliegue, asumen diferentes formas de subjetivación. Metodológicamente, esta noción de cotidianeidad permite recuperar las dimensiones contextuales que operan en el ámbito fabril, tanto en términos de la configuración de los procesos productivos como en relación con las expresiones de la conflictividad laboral.

La cotidianeidad fabril está estructurada a partir de un proceso producti-

vo que es, a un tiempo, proceso de trabajo y proceso de valorización[2]. Desde la perspectiva de los trabajadores, el proceso de trabajo/proceso de valorización se presenta como un proceso de cooperación no voluntaria, cuya dirección técnica y política está en manos del capital —que dispersa estas funciones de dirección en diferentes modos de organización empresarial—. La dirección técnica y política del capital sobre el proceso productivo se reproduce en las relaciones de las que son portadores los trabajadores particulares. Antonio Gramsci (2004) dio cuenta de esta dualidad caracterizando al obrero a la vez como productor directo y como vendedor de fuerza de trabajo —que lo sitúa en el ámbito de la "ciudadanía productiva"—.

En el caso de la industria siderúrgica, se trata de un proceso productivo continuo[3] organizado según los principios de gran industria, fundado en un sistema de máquinas que "posee un organismo de producción totalmente objetivo, al cual el obrero encuentra como condición material, preexistente a él" (Marx, 1999: 470-471). De modo que, en primera instancia, las relaciones que son objeto de la investigación están constituidas por un sistema de máquinas —en el que se objetivan pautas técnicas y funciones de dirección política del capital— a partir del cual se configura un proceso de cooperación involuntario entre agentes relativamente anónimos. Este punto de partida proporciona una primera vía de aproximación a las prácticas productivas que sitúa al obrero colectivo en el centro del análisis. En la configuración del obrero colectivo concurren un conjunto de elementos contextuales que actualizan intervenciones estatales, políticas empresarias y sindicales/obreras. Burawoy (1983) realiza una aproximación a las relaciones capital/trabajo que permite identificar ciertos elementos contextuales como la organización de los procesos laborales, los sistemas de remuneraciones, el sistema de negociación colectiva, la existencia (o no) de mercados internos de trabajo y las políticas estatales de regulación en el uso y la reproducción de la fuerza de trabajo. Las variables que presenta Burawoy permiten ordenar analíticamente las determinaciones generales de dichas relaciones, por cuanto se hallan condicionadas por procesos generales —como las formas dominantes de división del trabajo y asignación de tareas, o la determinación del salario— que las constituyen en lo concreto.

[2] La noción cotidianeidad social que se asume en el proceso de investigación, pone en el centro el problema del trabajo tanto en su noción general del conjunto de actividades que operan como mediación entre el hombre y la naturaleza como en términos de su despliegue en el capitalismo, de actividad social abstracta generadora de valor como piedra de toque de la noción de cotidianeidad que nos interesa recuperar. Esta conceptualización permite avanzar en el establecimiento de una estrategia metodológica para abordar la cotidianeidad estructurada en el espacio productivo, que podemos delimitar como cotidianeidad laboral o, para nuestro caso específico, cotidianeidad fabril.

[3] Se trata de aquellas industrias en las que el objeto de trabajo atraviesa por una serie de transformaciones físicas y químicas para convertirse en producto final. El rol del trabajo vivo es la generación y el control de las condiciones para que esas transformaciones se produzcan.

La identificación del obrero colectivo no sólo tiene implicaciones en la consideración de las tareas, los saberes y las prácticas productivas, sino también deja sus huellas en las representaciones y percepciones que los trabajadores individuales construyen sobre sí mismos. Curiosamente, no son muchas las etnografías que se detienen en este aspecto medular de la experiencia de los obreros industriales en el capitalismo. *El Vapor del Diablo,* de José S. Leite Lopes (2011), visibiliza al obrero colectivo de la industria del azúcar a partir de la reconstrucción de las relaciones entre diferentes fracciones del colectivo obrero, expresadas en un sistema de clasificaciones directamente vinculadas con las cualidades del proceso productivo y sus diferentes componentes. Esta perspectiva contempla el carácter determinado de las representaciones, a la vez que permite indagar y analizar la particular expresión de la contradicción que las constituye.[4] La antropóloga estadounidense June Nash, al investigar sobre las configuraciones culturales en una comunidad de mineros bolivianos, recupera una detallada descripción del proceso de trabajo y de las actividades y tareas de diferentes tipos de trabajadores. En el análisis de Nash, las relaciones entre los obreros y los técnicos e ingenieros —desde una perspectiva teórica que otorga relevancia a la confrontación y la rivalidad—, son la punta del iceberg para avanzar en diferentes estilos de gestión. Por ello mismo, la autora no analiza las implicancias de la cooperación en esas mismas relaciones, aunque también las describe (Nash, 2008: 211-220).

En el transcurso del trabajo de campo se registraron diversas prácticas obreras que, derivadas de las relaciones de cooperación, se movilizaban en virtud de objetivos reivindicativos o gremiales. En las entrevistas y los relatos, este tipo de prácticas no se hallaba articulado en relatos sistemáticos, o no era valorado positivamente. Junto con las reivindicaciones generales y de mayor escala propias del movimiento sindical de conjunto (relativas a salarios, al derecho a la organización o a las condiciones de trabajo), fue posible recuperar la persistencia de demandas vinculadas con el desarrollo cotidiano del proceso productivo, la distribución de las tareas o la forma de ocupación de los puestos desarrolladas por los equipos de trabajo puntuales. El vínculo entre organización del trabajo y conflictividad laboral/organización obrera lo han establecido numerosas investigaciones antropológicas e históricas, aunque las formas y dinámicas que asumen rara vez son objeto de análisis. En su etnografía sobre un grupo de mineros, Jessica Smith (2010) analiza el modo en que el trabajo a reglamento funciona como modo de protesta dominante en un colectivo que, no obstante, ha rechazado sistemáticamente su inclusión en una organización sindical. La autora enfatiza el carácter colectivo de este accionar, imposible de ser realizado sin el acuerdo del conjunto de las cuadrillas, y lo re-

[4] Véase la "Introducción" para la exposición de la estrategia teórico-metodológica. Leite Lopes (2011).

mite a la solidaridad que vincula a los trabajadores entre sí (Smith, 2010: 120). En esta etnografía, la forma de organización del trabajo por medio de cuadrillas, los procesos de incorporación de los trabajadores a ellas y las relaciones configuradas en el espacio extraproductivo son elementos de las relaciones que constituyen el colectivo de trabajadores y que ayudan a explicar esta modalidad de accionar colectivo. También a partir de la investigación en la industria minera, el antropólogo mexicano Juan Luis Sariego Rodríguez (1999) analiza el modo en que la organización de la producción y la segmentación étnica de las categorías de trabajadores en las minas mexicanas fueron cuestionadas mediante la construcción de colectivos reivindicativos galvanizados por una ideología nacional. Del mismo modo, esta articulación está descrita —aunque no categorizada— en la etnografía de los obreros de la construcción de Brasilia que realiza Gustavo Lins Ribeiro (2006) o en las investigaciones de June Nash (1989) en torno a los obreros de la General Electric y sobre los mineros de Bolivia (2008).

En el transcurso del trabajo analítico se fue evidenciando la necesidad de especificar la noción obrero colectivo, para dar cuenta de la configuración de los agentes concretos de las relaciones fabriles, y organización sindical, para profundizar en el análisis de la dinámica concreta de la conflictividad laboral. Para la construcción de las nociones colectivos inclusivos y colectivos reivindicativos, se recuperaron críticamente dos nociones provenientes de la escuela de relaciones humanas y de la antropología social británica. En el desarrollo de un nuevo enfoque en administración de personal, Elton Mayo identifica a los grupos —superpuestos o no con los equipos de trabajo delimitados según las disposiciones del capital mediante el sistema de máquinas— como factores de impacto en la productividad (Mayo, 1977: 103-104). Para Mayo, la supervisión y el control industriales deben atender al colectivo de los trabajadores, y revelar que las relaciones de cooperación, subyacentes y necesarias al proceso productivo, producían costumbres, hábitos y rituales en los grupos de trabajadores. La segunda noción fructífera para el análisis es identidades segmentadas, mediante la cual Evans Pritchard (1977) pone de relieve el carácter situacional y relacional de la constitución de facciones políticas entre los Nuer, al mostrar que la formación de grupos dependía del carácter del adversario con quien se tenía la confrontación. Ambas nociones permiten avanzar en la reconstrucción analítica de agentes colectivos en el proceso productivo, que se delimitan en función de la actualización —a partir de las contingencias propias de la dinámica de este proceso— de políticas de producción implicadas en los regímenes fabriles (Burawoy: 1983). En síntesis, la cotidianeidad fabril integra a los trabajadores en un proceso de cooperación involuntario que los constituye como colectivo-agente de un proceso productivo. Este proceso productivo se halla bajo la dirección técnica y política del capital en una doble forma: como sistema de máquinas que

necesita acciones concretas para funcionar, y como una multiplicidad de otros agentes con función de mando, que no son sino personificaciones derivadas de funciones de dirección y control emanadas del carácter capitalista del proceso productivo. En la cotidianeidad, esta cooperación se presenta como momento necesario de la reproducción (material y simbólica) de los individuos particulares como tales —lo que supone la reproducción del conjunto de relaciones en que están insertos de modo inmediato y mediado—. Al mismo tiempo, esa reproducción se despliega contradictoriamente puesto que implica malestares, padecimientos y necesidades que se procuran resolver —en el registro pragmático de las prácticas cotidianas— mediante dinámicas que prolongan y sostienen esas relaciones de cooperación.

Mientras que la noción de Elton Mayo permite indagar en los procesos políticos y culturales que abonan a la construcción de grupos concretos en la cotidianeidad fabril, la dinámica contingente y segmentada que identifica Evans Pritchard permite introducir la noción de grados y formas diversas de expresión subjetiva de contraposición con el capital.

Estas preocupaciones convergen con un conjunto de investigaciones situadas en espacios laborales que indagan teóricamente sobre las vinculaciones entre la dinámica productiva y la conflictividad laboral. Maurizio Atzeni recupera el carácter contradictorio del proceso productivo como el núcleo material en que se anclan las condiciones de continuidad y de conflictividad por parte de los obreros (Atzeni, 2010: 20). Conceptualmente, estas condiciones se expresarían en la dupla cooperación/solidaridad que caracteriza la configuración de los colectivos obreros. Cooperación en tanto producida por, y funcional al capital. Solidaridad, en tanto relación activa que expresa la naturaleza colectiva del proceso de trabajo y avanza en la visibilización de reivindicaciones y organización (Atzeni, 2010: 27). La vinculación interna entre la organización de los procesos productivos (en sentido amplio) y las formas de accionar obrero es un eje que vertebra la indagación en torno a la conflictividad laboral a escala internacional, desarrollada por Beverly Silver (2005). La autora sostiene, como premisa metodológica, que la división del trabajo a escala mundial y determinados procesos políticos globales generan vínculos entre los movimientos obreros de diferentes regiones y países. La vinculación de estos procesos surge de modo inmediato y mediado, y en esta distinción de la autora surge la posibilidad de identificar modos de acción colectiva emergentes de la configuración concreta de los procesos laborales (Silver, 2005: 39). Ambos autores explicitan la vinculación entre procesos de trabajo y modos de accionar colectivo y de expresiones del conflicto laboral. Sin embargo, y debido a las construcciones problemáticas que realizan, no avanzan en la descripción de las relaciones concretas entre la configuración del proceso de trabajo y la forma que adquiere la conflictividad laboral.

Estas coordenadas teóricas constituyen el andamiaje de construcción

analítica del colectivo *somisero*[5] desde una doble articulación: en tanto colectivo de trabajo —dimensionando en este sentido las determinaciones impuestas a un proceso de cooperación involuntario y organizado por actores exteriores al colectivo mismo— y en tanto colectivo reivindicativo —configurado históricamente en torno a formas de expresión de diferentes grados de contraposición al capital—.

COLECTIVOS INCLUSIVOS Y COLECTIVOS REIVINDICATIVOS COMO "AGENTES" DE LA COTIDIANEIDAD LABORAL

En el proceso recursivo entre la indagación conceptual y el trabajo de campo, identificamos y construimos a los colectivos inclusivos y a los colectivos reivindicativos como objetos analíticos. Ambas nociones denotan las formas de acción del colectivo laboral en el despliegue concreto y situado de las relaciones capital/trabajo. En este sentido, sus expresiones concretas sólo pueden ser recuperadas con ayuda de la indagación empírica. En este apartado se presentan las articulaciones teóricas y empíricas de ambas categorías.

Los colectivos inclusivos arraigan en el proceso productivo; un proceso organizado en función de los medios y la división del trabajo —que supone funciones, jerarquías y tareas— y de políticas de gestión dominantes en la época de que se trate. Esta organización delimita sectores y equipos de trabajo con una serie de tareas y tiempos codificados en instrumentos de regulación —que contienen tanto el accionar estatal como el sindical—. En este nivel de la descripción se identifican los puestos y jerarquías fundamentales de cada sector productivo, con tareas y funciones asignadas. Esta distribución de tareas y funciones está mediada por una serie de regulaciones estatales y sindicales respecto a, por ejemplo, la jornada de trabajo, la descripción de funciones o la estimación y negociación de salarios —el conjunto de elementos identificados por Burawoy (1983)—.[6] Los colectivos inclusivos son los actores que dinamizan el proceso productivo en la cotidianeidad, al materializar los planes de producción, resolver los problemas inmediatos y construir y movilizar saberes y prácticas productivas particulares.

A su vez, los colectivos inclusivos se configuran como instancias de actualización y socialización del conjunto de saberes y prácticas productivas, hacia los trabajadores que se incorporan. En virtud del tipo de proceso productivo analizado, dichos saberes no pueden ser actualizados y puestos en práctica por ningún trabajador particular, sino como entramado e inscrito en un colectivo laboral que comparta sus prácti-

[5] El conjunto de trabajadores empleados por SOMISA (Sociedad Mixta Siderúrgica Argentina), se autoidentificaba como *somisero*. El mismo término los distinguía del resto de los colectivos obreros de la ciudad.

[6] Los datos articulados a lo largo del trabajo de campo permitieron construir los equipos de trabajo prescritos en la organización gerencial como instancias mucho más dinámicas y cambiantes de lo que la documentación empresaria permitía visualizar.

cas.[7] De modo que el carácter inclusivo de dichos colectivos está dado por una dinámica en la que se incorporan trabajadores de línea y jerárquicos de diferentes niveles, con injerencia directa en el proceso de producción. El conjunto de los saberes y prácticas que cimentan los colectivos inclusivos se anclan en la garantía de continuidad del proceso productivo —condición fundamental para su reproducción en el tiempo—. Desde esta perspectiva, se resuelven cotidianamente problemas de dotación de personal, de sincronización de tareas y procesos, etcétera. En un sentido, los colectivos inclusivos expresan el potencial de desarrollo de los colectivos obreros como productores directos, desarrollo determinado y limitado por las características que asume la organización del proceso productivo en virtud de las necesidades del capital.[8]

En el proceso de constitución y socialización de saberes se conjugan las dos dimensiones de las relaciones de trabajo: por una parte, al poseer un carácter ligado a la dimensión "técnica" del proceso productivo, se reproduce la legitimación de esta dimensión de la dirección del capital, al mismo tiempo que se incluye a los trabajadores en esos "saberes". Por otro lado, en la constitución de los colectivos inclusivos opera momentáneamente la "desverticalización" de las relaciones laborales, puesto que se generan instancias de reunión e intercambio entre trabajadores de diversas jerarquías en el proceso mismo de producción.

Otra de las dimensiones de los colectivos inclusivos es que vehiculizan demandas de los obreros hacia las jefaturas y gerencias. En efecto, como parte de los mismos contratiempos vinculados con el desarrollo diario de las actividades productivas, se dan situaciones que denotan las discontinuidades —constitutivas de todo proceso de producción capitalista— entre el colectivo obrero y las funciones del capital condensadas en puestos de supervisión y dirección. Estas "discontinuidades" suelen significar desacuerdos sobre las condiciones de trabajo, las tareas que se han de realizar o las relaciones jerárquicas. En numerosas ocasiones, dichas situaciones generan reclamos o planteos a niveles superiores de las jefaturas, transmitidos por los encargados de coordinar y organi-

[7] La imposibilidad de movilizar productivamente saberes, pericias y calificaciones de forma individual es una de las características de la subsunción real del trabajo por el capital.

[8] En tanto la reproducción de la relación asalariada es al mismo tiempo reproducción de clases sociales, no debe extrañar que los colectivos inclusivos se desplegaran en el suelo de fábrica por medio de procesos de subalternización cultural, caracterizados por diferentes elementos que aquí simplemente mencionamos: por una parte las construcciones estigmatizantes relativas a los obreros industriales (Soul, Vogelmann: 2010) se conjugaban con construcciones significativas que los incluían en representaciones de la empresa en clave comunitaria y familiar. Por otro lado, ya que se trataba de una empresa estatal, las prácticas productivas estaban inscritas en un entramado significativo tributario del nacionalismo industrialista mediante el cual el proceso de reproducción de las relaciones laborales se presentaba como necesario para los intereses generales, ya no de la empresa y sus agentes, sino de la nación (Soul: 2010a).

zar el trabajo diario. Así, basándose en esta dinámica, los colectivos inclusivos se convertían en instancias de vehiculización de reclamos y demandas. Durante el trabajo de campo fue posible registrar el accionar conjunto de supervisores y supervisados en la reconfiguración de la distribución de tareas, de tiempos o de funciones, así como en el reclamo conjunto a jefaturas de mayor nivel de mando.

En síntesis, los colectivos inclusivos fungen a la vez como agentes del proceso productivo, como instancias de construcción y apropiación de saberes productivos por parte de los trabajadores y como *locus* de construcción de planteos y reclamos a las jefaturas de mayor nivel jerárquico. Estas prácticas, en su despliegue, movilizan los saberes productivos construidos en la cotidianeidad laboral, y denotan la apropiación —y la disputa— por parte de los trabajadores de las intervenciones estatales que modelan las relaciones capital-trabajo (como la legislación laboral o las regulaciones emanadas de la negociación colectiva). La constitución de los colectivos inclusivos supone una forma de subjetivación de la contradicción capital/trabajo que la integra a la reproducción y continuidad del proceso productivo y no se expresa en formas de organización o demandas contrapuestas con las formas de gestión y organización del mismo. La condición que cimenta la participación de los trabajadores en los colectivos inclusivos es la de productores directos. El elemento que nos permite ilustrar esta dinámica con cierto grado de generalidad para el conjunto de los sectores fabriles es el de la conformación de equipos de trabajo especiales para la realización de reparaciones, reformas o tareas técnicas de cierta complejidad, que podían incluir la "invención" de dispositivos o equipos (Soul, 2010a: 200). Estos equipos de trabajo comprendían a "obreros de línea", supervisores, asistentes técnicos, jefes de sector, y según los relatos de técnicos e ingenieros, se conformaban como opción *somisera* frente a los requerimientos o directivas de las empresas encargadas de la asistencia técnica —categorizadas en estos mismos relatos como onerosas, técnicamente débiles o directamente inútiles—. Es en virtud de los saberes productivos compartidos, construidos y puestos en acto durante el proceso productivo como se "cimentan" los colectivos inclusivos.

La legitimación de las demandas planteadas por los trabajadores se produce en tanto que son participantes de un proceso productivo que se les presenta como prescripto, pero que en su desarrollo modifican y tensionan en virtud de la construcción de saberes productivos. En este sentido, los colectivos inclusivos son parte constitutiva del despliegue del proceso de producción y, desde la dualidad construida por Maurizio Atzeni, estarían sustentados por las relaciones de cooperación que los crean. Esta forma de subjetivación de la contradicción —y sus múltiples formas de expresión— alcanza un claro límite en el momento en que las formas de gestión y de organización de la producción no asumen ni responden a las demandas y necesidades de los trabajadores en general (sólo en casos individuales o de grupos reducidos).

La emergencia de la imposibilidad de resolver los problemas emanados de la dinámica productiva —propia de la lógica de la relación capital/trabajo— es el sustento de la forma de accionar obrero que registramos como constitutiva de la cotidianeidad fabril y que categorizamos como colectivos reivindicativos. La constitución y expresión de los colectivos reivindicativos se vincula con la formulación en clave gremial de las demandas y las reivindicaciones al capital[9]. A diferencia de lo que acontece con los colectivos inclusivos, la configuración de los colectivos reivindicativos supone una subjetivación de la contradicción entre capital y trabajo que implica ciertos grados de contraposición con el capital y se materializa en un accionar que expresa dicha contraposición. Los colectivos reivindicativos resultan de la construcción de reivindicaciones de los trabajadores no como productores sino como asalariados, vendedores de su fuerza de trabajo, que disputan su precio y ponen condiciones a las formas de uso de la misma. La condición para la expresión de los colectivos reivindicativos está dada por la ruptura —momentánea y contingente, respecto al desarrollo del proceso productivo— de los colectivos inclusivos en tanto el tipo de reclamos y demandas se contrapone y cuestiona en diversos grados la forma de consumo de la fuerza de trabajo que se impone desde las gerencias, lo que impide su vehiculización por medio de las instancias jerárquicas. Las prácticas que evidencian la constitución de colectivos reivindicativos van desde la negativa de un trabajador individual o de un equipo determinado a realizar determinadas tareas —en virtud de la interpretación de regulaciones y normativas— y el recurso a los delegados gremiales para que confronten con supervisores o encargados, hasta las medidas de acción directa ancladas en el proceso productivo —como el quite de colaboración, el trabajo a reglamento o el paro de actividades—, pasando por un sinnúmero de acciones que usualmente se categorizan como de resistencia cotidiana o resistencia silenciosa —pero que requieren ser precisadas en lo que implican de coordinación y "complicidad" colectivas—. En este sentido, la configuración de los colectivos reivindicativos es situacional y su extensión depende del carácter de las demandas y reivindicaciones, así como del nivel de centralización en su dirección.

Los motivos inmediatos que articulan la expresión de los colectivos reivindicativos se vinculan con la forma de ocupación de puestos y de distribución de tareas, con las formas de tratamiento que los jefes y capataces tenían hacia los obreros, o reclamos sobre salarios o beneficios sociales puntuales. De hecho, cada uno de esto temas adquirió, a lo largo de la historia, diferentes formas reivindicativas y fue expresado por colectivos reivindicativos diversos, tanto en su extensión como en sus articulaciones gremiales

[9] En función del foco puesto en la unidad productiva, el objeto de los colectivos reivindicativos generalmente es la empresa, pero se extiende al Estado en escalas más amplias de análisis.

y político-ideológicas.[10] A partir de la construcción de esta categoría, se procura focalizar la atención en el modo en que los objetos de reivindicación, las armas de la protesta y, más en general, los modos de expresión de los colectivos reivindicativos se vinculan con las posiciones obreras en el proceso productivo (Womack: 2008).

Desde la perspectiva de la dualidad gramsciana entre productores y asalariados, las posibilidades del obrero colectivo sobre el proceso productivo —detenerlo, obstaculizarlo o realentarlo— dadas por la condición de productores, se pone al servicio de reivindicaciones propias de su condición de ciudadanos-vendedores de fuerza de trabajo. En este sentido, los colectivos reivindicativos expresan la dimensión económico-corporativa de la correlación de fuerzas sociales y se articulan en diferentes escalas de organización, la que puede estar institucionalizada o no en las organizaciones sindicales.[11]

Del mismo modo que los colectivos inclusivos, los colectivos reivindicativos expresan y actualizan las formas dominantes de relación entre clases en el proceso productivo. En este sentido, su configuración está mediada por las formas institucionalizadas del conflicto laboral —el sistema de negociación colectiva, la forma de representación sindical, las políticas gerenciales de resolución de conflictos— así como por el horizonte reivindicativo dominante en un momento histórico determinado, por las tradiciones políticas y organizativas presentes en el sector y por las intervenciones estatales en torno a la regulación del consumo y de la reproducción de la fuerza de trabajo. La configuración concreta de colectivos reivindicativos refiere a un conjunto de dimensiones que no se agotan en situaciones presentes inmediatamente en la cotidianeidad fabril. En efecto, los colectivos reivindicativos en tanto modo de subjetivación de la relación capital-trabajo, se configuran determinados por el estado más general de esta relación así como por las relaciones de fuerza entre las clases.

La noción colectivos reivindicativos permite avanzar en la construcción de interpretaciones sobre las relaciones entre diferentes formas y escalas de expresión de la conflictividad laboral —incluyendo aquellas caracterizadas como individuales, como el ausentismo, el robo o el sabotaje——. Esta noción resulta ser un aporte a los debates sobre las formas de expresión del conflicto en el espacio de trabajo (Hebdon y Chung Noh: 2013), que suelen implicar contraposiciones mecánicas, al introducir una perspectiva procesual y relacional que incorpore al análisis de

[10] En un sentido, los colectivos reivindicativos en su configuración y expresión institucionalizada, y como actores del conflicto obrero, han sido objeto de investigación con mayor presencia en los estudios sociales acerca de la organización de los trabajadores (Durrenberger y Reichart: 2010; Gindin: 2011; Giniger: 2011).

[11] Los colectivos reivindicativos se articulan en unidades más amplias que los equipos de trabajo (sectores, plantas fabriles, regiones o el país) y se extienden a los colectivos obreros que abarcan desde un sector productivo particular hasta diferentes sectores productivos, y más. El modo en que se da esa articulación en cada caso concreto es un problema de investigación histórica.

las situaciones concretas los elementos constitutivos del régimen fabril. El devenir de los colectivos inclusivos —agentes de la reproducción del proceso productivo— en colectivos reivindicativos —agentes de reivindicaciones y demandas obreras, disruptivos del proceso de producción— puede ser una vía para la construcción de explicaciones sobre las formas contemporáneas de conflictividad. Esta dinámica se evidencia en un análisis de las prácticas ausentistas. Bajo la categorización empresarial del ausentismo como problema disciplinario y su tratamiento en clave predominantemente individual, emergen entramados relacionales de carácter gremial. Desde la perspectiva de los trabajadores es posible reconstruir articulaciones vinculadas con dos tipos de prácticas diferenciadas entre sí. Por una parte, prácticas de carácter colectivo, que implican un proceso de identificación y organización en términos gremiales. Dichas prácticas generalmente se despliegan como modo de demostrar la inviabilidad de ciertas disposiciones empresariales —por ejemplo, la reducción de ocupantes de un puesto o la disminución de horas extraordinarias en un sector— y se configuran a partir de acuerdos entre los trabajadores sobre cuáles eran los que debían ausentarse. Este ausentismo no es aleatorio sino que implica la puesta en acción de saberes en torno al proceso productivo, sus lugares estratégicos y sus "puntos débiles", que usualmente sólo son reconocidos por quienes tienen capacidad de mando y planificación. Por otra parte, se identificaron prácticas individuales —generales pero no colectivas— que no necesariamente conllevan objetivos de disputa con las gerencias, pero que entrañan un nivel implícito de acuerdos en el colectivo de trabajo. En este sentido, las prácticas ausentistas también se distinguen según sus objetivos y direccionalidad: mientras que en las primeras se determinan objetivos que suponen la confrontación con pautas empresariales, y que son "exteriores" al ausentismo mismo; las segundas no contienen esos niveles de articulación y sus objetivos remiten, en general, al ámbito de lo privado (Soul: 2010a).

La identificación empírica de esta diversidad de prácticas ausentistas permite una aproximación al tratamiento de los conflictos en el lugar de trabajo que contemple ya no una oposición, sino un *continuum* entre modos de expresión del conflicto individuales y colectivos. Este hallazgo abona a la problematización planteada por autores como Belanger y Edwards (2013) acerca de la asociación entre los modos y el carácter de la protesta laboral que vincula automáticamente la huelga al colectivo y el ausentismo a lo individual. Retomando investigaciones etnográficas en *call centers*, los autores hacen suyo el argumento de que "ni siquiera las formas de oposición individuales deberían ser interpretadas desde una perspectiva puramente individualista" (Belanger y Edwards, 2013: 20) y sostienen la necesidad de poner en relación las formas de organización del trabajo, las relaciones jerárquicas y la base tecnológica para comprender el predominio del tipo de oposición individual. El recorrido ana-

lítico que realizan estos autores se focaliza en las formas de la protesta como unidad de análisis, sin embargo, delimitan la pregunta en torno a los colectivos reivindicativos al incorporar, como tema de la investigación empírica, la consideración acerca de "el rol concreto que juegan el sindicato u otras formas de cohesión social que puedan existir entre los trabajadores, en sostener o contener la oposición laboral" (Belanger y Edwards, 2013: 17-18). En este sentido, la categoría de colectivos reivindicativos permitiría recuperar la vinculación entre la acción sindical institucionalizada y la gremial, simplemente "actuada".

HACIA UN ANÁLISIS DE LAS TRANSFORMACIONES EN EL ACCIONAR OBRERO

En lo que sigue, se exponen algunos elementos analíticos que permiten identificar las principales transformaciones acontecidas en la dinámica productiva desde la perspectiva de la configuración de los colectivos inclusivos y reivindicativos en sus diferentes dimensiones. El hito temporal de desarrollo de las transformaciones remite a la primera mitad de la década de 1990, periodo en el cual se desplegó el proceso de privatización y reconversión productiva en la empresa y durante el cual se implementaron las bases de las relaciones industriales posteriores.

El desarrollo de ambos procesos es expresión de la consolidación del proceso hegemónico neoliberal en Argentina y, como se ha mencionado, la indagación empírica se centra en dar cuenta de los cambios en las posiciones obreras. En este contexto, y mediante el proceso de "Reforma del Estado", la administración nacional encaró el proceso de "racionalización administrativa" de la Sociedad Mixta Siderúrgica Argentina (SOMISA) lo que tuvo como resultado la pérdida de más de 5 000 puestos de trabajo. Al mismo tiempo tenía lugar el cambio en las normativas laborales, habilitando nuevos regímenes de contratación, la modificación en el cálculo de jornada de trabajo, y la vinculación directa entre salarios y productividad.[12]

En el nivel de la empresa se concreta la emergencia de una nueva legalidad industrial (Soul: 2012). Se produjeron innovaciones tecnológicas (vinculadas a la instalación de sistemas de control informático de fracciones del proceso productivo) y organizacionales (vinculadas con las escalas jerárquicas, la conformación de los equipos de trabajo y la distribución de tareas) que materializaron la reconfiguración en las formas técnica y social de la división del trabajo, fundamentalmente evidenciadas en las políticas de subcontratación. La organización sindical, en sus diferentes niveles de estructuración, fue un actor involucrado —aunque de modo subordinado y contradictorio— en la consecución de estas transformaciones. En el ámbito nacional, las condiciones normativas no se modificaron con la continuidad del Convenio

[12] Para una descripción del desarrollo general de estos procesos véase Bonnet (2008) y Marticorena (2014). Para el caso de SOMISA, véase Soul (2002, 2010a, 2012).

Colectivo signado en 1975, pero a nivel de empresa, se fueron negociando los cambios de modo descentralizado. Las transformaciones en los puestos y tareas, en los saberes efectivamente movilizados derivados de la informatización, fueron la base de una nueva clasificación de puestos y funciones, establecida en el ámbito interno en virtud de negociaciones con la organización sindical a escala de la empresa. Al mismo tiempo, se negociaron transformaciones en la composición de los salarios que, junto con la reclasificación de puestos y funciones, redundaron en una mayor fragmentación y dispersión entre las diferentes fracciones de trabajadores. Finalmente, un proceso de concentración de capitales y centralización productiva unificó en una sola red productiva a un conjunto de empresas antiguamente independientes. Mediante este proceso, la administración y el control de diferentes contingentes de trabajadores se centralizaron bajo un principio rector unificado, poniéndolos en relaciones de cooperación. Estas estrategias empresariales transformaron profundamente—en términos regresivos— las relaciones que sustentaban a los colectivos inclusivos y a los colectivos reivindicativos. En este periodo se sentaron las bases para la emergencia de nuevos contenidos y percepciones en la experiencia obrera.

Colectivos inclusivos

Las principales transformaciones que se pueden identificar en la configuración y las relaciones que implican los colectivos inclusivos se vinculan con los procesos de división del trabajo en sus dimensiones técnica y social.[13] El primer aspecto remite a la redistribución de funciones de gestión y control entre puestos de trabajo que antes eran predominantemente operativos. Como parte del mismo, se produjo el proceso categorizado como de "achatamiento de las estructuras", que consiste en la supresión de los niveles medios de las antiguas pirámides jerárquicas y en la modificación de las características de las jefaturas. Los principales puestos gerenciales y de mandos medios fueron ocupados por cuadros técnicos y administrativos provenientes de las empresas que formaban parte del consorcio que había adquirido la compañía, portadores de las políticas de racionalización y reestructuración, con lo que se produjo una "brecha" entre los niveles de jefaturas medias y los obreros de línea.

La antigua configuración de los grupos de trabajo comprendía un ordenamiento jerárquico escalonado a partir

[13] La división social y la división técnica del trabajo poseen diferencias esenciales, y esas diferencias radican en: *1)* La división social del trabajo genera una diversidad de mercancías con destino al intercambio; en tanto que la división técnica expresa la parcelación y segmentación de un proceso cuyo producto colectivo deviene mercancía. Los obreros parciales no producen mercancía alguna; *2)* La división técnica del trabajo supone la concentración de medios de producción en la propiedad del capitalista en tanto que la división social del trabajo supone la dispersión de esa propiedad, y *3)* La división técnica del trabajo se encuentra regulada por el capitalista, en tanto que es la competencia la fuerza que rige la división social del trabajo (Marx, 1999: 432. 433).

de los obreros de línea —distribuidos en puestos asignados con tareas concretas—, los supervisores —encargados de la organización del trabajo diario de los obreros de línea, así como de ciertas funciones de disciplina y control—, los jefes de sector —quienes tenían a su cargo la planificación de mediano plazo del funcionamiento del sector y la coordinación de los diferentes equipos de trabajo por medio de los supervisores— y los jefes de división y gerentes, cuya implicación directa en el proceso de producción estaba mediada por funciones de programación de mediano y largo plazo. La autoridad de los supervisores y de los jefes de sector enraizaba en la dimensión técnica de las relaciones productivas. El prestigio y la caracterización de los buenos jefes se vinculan, en las representaciones de los trabajadores, con la capacidad de transmitir conocimientos técnicos, de cooperar en la resolución de problemas y de involucrarse en la dinámica productiva. Las dimensiones política y disciplinaria de la autoridad de los supervisores no eran fuente de legitimidad *per se*.

En virtud de las transformaciones en la organización del trabajo, en la actualidad los obreros de línea y los supervisores se mantienen, aunque disminuyó la proporción de los últimos, y se ha creado la figura de los líderes. Las jefaturas de sector disminuyeron —a causa de la fusión de sectores y la desaparición de otros— y los niveles gerenciales se estructuran a partir del conjunto de establecimientos que integran la empresa. El tipo de autoridad que se ejerce entre los diferentes grupos se fue transformando en el proceso, y sus cualidades se encuentran condensadas en la noción gestión. Las capacidades movilizadas por supervisores y jefaturas se vinculan más con la capacidad de organizar, programar y adecuar las prácticas del equipo de trabajo a los objetivos corporativos y a los planes de producción —realizados en función de la demanda— que con la capacidad de intervención "técnica" directa en los procesos laborales. En este tránsito, muchas de las contingencias del proceso productivo que eran asumidas por los colectivos inclusivos se han convertido en funciones específicas de los líderes o supervisores, como la construcción de grupos de mejora continua. Como se ha mencionado, durante la gestión estatal de la empresa, el funcionamiento de los colectivos inclusivos se evidenciaba en los equipos de trabajo especiales, integrados por trabajadores de diferentes jerarquías, que encontraban solución a problemas concretos. Durante la reestructuración productiva, este tipo de prácticas se convirtió en un elemento organizacional constante de la estructura corporativa, con la implementación de las políticas de mejora continua como una de las improntas características del nuevo proceso productivo. Durante el trabajo de campo se ha identificado la forma concreta de funcionamiento de dichos grupos. En contraste con lo que indica la literatura sobre gestión empresarial, la formación de estos grupos y la detección de "oportunidades de mejora" se halla mucho más vinculada a las iniciativas gerenciales y de supervisores que al impulso de los trabajadores de línea.

Otro cambio en la dinámica de los colectivos inclusivos se ha dado en su rol como vehículo de demandas hacia estratos superiores de la administración empresarial. En este aspecto, su espectro de acción ha disminuido notablemente, aunque la vía jerárquica continúa siendo útil, especialmente para reclamos individuales. Entre los elementos que diluyen la capacidad de los colectivos inclusivos para vehiculizar demandas se pueden mencionar: la centralización de la planificación de la producción y su ajuste trimestral, así como su vinculación directa con la demanda y los ciclos del mercado. Otro factor que merma la capacidad de los colectivos inclusivos para vehiculizar demandas es que, al menos durante los 10 años posteriores a la privatización, los mandos medios dejaron de reclutarse del antiguo contingente de *somiseros*, con lo cual se rompieron las relaciones personales y de compañerismo que vinculaban a los antiguos jefes y supervisores con los trabajadores. Finalmente, la introyección de las funciones de control y administración por parte de los equipos de trabajo integra a éstos en la consecución de metas y objetivos y logra diluir la expresión de demandas.

Un elemento significativo es el de las horas extraordinarias y su distribución. Durante la época de gestión estatal, las horas extraordinarias se habían constituido en un poderoso elemento transaccional, pues resultaban funcionales para la resolución de desequilibrios en el proceso de producción por una parte y, por la otra, para el incremento de los ingresos de los obreros. Por ello es posible registrar el reclamo de supervisores por horas extraordinarias para sus sectores y equipos. En la actualidad, la asignación de horas extraordinarias se halla centralizada, es excepcional y ha perdido su carácter contingente en relación con los desequilibrios productivos.

Finalmente, los colectivos inclusivos continúan siendo instancias de construcción y socialización de saberes en la cotidianeidad fabril. El entrenamiento de los jóvenes trabajadores en el puesto sigue siendo un aspecto fundamental de la capacitación y todo empleado atraviesa por un periodo de aprendizaje junto a sus compañeros antes de ser asignado definitivamente a un grupo de trabajo. Los saberes y conocimientos que se construyen y transmiten colectivamente se han transformado junto con los puestos y las tareas, y en la actualidad se encuentran vinculados con el monitoreo de los procesos productivos y no tanto con el trabajo directo. Además, los nuevos empleados se entrenan en las tareas vinculadas con el conjunto de los puestos de trabajo del equipo o grupo y, con el tiempo, pueden ocupar cualquier puesto. Este es otro elemento novedoso respecto a la configuración de los colectivos inclusivos, que los hace más dinámicos como instancias de socialización de saberes.

Sin embargo, los trabajadores que atraviesan estas instancias no son, todavía, obreros "efectivos", y su empleador es una sección especial de la agencia de provisión de mano de obra que recluta jóvenes trabajadores para cubrir picos de demanda. Para el conjunto de estos

jóvenes, el pasaje a un puesto "orgánico" (de plantilla) es contingente y no es seguro. Una vez que han ingresado a ocupar el puesto, atraviesan un periodo indefinido de inestabilidad contractual hasta que son efectivamente empleados por la empresa principal. Esta segmentación en las condiciones contractuales atraviesa la configuración de los colectivos inclusivos, puesto que quienes están ingresando a ocupar los puestos orgánicos establecen relaciones de competencia mutua.

La configuración de los colectivos inclusivos se ha transformado en términos generales, en vinculación directa con el segundo aspecto de la división del trabajo, que se manifiesta principalmente mediante los procesos de subcontratación. En virtud de los mismos, tareas o funciones que previamente se organizaban de forma conexa —como la compra de repuestos y las operaciones de mantenimiento—, en la actualidad se hallan mediadas por relaciones de intercambio entre empresas particulares. Este es, tal vez, uno de los elementos más potentes de transformación de los colectivos inclusivos, puesto que los antiguos equipos de trabajo se hallan ahora segmentados entre diferentes entidades empresarias, cada una con su propia estructura de mandos y supervisores —aunque todas sometidas al principio rector del proceso de producción siderúrgico—.[14] Por supuesto que esta segmentación opera en los niveles y composiciones salariales y en el tipo de tareas que cada colectivo asume, generando relaciones de competencia entre contingentes obreros que, en la dimensión estrictamente productiva, no hacen sino cooperar. Esta dispersión fragmenta antiguos colectivos inclusivos y transforma la dinámica que se registraba en SOMISA respecto a la distribución de tareas auxiliares entre diferentes grupos de trabajo —especialmente con aquellas valoradas como peligrosas o fatigosas y vinculadas con la limpieza o remoción de restos de materiales— o respecto a los reclamos por la aplicación de regímenes de trabajo especiales (insalubridad o tareas peligrosas) para ciertos grupos. En todos estos casos es posible registrar el accionar conjunto de supervisores y supervisados en la reconfiguración de la distribución de tareas (o de tiempos, o de responsabilidades) o en el reclamo conjunto a jefaturas de mayor nivel de mando.

En la actualidad, y mediante la subcontratación, todo un conjunto de tareas auxiliares está a cargo de empresas especializadas, concretizándose así los efectos de segmentación de los contingentes obreros tanto respecto a las condiciones salariales como a los riesgos y las condiciones de trabajo. Las empresas contratistas se encuentran sujetas a periódicos procesos de licitación que actualizan las presiones para bajar costos, por lo que los mandos medios y los supervisores de las empresas contratistas son portadores

[14] Los procesos de tercerización y subcontratación han sido extensamente abordados por los estudios sociales del trabajo. En este artículo, solo se focaliza en las implicaciones que ellos tienen en la organización de los procesos productivos respecto a las nociones que se desarrollan aquí.

de ese imperativo de modo mucho más directo que aquellos empleados por la empresa madre. Este es un poderoso elemento para desestimular cualquier tipo de reclamo o demanda relacionado con la reconfiguración de tiempos y tareas. Del mismo modo, y si bien las regulaciones en torno a los regímenes especiales continúan vigentes, los trabajadores de estas empresas no suelen ser incluidos en ellas.

A pesar de la heterogeneidad entre las subcontratistas (que abarca desde empresas multinacionales hasta emprendimientos familiares), los trabajadores que dependen de ellas se encuentran en peores condiciones relativas —tanto salariales como de contratación y condiciones de trabajo— que los de la empresa madre. Aquellas empresas más vinculadas con el proceso de producción directo se convierten en reservorios de fuerza de trabajo, espacio de reclutamiento de trabajadores para la empresa madre, lo que genera relaciones de competencia entre los diferentes grupos de trabajadores.

En términos comparativos, las prácticas productivas emergentes del proceso de reconversión productiva se expresan en la constitución de colectivos inclusivos mucho más fragmentados, atravesados por relaciones de competencia entre segmentos y contingentes particulares y con menores posibilidades de intervención sobre el proceso productivo concreto. Producto de las políticas empresarias de mejora continua y producción ajustada a la demanda, los saberes e iniciativas movilizados por los colectivos obreros y las prácticas productivas asociadas a ellos adquieren un estatus organizacional propio.

Colectivos reivindicativos

El proceso que sustentó las mutaciones de los colectivos inclusivos supuso la modificación de los procesos de configuración de los colectivos reivindicativos, tanto en los objetivos y modos de expresión del conflicto como en los niveles de su institucionalización.

Desde el periodo de gestión estatal de la empresa, se ha estructurado una estrategia gremial fuertemente institucionalizada y dirigida por la conducción local de la Unión Obrera Metalúrgica, cuyo elenco dirigente se sostiene desde la década de los setentas. En este nivel de observación se identifican dos núcleos reivindicativos que atraviesan la historia de la planta: la cuestión salarial y el tema de las condiciones de trabajo. Además, y desde finales de la década de los ochenta, los procesos de racionalización administrativa y privatización de la empresa fueron otro momento de galvanización de un colectivo reivindicativo que abarcaba el conjunto de los trabajadores y era fuertemente centralizado. En este sentido, es posible reconstruir la persistencia de un tipo de reivindicaciones salariales focalizadas en la empresa, que fue diferenciando paulatinamente las condiciones de reproducción de los trabajadores de la empresa siderúrgica de las del resto de los grupos obreros locales (Soul: 2010a). Las diferencias salariales entre los trabajadores de la siderúrgica y el resto se mantinen en la etapa posprivatización, con la par-

ticularidad de que un conjunto muy importante de trabajadores que perciben menores salarios se desempeñan en la empresa, a causa de la subcontratación.

Las instancias de conflicto abierto en que se expresa la configuración de un colectivo reivindicativo que involucraba al conjunto de trabajadores de la empresa evidencian, al mismo tiempo, la obturación de las vías proporcionadas por los colectivos inclusivos para vehiculizar demandas. Así, es posible identificar durante el periodo de gestión estatal de la empresa, que las reivindicaciones de regímenes especiales de trabajo debido a la insalubridad o peligrosidad de las tareas fueron el motor de la conformación de colectivos reivindicativos en los sectores afectados, que motorizaron medidas de acción focalizadas —como quites de colaboración o huelgas— así como la inclusión de estas reivindicaciones en procesos de movilización y negociación sindical más amplios. Si bien estas reivindicaciones a menudo eran legitimadas por supervisores y mandos medios, que intercedían ante los niveles superiores de las gerencias, la implementación de medidas de fuerza denotaba la ruptura de esos vínculos, tanto objetivamente (los supervisores y mandos medios no participaban en ellas) como subjetivamente (porque no las avalaban).

El modo predominante de expresión de los colectivos reivindicativos es la interrupción o la interferencia del proceso productivo en confrontación con decisiones gerenciales vehiculizadas por los mandos medios y supervisores. Durante el periodo de gestión estatal de la planta se registran conflictos acerca de dos elementos puntuales: las modificaciones en la ocupación de los puestos de trabajo (cuando las gerencias pretendían disminuir sus ocupantes o las posibilidades de relevo) y las modificaciones en la jornada laboral (ante los intentos de suprimir las horas extraordinarias en algunos sectores o de suprimir la jornada reducida por insalubridad en otros). Otro momento de expresión de los colectivos reivindicativos se daba ante problemas disciplinarios —despidos o sanciones que se consideraban injustificados— o ante decisiones de jefes o supervisores que se consideraban arbitrarias. En este sentido, se registran interrupciones en el trabajo de equipos completos ante la asignación de tareas que los trabajadores estimaban inadecuadas en función de lo que estipulaba el convenio colectivo de trabajo, o ante lo que se consideraba sobrecarga de trabajo. La posibilidad de llevar a cabo estas acciones estaba dada por una correlación de fuerzas —inscrita en un proceso general— y por la presencia de los delegados sindicales para la articulación y vehiculización de las reivindicaciones.

En términos generales, el proceso de reconversión productiva transformó tanto los motivos como las herramientas de protesta, así como los niveles de expresión de los colectivos reivindicativos. Las condiciones que sustentan estos cambios se vinculan con la transformación del obrero colectivo a partir de los cambios en el uso y gestión de la fuerza de trabajo en el

ámbito fabril y que se hallan cristalizados tanto en la legislación estatal como en las políticas empresariales.

En efecto, la mirada puesta en la cotidianeidad fabril permitió identificar la persistencia de acciones situadas, que involucran a equipos de trabajo puntuales, como modo predominante de expresión del conflicto. La cualidad novedosa que adquieren los colectivos reivindicativos en esta etapa es que reproducen la segmentación y dispersión de las condiciones de trabajo y salariales producto de las políticas empresariales.

Durante este periodo, se registra la configuración de colectivos reivindicativos inscritos en diferentes articulaciones político-ideológicas, en virtud de la presencia de delegados y dirigentes que militaban en diferentes partidos de izquierda, especialmente en el sector de Mantenimiento. La impronta de estos colectivos reivindicativos era su dinámica asamblearia, sus propuestas tendientes a acciones de movilización y su tendencia a ensanchar la base de participación en la toma de decisiones. En términos generales, los sectores de izquierda no tenían un programa reivindicativo diferente, aunque sí incentivaban la generalización de los logros que se obtenían en los diferentes sectores.

Desde la privatización de la empresa se registraron dos conflictos abiertos en momentos de negociación salarial que involucraron al conjunto de los trabajadores. El primero, en 2005, se dio en un contexto de alza general de las reivindicaciones salariales y tuvo como principal motivo el cuestionamiento al pago de una fracción del salario con bonos alimentarios. Ante la intransigencia de la empresa en atender esa demanda, se produjo una huelga que abarcó al conjunto de los trabajadores de la planta, excluyendo a los de las subcontratistas. El segundo conflicto abierto, en 2014, también estuvo motivado por reclamos salariales y fue la primera vez que el conjunto de los establecimientos pertenecientes a la empresa coordinaron una medida de fuerza conjunta con otras empresas siderúrgicas, incluyendo a los trabajadores subcontratados. Ambos conflictos manifestaron las respuestas sindicales al modo en que las transformaciones en la estructura empresarial en el colectivo de trabajadores y en la composición salarial afectaron regresivamente a todos los trabajadores. Las características de ambos conflictos resultan expresivas de las nuevas condiciones que las estrategias empresariales imponen sobre las políticas sindicales. En este sentido, la incorporación de los subcontratados y del conjunto de las empresas al colectivo reivindicativo expresa la imposibilidad de las fracciones de obreros "efectivos" o "de planta" de continuar obteniendo mejoras salariales de modo independiente de aquellos sectores en peores condiciones de contratación.

No obstante estos momentos de configuración de colectivos reivindicativos más amplios y extensivos, continúa siendo predominante su carácter focalizado y sectorial. Respecto a las formas de constitución de los colectivos reivindicativos, la impronta contempo-

ránea es la segmentación reivindicativa por empresas. Como se ha señalado, en la actualidad los trabajadores de las empresas subcontratistas perciben salarios menores que los "efectivos" y, en muchos casos, las condiciones de seguridad e higiene también son deficientes. Un conflicto significativo que se registró durante este periodo es el protagonizado por los trabajadores de una empresa encargada de la instalación de redes informáticas. Sus condiciones salariales y de trabajo eran notablemente inferiores a las que les correspondían en virtud de sus calificaciones y del tipo de tareas que realizaban. Además, no percibían el pago de horas extraordinarias, las jornadas de trabajo eran extremadamente flexibles y la provisión de elementos de protección personal o de herramientas seguras era deficiente. El malestar fue en incremento y durante todo un año fueron realizando medidas de protesta que repercutían directamente en el proceso productivo (como la negativa a realizar determinadas tareas, trabajo a reglamento, no concurrir los feriados). La realización de estas medidas era decidida y vehiculizada a partir de acuerdos entre los trabajadores, sin participación de la organización sindical. Sólo cuando lograron paralizar operaciones de cierta envergadura, la dirección sindical accedió a representarlos frente a la empresa y se organizó la elección de delegados sindicales.

En este caso, la configuración del colectivo reivindicativo se realizó al margen de las instancias institucionalizadas de relaciones laborales, recuperando normativas y regulaciones —entre ellas el Convenio Colectivo de Trabajo y la clasificación de funciones— como herramientas para construir reivindicaciones y demandas. Un proceso similar tuvo lugar a principios de la década de 2000, cuando un grupo de trabajadores de una de las empresas subcontratistas más importantes paralizó las actividades a causa de un accidente laboral y la dirección sindical motorizó la elección de delegados y una serie de reclamos relacionados con las condiciones de trabajo.

La tendencia es que los colectivos reivindicativos que se configuran por fuera de la estructura sindical se integren a ella por medio de delegados, y que delegados con más experiencia o integrantes de la Comisión Directiva del Sindicato participen en la negociación de las reivindicaciones y de la resolución de los conflictos. La política de la dirección sindical es configurar y dirigir los reclamos salariales a las empresas subcontratistas en primer término, y sólo con posterioridad, elevar los reclamos a la empresa principal.

De modo que la impronta de los colectivos reivindicativos en esta etapa está dada por la dispersión de reivindicaciones y de empresas, que se suma a aquella propia de la dinámica de los sectores. A diferencia de la etapa anterior, no se registran articulaciones político-ideológicas definidas, más allá de referencias amplias a las políticas gubernamentales. Es relevante ponderar el carácter novedoso de los colectivos reivindicativos en esta etapa, a partir del conflicto abierto de 2014, durante el cual el colectivo reivindicativo se

configuró de manera "deslocalizada", incluyendo al conjunto de trabajadores de la empresa dispersos en diferentes establecimientos —y "desbordando" a la empresa principal—, dado que involucraron a los trabajadores pertenecientes al conjunto de empresas que operaban en el mismo establecimiento.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE HIPÓTESIS PARA UN ABORDAJE SOCIOANTROPOLÓGICO DE LOS TRABAJADORES

La propuesta analítica expuesta presenta herramientas conceptuales fructíferas para el abordaje de la cotidianeidad fabril desde una perspectiva socioantropológica, capaz de recuperar y construir explicaciones sobre el accionar de los sujetos. En lo que sigue se reseñan brevemente las principales implicaciones teóricas y metodológicas de la propuesta.

Una primera cuestión relevante desde el punto de vista conceptual es la consideración de que la cotidianeidad fabril se estructura a partir de la consecución concreta de un proceso productivo inherentemente contradictorio. Dicha premisa permite incorporar la organización del proceso productivo como elemento explicativo de las prácticas y las representaciones de los trabajadores —y de los actores del proceso productivo en general—. Metodológicamente, se trata de descentrar el foco del análisis del nivel individual para dirigirlo hacia las relaciones que se desplegaban mediante y a pesar de los individuos. De modo que la recuperación empírica de la organización de los procesos productivos es un insumo fundamental que sustenta los análisis relacionados con los colectivos inclusivos/reivindicativos.

En este sentido, las categorías de colectivos inclusivos y colectivos reivindicativos se proponen como herramientas heurísticas para indagar la dinámica constitutiva de la cotidianeidad laboral, entendiendo que ésta expresa a la vez que contribuye a la reproducción de la realidad social como totalidad concreta. Desde esta perspectiva, los colectivos expresan el entrelazamiento de las dimensiones socioproductivas, políticas e ideológico-culturales que constituyen las relaciones sociales en el sitio de trabajo. Su configuración y sus manifestaciones se producen en la práctica mediante la apropiación, actualización y resignificación de contenidos ideológicos y culturales propios de los procesos hegemónicos en curso.[15] Estos contenidos —que son orgánicamente viables en otros ámbitos de la vida social y que suelen presentarse de modo disgregado y asistemático en el sentido común— no están dados de antemano y su articulación concreta se evidencia en la investigación empírica, del mismo modo que los límites y la extensión de los colectivos.

Los colectivos inclusivos son, así, una de las formas de expresión del

[15] En un sentido similar, que también pretende trascender la aprehensión individual de los trabajadores, Javier Melgoza Valdivia (1990) avanzaba en la propuesta de la experiencia productiva como noción que incorporara el conjunto de dimensiones que concurren a estructurar la cotidianeidad fabril.

obrero colectivo que al poner en movimiento un proceso productivo determinado —en virtud del cual, a la vez, se ha configurado el obrero colectivo— tensiona, dinamiza y participa en su desarrollo en términos concretos, produciendo y reproduciendo con ello la propia cotidianeidad fabril. Como se ha planteado, la configuración concreta de los colectivos inclusivos expresa tanto los modos dominantes de diseño técnico y de organización del trabajo, de las percepciones y las representaciones en torno al colectivo laboral y de los trabajadores, como las formas dominantes de ser trabajador industrial, con los saberes que se movilizaban en el colectivo laboral. La aproximación mediante la categoría de colectivos inclusivos da lugar a la indagación de los múltiples aspectos que concurrían en la estructuración de la cotidianeidad fabril.

Finalmente, en torno a esta perspectiva teórico-metodológica, es posible avanzar en la problematización que configura a lo productivo y lo gremial como dos objetos separados y exteriores el uno del otro. En general, esta dualidad se ancla en la consideración de lo productivo desde una perspectiva predominantemente socioeconómica, y de lo gremial desde una perspectiva que lo homologa a sindical y en la que confluyen —de modo subyacente— miradas de corte institucionalista o propias del marxismo anglosajón, que las asocia con la experiencia organizativa de la clase obrera en general, deslindadas de situaciones productivas concretas. Incluso en los abordajes sociológicos clásicos (Tella, 1967; Touraine *et al.*: 1967), las vinculaciones que se establecen entre los colectivos laborales y las organizaciones sindicales no remiten al desarrollo concreto del proceso productivo. En este sentido, al vincular el desarrollo del proceso productivo con la emergencia de los colectivos reivindicativos, es posible conceptualizar la dimensión de lo gremial como una modalidad de subjetivación de la contradicción capital/trabajo que se expresa bajo la forma de la contraposición. Que el proceso productivo sea la "materia prima" de las reivindicaciones no supone, por supuesto, asumir que dicha subjetivación se produzca de modo espontáneo y sin determinaciones o condicionamientos. Antes bien, las categorías propuestas pretenden incorporar los elementos que, arraigados en el terreno de la cotidianeidad fabril, pueden operar en la construcción de prácticas tendientes a su transformación. Igual que los colectivos inclusivos, los colectivos reivindicativos expresan tanto las direcciones políticas e ideológicas puntuales (y las disputas entre ellas también), como los horizontes reivindicativos históricamente dados y las inscripciones institucionales, jurídicas y legales de la clase obrera en el ámbito estatal. En todo caso, las transformaciones que sufrieron las principales reivindicaciones a lo largo de los años, así como las particularidades que asumieron los colectivos reivindicativos dan muestras de que los términos de esa confrontación se producían en el seno de procesos hegemónicos determinados.

Por último, se trata de proponer un análisis que registre los diferentes mo-

dos de configuración de los colectivos inclusivos y su devenir en colectivos reivindicativos, como modo de ponderar las mediaciones institucionales, políticas e ideológicas que intervienen en estos procesos. De igual forma, sería importante recuperar el papel que desempeñan las jerarquías y las diferentes tareas en la configuración de colectivos inclusivos que emergieron al calor de la reciente ofensiva del capital sobre el trabajo.

Esta hipótesis pone en diálogo la propuesta analítica fundada en los colectivos con aquellas líneas de investigación focalizadas en la conflictividad laboral, cuya vía de entrada son las formas de protesta y que establecen preguntas de investigación a partir de la relaciones entre las formas, la localización y la escala de la protesta laboral. La noción colectivos reivindicativos tiende a identificar a los agentes de la protesta laboral —tengan o no expresión institucionalizada— y los procesos que explican su expresión mediante diversas formas y métodos.

Este análisis pretende aportar a los debates en torno al declive de los sindicatos y de la protesta laboral como indicadores de un cierto desplazamiento de la clase trabajadora del centro de la conflictividad. Como recupera Beverly Silver (2005), cada periodo de desarrollo capitalista se caracterizó por un tipo de producción dominante y por un modo de protesta y organización obrera determinado. La recuperación de los colectivos reivindicativos y de los colectivos inclusivos permitiría reconstruir las relaciones internas entre ambas modalidades de existencia de la clase trabajadora.

BIBLIOGRAFÍA

Atzeni, Maurizio (2010), *Workplace Conflict. Mobilization and Solidarity in Argenti*na, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Belanger, Jacques, y Paul Edwards (2013), "Conflict and Contestation in the Contemporary World of Work: Theory and Perspectives", en G. Gall (comp.), *New Forms and Expressions of Conflict at Work*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 7-25.

Boissevain, Jeremy (1974), "Towards a Sociology of Social Anthropology", *Theory and Society,* vol. 1, núm. 2, pp. 211-230.

Bonnet, Alberto (2008), *La hegemonía menemista. El neoconservadurismo en Argentina, 1989-2001*, Buenos Aires, Prometeo.

Burawoy, Michael (1983), "Between Labor Process and the State. The Changing Face of Factory Regimes Under Advanced capitalism", *American Sociological Review,* vol. 48, núm. 5.

Dinius, Oliver (2011), *Brazil's Steel city. Developmentalism, strategic power and industrial relations in Volta Redonda 1941-1964*, California, Stanford University Press.

Dinius, Oliver, y Angela Vergara (2011), *Company Towns in the Americas: Landscape, Power, and Working-Class Communities (Geographies of Justice and Social Transformation)*, Athens, University of Georgia Press.

Durrenberger, E., y K. Reichart (2010), *The Anthropology of Labor Unions*, Colorado, University Press of Colorado.

Evans Pritchard, E. (1977) [1936], *Los nuer*, Barcelona, Anagrama.

Gall, Gregor (2013), "Introduction: Themes,

Concepts and Propositions!, en G. Gall (comp.), *New Forms and Expressions of Conflict at Work*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 1-6.

Gindin, Julian (2011), "La tradición sindical y la explicación de las prácticas sindicales. Conclusiones de una comparación internacional sobre los docentes del sector público", *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, pp. 119-143.

Giniger, Nuria (2011), "Así se templó el acero. Estrategias de control laboral y respuestas sindicales en el emplazamiento siderometalúrgico de Villa Constitución. Implicancias dentro y fuera de la fábrica", tesis de doctorado en Filosofía y Letras, Bunos Aires, uba (inédito).

Gramsci, Antonio (2004), *Antología*, México, Siglo XXI.

Hebdon, Robert y Chung Noh Sung (2013), "A theory of Workplace Conflict Development: from Grievances to Strikes", en G. Gall (comp.), en *New Forms and Expressions of Conflict at Work*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 26-47.

Heller, Agnes (1994) [1970], *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.

Kosik, Karel (1967) [1963], *Dialéctica de lo concreto,* México, Grijalbo.

Leite Lopes, José Sergio (2013), "O trabalho visto pela antropología social", *Revista Cencias do Trabalho,* vol. 1, núm. 1, pp. 65-84.

_____ (2011) [1976], *El Vapor del Diablo. El trabajo de los obreros del azúcar*, Buenos Aires, Antropofagia.

_____ (1988), *Tecelagem dos conflitos de classe na "cidade das chaminés"*, Río de Janeiro, Marco Zero Editores.

Lins Ribeiro, Gustavo (2006), *El capital de la esperanza. La experiencia de los trabajadores en la construcción de Brasilia*, Buenos Aires, Antropofagia.

Marticorena, Clara (2014), *Trabajo y negociación colectiva*, Buenos Aires, Imago Mundi.

Marx, Karl (1999) [1867], *El Capital*, tomo I, México, Siglo XXI.

Mayo, Elton (1977) [1945], *Problemas sociales de una civilización industrial*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Melgoza Valdivia, Javier (1990), "Tras la huella de la subjetividad obrera: algunas reflexiones desde la sociología del trabajo", *Sociológica*, año 5, núm. 14, pp. 171-187.

Nash, June (2008), *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros*, Buenos Aires, Antropofagia.

_____ (1989), "From Tank Town to High tech. The Clash of Community and industrial cycles", New York, suny Press.

Novelo, Victoria (1999), *Historia y cultura obrera*, México, Instituto Mora/ciesas.

Reygadas, Luis (2002), *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria*, Barcelona, Gedisa.

Sariego Rodríguez, Juan Luis (1999), "La formación de la clase obrera en los enclaves mineros", en Victoria Novelo (comp.), *Historia y cultura obrera*, México, Instituto Mora/ciesas, pp. 138-187.

_____ (1988), "Antropología y clase obrera (reflexiones a partir de la experiencia de la antropología social mexicana)", *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 1, núm. 2, pp. 75-84.

Silver, Beverly (2005) [2003], *Fuerzas de trabajo. Movimientos obreros y la globalización desde 1870*, Madrid, Akal.

Smith, Jessica (2010), "Approaching Industrial Aemocracy in Non-union Mines:

Lessons from Wyoming's Powder River Basin", en E. Durrenberger y K. Reichart, *The Anthropology of Labor Unions,* Colorado, University Press of Colorado, pp. 103-130

Soul, Julia (2012), "Las relaciones capital-trabajo en la industria siderúrgica. Expresión de una nueva legalidad industrial?", *Revista Estudios del Trabajo*, núm. 42/43, pp. 81-112.

_____ (2010a), "Las relaciones de clase y la construcción de una comunidad de fábrica en la ex-somisa", tesis de doctorado en Humanidades, mención Antropología, unr (inédito).

_____ (2010b), "Acá lo que cambió todo fue la privatización. Aproximación antropológica a las prácticas obreras en los espacios laborales en procesos de privatización y reconversión productiva", *Revista Theomai,* núm. 21, primer semestre, 2010, pp. 42-61.

_____ (2009), "Procesos hegemónicos y cotidianeidad. Prácticas obreras en la privatización de la Sociedad Mixta Siderúrgica Argentina", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 29, pp. 85-92.

_____ (2002), "Los unos y los otros. La fractura que persiste. Reconversión productiva e identidades colectivas en la ex-somisa, actual Siderar", tesis de licenciatura en Antropología, unr.

Soul, Julia, y Verónica Vogelmann (2010), "Reconversión productiva y significaciones obreras. Transformaciones en la industria frigorífica y siderúrgica", *Revista Intersecciones en Antropología*, vol. 11, núm. 1, pp. 89-101.

Tella Di, T., A. Touraine y L. Brams (1967), *Sindicato y Comunidad. Dos tipos de estructura sindical latinoamericana*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Tella Di, T., H. Callelo, M. Murmis; G. Marín, J. C. Jobet, T. Simey, R. Gaignard, S. Lipset, M. Trow, J. Colleman, V. Allen, M. Fernández, y A. Simao (1967), *Estructuras sindicales*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Wallace, Santiago (1996), "Trabajo y subjetividad. Las transformaciones en la significación del trabajo", en *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata*, tomo VI, Rosario.

Womack, John (2008), *Posición estratégica y fuerza obrera. Hacia una nueva historia de los movimientos obreros,* México, fce.

EL PROYECTO CIUDADES RURALES SUSTENTABLES Y EL INVOLUCRAMIENTO DE SUS HABITANTES

Cinthia Fabiola Ruiz López*

Resumen: En 2007 el gobierno de Chiapas instauró el proyecto Ciudades Rurales Sustentables (CRS) que propuso reacomodar a la localidad de Ostuacán y Santiago El Pinar en centros poblacionales con infraestructura, servicios básicos y vivienda. Los habitantes de esas comunidades aceptaron los recursos que llevó el proyecto, pero éstos no contribuyeron a mejorar su calidad de vida. Esta investigación da cuenta de las diversas formas en que los "beneficiarios" participaron y usaron los recursos del proyecto CRS.

Palabras clave: reasentamiento, vida cotidiana, formas de involucramiento, participación social, política pública.

Abstract: In 2007 the government of the state of Chiapas implemented the project Sustainable Rural Cities (CRS) which proposed rearranging the towns of Ostuacán and Santiago El Pinar into population centers with infrastructure, basic services and housing. The inhabitants of these communities accepted the resources brought by the Project, but in the end these resources did not contribute to improving their quality of life. This research explores the various ways in which the recipients participated and used the resources brought in by the CRS Project.

Keywords: Resettlement, daily life, forms of involvement, social participation, public policy

INTRODUCCIÓN

Chiapas se ubica en un sitio frecuentemente asolado por desastres naturales, ejemplo de ello fue el fenómeno natural que provocó daños a la localidad de Juan de Grijalva, Ostuacán, el 4 de noviembre de 2007. La primera información que se difundió fue que la población afectada por el fenómeno natural se encontraba en una situación de riesgo y vulnerabilidad. Aunado a ello, en 2005 el Consejo Nacional de Población (Conapo) determinó que Chiapas tenía un grado de marginación muy alto y ocupaba el 2o. lugar con esta característica en el ámbito nacional (Conapo: 2005).

El gobierno de Juan Sabines Guerrero (2006-2012) usó estas dos situaciones como argumentos para justificar la ejecución del proyecto Ciudades Rurales Sustentables (CRS).

Por un lado, la condición de riesgo-vulnerabilidad de la población y, por otro, la situación de pobreza-marginación. Con este proyecto se sumaba a la

*Doctora en Estudios Regionales, Universidad Autónoma de Chiapas. Línea principal de investigación: Desarrollo urbano y rural, Participación de la población en la acción del Estado. Correo electrónico: ruicin@hotmail.com

anhelada idea de desarrollo mediante la concentración de la población (Gobierno del Estado de Chiapas, 2010).

Los funcionarios de gobierno determinaron que la población afectada debía ser reubicada. En este traslado se ignoraron los efectos sociales, culturales y económicos que pudiera ocasionarles este reacomodo. Así se creó la primera CRS Nuevo Juan de Grijalva (NJG). El 29 de marzo de 2011 se inauguró la segunda CRS en Santiago El Pinar (SP). De igual manera, esta edificación tuvo una gran campaña publicitaria, se anunciaban los "beneficios" que traería a sus habitantes. En las dos CRS, a poco tiempo de su inauguración, las viviendas estaban abandonadas y destruidas, funcionaban algunos "proyectos productivos", pero la vida comunitaria continuaba como si el megaproyecto no se hubiera realizado.

El objetivo de este artículo es analizar las diversas formas de involucramiento de la población e identificar los factores que influyeron en las respuestas que las familias tuvieron por el proyecto Ciudades Rurales Sustentables.

Para el análisis de las respuestas de los habitantes se usaron dos categorías. La primera, vida cotidiana, entendida como la construcción social de los actores para satisfacer sus necesidades y acumular conocimiento que ponen de manifiesto en sus prácticas, relaciones, acciones, creencias y expectativas (Heller, 1982; Schütz, 1962; Lindón, 2006). La segunda, bajo el argumento de que la vida está estructurada por un conjunto de normas que regulan la interacción social, en un proceso constante de cambio, esto es lo que Scott (2001: 77) y Hogdson (2004) denominan instituciones.

En esta investigación el análisis se centró en las familias involucradas en el proyecto. Se plantea estudiar la vida cotidiana a partir de las siguientes respuestas de los pobladores: *reasentados,*[1] *resistentes,*[2] los que de manera *intermitente*[3] ocupan su terruño y la CRS, *retornados,*[4] y quienes aceptaron *remodelación en su vivienda.*[5] La elaboración de esta tipología fue un referente para mostrar las diversas formas de involucramiento de los habitantes, que no responde a comunidades enteras sino a comportamientos de familias.

En este estudio, la estrategia de investigación de campo se realizó en las dos CRS y las comunidades originales. En Nuevo Juan de Grijalva abarcó de abril a junio de 2013. En este periodo se realizaron entrevistas a diversos actores: pobladores, autoridades loca-

[1] En estudios previos se ha entendido como la población que experimenta un proceso de desplazamiento de su lugar de origen y una rehabilitación de su medio de vida y organización socioeconómica; es un traslado que se ha considerado como involuntario (Barabás y Bartolomé, 1992; Cernea, 1988; Scudder, 1995).

[2] En otros estudios se les ha denominado así a quienes no aceptan el traslado promovido por los funcionarios de gobierno y se resisten. Éstos continúan viviendo en sus antiguas moradas para reducir el desajuste económico que causa el traslado a otro territorio (Cuevas y Seefoó, 2005).

[3] Es la población que usa de manera alterna los espacios de la CRS y la vivienda antigua.

[4] Son pobladores que por un lapso de tiempo utilizan los espacios de la CRS, pero después, vuelven a las antiguas localidades y ahí realizan sus actividades de reproducción social.

[5] Es población que permitió acciones de remodelación al ampliarles un espacio de su casa o la instalación de un sanitario en su solar.

les, subdelegado de la CRS, académicos de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) y funcionarios de la Coordinación técnica del Instituto de Población y Ciudades Rurales (IPCR). Además, se realizó observación de campo en los asentamientos de Juan de Grijalva y Nuevo Sayula, porque se identificó que sus habitantes respondieron de manera diversa; además, esas localidades experimentaron el reasentamiento de la Presa Peñitas en 1987.

Para el caso de Santiago El Pinar, un primer acercamiento se efectuó en marzo de 2012 y de manera continua se visitaron distintas localidades entre abril, junio y noviembre de 2013. Las comunidades en las que se centró el estudio fueron Pechultón, Chiquinch'en Los Tulipanes y el Nuevo Barrio.

En este periodo se realizaron entrevistas a una variedad de actores: pobladores, autoridades locales, ex presidente municipal de Santiago El Pinar, diseñadores del Plan Maestro de la UNACH, funcionarios de la Coordinación técnica del IPCR, agente municipal de Chiquinch'en Los Tulipanes, gerente técnico de la planta ensambladora. Además, se llevó a cabo una observación en las localidades originales porque los habitantes siguen usando esos espacios. La intención fue identificar sus actividades agrícolas y ganaderas, así como la forma en que usan la casa para su reproducción social.

El documento está formado por cuatro secciones: *1)* El proyecto Ciudades Rurales Sustentables, que tiene como objetivo describir el origen y funcionamiento de la propuesta gubernamental; *2)* La CRS Nuevo Juan de Grijalva y las respuestas de su población; *3)* Santiago El Pinar y el involucramiento de sus habitantes, y *4)* las conclusiones del artículo, donde se muestran los factores que justifican las respuestas de la población.

EL PROYECTO DE CIUDADES RURALES SUSTENTABLES

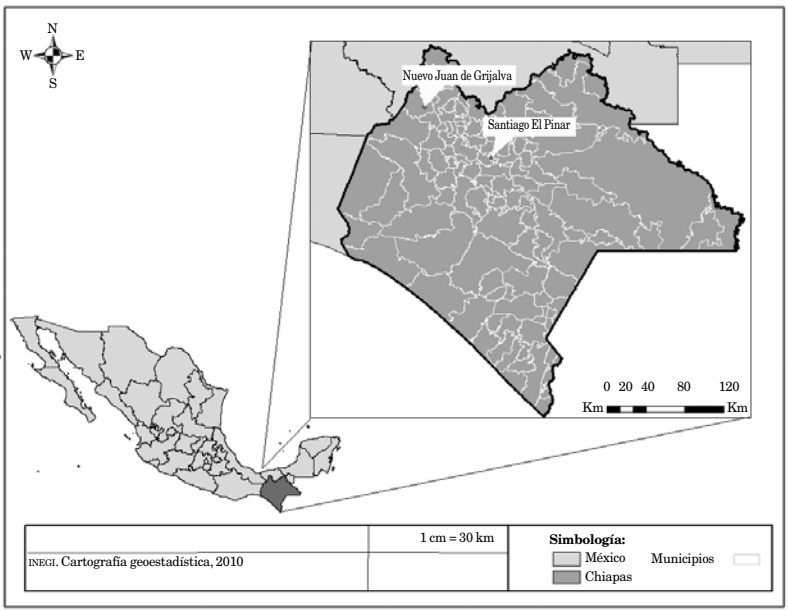
Chiapas se ubica al sur de la República mexicana, colinda al norte con Tabasco, al oeste con Veracruz y Oaxaca y al sur con el océano Pacífico (Gobierno del Estado de Chiapas, 2014). La primera CRS Nuevo Juan de Grijalva se localiza al norte del estado en el municipio de Ostuacán. La segunda se ubicó en Santiago El Pinar y se sitúa en las montañas de Los Altos de Chiapas. En el mapa 1 se muestra su localización.

En 2007, se estableció en Chiapas el proyecto Ciudades Rurales Sustentables. En los diversos medios de comunicación que lo promovieron se anunciaba que la iniciativa provenía de la Organización de Naciones Unidas (ONU); otros decían que estaba vinculada con los intereses y lineamientos del Banco Mundial (ONU), e incluso se le relacionó con los objetivos que se promovían mediante el denominado Plan Puebla Panamá (PPP), lo cierto es que el gobierno de Juan Sabines Guerrero aprovechó estos discursos para sumarse a la anhelada idea de concentración de la población y desarrollo.

El 2 de diciembre de 2008, al rendir su segundo informe[6] el gobernador se

[6] Fuente hemerográfica (en adelante FH) (2008), "Eje dos desarrollo social y combate a la desigualdad", en *Segundo Informe de gobierno*.

Mapa 1. Ubicación de las Ciudades Rurales Sustentables



Fuente: elaboración propia con información del INEGI, 2010b.

empeñó en demostrar la relación del proyecto CRS con los lineamientos de la ONU, al señalar "me propongo alinear la política social [de Chiapas] a los Objetivos de Desarrollo del Milenio que propone la ONU […], estos [lineamientos] serán la columna vertebral de mi gobierno". A partir de este pronunciamiento, su gabinete se propuso convertirlos en el referente de la administración sabinista.

De esta relación se crearon los "principios rectores de la CRS como sustentabilidad ambiental, equidad de género, participación social, reconocimiento de la diversidad étnica, cultural y fortalecimiento institucional" (Agenda Chiapas-ONU, 2009: 5), para mostrar el vínculo que existía con los lineamientos de la ONU.

Por otra parte, el Banco Mundial también se vinculó con el proyecto. En 2006 propuso su política de integración económica que promovía la concentración de la población como vía para abatir el rezago social (Grupo Banco Mundial, 2006). Este organismo no hablaba de un reasentamiento, pero sí establecía la aglomeración como el tipo de economía que permitía a los países en desarrollo avanzar y tener una densidad de población adecuada. Partía del principio de que con la concentración se disminuía la distancia entre asentamientos humanos, se mejoraba la infraestructura y, al mismo tiempo, se promovía la especialización.

La aglomeración que proponía el Banco Mundial apareció en el diagnósti-

co de la propuesta de CRS. El discurso de Juan Sabines proponía crear un sistema de ciudades que reforzaran las relaciones existentes e incluyeran nuevos centros de población a la dinámica regional (Agenda Chiapas-ONU, 2009: 15).

En las CRS también se presenta influencia de las ideas planteadas en otros proyectos, como el Corredor Biológico Mesoamericano del Plan Puebla Panamá (PPP) creado en el año 2000. Este plan consideraba que Chiapas podría insertarse en el mercado mundial al aprovechar los recursos de su territorio gracias a un "un manejo integral ambiental donde el ordenamiento es una herramienta idónea para la planificación de manejo y uso del suelo"; ello implicaría la transformación y modernización de la región mesoamericana (Zúñiga *et al*., 2002: 11).

Uno de los intereses más notables del PPP estaba en la ubicación de lugares estratégicos por ser ricos en recursos naturales. Si en ellos identificaban núcleos de población se proponía su reubicación con el fin de poder explotar la materia prima en manos de intereses privados nacionales o internacionales.

De tal modo, el proyecto CRS estuvo fuertemente influenciado por los objetivos y lineamientos de la ONU, BM y PPP. No fue una iniciativa de la administración sabinista.

Por otro lado, los argumentos que sustentaron la propuesta de CRS fueron tres: *1)* riesgo-vulnerabilidad; *2)* la pobreza-marginación, y *3)* la sustentabilidad.

El riesgo y la vulnerabilidad se usó para referirse a la situación que en 2007 sufrió la localidad de Juan de Grijalva del municipio de Ostuacán, por el desgajamiento del cerro. Esta situación justificó la propuesta con el fin de reasentar a la población afectada y coadyuvar en su estado de vulnerabilidad. En el documento de diseño urbano y vivienda de Nuevo Juan de Grijalva, elaborado por directivos y académicos de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), en 2008, se planteaba que:

> Las lluvias registradas durante los meses de octubre y noviembre del 2007, diversas comunidades se vieron afectadas. Este suceso generó un inmenso tapón de piedra y lodo que sepultó a la comunidad ejidal Juan de Grijalva [...], con ella la desaparición de varios de sus habitantes y pérdida de las viviendas. En noviembre del 2007, el Instituto de Vivienda del gobierno del estado de Chiapas [INVI], invitó a la UNACH a sumarse a los esfuerzos interinstitucionales, para apoyar a las comunidades damnificadas […], para que desarrollaran la propuesta de diseño urbano en beneficio de los habitantes del nuevo Centro de población (Estrada y Escamirosa, 2008: 7).

La situación de riesgo-vulnerabilidad fue reforzada por los medios de comunicación que afirmaban que "en Chiapas había más de 12,000 localidades dispersas con menos de 50 habitantes, ubicadas en zonas peligrosas y tan separadas que resulta incosteable llevarles servicios".[7] Con esos datos se

[7] Véase FH (2009), "Nuevo Juan de Grijalva primera ciudad rural en Chiapas", *Info 7*.

justificaba la creación de la primera Ciudad Rural Sustentable.

El Instituto de Reconversión Productiva y Bioenergéticos (IRBIO) difundía que la dispersión poblacional ocasionaba pobreza extrema.[8] El 17 de septiembre de 2009, durante la inauguración de la CRS, el entonces presidente de la República mexicana, Felipe Calderón Hinojosa, manifestó que "la causa estructural de la pobreza en México es la dispersión de la gente […]. El día que tengamos una política pública que estimule la concentración en centros de desarrollo en ciudades como éstas, ese día vamos a tener importantes avances en estados muy pobres de México […]".[9]

La administración de Juan Sabines Guerrero, entonces gobernador de Chiapas, propuso en el Plan de Desarrollo Chiapas Solidario 2007-2012, que las CRS "cumplirían con el objeto de abatir la dispersión poblacional, la pobreza extrema y la marginación, a través de ofrecer servicios de calidad, equipamiento, oportunidades económicas, desarrollo social y humano, además se constituía en centros de atracción para las comunidades cercanas" (CEDES, 2008: 15).

Bajo esa idea, la administración de Juan Sabines reubicó a 10 localidades de las 97 del municipio de Ostuacán, sin embargo, sólo una fue afectada por el desgajamiento del cerro. Esto significa que se justificaba el abandono de viviendas y lugares de trabajo en Juan de Grijalva, pero no para la población de las nueve localidades consideradas inicialmente en situación de riesgo por inundación.

Los habitantes de esas nueve localidades no sufrieron daños significativos, pero sí fueron trasladadas a los campamentos porque la Dirección de Protección Civil (PC Chiapas) consideró que estaban en riesgo de inundarse. Los funcionarios de PC Chiapas usaron "la cota 100" para determinar el área que se trasladaría, con base en ella contabilizaron que la magnitud del daño incluía a 338 viviendas inundadas. En NJG se construyeron 410 viviendas, es decir, 20% más de los inmuebles afectados por el tapón.

Ello muestra que los funcionarios de PC Chiapas se apoyaron en parámetros para mover a los pobladores en situación de riesgo, la cual los pobladores evacuados aceptaron como una oportunidad para adquirir un bien inmueble.

Al mismo tiempo, el gobierno del estado reforzó su argumento con el diagnóstico elaborado por la Agenda Chiapas-ONU, que señalaba que la pobreza se presentaba en 28 municipios[10] (Agenda Chiapas-ONU, 2009: 127).

En el cuadro 1 aparecen los municipios con menor Índice de Desarrollo Humano (IDH) y la propuesta de las 24 localidades en que se sugería edificar

[8] FH, "Inaugura el Presidente de la República la Ciudad Rural Sustentable Nuevo Juan de Grijalva", en *Noticias Instituto de Reconversión Productiva y Bioenergéticos*.

[9] FH, (2009), "En Marcha Ciudad Rural Sustentable", *El Orbe*.

[10] Recordemos que el IDH se mide bajo tres dimensiones: salud, ingreso y educación; éstas consideradas como las libertades que le permiten a la persona llevar una vida con plenitud (PNUD, 2009). Pero los datos que se utilizan son a nivel municipio y esto desconoce los valores a nivel localidad.

las CRS.[11] El proyecto se ejecutó en cuatro localidades (Jaltenango, Ixhuatán, Santiago El Pinar y Emiliano Zapata) que no habían sido contempladas en el diagnóstico. Por ejemplo, Aldama y Mitontic deberían haber sido considerados, por ocupar el lugar 114 y 117, respectivamente, sin embargo, en ellos no se edificó CRS.

Los datos muestran de qué forma el diagnóstico oficial, elaborado por Agenda Chiapas-ONU y el gobierno de Chiapas, soportó la idea de que la dispersión era causante del atraso productivo, poca infraestructura y servicios básicos de los 28 municipios con menor IDH. Aunque éstos se publicitaron como el foco de la intervención, la propuesta de CRS no los consideró como lugares para ejecutar el proyecto.

De esta información, resalta que en la propuesta inicial de ONU no se consideró a Santiago El Pinar, aunque éste sí tenía el menor IDH en la entidad. La implementación de la CRS en ese lugar tuvo que ver con las relaciones de convencimiento que el gabinete sabinista logró con el entonces presidente municipal y agentes municipales.[12]

Estos datos expresan que en los argumentos gubernamentales existía una contradicción entre el diagnóstico y los municipios donde se ubicaron las dos primeras CRS. Además, el gobierno de Chiapas se centró en cumplir estándares internacionales, como el IDH y el grado de marginación, que posicionarían al país en el desarrollo económico e internacional, pero no consideró las formas de vida ni las condiciones históricas que dieron origen a los territorios que promovía intervenir (véase cuadro 1).

Otro de los postulados con los que se promovió el proyecto fue el desarrollo sustentable. Este se consideraba en tanto que la población pudiera crear una atmósfera que le permitiera aumentar su capacidad y las oportunidades para las generaciones futuras, que se retomaron en el proyecto con los principios de equidad y cuidado del ambiente.

Los argumentos de los funcionarios que soportaban este postulado era que el deslave fue originado por áreas taladas debido al sistema agrícola que la población tradicionalmente había utilizado (SHCP, 2009). Con este argumento se propusieron nuevas actividades productivas.

Uno de los críticos del "desarrollo sustentable", Serge Latouche, lo considera un término contradictorio, al buscar el equilibrio ecológico con un modelo económico que es "consumista y "destructivo" (Latouche, 2007: 49). El autor propone estudiar los aspectos sociales y políticos en los intercambios económicos y recobrar el objetivo del bien común.

La CRS generó actividades productivas para los pobladores, las que no perduraron; contrario a ello fortalecieron prácticas paternalistas y clientelares, que provocaron que la inversión millonaria no mejorara la calidad de vida de sus habitantes. Según Max-Neef *et al.* (1986) reconocer la forma en que históricamente la gente satisface sus necesidades, promueve una mejor concordancia entre la acción del Estado

[11] Esta cifra no contabiliza a NJG, porque ya estaba edificada.

[12] Entrevista a Juan, expresidente municipal de Santiago El Pinar, Santiago El Pinar, 30 de mayo de 2013.

Cuadro 1. Los 28 municipios con menor IDH y la propuesta de CRS

Lugar que ocupaba en el 2005	Propuesta del gobierno estatal de 28 municipios con menor IDH	Localidades sugeridas para CRS
118	Santiago El Pinar	
117	Mitontic	Oxinam
116	Sitalá	Insurgentes Picoté
115	San Juan Chamula	Yaltem Narváez Muquén
114	Aldama	
113	San Juan Cancuc	Chiloljá
112	Chalchihuitán	
111	Chenalhó	Tzabalhó Txeltal
110	Zinacatán	
109	Pantelhó	La Provincia San Joaquín Las Limas Chitamucum
108	San Andés Duraznal	
107	San Andrés Larráinzar	Chuchiltón anexo Potobtic Dos
106	Ocotepec	
105	Amatenango del Valle	
104	Chilón	Chiquinival Tzajalá
103	Tumbalá	Chuchuruz, Primera Sección
102	Chanal	
101	Pantepec	Carrizal
99	Huixtán	
98	Oxchuch	Tzay Cruzton
97	Maravilla Tenejapa	El Ixcán
96	Tenejapa	Tres Cerros
93	Sabanilla	Andrés Quintana Roo
92	Huitiupán	
90	Salto de Agua	Belisario Domínguez San Lucas Segunda Sección
86	Amatán	Reforma
85	Francisco León	
77	Marqués de Comillas	Emiliano Zapata

Fuente: elaboración propia con información de PNUD, 2009.

y su población. La propuesta CRS publicitó la sustentabilidad, pero no consideró los aspectos sociales, políticos y económicos que forman esos territorios.

Por otro lado, en el funcionamiento de la CRS intervinieron el gobierno federal y estatal, así como el sector privado; además de la cooperación del entonces rector de la Universidad Autónoma de Chiapas y la validación por parte del coordinador residente de la ONU (SHCP, 2009).

El proceso de gestión de la CRS fue inicialmente dirigido por los funcionarios de la Secretaría de Desarrollo y Participación Social (Sedepas); después les correspondió a los empleados del IPCR coordinar las secretarías que participaban en la planeación de las CRS.

El funcionamiento del proyecto se describe en dos momentos. El primero fue el traslado a los campamentos. Este sólo lo experimentó la población que vivía a orillas del río Grijalva. Los funcionarios de la Secretaría de Medio Ambiente, Desarrollo Urbano y Vivienda del estado de Chiapas (Semaduvi) insistían en que era necesario el traslado. Algunos habitantes decidieron desplazarse a los refugios, pero otros, principalmente jefes de familia, vivían y trabajaban en las comunidades. En ellos, hombres y mujeres obtuvieron una remuneración económica por trabajar como cocineras, cosechar chile habanero en la playa del río Grijalva o hacer blocks para construir lo que sería el Nuevo Juan de Grijalva (NJG).[13]

En ese momento, algunos miembros de las familias se mantuvieron con el fin de obtener una vivienda y un proyecto productivo. Pero el hacinamiento y los problemas de convivencia en que muchas familias vivían, hicieron que en cuanto empezaron a estar listas las viviendas se trasladaron para allá. A todas las familias se les advirtió que no regresaran a sus predios anteriores,[14] sin embargo, los grupos domésticos de las localidades de Loma Bonita, Peñitas El Mico y Pichucalco volvieron a su localidad.

El segundo momento se inicia con las acciones impulsadas por el gobierno estatal para ejecutar la propuesta de CRS. Entre ellas sobresale la publicación de la Ley de Ciudades Rurales Sustentables (Honorable Congreso del Estado de Chiapas, 2008) y la creación del Instituto de Población y Ciudades Rurales (IPCR).

El proyecto incluyó instancias de participación como los Comités de Vivienda y Servicios Públicos, pero sus funciones se limitaron a la contratación de mano de obra de los habitantes, por lo que la descripción de estos espacios no fue relevante para este estudio. También, se formó un Consejo Consultivo Ciudadano, integrado por las fundaciones, organizaciones civiles de profesionales, comerciantes y organismos internacionales, que tuvo como principal función la aportación de recursos financieros.

[13] Entrevista a Carmen, habitante retornado de Salomón González Blanco, Nuevo Sayula, 6 de diciembre de 2013.

[14] Entrevista a funcionarios de la Coordinación técnica del IPCR, Tuxtla Gutiérrez, 26 de junio de 2013.

A continuación, se describen las formas de involucramiento de la población de Nuevo Juan de Grijalva y Santiago El Pinar, así como la respuesta de los pobladores.

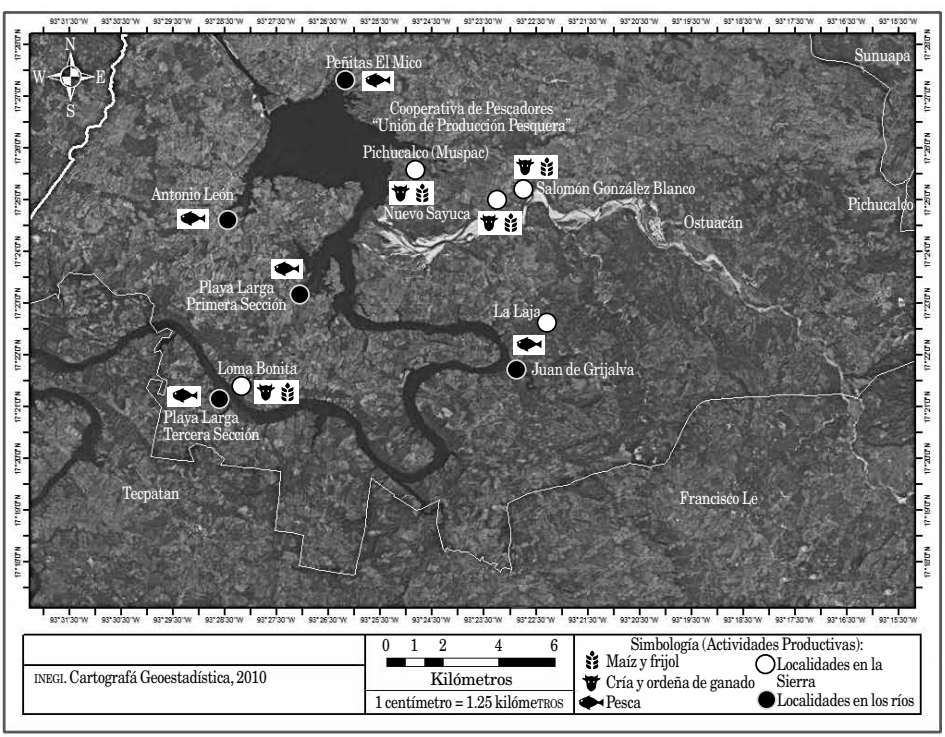
LA CRS NUEVO JUAN DE GRIJALVA Y LA RESPUESTAS DE SU POBLACIÓN

En este apartado se describen las condiciones sociodemográficas en que se desarrollaba la vida cotidiana antes de las CRS; preámbulo que permite identificar los cambios que experimentaron los habitantes y sus respuestas a la ciudad.

En 2005, Ostuacán contaba con 97 localidades, su carencia de servicios básicos e infraestructura hicieron que a escala nacional fuera clasificado en zonas de alta y muy alta marginación (Conapo, 2005); en el ámbito estatal ocupaba el 52o. lugar del IDH (PNUD, 2009).

Las principales actividades productivas en La Laja y Nuevo Sayula eran las agrícolas, con cultivo de maíz, frijol para autoconsumo y cacao; ganadería con la venta de ganado por cabeza y extracción de leche para autoconsumo. Otros pobladores se dedicaban a trabajar como jornaleros en grandes propie-

Mapa 2. Actividades productivas Juan de Grijalva (2005)



Fuente: elaboración propia con base en investigación de campo, Nuevo Juan de Grijalva, junio.

dades de Playa Larga Primera Sección, Playa Larga Tercera Sección y Loma Bonita. Un grupo de pobladores trabajaban como pescadores en la Unión de Producción Pesquera de la localidad de Peñitas El Mico. En el mapa 2 se ubican las localidades y actividades productivas de las familias que las habitaban.

En las localidades de Nuevo Sayula, Juan de Grijalva, Salomón González Blanco, Playa Larga Primera Sección y Peñitas El Mico, había escuelas para cursar la educación primaria, pero si los habitantes querían estudiar la secundaria debían trasladarse a Plan de Ayala, una localidad de mayor tamaño. Según el Conapo, 16.47% de la población era analfabeta, de la cual 60.80% para mujeres, y 39.20% hombres (Conapo, 2005). Esto se debe a que los niños en edad escolar asisten a la escuela, pero en temporada de cosecha ayudan a los padres en las actividades agrícolas; ellos tienen un papel preponderante en la economía familiar.

El servicio de salud se brindaba por medio de la Secretaría de Salud (SS), con casas de salud ubicadas en Salomón González Blanco y Nuevo Sayula.

En las localidades la energía eléctrica era suministrada por la Comisión Federal de Electricidad (CFE) o con el uso de celdas solares. El agua la obtenían de pozos o afluentes naturales y no había instalación de drenaje, los desechos de agua iban a los ríos y los baños eran secos mediante el uso de las letrinas. El déficit de servicios básicos era reportado por el INEGI de la siguiente forma: cerca de 93.10% de las familias no contaba con fuente de abastecimiento en la vivienda; el porcentaje de drenaje correspondía a 40.90% y, alrededor de 66.44% no disponía de energía eléctrica (INEGI, 2005).

Las viviendas estaban asentadas en una superficie de 900 metros cuadrados. Su construcción tenía entre 40 y 60 metros cuadrados; estaban hechas de muros de madera y/o block, techo de madera y piso de tierra o concreto.

En 2009, se estableció el proyecto CRS y comprendió 10 de las 97 localidades del municipio, lo que representó 11%, es decir 2 192 personas (INEGI, 2005). Las comunidades que incluyó el proyecto fueron Juan de Grijalva, Salomón González Blanco, Playa Larga Tercera Sección, La Laja, Pichucalco, Playa Larga Primera Sección, Peñitas El Mico, Antonio León Anexo, Loma Bonita y Nuevo Sayula.

Esta situación cambió con la construcción de Nuevo Juan de Grijalva, que incluyó 410 viviendas, servicios básicos de energía eléctrica, agua entubada, drenaje y alumbrado público; además, se habilitó 1 Planta potabilizadora de agua, 1 Planta de tratamiento de aguas residuales. Se edificó el Centro de Salud con Servicios Ampliados (CESSA), el Centro de Educación Básica (CEBECH). Se promovió la ejecución de "proyectos productivos", entre los que se encuentran tres granjas avícolas, una planta procesadora de lácteos, ocho invernaderos para chile habanero, una planta fermentadora y secadora de cacao, una planta ensambladora de muebles, un parque microindustrial, cinco tiendas *Súperchiapas*, un corredor comercial con 19 locales y 16 micronegocios en las casas.

Contrario a las acciones que incluyó el proyecto en las localidades, se suspendió la instrucción escolar y la

atención médica. Esto constituye una clara contradicción de la política pública al haber ofertado el servicio y luego cancelarlo a un número importante de la población.

Por otro lado, la ubicación de la CRS modificó las rutas de transporte. Por ejemplo, los habitantes que desean viajar a las localidades para trabajar en sus ranchos o predios, o bien como jornaleros, suelen usar camionetas que transitan por caminos de terracería y en horarios específicos. Son el único medio de transporte en el perímetro de la CRS y dejan de funcionar a las 15:00 horas. Estos pobladores deben sufragar un gasto de diez pesos por traslado. En el caso de la población originaria de Playa Larga Primera Sección y Playa Larga Tercera Sección, adicionalmente deben pagar veinte pesos por un viaje en lancha.

En ese contexto, las familias priorizaban las actividades con que cubrían sus necesidades básicas, como alimentación, antes que los servicios que brindaba la ciudad. Pero si no tenían dinero para trasladarse a la CRS , se veían obligadas a reasentarse con el fin de recibir los servicios de salud y educativos.

EL INVOLUCRAMIENTO DE LA POBLACIÓN Y LA PERMANENCIA DE LAS PRÁCTICAS COTIDIANAS

En Nuevo Juan de Grijalva se identificaron cuatro tipos de respuestas: quienes eran de Juan de Grijalva, Nuevo Sayula y Salomón González Blanco, aceptaron la vivienda y desde la inauguración de la ciudad decidieron hacer su vida cotidiana en ella; a esta población se le denomina "reasentados".

Otra respuesta es la de los pobladores que habitan la vivienda por un tiempo, pero que en los ciclos agrícolas regresan a su antigua casa y se establecen ahí para realizar las labores productivas que les permitían su reproducción social y económica; se les nombra "intermitentes", y son algunas familias de Juan de Grijalva, Playa Larga Tercera Sección, La Laja, Playa Larga Primera Sección y Nuevo Sayula.

A las familias provenientes de Pichucalco, Peñitas El Mico, Loma Bonita y Nuevo Sayula, que sí recibieron una vivienda con el proyecto CRS, pero se negaron a moverse de su lugar de origen, se les llama "resistentes".

Por último, los habitantes que la recibieron, la habitaron, pero después decidieron regresar a su localidad, reciben el nombre de "retornados". Son los casos de Nuevo Sayula y Salomón González Blanco.

"El gobierno nos trajo aquí... que arregle la casa"

En este apartado se describe la forma de involucramiento de los "reasentados" y los "intermitentes". El centro del análisis fue el proceso de repartición de viviendas y los denominados "proyectos productivos".

En la distribución de los recursos de la CRS participaron una diversidad de actores gubernamentales, que sostuvieron reuniones con los líderes locales o dirigentes de partidos políticos. Estos últimos serían el puente entre el gobierno sabinista y la población. El líder tenía la encomienda de informar a la población que los requisitos para ad-

quirir la casa serían cuatro: ser originario de las localidades que contempló el proyecto; haber vivido en los campamentos solidarios; ser casado y tener hijos.[15]

Antes de que se realizara la inauguración de la CRS, la población ya se había reasentado. Las querellas contra los funcionarios no se hicieron esperar, por ejemplo, los pobladores se quejaban de la gran cantidad de roedores que ocupaban las casas y solicitaron que los exterminaran. Por tal motivo, los trabajadores de Semaduvi accedieron a fumigar para combatir la plaga. Estas acciones dan cuenta de la forma en que la población exigía al gobierno la solución de sus peticiones, con argumentos como "si el gobierno nos trajo a vivir aquí, debe de arreglar los problemas de las casas".

Por otro lado, a pesar de que los requisitos para recibir la vivienda eran claros, los líderes locales no los respetaron. A menudo la distribución estuvo marcada por relaciones de amistad y parentesco. Por ejemplo, el entonces líder de Nuevo Sayula buscó que su hijo, recién casado y sin hijos, recibiera una casa. Así lo narró su nuera "mi suegro nos anotó en la relación de personas que recibirían casa. En Nuevo Sayula no teníamos vivienda, pero mi suegro nos apoyó para que recibiéramos una".[16]

Durante la asignación de la vivienda y traslado de la población, los funcionarios de Semaduvi entregaban a los líderes un pago "mensual de mil doscientos pesos", esto con el propósito de que coadyuvaran a mantener un ambiente de tranquilidad en las localidades, pues los empleados de la dependencia sabían que los pobladores no estaban totalmente conformes con el procedimiento.

Las prácticas de corrupción, como el pago a líderes locales y la asignación de viviendas a población que no era candidata para recibirlas, fueron una constante.

La misma tónica se dio en la repartición de los "proyectos productivos". Los líderes de la CRS aseguraron cumplir los requisitos establecidos por los funcionarios del IPCR para entregarlos: *1)* formar un grupo, y *2)* haber vivido y laborado durante dos años en los campamentos. Sin embargo, éstos no se cumplieron; ejemplo de ello fue el Súperchiapas y el invernadero de chile habanero, cuyos dirigentes forman parte de la misma familia, sus trabajadores son miembros de ese grupo doméstico y tienen parentesco con el subdelegado de la CRS. Esto último les permite tener acceso al equipamiento e insumos que otorgaron los funcionarios de la Secretaría del Campo (Secam).

Esta información ilustra las prácticas de corruptela de los ex líderes, así como el uso de relaciones de parentesco y amistad para distribuir los recursos entre la población. Además, muestra cómo los habitantes "reasentados" y los "intermitentes" establecieron relaciones de tipo paternalista con los funcionarios sabinista.

[15] Entrevista con Efraín, exhabitante de Juan de Grijalva, Nuevo Juan de Grijalva, 6 de junio de 2013.

[16] Entrevista a Guadalupe, exhabitante de Nuevo Sayula, habitante de NJG, Nuevo Juan de Grijalva, 7 de junio de 2013.

Cuadro 2. Distancias de las localidades a la CRS

Localidad	Distancia a la CRS	Periodo de ausencia
Playa Larga Tercera Sección	25 km	Mensual
Playa Larga Primera Sección	19 km	Mensual
Juan de Grijalva	11 km	Semanal
La Laja	9.6 km	Semanal
Nuevo Sayula	6km	Semanal

Fuente: elaboración propia con base en información de trabajo de campo, junio de 2013.

"En la CRS no hay trabajo… ¿cómo vamos a vivir ahí?"

En este apartado se describe la forma en que la población "intermitente" usa de manera alterna la parcela y la casa de la CRS.

Los jefes de familia son jornaleros y pescadores de las comunidades de Playa Larga Primera y Tercera Sección; rancheros de Nuevo Sayula y La Laja, así como pescadores de Juan de Grijalva. En el cuadro 2 se muestran las distancias que hay entre las localidades y la ciudad.

Se observa que existen dos periodos de separación de la población "intermitente", el mensual y el semanal. Esta situación cambia las rutinas y la división de tareas domésticas, lo que se atribuye a la ausencia del jefe de familia en el hogar. Durante su estancia en las parcelas, a ellos les corresponde preparar sus alimentos antes y después del jornal; además de realizar actividades que antes eran propias de las mujeres, como criar aves de corral y cosechar frutos para su consumo.

En los casos en que "semanean",[17] el sábado regresan a las viviendas de la ciudad, llevando consigo frutos, aves y pescado, productos que consiguen en las localidades de origen. Pero si viajan cada mes, no llevan ningún producto al hogar y suplen esta faltante con el dinero que obtienen de su trabajo como jornaleros o pescadores.

Por su parte, las mujeres continúan a cargo del cuidado y la educación de sus hijos, haciendo las labores domésticas y actividades de producción de traspatio en la CRS. A estas funciones se agregó que algunas de ellas ahora están al frente de un negocio.

En estos grupos domésticos, utilizar el espacio de la vivienda en la CRS y trabajar en la parcela ha sido un problema porque se incrementó el periodo de ausencia del jefe de familia e incluso provocó el abandono del núcleo familiar. El impacto en la producción agrícola no ha

[17] Es una expresión que en las localidades se utiliza para referirse a la permanencia de los hombres en la parcela; se van al lugar de trabajo el lunes por la mañana y regresan a su vivienda el sábado por la tarde.

sido igual en todas las familias, y aumenta cuanto más lejos esté la parcela de la CRS; también se han experimentado cambios en la distribución de tareas domésticas. No obstante, las actividades de traspatio siguen siendo una actividad importante en estos grupos.

"En la localidad hay para todos…
en la ciudad no"

En esta sección describo los motivos por los que habitantes "resistentes" y "retornados" decidieron continuar con sus prácticas productivas y de preparación de alimentos en sus terruños.

Estas familias aceptaron la vivienda, pero nunca la habitaron, justifican esta situación al declarar que "el gobierno [los funcionarios] no la hizo bien, el fogón no sirvió", "¿cómo la voy a habitar?, si no tengo trabajo ahí [CRS]".[18]

Una de las razones por las que decidieron regresar a sus comunidades fue porque ahí tenían los espacios que les permitían continuar con sus actividades productivas y de preparación de alimento. El fogón es uno de los más representativos. Las mujeres expresaron que la utilización de éste se relaciona con los alimentos que consumen y el costo del gas licuado del petróleo (LP) en las comunidades.

Las amas de casa obtienen la leña de las parcelas, mientras que el gas LP deben comprarlo. Esto ejemplifica por qué las familias han decidido seguir realizando la cocción de alimentos con madera, ya que el gas LP es un gasto que el grupo doméstico difícilmente puede hacer.

Otro factor determinante para que los "resistentes" no abandonaran su vivienda eran las actividades que realizan en el solar. Las familias producen los alimentos que integran su dieta diaria. En dichas labores participaba todo el grupo doméstico y en caso de tener excedente lo vendían a sus vecinos.

Por su parte, la población "retornada" usó la vivienda de la CRS por dos años, después de ese tiempo regresó a su localidad de origen. Este lapso dependió del tiempo que tuvieron empleo remunerado en la CRS. Ellos expresan que el uso de la casa les significó tres cambios: la disminución del espacio de la cocina, la introducción del fogón Lorena[19] y la reducción de las dos terceras partes del espacio del solar. Elementos que afectaron su economía familiar.

Con su regreso a las localidades de origen estas familias volvieron a cons-

[18] Entrevistas con habitantes "resistentes" de Nuevo Sayula, 7 de junio de 2013.

[19] Las estufas Lorena reciben su nombre por los materiales con que están hechas, originalmente de lodo y arena. Actualmente se construyen de lodo o barro, de ladrillo, cemento y placas de acero. Son el resultado del trabajo de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidos para la Alimentación y la Agricultura (FAO) en países como Indonesia e India. En México, iniciaron en Michoacán, en la región del lago de Pátzcuaro, introducidas por el Grupo Interdisciplinario de Tecnología Rural Apropiada (FAO) en 1985, como estufas que usan eficientemente la leña. Fuente: Grupo Multidisciplinario de Tecnología Rural Apropiada (GIRA) "El uso de estufas mejoradas de leña en los hogares: evaluación de reducciones en la exposición personal", consultado el 7 de marzo de 2014, disponible en http://www.inecc.gob.mx/descargas/calaire/informe_estufas_piloto_mz_lrb_final.pdf

truir su cocina como era antes del proyecto. Eso les permitió continuar con sus prácticas de preparación de alimentos.

Las mujeres también expresaron que durante su estancia en la CRS cambiaron sus prácticas de cocción de alimentos porque implicaba comprar el gas comestible: "yo usé el fogón de la CRS [pero] lo hicieron mal y se llenaba de agua. Por eso, compramos una parrillita eléctrica porque es más barato. Pero cuando regresamos a Nuevo Sayula volvimos a hacer el fogón, porque aquí es más barato cocinar con leña".[20] Este testimonio muestra cómo los habitantes priorizaron los gastos e ingresos del grupo doméstico para tomar la decisión de regresar a sus comunidades, ya que ahí continuaron con el uso del fogón y la estufa.

Otro factor que influyó en la respuesta de estos habitantes fue la falta de trabajo permanente en la ciudad; algunos consiguieron empleo en la planta ensambladora y en los invernaderos de chile habanero, pero esta situación no duro más de dos años.

En NJG identifiqué que los factores más relevantes que explican el involucramiento de los pobladores son la continuidad de sus actividades productivas o trabajos remunerados, la disminución de tierra que implica el traslado a la ciudad y los recursos que llevó el proyecto. Estos últimos son importantes para que ningún habitante rechace la propuesta.

[20] Entrevista a Gloria, habitante retornada, Nuevo Sayula, 6 de junio de 2013.

SANTIAGO EL PINAR Y EL INVOLUCRAMIENTO DE SUS HABITANTES

En 2009, el municipio de Santiago El Pinar estaba formado por 11 localidades. Con la construcción de la CRS se creó una nueva comunidad denominada Nuevo Barrio. Como se muestra en el mapa 3, la atención está centrada en tres localidades, Chiquinch'en Los Tulipanes, Pechultón y el Nuevo Barrio.

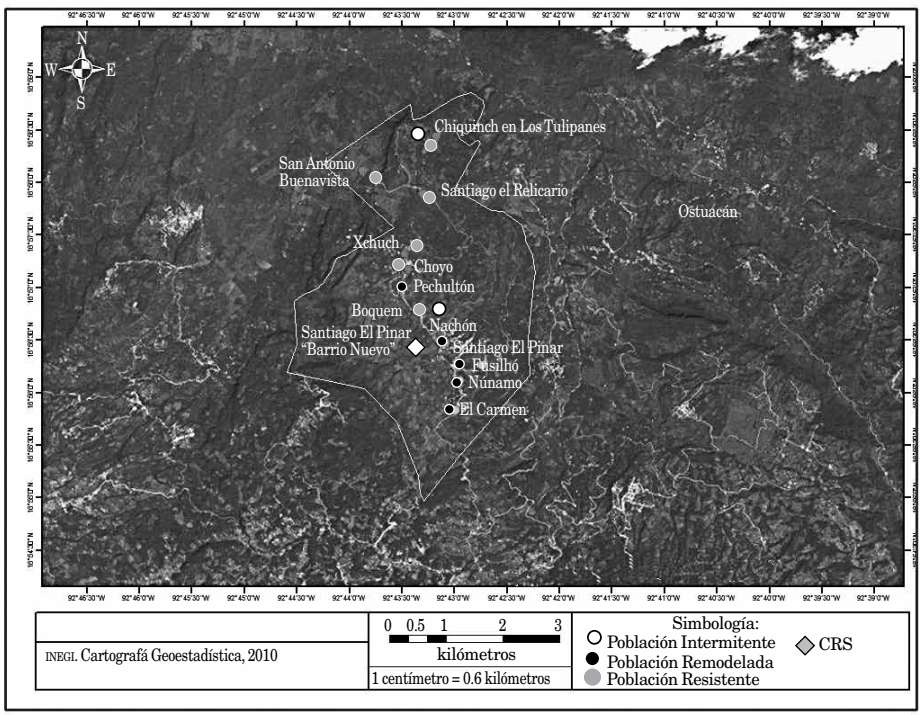
Antes de la CRS, la población de Santiago El Pinar se distribuía en varias localidades alrededor de la cabecera municipal, las más cercanas eran Choyo, Nínamo, Pechultón, Boquem, Pusilhó, Nachón, y en ellas se concentraba 79.5% de la población; el resto de la gente vivía en poblaciones más lejanas, como Xchuch, Kálom, Santiago el Relicario, San Antonio Buenavista y Chiquinch'en Los Tulipanes.

En 2005, las carencias en servicios e infraestructura que presentaba el municipio lo clasificaron en escala nacional como zona de alta y muy alta marginación. En el ámbito estatal ocupó el número 118 (último lugar) del IDH (PNUD, 2009).

En ese año el INEGI registró que 54% de la población era monolingüe y su lengua era el tsotsil; mientras que 46% era bilingüe, porque también hablaba español. Las mujeres en edad reproductiva representaban 42.91% y en promedio tenían cuatro hijos, superior al promedio estatal de tres hijos (INEGI, 2005).

Además, 98% de la población se dedicaba al sector primario, mientras que 1% estaba contabilizado en el sector secundario, y el resto al sector terciario.

Mapa 3. Localidades de estudio en Santiago El Pinar



Fuente: elaboración propia con base en investigación de campo, Santiago El Pinar, mayo de 2013.

Las principales actividades económicas eran agrícolas con el cultivo de maíz, frijol, café, hortalizas y frutos para el autoconsumo; así como cría y venta de bovino, ovino, porcino y aves como gallinas, pavos y patos.

Esta información es relevante porque permite identificar que antes de la construcción de la CRS las familias tenían al menos ocho actividades productivas para el autoconsumo, además de la cría de diferentes tipos de ganado.

En las localidades de Nachón, Chiquinch'en Los Tulipanes, Santiago El Relicario y Pechultón la población tenía escuelas primarias y preescolares; solo en la cabecera municipal había secundaria. Según datos del INEGI en ese mismo año, 54% de los habitantes eran analfabetos, de ellos, 68% eran mujeres y 32% varones (INEGI, 2005). Estas cifras ayudan a entender la condición económica de las familias, quienes privilegian el trabajo doméstico y agrícola antes que la instrucción escolar de sus hijos.

El servicio de salud se brindaba por medio del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), en una Unidad Médico Rural localizada en la cabecera municipal, la cual atendía a la población de las 11 localidades.

La energía eléctrica era suministrada por la CFE, sólo para 13.4% de la población, ya que en un número importante de localidades se usaban celdas solares. Cerca de 54.34% obtenía el agua de afluentes naturales, como arroyos. Solamente la población de la cabecera municipal contaba con drenaje, en el resto se usaban letrinas; esto equivale a 86.22% de la población (INEGI, 2005). Los déficit más altos correspondían a la población de Chiquinch'en Los Tulipanes, San Antonio Buenavista y Santiago El Relicario.

La construcción de la vivienda era de 4 × 10 metros, que junto con el solar tenían un área de 900 metros cuadrados. Los muros de las viviendas estaban hechos principalmente de block, no tenían repellos, el piso era de tierra, a veces utilizaban tablas y láminas. En las localidades de Santiago El Relicario y Chiquinch'en Los Tulipanes, las viviendas eran más precarias.

En marzo de 2011 se inauguró la CRS de Santiago El Pinar que incluyó la construcción de 115 viviendas en el Nuevo Barrio, servicios básicos de energía eléctrica, agua, drenaje y alumbrado público. También se construyó una planta potabilizadora de agua y una subestación. En la cabecera municipal se edificó el Centro de Salud con Servicios Ampliados (CRS), una primaria, un preescolar y el Colegio de Bachilleres (COBACH).

Además, estaban los denominados proyectos productivos: Sociedad Cooperativa Ensambladora Santiago El Pinar (planta ensambladora), un Complejo integral para la Producción, Transformación y Comercialización del Café; dos *Súperchiapas*, un corredor comercial con 15 locales, tres granjas avícolas, seis invernaderos para chile habanero, tomate Saladette y flores, así como microtúneles para la producción de hortalizas.

También se edificaron 350 viviendas nuevas y se pintaron 489 casas en la cabecera municipal y seis localidades (Pechultón, Pusilhó, Nachón, Nínamo, El Carmen y Boquem). Pero de las 954 acciones de vivienda realmente 465 fueron edificaciones nuevas, es decir, 49% de lo que contabilizó el IPCR, el resto se trató de obras minúsculas de ampliación de un sanitario o regalo de pintura vinílica.

Por otro lado, en el Nuevo Barrio sólo 20 casas son ocupadas ocasionalmente, esto representa 2% de la población que se propuso reasentar con el proyecto.

La población decidió no hacer uso de estos equipamientos por el gasto que debían sufragar para acceder a ellos. Por ejemplo, la ubicación del CESSA en el Nuevo Barrio dificultó que los habitantes de las localidades más alejadas pudieran acudir para recibir los cuidados hospitalarios. Aunque la población está acostumbrada a caminar, en caso de emergencia médica deberá cubrir cincuenta pesos como pago por el traslado en un vehículo privado, porque no hay transporte público. Este costo es alto si consideramos que se trata de economías de autoconsumo.

Estos datos exponen cómo el equipamiento de la CRS se redujo a atender a los pobladores que decidían realizar el gasto económico y a los pobladores que usan de manera intermitente las casas del Nuevo Barrio. En el resto del municipio se mantuvieron las condiciones de vida existentes.

LAS FORMAS DE INVOLUCRAMIENTO DE LOS POBLADORES Y LA PERMANENCIA DE SUS PRÁCTICAS

En Santiago El Pinar se dieron tres tipos de involucramiento de las familias. El primero se refiere a quienes habían ocupado las viviendas de la CRS y solamente se trasladaban al Nuevo Barrio[21] para recibir consulta médica o realizar algún trámite administrativo; mientras que en los periodos de siembra y cosecha regresaban a su antigua casa. Se trata de pobladores de Chiquinch'en Los Tulipanes y Boquem, y se les denomina intermitentes.

Otros recibieron vivienda, pero decidieron no usarla y siguen asentados en sus antiguas casas, pero cuando las autoridades y reporteros visitaban la CRS se establecían en ella por un par de días. A estas familias que sólo se trasladaban a la CRS para participar en los actos protocolarios se les denomina resistentes. Es población de Chiquinch'en Los Tulipanes, Boquem, Xchuch, Choyo y San Antonio Buenavista.

Por último, está el caso de las familias de la cabecera municipal y seis localidades (Pechultón, Pusilhó, Nachón, Nínamo, El Carmen y Boquem) a quienes se les construyó una nueva casa en su antiguo solar. Se trata de familias con vivienda remodelada, y la utilizan como dormitorios, bodegas, o la tienen abandonada.

[21] En la cabecera municipal, es la denominación con que la población oriunda se refería a la CRS (Peña, 2013: 95).

"Aceptamos para que vinieran los otros servicios…"

En el proceso de asignación de las viviendas los funcionarios de la Semaduvi y del IPCR mantuvieron reuniones con los agentes municipales, quienes fueron el vínculo entre el gabinete sabinista y la población. Las autoridades locales tuvieron un papel importante en esta negociación debido a que fungían como traductores. Mediante asambleas comunitarias informaron sobre los requisitos para adquirir la vivienda: ser casados, tener hijos y vivir en las localidades que consideró la propuesta.[22]

En los siguientes testimonios de habitantes se muestra por qué se han empeñado en vivir en su antigua casa: "las autoridades locales nos pidieron que no nos inconformáramos para que la CRS se construyera"[23] y "dijeron mejor acéptenla, para que vengan otras cosas [servicios de salud, educación y proyectos productivos]".[24]

Dos días antes de la inauguración, el 27 de marzo de 2011, los agentes municipales avisaron a los pobladores que debían trasladarse a las viviendas y permanecer ahí mientras el presidente de la Rrepública, Felipe Calderón Hinojosa, y el gobernador, Sabines Guerrero, encabezaban el acto.

[22] Entrevista a autoridad local de Chiquinch'en Los Tulipanes, 24 de mayo de 2013.

[23] Entrevista a Heriberto, habitante con vivienda remodelada de Pechultón, Pechultón, 23 de mayo de 2013.

[24] Entrevista a Josefina, habitante resistente de Chiquinch'en Los Tulipanes, Chiquinch'en Los Tulipanes, 23 de mayo de 2013.

El 20 de enero de 2012, el gobernador Juan Sabines Guerrero realizó una visita a la CRS. En aquel entonces la población ya tenía inconformidades por los materiales de la obra, incluso, no se habían reubicado en la ciudad, sin embargo, aceptaron fotografiarse con el mandatario y agradecerle.

Contrario a lo que se expresó en esta visita, los habitantes tenían quejas de las viviendas por la distribución de los espacios y el material, por ejemplo, a quienes les hicieron remodelación, afirmaban: "no nos dieron estufa como a los de la cabecera [municipal, ahí se construyeron 115 casas nuevas], si la hubieran entregado la usaríamos, aunque sea más caro [el gas]";[25] en los casos que sí recibieron estufa y tanque de gas decían: "no tenemos para comprar el gas [para uso doméstico]".

Estas declaraciones son útiles para ilustrar que el descontento de la población no se justifica por lograr un espacio óptimo para vivir, sino que la inconformidad forma parte de sus prácticas paternalistas.

La CRS reforzó las prácticas clientelares

En este apartado se describe la influencia de los dirigentes de partidos políticos en la repartición de las casas y los empleos de la planta ensambladora. Esta información es útil para exponer como se usó el aparato gubernamental que llevó al triunfo, el 1 de julio de 2012, a Manuel Velasco Coello, entonces candidato de la coalición "Compromiso por Chiapas", integrada por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido Verde Ecologista de México (PVEM), Partido Nueva Alianza (PANAL).

Antes de la CRS, en Santiago El Pinar, había simpatizantes de la denominada "alianza", integrada por seguidores de cinco partidos: Partido de la Revolución Democrática (PRD), Partido de Acción Nacional (PAN), Partido Convergencia, Partido del Trabajo y Partido Orgullo por Chiapas); y el de la coalición "Compromiso por Chiapas".

En diciembre de 2009, el presidente municipal de Santiago El Pinar, con afiliación al PRD, informó a los integrantes de su ayuntamiento, entre ellos síndicos y regidores de otras afiliaciones partidistas, en qué consistía la CRS y de qué forma iban a ser distribuidos los servicios y recursos que acompañarían al proyecto. Él hizo evidente su franco favoritismo por los simpatizantes a su partido político.

En la concesión de las viviendas uno de los criterios más importantes fue pertenecer a la "alianza". La población que abiertamente no manifestaba su simpatía política no recibió vivienda.

La misma tónica se repitió en la planta ensambladora, en la que la intervención de los líderes políticos también fue decisiva para la distribución de los cargos y definir a la población que podía desempeñar un empleo remunerado.

La distribución de los empleos de la ensambladora también causó disputa entre los habitantes por el sueldo que este representaba 4 000 pesos por mes. Sin embargo, una vez contratados, a los empleados se les condicionó a su filiación partidista por la coalición PRI-PVEM.

[25] Entrevista a Justino, habitante de Pechultón, Santiago El Pinar, 23 de mayo de 2013.

El proyecto de la CRS ocasionó una negociación entre los grupos partidistas con el fin de repartir las viviendas, cargos de representación popular y empleos, como se muestra en el siguiente testimonio: "los del PRI pidieron que ellos iban a ocupar los cargos del Consejo Directivo de la ensambladora, de delegado de la CRS y el directivo de la procesadora de café [Complejo integral para la producción, transformación y comercialización del café]. Nosotros [Alianza] aceptamos porque la distribución de las casas ya había favorecido a nuestra gente".[26]

En las elecciones de 1 de julio de 2012 ganó Enrique Peña Nieto como presidente de la República con 51.92% de los sufragios, mientras que Velasco Coello obtuvo 59.23%, y Miguel Gómez Gómez fue elegido como presidente municipal, con 56.6% de los votos (IEPC, 2012a y 2012b; IFE, 2012).

El triunfo a favor de ciertos candidatos fue contundente, sobre todo por las prácticas clientelares que utilizaron para ganar votos. En el caso de SP el papel de los líderes fue importante para convencer a los habitantes mediante la contratación de empleados de la planta ensambladora, entrega de viviendas, entre otras.

En la casa de la CRS no se puede cocinar…

En esta sección se describen los motivos por los cuales la población que aceptó la remodelación en su vivienda, decidió retomar sus prácticas de producción y preparación de sus alimentos.

La remodelación de las casas fue una decisión de los diseñadores que implicó destruir la antigua cocina. En ese momento, la población accedió a que la derribaran. Sin embargo, una vez que se inauguró la magna obra, los pobladores "levantaron" nuevamente su cocina con la madera que tenían antes de la construcción de la CRS. A diferencia de lo que propusieron los funcionarios de la Semaduvi de elaborar el piso de duela, el espacio para preparar el alimento continúo siendo de tierra.

Este hecho no representó para las familias una disminución significativa en la producción de traspatio, cosecha y comercialización del café. Lo que sí fue muy evidente es que su decisión de aceptar las acciones de remodelación tenía que ver con las prácticas paternalistas de recibir apoyos económicos o bienes materiales aun cuando éstos no contribuían a mejorar su situación de vida.

En las localidades remodeladas ninguna familia se instaló en la vivienda que les entregó el proyecto, entre los motivos por los que no se asentaron totalmente sobresalen: "es una construcción muy fría y únicamente la uso como dormitorio"; "para obtener un ingreso la renta [a profesores y médicos]", el arrendamiento mensual asciende a 1 500 pesos.

En resumen, en Santiago El Pinar encontré que el proyecto CRS no tuvo repercusiones en la vida cotidiana de los habitantes. El involucramiento de la gente estuvo centrado en la obtención de beneficios materiales y económicos, pero no en un cambio que permitiera mejorar sus condiciones de vida.

[26] Entrevista a Juan, expresidente municipal de Santiago El Pinar, Santiago El Pinar, 30 de mayo de 2013.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En este estudio se demostró que la CRS fue una estrategia del gobierno de Juan Sabines Guerrero que se vinculó con lineamientos de organismos internacionales para promover la concentración de población e incrementar el IDH. Este proyecto se erigía como una opción pertinente para impulsar el desarrollo económico y social, sin embargo, se omitió señalar el costo social, económico, político y ambiental que el proyecto dejaría en esas comunidades.

Además, los hallazgos muestran cómo en ninguna de las dos CRS se reasentó la población. En SP solo 2% de la población que contempló el proyecto usa el equipamiento e infraestructura, lo que les significó erogar un gasto a sus habitantes y abandonar sus antiguas propiedades.

Esta investigación desdibuja el supuesto de que el proyecto CRS transformaría la vida cotidiana de los pobladores. Más bien, se observa una diversidad de respuestas expresadas en prácticas y actividades que forman su cotidianeidad. Los factores que justifican este comportamiento social son: *1)* adquisición o incremento de una propiedad; *2)* emplearse en alguno de los proyectos de la CRS; *3)* la disposición de la tierra para continuar con sus actividades económicas de reproducción; *4)* la ocupación de cargos de representación popular, y *5)* el acceso a servicios educativos y de salud.

En este documento se puntualiza cómo la construcción histórica y las prácticas socioeconómicas fueron determinantes para la respuesta de la población a la ciudad. Las decisiones de los actores estuvieron soportadas en sus actividades y la red de instituciones que históricamente daban significado a su vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

Agenda Chiapa-ONU (Organización de las Naciones Unidas) (2009), *Combate a la dispersión para erradicar la pobreza. Villas rurales*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas (mimeo).

BARABÁS, Alicia, y Miguel BARTOLOMÉ (1992), "Antropología y relocalizaciones", *Alteridades*, vol. 2, núm. 4, pp. 5-15.

Centro de Estudios para el Desarrollo Municipal y Políticas Públicas (CEDES) (2008), *Ciudades Rurales Sustentables: referentes para la formulación del Plan Maestro,* Tuxtla Gutiérrez, UNACH (mimeo).

CERNEA, Michael (1988), *Involuntary Resettlement in Development Proyect: Policy Guildelines in World Bank-Financed Proyects,* Washington, The World Bank.

Consejo Nacional de Población (Conapo) (2005), "Índice de marginación a nivel localidad 2005", disponible en http://www.google.com.mx/#hl=es-419&tbo=d&output=search&sclient=psy-ab&q= conapo+2005&oq =conapo+2005&gs_l=hp.3 ..0l2j0i30l2.1140.3090.0.3478.11.10.0.1.1.0.240.1991.0j7j3.10.0...0.0...1c.1.2.hp.kapLtQhCsWw&pbx=1&bav=on.2,or.r_gc.r_pw.r_qf.&bvm=bv.42261806,d.cGE&fp=e141508f52e32d2d&biw=1054&bih=860, consultada el 25 de junio de 2012.

CUEVAS, Alicia, y J. Luis SEEFOÓ (2005), "Reubicación y desarticulación de La Yerbabuena. Entre el riesgo volcánico y la vulnerabilidad política", *Desacatos*, núm. 19, pp. 41-70.

ESTRADA, Ángel, y Lorenzo ESCAMIROSA

(2008), "Ciudad Rural Sustentable 'Nuevo Juan de Grijalva' Diseño Urbano y vivienda", México, Universidad Autónoma de Chiapas (mimeo).

Gobierno del Estado de Chiapas (2014), "Ubicación", disponible en http://www.chiapas.gob.mx/ubicacion, consultada el 8 de abril de 2014.

_____ (2010), "Programa de Ciudades Rurales en Chiapas", disponible en www.ciudadesrurales.chiapas.gob.mx/ciudadesrurales, consultada el 2 de marzo de 2010.

Grupo Banco Mundial (2006), "El Banco Mundial describe la geografía económica local y mundial e incita a una mayor integración", disponible en http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/NEWSSPANISH/0,,contentMDK:21966772~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:1074568,00.html, consultada el 7 de abril de 2012.

Grupo Multidisciplinario de Tecnología Rural Apropiada (GIRA), "El uso de estufas mejoradas de leña en los hogares: evaluación de reducciones en la exposición personal", disponible en http://www.inecc.gob.mx/descargas/calaire/informe_estufas_piloto_mz_lrb_final.pdf, consultada el 7 de marzo de 2014.

Heller, Ágnes (1982), *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.

Hogdson, Geoffrey (2004), "Introducción", en Edward Elgar, *A Modern Reader in Institutional and Evolutionary Economic, European Association for Evolutionary Political*, Cheltenham, Publishing.

Honorable Congreso del Estado de Chiapas (2008), "Ley de Ciudades Rurales Sustentables para el estado de Chiapas", disponible en http://www.consejeriajuridica.chiapas.gob.mx/marcojuridico/ley/LEY%20DE%20CIUDADES%20RURALES%20SUSTENTABLES%20PARA%20EL%20ESTADO%20DE%20CHIAPAS.pdf, consultada el 17 de abril de 2012.

Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana de Chiapas (IEPC) (2012a), "Proceso electoral ordinario 2012. Ayuntamiento de Santiago El Pinar", disponible en http://prepchiapas.org/graficas_ayuntamiento.cfm?aid=118, consultada el 28 de octubre de 2012.

_____ (2012b), "Resultado de la elección de Gobernador en el estado de Chiapas", disponible en http://www.iepc-chiapas.org.mx/nw_documentos/res2012/01.-%20Gobernador_.pdf, consultada el 28 de octubre de 2013.

Instituto Federal Electoral (IFE) (2012), "Programa de Resultados Electorales Preliminares para Presidente de la República a nivel entidad", disponible en http://prep2012.ife.org.mx/prep/NACIONAL/PresidenteNacionalEdoVPC. html, consultada el 28 de octubre de 2012.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010a), "Censo y Conteo de Población y Vivienda, 2010", disponible en http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/default.aspx, consultada el 2 de agosto de 2012.

_____ (2010b), "División municipal de Chiapas", disponible en http://www.cuentame.inegi.org.mx/mapas/pdf/entidades/div_municipal/chismpios.pdf, consultada el 19 de marzo de 2014.

_____ (2005), "Censo y Conteo de Población y Vivienda, 2005", disponible en http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/default.aspx, consultada el 2 de agosto de 2012.

Instituto de Población y Ciudades Rurales (IPCR), disponible en http://www.ciudadesrurales.chiapas.gob.mx/njg-antecedentes, consultada el 25 de marzo de 2014.

LATOUCHE, Serge (2007), *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonizacion del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*, Barcelona, Icaria.

LINDÓN, Alicia (2006), "Geografía de la vida cotidiana", en Daniel HIERNAUX y Alicia LINDÓN (dir.), *Tratado de geografía humana*, México, Anthropos/UAM-I, pp. 356-401.

MAX-NEEF, Manfred, Antonio ELIZALDE y Martin HOPENHAYN (1986), "Desarrollo a Escala Humana una opción para el futuro", Development Dialogue, disponible en http://www.dhf.uu.se/pdffiler/86_especial.pdf, consultada el 12 de noviembre de 2013.

PEÑA, Alejandra (2013), "Procesos organizativos, liderazgos y autoridades locales de la Ciudad Rural Sustentable Santiago El Pinar", tesis de licenciatura en Gestión y Autodesarrollo Indígena, San Cristóbal de Las Casas, UNACH.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2009), "Indicadores de Desarrollo Humano y Género de México 2000-2005", disponible en http://www.undp.org.mx/IMG/pdf/Chiapas.pdf, consultada el 27 de enero de 2013.

Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP) (2009), "Plan de recuperación. Zona afectada por el frente frío 2 y del derrumbe en la comunidad Juan de Grijalva, Chiapas, México", disponible en http://www.haciendachiapas.gob.mx/informacion-interes/manejo-integral/informacion/Plan-Recup-FF-2,4.pdf, consultada el 23 de junio de 2012.

SCOTT, Richard (2001), *Institutions and Organizations,* , Thousand Oaks, Sage.

SCHÜTZ, Alfred (1962), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.

SCUDDER, Thayer (1995), "Un marco sociológico para el análisis de la colonización de nuevas tierras", en Michael CERNEA (coord.), *Primero la gente. Variables sociológicas en el desarrollo rural,* México, FCE, pp. 180-123.

ZÚÑIGA, Teresa *et al*. (coord.) (2002), *Proyecto para la consolidación del Corredor Biológico Mesoaméricano,* Managua, CCAD, Proyecto Corredor Biológico Mesoamericano.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

(2008) "Eje dos desarrollo social y combate a la desigualdad", en Segundo Informe de gobierno, disponible en http://www.informe.chiapas.gob.mx/doc/segundo/eje2.pdf, consultada el 26 de noviembre de 2012.

(2009) "En Marcha Ciudad Rural Sustentable", *El Orbe*, disponible en http://elorbe.com/portada/09/18/en-marcha-ciudad-rural-sustentable.html, consultada el 7 de febrero de 2014.

(2009) "Nuevo Juan de Grijalva primera Ciudad Rural en Chiapas", *Info7*, disponible en http://info7.mx/a/noticia/130959, consultada el 23 de junio de 2012.

"Inaugura el Presidente de la República la Ciudad Rural Sustentable Nuevo Juan de Grijalva", Noticias Instituto de Reconversión Productiva y Bioenergéticos Gobierno de Chiapas, disponible en http://irbio.chiapas.gob.mx/index.php/noticias-esta/58-inauguro-el-presidente-de-la-republica-la-ciudad-rural-sustentable-nuevo-juan-del-grijalva, consultada el 23 de junio de 2012.

IMAGEN Y PERSONIFICACIÓN ANIMAL: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS DEVENIRES

Sergio González Varela*

Resumen: El objetivo de este artículo es hacer un análisis de las relaciones entre humanos y animales en el ámbito ritual, particularmente dentro del contexto etnográfico de la capoeira en Brasil. El argumento central del texto propone el desarrollo de una antropología de los devenires que rechaza la división tajante entre naturaleza y cultura como contextos separados y excluyentes. Retomando algunas ideas de Gabriel Tarde y Lévy-Bruhl, el artículo se centra en los conceptos de deseo, participación e intensidad para el análisis de lo social en general.

Palabras clave: animales, capoeira, devenir, ritual.

Abstract: The objective of the present article is to carry out an analysis of the relationship between humans and animals within the ritual sphere, specifically within the ethnographic context of the Capoeira in Brazil. The main point of the text is the development of anthropology of events which rejects the strict division between nature and culture as separate, exclusionary contexts. Returning to some of the ideas of Gabriel Taerde and Lévy-Bruhl, the article is centered on the concepts of desire, participation and intensity for analyzing the social concept in general.

Keywords: Animals, Capoeira, event, ritual.

INTRODUCCIÓN

Metáforas, imágenes y personificaciones animales son temas recurrentes en la antropología de la religión y el ritual. Aparecieron desde las primeras obras antropológicas de mediados y finales del siglo XIX[1] y continuaron intrigando a los estudiosos a lo largo del siglo XX.[2] En particular,

*Doctor en Antropología por la University College London. Profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Línea principal de investigación: Antropología del ritual, religión y *performance*. Correo electrónico: sergio.gonzalez@uaslp.mx

[1] Por ejemplo, desde el estudio del animismo llevado a cabo por Edward B. Tylor (1920), padre fundador de la antropología británica, pasando por el análisis de James Frazer (1981) sobre la evolución del pensamiento mágico y religioso, se puede observar la importancia que tienen las clasificaciones animales y las actitudes que los seres humanos tienen frente a ellas.

[2] Tanto en la obra de Bronislaw Malinowski (1977; 2001; 2002) y la escuela funcionalista británica durante la primera mitad del siglo XX, como en la antropología de Franz Boas (1935; 1964; 1967) y sus discípulos, se encuentran descripciones etnográficas que resaltan la amplia diversidad de relaciones humano-animales den-

destaca la obra de Claude Lévi-Strauss, quien retomaría las principales ideas de sus predecesores para analizar los principios clasificatorios del pensamiento humano (Lévi-Strauss, 1985; 1997). Lévi-Strauss mantendría a lo largo de su vida su convicción en la existencia de la unidad de la mente y el espíritu humano en los procesos abstractos del pensamiento, a pesar de las diferencias culturales que se le presentaban al etnógrafo en campo. Los animales, como bien decía, eran buenos para pensar, igual que los mitos en los que aparecían recurrentemente como tema principal (Lévi-Strauss, 2001).

Lévi-Strauss impuso un modelo de separación entre naturaleza y cultura que de alguna manera se mantiene vigente en las obras de muchos antropólogos hoy en día y que no necesariamente se asocian con el estructuralismo.[3]

En este sentido, los fundamentos de la antropología para entender las relaciones entre seres humanos y animales se han mantenido homogéneos al seguir basándose en principios cosmológicos que evocan la división radical entre una naturaleza (externa) y muchas culturas (configuraciones internas sobre el medio). Por lo tanto, y en contraste a lo esbozado más arriba, el presente texto describe los efectos relacionales de las evocaciones animales no como proyecciones de una división radical entre naturaleza y cultura, sino como horizontes de compenetración o de hibridación donde animales forman parte de lo humano y lo humano adquiere expresión por medio de lo animal. Mi interés se centra en indagar la manera en que ciertas prácticas rituales difuminan las barreras que aparentemente separan a los humanos y los animales, dando pie a lo que Bruce Kapferer (2007: 130) ha denominado como potencialidad creativa y virtual de los seres dentro de un proceso cultural.

Mi objetivo consiste en ver cómo algunas prácticas específicas dentro de un contexto ritual desafían la separación entre seres y privilegian relaciones de devenir.[4] Para llevar esto a efecto, primero será necesario ver a la antropología no como un modelo para pensar a humanos y animales como entidades separadas sino como seres en constante participación. En un segundo momento describiré cómo esto

tro de contextos religiosos, económicos y políticos. Del mismo modo, en Francia, Emile Durkheim (2003) y Marcel Mauss (1979) redefinieron los fundamentos religiosos y mágicos de las sociedades llamadas "primitivas" y sus relaciones con el ambiente.

[3] Las escuelas de ecología y materialismo cultural en Estados Unidos mantienen una división de orden ontológico bastante similar a la del etnólogo francés (Harris, 1974, 1978, 2001; Rappaport, 1979, 1984; Steward, 1976) mientras que los diferentes tipos de antropología simbólica en cierto modo no cuestionan la supuesta universalidad de la naturaleza y la relatividad cultural (Douglas, 1973, Geertz, 2003).

[4] Si bien existe una amplia tradición filosófica en Occidente respecto a este concepto, en este texto considero al devenir en su acepción particular de un proceso del acontecer, del suceder (*becoming*, en inglés). En este sentido su significado está íntimamente relacionado con los procesos dinámicos de la práctica. La definición de devenir que uso es muy similar a la que desarrollan Gilles Deleuze y Felix Guattari (2005: 237-238), quienes lo ven como un efecto del aparecer que se produce a sí mismo y que se encuentra en oposición al Ser.

se lleva a cabo por medio del análisis de un contexto ritual particular: la capoeira Angola en Brasil y sus similitudes con otras prácticas culturales como el chamanismo y la brujería, ámbitos en los que humanos y no humanos interactúan constantemente, de manera que el poder de las imágenes y representaciones animales tienen efectos prácticos y empíricos en los cuerpos y vidas de los participantes.

En suma, lo que se trata de exponer es la posibilidad de desarrollar una antropología de los devenires, donde los modos de separación realizados por la antropología tradicionalmente se ven trastocados por horizontes de relacionalidad y compenetración de seres y contextos, que dan pie a la descripción de cosmologías que abogan por la "desnaturalización" de los animales y la participación de éstos y otros seres en contextos sociales.[5] Es a esta antropología de los devenires a lo que se tendrá qué prestar atención a continuación.

[5] La noción de antropología de los devenires hace eco de la crítica que ha señalado el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, donde las aportaciones de Deleuze y Guattari son utilizadas para el desarrollo de una antropología de carácter intensivo y relacional (Viveiros de Castro 2010). Aunque no estoy del todo convencido sobre la extensión del caso del perspectivismo a contextos fuera del ámbito amazónico, es importante señalar que esta postura significa una instancia que ejemplifica las imbricaciones de lo animal y lo humano dentro de un plano de inmanencia. En este sentido, el perspectivismo constituye un caso bastante original sobre la crítica de la división constitucional entre naturaleza y cultura, y desde mi interpretación es un ejemplo claro del tipo de antropología que considero vinculada al estudio de los devenires.

INNOVACIONES, INTENSIDADES Y PARTICIPACIONES: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS DEVENIRES

Si bien la antropología tradicionalmente se ha enfocado en el análisis de las relaciones entre humanos y animales sin cuestionar la universalidad de la naturaleza como forma exterior a la cultura, esto no quiere decir que todos estuvieran de acuerdo sobre el tema. Hubo y sigue habiendo discrepancias de método y de construcción teórica al respecto. No estoy afirmando que la separación entre naturaleza y cultura sea completamente falsa. Al contrario, es el modelo imperante en lo que se conoce en la antropología como las cosmologías de Occidente (Descola, 2001, 2012, 2013; Sahlins, 1999, 2008). Mi posición no niega la importancia de los antropólogos clásicos sobre las relaciones entre cultura y naturaleza como polos separados, externos, dentro de un sistema naturalista. Mi única objeción consiste en haber desechado o negado otras posibilidades de organización.

No obstante el modelo imperante de división y separación entre naturaleza y cultura, existieron visiones críticas a este tipo de configuración dual. Para proponer una antropología de los devenires, es necesario regresar un momento por lo menos a dos autores que intentaron, aunque sin mucho éxito, criticar las posturas dominantes de las ciencias sociales: Lucien Lévy-Bruhl y Gabriel Tarde. Estos dos autores, a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX y de manera independiente, criticaron la forma en que los antropólogos y sociólogos de la época organizaban sus mo-

delos teóricos y sus metodologías sobre la cultura. Tanto Lévy-Bruhl como Tarde fueron marginalizados, criticados y olvidados para mediados del siglo xx. Sus teorías alternativas o disidentes de los modelos clásicos fueron sepultadas bajo el peso de la sociología Durkheimiana y posteriormente por el estructuralismo. Aun así, en las últimas dos décadas, ambos autores han resurgido en la escena antropológica mundial y han sido releídos a partir de una mirada crítica del modelo de la antropología clásica (Candea, 2010; Goldman, 1994; Latour y Lépinay, 2009). Lévy-Bruhl y Tarde están actualmente "de regreso", y sus escritos han generado cierta sorpresa debido a que muchas décadas atrás propusieron teorías y metodologías que hoy en día resuenan en los escritos críticos de la modernidad.

Lévy-Bruhl y la lógica participativa de la "mentalidad primitiva"

Lucien Lévy-Bruhl, filósofo y etnólogo francés, fue una de las figuras intelectuales más relevantes de las primeras décadas del siglo xx. Sus teorías sobre los fundamentos de la mentalidad primitiva suscitaron en su tiempo polémica y debate. Hoy en día la mayoría de sus aseveraciones sobre los principios mentales de los "primitivos" no tienen sustento. No obstante, para los fines de este texto ahondaré en los temas centrales de su tesis (Lévy-Bruhl, 1923), poniendo énfasis en algunos de sus postulados que son relevantes para el desarrollo de una antropología de los devenires.

El argumento central de Lévy-Bruhl afirma que las sociedades primitivas organizan sus procesos de pensamiento de manera radicalmente diferente a los occidentales. Para el filósofo francés, los "primitivos" aparentemente tenían un desdén hacia cualquier proceso abstracto de pensamiento. Sus intereses eran inmediatos, prácticos, guiados por sus necesidades más básicas y sin preocuparse por causas secundarias o procesos de pensamiento. Para Lévy-Bruhl, la aparente indiferencia de la mente "primitiva" ante el pensamiento abstracto no se debía ni a una incapacidad o ineptitud, o a una pereza mental, ni a la falta de concentración de los individuos (*ibidem*: 29-30) y menos aún a que tuvieran una mentalidad infantil. Por el contrario, lo que ocurría era un malentendido de los occidentales para comprender los procesos de pensamiento de los nativos con los que interactuaban. Este error epistemológico daba pie a confusiones como las arriba mencionadas.

Para Lévy-Bruhl la mentalidad "primitiva" era simplemente otra, tenía diferentes principios y se organizaba bajo una diferente lógica. Menciona el autor que una de las razones por las cuales no se entendía esta otra lógica se debía a que los "primitivos" no distinguían entre este mundo y el de los espíritus, ambos conformaban un continuo, eran seres reales e impregnaban toda la vida y el ser cultural (*ibidem*: 32).

También consideraba que esta forma de pensar, donde no se distinguía entre el mundo "real", empírico y el mundo de los espíritus, obedecía al carácter pre-lógico de los procesos de

pensamiento "primitivo". Es decir, existía una indiferencia a las causas secundarias de los fenómenos naturales y de las leyes universales de la física. Menciona Lévy-Bruhl: "La actitud de la mentalidad del primitivo es muy diferente [a la occidental]. El mundo natural en que vive se le presenta con otros aspectos. Todos sus objetos y todas sus entidades se encuentran implicadas en un sistema de participaciones y exclusiones místicas; son éstas las que constituyen su cohesión y orden" (*ibidem*: 35).

Según el filósofo francés, los "primitivos" no podían hacer las conexiones entre causas y efectos sin apelar a una instancia mística. Es decir, sus procesos de pensamiento no podían realizar la separación entre procesos de percepción y procesos abstractos de conceptualización. Esta imposibilidad es lo que él consideró como el fundamento pre-lógico de la mentalidad "primitiva". Las fuerzas invisibles eran las causas primarias de lo que para la mirada occidental eran meros accidentes. Dichas causas no daban pie a la existencia del azar, para Lévy-Bruhl las situaciones que para los occidentales eran calificadas como "inesperadas" simplemente causaban cierta emoción, si no es que algo de asombro entre los "primitivos", ya que eran circunstancias a las que estaban acostumbrados y la explicación mística bastaba para dar cuenta de ellas (*ibidem*: 57).

La distancia que separa a los "primitivos" de los "occidentales" en la obra de Lévy-Bruhl parece insalvable. Dicha distancia, que se puede definir como de alteridad radical, es lo que actualmente ha suscitado el interés por su obra, dado su énfasis en la noción de diferencia (Goldman, 1994). No obstante, a lo largo del siglo XX los postulados de Lévy-Bruhl fueron ampliamente criticados, en particular por la escuela funcionalista británica. Evans-Pritchard le dedica un capítulo de su obra *Las teorías de la religión primitiva* donde lo critica fuertemente por mostrar a los "primitivos" de una manera exótica e irracional y dónde posteriormente le reprocha no haber realizado investigaciones de campo que comprobaran sus hipótesis (Evans-Pritchard, 1991: 133).

Son muchas las críticas que se le pueden hacer a Lévy-Bruhl, sin embargo, en este texto quisiera resaltar dos aspectos que me parecen relevantes para el estudio de las imágenes, metáforas y personificaciones animales en un contexto de devenir. En primer lugar, es la tesis de la participación. Según mi lectura de la *Mentalidad primitiva*, es posible pensar que en sociedades distintas a la occidental existen fuerzas, energías espirituales y de animales que organizan el cosmos de forma categorialmente diferente, donde humanos y no humanos interactúan y participan de un mismo mundo. La idea de participación, que en Lévy-Bruhl era lo que daba pie a la confusión del pensamiento "primitivo" sobre las causas secundarias (naturales o científicas) de los actos humanos, aparece como una forma de entender otros mundos donde distintos seres pueden coexistir, fusionarse y ser parte de una misma configuración. Es común encontrar en el estudio del chamanismo, por ejemplo, que los humanos y los anima-

les pueden intercambiar posiciones o perspectivas, e incluso adoptar ambas indistintamente (Viveiros de Castro, 1998). Del mismo modo, en la brujería los espíritus pueden tomar por asalto a los humanos, atacarlos y debilitarlos (Paton y Forde, 2012). Humanos, animales y fuerzas físicas participan y en muchos sentidos cohabitan el mismo ambiente.

En segundo lugar, me gustaría poner de relieve la idea de validez que Lévy-Bruhl adjudica a las nociones de fuerzas espirituales en esta lógica de participación. Para este autor, dichas fuerzas son tomadas como reales y no sólo como representaciones colectivas. Al tomar en serio la acción de estas fuerzas, Lévy-Bruhl está afirmando la posibilidad de ver en la "mentalidad primitiva" otros mundos, otras cosmologías, otros principios organizativos. Si bien él las caracteriza desafortunadamente como "pre-lógicas", la idea de alteridad radical se mantiene, y como veremos en el siguiente apartado no es incompatible con las ideas de Gabriel Tarde ni con las experiencias rituales de personificación animal que se analizarán posteriormente.

Imitación, innovación, deseo: la sociología intensiva de Gabriel Tarde

Gabriel Tarde, sociólogo y psicólogo social francés, vivió siempre a la sombra de Emile Durkheim, padre de la sociología moderna en Francia. Tarde, en el pensamiento de la época figuraba como una personalidad un tanto excéntrica dada su perspectiva de lo que debería de ser la sociología y cómo llevar a cabo su estudio. No dispongo de espacio en este texto para dar cuenta de manera pormenorizada de la obra de Tarde en su conjunto, simplemente enumeraré los puntos que considero más relevantes para el tema de una antropología de los devenires y su relación con el tema de las imágenes, metáforas y personificaciones animales.

Uno de los presupuestos más importantes de Tarde tiene que ver con la noción de lo infinitesimal como una condición del universo y de la proliferación de seres. Es decir, para el sociólogo francés existe una multiplicidad de fenómenos *ad infinitum* que la ciencia discierne continuamente, donde conocer implica dividir en partes al mismo tiempo que se operan procesos de síntesis o unidad que llegan a formar lo que denomina, siguiendo a Leibnitz, como mónadas (Tarde, 2012: 15). En mi interpretación de Tarde, uno de los grandes problemas del análisis social se relaciona con los procesos simultáneos de invención e imitación que ocurren dentro de los procesos de conocimiento infinitesimales. Ambos polos se manifiestan de manera exponencial en los procesos generales de las sociedades, en este sentido existen "iniciativas individuales seguidas por imitación" (Tarde, 1903: 3). Para Tarde, innovación e imitación dan pie a nociones de regularidad que aparecen no sólo en el estudio de las ciencias sociales sino dentro de la ciencia en general. El sociólogo francés se pregunta cómo podría pensarse un mundo, un universo sin regularidades, sin procesos imitativos (*ibidem*: 5). En el caso de lo social, nos encontramos, según Tarde, frente

a la multitudinaria presencia de hechos que se imitan unos a otros (*ibidem*: 13). La semejanza en los procesos sociales tiene su origen, por lo tanto, en formas imitativas cuantificables y verificables empíricamente.

Si bien la sociología de Tarde se escucha un tanto extravagante, creo que es importante prestar atención a dos situaciones que me parecen relevantes para la discusión de las representaciones, imágenes y personificaciones animales. La primera es el hecho de que la noción de multiplicidad de lo imitativo implica la existencia de fuerzas que se atraen y repelen debido a su identificación o a su repudio. Segundo, la noción de fuerza (o vibración), como suele llamarla Tarde, puede llegar a producir "interferencias" en los procesos de pensamiento, que se expresan ya sea por deseos o creencias (*ibidem*: 29). Deseos y creencias permean tanto a sociedades humanas como a las especies animales, según Tarde. Existe una analogía fundamental que hace que humanos y animales se atraigan como parte de un deseo de participación, ambos son fuerzas deseantes.

El concepto de deseo, fundamental para la sociología de Tarde, lo es también para el desarrollo de una sociología intensiva, basada en los movimientos de pasión de los seres. Si tomamos en serio esta visión de las ciencias sociales, nos encontramos en las antípodas de Emile Durkheim quien, al establecer el método sociológico que recomendaba ver los hechos sociales como cosas, eliminó los impulsos de pasión y deseo en su configuración (Durkheim, 1993). Tarde va más allá de Durkheim e intenta fundamentar el orden del cosmos en los movimientos de deseo y creencia. Se pregunta Tarde: "¿qué es lo que guía al mundo y dirige su curso si no lo son las creencias religiosas o de otro modo las ambiciones y las pasiones *[cupidities]*?" (Tarde, 2012: 21). Para Tarde es el deseo y no la voluntad lo que rige el cosmos, lo material, lo social y lo espiritual. La replicación del deseo en la obra de Tarde no respeta escalas y se presenta en fenómenos tan disímiles como la geología, la moral, la biología, la química, lo natural y lo espiritual. Matei Candea llama a esta tendencia de posicionar al deseo y la creencia como primordiales "el punto de vista sociológico universal", donde el todo es siempre menos importante que las partes que lo unen y dan forma (Candea 2010: 9).

La ley de imitación y multiplicación de Tarde expresa preocupaciones por compromisos de participación de las partes como fenómenos de acción. Es en este sentido que me parece pertinente retomar la idea del deseo de manera similar a como lo desarrollan Gilles Deleuze y Felix Guattari (2005) para ejemplificar movimientos antiesencialistas donde los planos de interacción y relación se anteponen a las configuraciones totales y abstractas. Es en este cambio de perspectiva y de mirada que, después de esta breve digresión por las obras de Lucien Lévy-Bruhl y Gabriel Tarde, es posible aventurar algunos postulados sobre la antropología de los devenires y su incidencia en el estudio de las imágenes, metáforas y personificaciones animales.

Antropología y devenires

La somera exposición de las ideas tanto de Lucien Lévy-Bruhl como de Gabriel Tarde apuntan hacia una visión sociológica y cultural de las diferencias con base en principios que pueden ser útiles para el estudio de representaciones, imágenes y personificaciones animales en contextos rituales. ¿Cómo sería este tipo de antropología sobre lo animal? En primer lugar, es necesario decir que tanto la lógica de participación de Lévy-Bruhl como los procesos de deseos y pasiones de Tarde, a mi juicio, pueden formar parte de un argumento a favor de los procesos de devenir. La participación de humanos, animales y espíritus en prácticas concretas implica horizontes de relacionalidad. Es decir, muchas veces cuando se habla en un contexto etnográfico de cierto tipo de animal a lo que se remite es a una relación humana con un principio organizativo que da sentido a la cultura. Mary Douglas ya había intuido la importancia de estos principios clasificatorios que, aparte de crear un orden, discriminaban y generaban anomalías y contradicciones (Douglas, 1973; 1998: 135-136).

Si los modos de identificación descritos por Philippe Descola (2001) dan cuenta de las diferentes relaciones entre los polos naturaleza/cultura podemos afirmar que las nociones de Lévy-Bruhl y Tarde formarían parte de un modelo cercano al animismo, ya que para ambos autores existe un relación indisoluble entre humanos y no humanos, lo que operaría una inversión de un modelo naturalista, biológico, que separa a los humanos (los cuales son percibidos como manifestaciones interiores homogéneas) de lo natural (que es visto como un horizonte de exterioridad). Es dentro de este contexto de relación indisoluble donde el concepto de devenir me parece pertinente para incluir tanto la lógica de participación como la primacía del deseo en la cultura. Como he mencionado en una nota al pie anteriormente, la antropología de los devenires se relaciona con el perspectivismo amerindio desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2010) quien establece una crítica radical del postulado naturalista y aboga por un retorno al estudio etnográfico de las cosmologías nativas como punto de partida de la antropología. Es posible que los postulados de intensidad, deseo y participación operen dentro del contexto amazónico que describe el antropólogo brasileño, aunque sería erróneo identificar el postulado de la antropología de los devenires exclusivamente con el perspectivismo amerindio.

Una de las diferencias entre la propuesta que planteo en estas páginas y el perspectivismo es sobre el matiz que se le da a la noción de práctica y de participación ritual en la antropología de los devenires y la dimensión exclusivamente conceptual que contiene la postura de Viveiros de Castro. La antropología de los devenires se ancla en el nivel de la acción humana e intenta ir más allá del nivel conceptual en su descripción de la alteridad radical y de la identificación animal.

Si tomamos en serio la lógica de participación del devenir, esto quiere

decir que existen modos de identificación entre humanos y animales que los hace partícipes de un mismo ambiente y que el deseo es lo que hace que dicha relación participativa se sostenga por medio de acciones imitiativas. Quizá es en este nivel donde es posible dar cuenta de las razones del poder de las representaciones y personificaciones animales. El devenir que se despliega en las relaciones humano-animales aparece en un contexto de acción o interacción determinado. Es decir, el devenir implica modos de aparición. Este modo de aparición es lo que le da su sustento y su fuerza, y hace evidente el poder del deseo y de la participación. Para dar cuenta de esta forma del devenir es necesario ejemplificarlo etnográficamente. A esto se enfocará la siguiente sección.

DEVENIR ANIMAL: LA CAPOEIRA ANGOLA Y SUS IMÁGENES E IDENTIFICACIONES ANIMALES

La capoeira Angola[6] es un arte ritual afrobrasileño. Su lógica implica la interacción de dos personas dentro de un círculo de combate llamado *roda*. La práctica de la capoeira implica tanto movimientos físicos de engaño como el aprendizaje de toda una serie de reglas concernientes con la manera de conducirse dentro del propio ritual. La música en vivo es también parte de las lecciones que uno debe internalizar como practicante. De esta manera, quien se dedica a este estilo de capoeira adquiere conocimientos dancísticos, musicales, de canto y de filosofía de vida (Abib, 2004). No es posible hacer una descripción detallada de todos los elementos que implica la capoeira Angola, por lo tanto, me centraré en aquellos que se refieren a las representaciones, imágenes y personificaciones animales. Los datos etnográficos que se muestran a continuación provienen de mi involucramiento con diferentes grupos de este estilo principalmente en la ciudad de Salvador, Brasil, durante los años 2005 y 2006, pero también se complementa con estancias de campo en otras ciudades como Londres, Estocolmo y la Ciudad de México durante los años que van de 2007 al 2013. Mi perspectiva es ofrecida tanto como analista como practicante de este arte ritual por un espacio de más de 15 años. Parte de mis experiencias de interacción con líderes de la capoeira dieron lugar a que mi investigación se centrara en los mecanismos de transmisión del conocimiento y la forma en que ciertos individuos se convierten en seres poderosos.

[6] La capoeira se divide en tres estilos principales: Regional, Angola y Contemporánea. Las diferencias entre estos estilos son dadas por razones históricas y por su organización social y sus enfoques. Por ejemplo, la capoeira Regional surgió como un estilo centrado en el deporte y el arte marcial en la década de 1930, mientras que la capoeira Angola, creada en la década de 1940, se basa en el respeto a una serie de elementos que se consideran más apegados a la tradición afrobrasileña y que surge en parte como respuesta a la capoeira enfocada al deporte y la competencia. En el caso de la capoeira Contemporánea, ésta intenta realizar una fusión de estilos en una versión moderna e incluyente que no diferencie entre Regional y Angola. Para un análisis más a detalle, véase Assunção, 2005; Dias, 2006; Downey, 2005; Pires, 2004; Reis, 2000.

En otro lugar he mencionado la importancia que tiene en el aprendizaje de la capoeira Angola tomar conciencia del pasado del nordeste brasileño, el periodo colonial de la esclavitud, las referencias sobre África y la relación de la capoeira con la religión afrobrasileña del candomblé (González Varela, 2012; 2013). Estos momentos etnográficos, si se pudieran llamar así, describen los diferentes aspectos que son de relevancia tanto para el antropólogo como para los propios participantes.

La capoeira Angola es un mundo jerarquizado donde los líderes, llamados *mestres*, son los poseedores del conocimiento y el poder, a la vez que son considerados como los preservadores de la tradición. Los grupos de capoeira en Brasil y otras partes del mundo dependen de vínculos con dichos líderes. De esta manera es como se puede hablar de prácticas de imitación donde algunas de las características de la capoeira aparecen replicadas en otros contextos culturales por medio de los *mestres* y sus viajes al extranjero. Estas formas imitativas son el sustento a partir del cual se da todo un proceso de creación de las identidades de los practicantes a escala global y de difusión y reproducción de la capoeira en contextos no brasileños (Falcão, 2005; González Varela, 2014; Guizardi, 2011).

Las representaciones e imágenes animales en la capoeira son parte del proceso de conocimiento de este arte. En un primer momento de análisis, lo animal lo había definido como un proceso de transformación donde los practicantes, al evocar cierto tipo de animales, se convertían en ellos (González Varela, 2010). La música, los nombres de movimientos y las historias relacionadas con la capoeira contenían referencias y alusiones animales claras que invitaban a dar por sentado dicha transformación. Aunque en ese texto mencionaba un horizonte de devenir, este no quedaba del todo claro ya que al hablar de transformación quedaba implícita una idea de irreversibilidad del cambio, similar a la que ocurre en los ritos de iniciación. No obstante, en el devenir no está en juego una transformación radical de las identidades sino una momentánea disipación de ellas. En este sentido, el devenir no implica un cambio duradero y total, es un acontecer de potencialidad. Es por medio del movimiento de los cuerpos dentro del ritual como esta forma de disolución categorial gana su eficacia social, por así decirlo. El devenir es, por lo tanto, situacional y constituye un evento singular localizado.

La historia de Besouro

Una de las primeras y más importantes narrativas sobre animales que se encuentran en la capoeira son las referentes a la historia de Besouro Preto (el escarabajo negro), un personaje que era capaz de transformarse en ese animal. La leyenda de Besouro es parte del imaginario de la cultura afrobrasileña del nordeste y ha sido ejemplificada de diferentes maneras, en cuentos, arte y recientemente en una película que lleva ese nombre (Da Silva, 2010). La narrativa, tal como la cuentan los *mestres* de capoeira Angola, menciona que a finales del siglo XIX y principios

del XX existía un bandido, un ser marginal quien era la personificación de la astucia y el engaño. Besouro era un practicante de capoeira que todo el tiempo tenía problemas con la policía, pero de alguna manera siempre lograba evadirse (Pires, 2002). Besouro era devoto de la religión afrobrasileña del candomblé y además tenía poderes mágicos. Dos de esos grandes poderes implicaban la capacidad de cerrar su cuerpo (tal como lo hacían y hacen los practicantes de capoeira cuando juegan en la *roda*) y de transformarse en un escarabajo. Besouro era considerado peligroso por tener estos poderes especiales. Por medio de su cuerpo cerrado era capaz de crear cierta invulnerabilidad; se dice que las balas de la policía no lo penetraban, las cuchilladas nunca lograban hacerle daño. De los encuentros con la autoridad siempre salía bien librado al desaparecer por los aires. Su protección mágica, sin embargo, le había ganado muchas enemistades. La versión que me relató *mestre* João Pequeno (quien decía que Besouro era primo de su padre) era que Besouro también era temido en las *rodas*, en un tiempo donde la capoeira era practicada sólo en las calles y estaba siempre marcada por la violencia.

Las versiones sobre la muerte de Besouro abundan en la tradición oral del nordeste brasileño; algunas de ellas mencionan su asesinato a manos de un hacendado, quien engaña al escarabajo negro por medio de una celada donde las instrucciones sobre su muerte están escritas en un papel que el propio personaje carga consigo y que entrega a sus asesinos (Besouro figura en esta versión como analfabeto). Besouro es engañado, seducido por mujeres en un bar quienes se encargan de abrir su cuerpo teniendo relaciones sexuales con él para que no pueda convertirse en escarabajo y para que una navaja de *ticún* (una madera de resina especial del nordeste) pueda penetrarlo y matarlo (Cruz, 2006: 195-196).

La historia de Besouro es en principio una narrativa metafórica sobre el cuerpo cerrado, el cual parte del supuesto dentro de las cosmologías afrobrasileñas de que las personas son capaces de cerrar física y espiritualmente sus cuerpos ante situaciones de peligro, ataques violentos y adversidad. La alusión animal aparece como una historia sobre la astucia, la desaparición y la invulnerabilidad. Visto dentro de la perspectiva de la antropología del devenir, se puede ir más lejos y señalar que la historia de Besouro es una narrativa del poder de acción y de la participación de lo animal en lo humano como elementos integrales del ser. Para los individuos que narran esta historia y que la asumen como verdadera, no existe distinción entre los dominios de la naturaleza y la cultura, ambos están amalgamados y esto permite la transición de un modo en el otro o, incluso, desmantelan dicha separación. La narrativa de Besouro también está marcada por el deseo, es decir, el deseo de volverse el animal, de aparecer invulnerable, de mantenerse cerrado y protegido. Las propiedades de dureza e impenetrabilidad son quizá los elementos que activan las asociaciones humanas con un escarabajo. Dicha dureza y apariencia protectora

del cuerpo hacen del escarabajo un animal idóneo para internalizar el deseo de invulnerabilidad de las personas. En este sentido, las propiedades humanas y animales son compartidas y forman parte de un modo abstracto de identificación. Lo interesante es que la identificación no depende de una experiencia directa con escarabajos o con situaciones empíricas con estos animales. La identificación es producto de la imagen proyectada del animal en su sentido conceptual y en su dimensión práctica y de atributos. El nivel de afectación depende de la manera en que los practicantes asumen que existe una relación de participación entre escarabajos y humanos como partes de una misma lógica.

Movimientos corporales, música y nombres animales

El segundo bloque de alusiones animales en la capoeira Angola tiene que ver con los movimientos corporales, los nombres de los líderes y la música. En el caso de los movimientos corporales, la forma de desplazarse de un practicante se asocia directamente con serpientes, pero también con cocodrilos y monos. Durante mi trabajo de campo, cuando preguntaba por las razones para escoger a estos animales, los líderes de los grupos mencionaban que las características físicas y de movimiento de estos animales era lo que ellos imitaban en sus propios cuerpos. Es decir, la serpiente era importante porque inmediatamente se asociaba con la calma, el movimiento sigiloso y el ataque rápido, venenoso e inesperado del practicante. De acuerdo con los *mestres* que entrevisté, el jugador de capoeira debía emular los movimientos de este animal y desplazarse de igual manera. En el caso de cocodrilos, éstos eran admirados por sus capacidades de ataques pacientes, rápidos y violentos, aparte de la dureza de la piel que era usada como metáfora del cuerpo cerrado de un practicante de capoeira (similar al caso de Besouro). Los monos al ser hábiles, diestros e impredecibles, fomentaban las mismas actitudes en los humanos. Vemos en estas afirmaciones que animales y humanos contienen cualidades similares y ambos se encuentran inmersos en modos de identificación y participación. Los practicantes de capoeira buscan en los animales mencionados formas y fuentes de conocimiento, ya sea para obtener poder, protección o para atacar. Del mismo modo que en el caso de la narrativa mitológica de Besouro, la carencia de una experiencia directa con los animales descritos no es un obstáculo para establecer un vínculo entre humanos y animales.[7] Los mecanismos por medio

[7] Un hecho importante de recalcar aquí es que la carencia de una experiencia directa con los animales aparentemente localizaría el proceso de identificación animal exclusivamente en el ámbito de lo metafórico. No obstante, desde el tipo de antropología que sostengo, la experiencia directa o empírica con los animales no es una condición para la identificación entre ellos y los humanos. La intensidad y el deseo son vividos de forma tal que existen sin anclarse a un momento de evidencia previa. No obstante, existen dificultades bastante difíciles de resolver sobre los límites de la descripción etnográfica y la compenetración entre dominios que son producto de situaciones ideales o, desde nuestro punto de vista, imaginarias.

de los cuales se crea el proceso de identificación opera a partir del nivel de la práctica ritual y del establecimiento de procesos imitativos y de participación. Si bien esto podría perecernos algo imaginario y del dominio de la creencia, para los participantes, dicha identificación es real y de carácter intenso y duradero y a su vez es concebida como una manifestación de poder personal.

En muchos casos, *mestres* famosos adoptan nombres de animales y los hacen suyos. Si bien esto no es una práctica generalizada, es posible mencionar algunos casos donde esto sucede. Entre los distintos nombres se pueden contar: Cobrinha Verde (serpiente verde), Cobra Mansa (serpiente mansa), Peixe (pez) entre otros. Los nombres no son fortuitos ya que crean una relación directa entre el practicante y el animal. Por lo tanto, y siguiendo la lógica de participación esbozada anteriormente, se puede decir que existe una total identificación entre ambos seres; los dos participan del mismo tiempo y espacio. El humano adopta el nombre del animal y sus atributos y los hace suyos. Es tal la identificación que el nombre "real" del *mestre* ya no es relevante y es suplantado permanentemente por el del animal. Si bien no he encontrado rituales de iniciación referentes al estatus y nuevo nombre de un *mestre*, es importante dejar en claro que la persona y el animal en estos casos se identifican por completo, coexisten como elementos de un contexto particular y como lo menciona Tarde, dicha identificación se da por medio de la imitación, la innovación de actos y el deseo de ser uno solo en la práctica.

La música de la capoeira, siempre tocada en vivo, desempeña un papel muy importante en el devenir animal. Las letras de las canciones tienen temas que directamente hablan sobre el practicante como si fuera un animal. Por ejemplo, algunos de los coros que se cantan llevan consigo frases como: "esa serpiente me muerde", "ahí va el caimán", "agujeros viejos siempre tienen serpientes dentro", "cuidado con la serpiente, ella siempre muerde", sólo por mencionar algunos. La música afecta emotivamente al practicante de tal manera que la interacción en la *roda* se convierte en un espacio de seriedad, donde muchas cosas están en juego como el estatus, el poder y prestigio de un *mestre*.

Personificaciones animales y su devenir

Las referencias animales podrían interpretarse solamente como representaciones, asociaciones que simbolizan los actos de un *mestre* en el juego. Este es un riesgo latente debido a que los *mestres* rara vez parten en sus interpretaciones de experiencias directas con animales reales. No obstante, caer en la tentación de realizar este tipo de interpretaciones es precisamente seguir "anclado" a un principio antropológico que continúa estableciendo una división entre naturaleza y cultura. Lo que sigue a continuación es un ejercicio sobre el entendimiento de las referencias animales en la capoeira Angola vistas a la luz de la antropología del devenir, la participación y el deseo que se ha esbozado con anterioridad.

En otro lugar había mencionado que las referencias animales en la capoeira tenían por objetivo crear un balance simétrico entre realidades conceptuales (González Varela, 2010). Es decir, lo animal daba como resultado la creación de nuevos conceptos que emergían a partir de la fusión entre referentes y connotaciones simbólicas. Nuevos conceptos generaban nuevos mundos a la manera como lo han estipulado Eduardo Viveiros de Castro (2010) y Martin Holbraad (2008). De esta manera, al participar en innovadores procesos de abstracción, lo animal denotaba nuevas formas del ser, era un proceso de índole ontológica más que epistemológica. Ciertas prácticas daban lugar a proposiciones que invitaban a diseñar conceptos alternativos a los que se tenían anteriormente. Estos nuevos conceptos hacían de los referentes y su representación una relación de participación necesaria, similar a como lo había señalado Lévy-Bruhl. Así que un nuevo concepto no provenía de una separación arbitraria y contingente sino de un deseo de unión entre referente y representación.

Si bien estoy de acuerdo en parte con la importancia que tiene la creación de nuevos conceptos en la antropología por medio del análisis etnográfico cuidadoso, la pregunta por el fundamento ontológico de otros mundos y sobre la alteridad radical, necesita ir más allá de lo conceptual. Es decir, la creación de nuevos conceptos tiene que ir seguida de su señalamiento en prácticas concretas. Si lo ontológico es relevante, es porque se relaciona con un polo de acción. Aunque esto puede escucharse demasiado abstracto, lo que quiero decir es que para que la pregunta de índole ontológica tenga más peso tiene que ir más allá de lo conceptual. Ese más allá se refiere a la lógica participativa, el deseo y la intensidad que se crea por medio de estos procesos, en suma, su acontecer como forma del devenir. Estos son aspectos que se encuentran relativamente ausentes tanto en el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2010), como en el análisis crítico de Descola (2012) sobre el concepto de naturaleza.

Regresando a la descripción etnográfica descrita en los subapartados anteriores, una interpretación de los datos sobre el devenir animal implica que las referencias sobre serpientes, cuerpos cerrados, cocodrilos o escarabajos voladores se vean no solo como alusiones o transformaciones de corte fantástico o estrictamente metafórico. Tal vez aquí el devenir ayude a entender el proceso de personificación de lo animal.

La conjunción de nombres de *mestres*, actos imitativos y canciones referentes a lo animal otorga la posibilidad del devenir animal y cimenta la lógica participativa intensa de personificación. Gilles Deleuze y Felix Guattari han mencionado que el devenir no debe confundirse con la transformación. Si en un nivel conceptual esto implicaba la unión entre concepto y referente perceptual, en un nivel de acción esto involucra la disolución momentánea de las dicotomías. Por lo tanto, el devenir de personificación es un movimiento de intensidad (Deleuze y Guattari, 2005: 239). Como ya lo he

mencionado en otro momento (González Varela, 2010: 27), el devenir animal no implica una asimilación o una mera identificación total. Es un proceso de personificación donde humano y animal se conjuntan y participan de un orden por tiempos determinados. El líder de capoeira cuando juega, en muchas ocasiones deja de ser lo que es y su devenir es algo que se sabe está ocurriendo pero que no se puede explicar cómo se está dando. Su acontecer es la ruptura del principio de separación de lo humano y la naturaleza; implica la conjunción de fuerzas místicas y fuerzas objetivas. Es en esencia un movimiento estético, de lógica participativa, intenso y, en este sentido, real.

Si el ritual se ha definido dentro de la antropología como un mundo de lo posible y de potencialidad (Kapferer, 2007), lo que crea, lo que deviene siempre desborda las capacidades humanas de representación. Un *mestre*-serpiente es en principio un devenir muy similar al proceso de conexión que hace el chamán con lo no humano. En ambos casos lo que esto genera es un mundo abierto de posibilidades de interacción donde la participación y el deseo se cimentan como su propia y única lógica.

CONCLUSIÓN

La interpretación de los datos etnográficos ofrecidos en este texto a la luz de algunas de las ideas de Lucien Lévy-Bruhl y Gabriel Tarde es parte de una experimentación analítica sobre una dimensión de participación y de deseo en las interacciones entre humanos y animales. Esto no implica que esté abogando por un regreso a tomar literalmente las ideas de ambos autores para el análisis antropológico. La razón principal de su uso se refiere al potencial que pueden tener para la interpretación de datos que desde un punto de vista exterior es posible que resulten sorprendentes o demasiado extraños. El contexto de alteridad radical, en el cual muchas veces el antropólogo se ve envuelto, se convierte en un desafío de comprensión y traducción en nuestros propios términos. Si bien las críticas hacia los modelos que dan por sentado la división entre la naturaleza y la cultura es acertada (Descola, 2012, 2013; Latour, 2007; Viveiros de Castro, 2010), es necesario, como lo ha mencionado recientemente Eduardo Kohn (2013), ir más allá de su simple crítica y desarrollar una antropología que quizá no requiera regresar más a modelos reduccionistas de lo humano como un entorno privilegiado, separado y único. Esta visión, que se ha denominado actualmente como poshumanista, debe reconocer que humanos y no humanos han y quizá siempre han vivido más cerca unos de los otros de lo que hemos hasta ahora imaginado. En el caso de la capoeira Angola y su devenir animal existe una compenetración entre humanos y animales que tiene su modo de expresión en una práctica ritual. Si bien el tema se centró en los efectos que esta personificación tiene en los humanos, sería interesante indagar su efecto contrario, cómo los animales evocados se transforman cuando estos personifican atributos humanos. Por desgracia esto es algo casi imposible de llevar a cabo debido a

que la identificación animal no existe con animales reales con los que los practicantes entablen una relación empírica de manera regular.

La antropología de los devenires aquí sugerida conformaría un proyecto donde la cuestión de la alteridad radical implicaría centrar nuestra atención en las diferencias ontológicas y epistemológicas de ciertos principios clasificatorios (cultura-naturaleza) y explorar otras formas de concebirlos. Concierne también modos de acción donde las cuestiones sobre la alteridad y la diferencia se ejemplifican de manera pragmática. La antropología de los devenires consiste en seguir explorando los efectos pragmáticos que han desarrollado las críticas al modelo naturalista, pero que por desgracia se han quedado en un plano meramente conceptual, por lo menos en las vertientes del perspectivismo amerindio y en la obra de Descola.

El devenir implica, por lo tanto, prestar atención a este dominio de la praxis donde el acontecer pone de manifiesto las discrepancias entre los conceptos usados por el antropólogo y aquellos creados localmente. En su dimensión de potencialidad, la capoeira Angola es un ritual donde los practicantes experimentan formas innovadoras de asociación y reflexionan sobre ellas en un nivel espiritual, místico y de conocimiento. El devenir hace posible esto al poner de relieve los momentos de deseo, intensidad y participación. De esta manera la personificación animal que se fomenta en la capoeira se convierte en una realidad posible y no solamente en una instancia de representación.

Para concluir, habría que decir que el desarrollo de una antropología de los devenires aboga por una disolución momentánea del dominio de las clasificaciones sociales para dar cabida a una experiencia de identificación, fusión y amalgamiento de entidades originalmente separadas. Humanos y animales, por medio de su interacción ritual, posibilitan la creación de esa virtualidad de la que habla Kapferer (2006), otorgando un sentido que va más allá del orden de lo conceptual, y que se encarna en prácticas concretas. En la capoeira Angola, el dominio de la práctica ritual es la manera en que se expresa y despliega el horizonte del devenir. Sin dicha práctica, sin esos cuerpos en movimiento, no se podría comprender el efecto de la negación categorial de lo humano y lo animal en un nivel de experiencia ritual. Finalmente, los conceptos de participación, deseo e intensidad retomados de Lévy-Bruhl y de Tarde, representan una manera para acceder a ese tipo de experiencia ritual que va más allá de los dominios clasificatorios de los polos de naturaleza y cultura, y que rebasa el orden de la alteridad meramente conceptual.

BIBLIOGRAFÍA:

ABIB, Pedro (2004), *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na Roda*, Campinas, São Paulo, CMU Publicações.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig (2005), *Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art,* London, Routledge.

CANDEA, Matei (ed.) (2010), *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments,* Londres y Nueva York, Routledge.

Cruz, José Luiz Oliveira (*mestre* Bola Sete) (2006), *Histórias e Estórias da Capoeiragem,* Bahia, P555 edições.

Da Silva, Jonalva Santiago (2010), *Do cordel á narrativa biográfica: a invenção de besouro, o herói de corpo fechado*, dissertação de mestrado, Salvador, Universidade do Estado da Bahia.

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari (2005) [1987], *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Translation and Foreword by Brian Massumi, Minneapolis and London, University of Minnesota Press.

Descola, Philippe (2013), *The Ecology of Others*, Geneviève Godbout y Benjamin P. Luley (trads.), Chicago, Prickly Paradigm Press.

_____ (2012), *Más allá de naturaleza y cultura,* Buenos Aires y Madrid, Amorrortu.

_____ (2001), "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Philippe Descola y Gísli Pálson (eds.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas,* México, Siglo XXI, pp. 101-123.

Dias, Adriana Albert (2006), *Mandinga, manha e malícia: Uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910–1925),* Salvador, Bahia, edufba.

Douglas, Mary (1998), *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto,* Barcelona, Gedisa.

_____ (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú,* Madrid, Siglo XXI.

Downey, Greg (2005), *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*, Oxford, Oxford University Press.

Durkheim, Emile (2003) [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Alianza.

_____ (1993) [1895], *Las reglas del método sociológico,* Madrid, Morata.

Evans Pritchard, Edward E. (1991), *Las teorías de la religión primitiva,* Madrid, Siglo XXI.

Falção, José Luiz Siqueira (2005), "Fluxos e refluxos da capoeira: Brasil e Portugal gingando na roda", *Análise Social*, vol. XL, núm. 174, pp. 111-133.

Frazer, James (1981) [1890], *La rama dorada: magia y religión,* México, Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford (2003) [1973], *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa.

Goldman, Marcio (1994), *Razão e diferença, afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*, Rio de Janeiro, Grypho.

González, Varela, Sergio (2014), "Cuerpo, tradición y temporalidad: la conformación identitaria dentro del arte ritual de la capoeira", *Revista África [s]. Revista do Programa de Pós-graduação em estúdios Africanos e representações da África,* vol. 1, núm. 2, pp. 225-251.

_____ (2013), "*Mandinga*: Power and Deception in Afro-Brazilian Capoeira", *Social Analysis*: *The Internacional Journal of Social and Cultural Practice,* vol. 57, núm. 2, pp. 1-20.

_____ (2012), "Cosmología, simbolismo y práctica; el concepto de 'cuerpo cerrado' en el ritual de la capoeira Angola", *Revista Maguaré*, *dossier* de Ritos y Juegos, vol. II, núm. 26, pp. 119-146.

_____ (2010), "Antropología simétrica dentro del ritual de la capoeira Angola en Brasil", *Revista de Antropología Iberoamericana,* vol. 5, núm. 1, pp. 3-31.

Guizardi, Menara (2011), "'Genuinamente brasileña': La nacionalización y expan-

sión de la capoeira como práctica social en Brasil", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades,* año 13, núm. 26, pp. 72-100.

Harris, Marvin (2001) [1979], *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture,* Oxford, Altamira Press.

_____ (1978), *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures,* Glasgow, Fontana/Collins.

_____ (1974), *Cows, Pigs, War and Witches: The Riddles of Culture,* Nueva York, Random House.

Holbraad, Martin (2008), "Relationships in Motion: Oracular Recruitment and Ontological Definition in Cuban Ifá Cults", *Éprouver L'initiation, Systèmes de pensée en Afrique noire,* núm. 18, pp. 219-296.

Kapferer, Bruce (2007), "Sorcery and the Beautiful: A Discourse on the Aesthetics of Ritual", en Angela Hobart y Bruce Kapferer (eds.), *Aesthetics in Performance: Formations of Symbolic Construction and Experience,* Nueva York y Londres, Beghahn Books, pp. 129-160.

_____ (2006), "Virtuality", en J. Kreinath, J. Snoek, y M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals; Issues, Topics, Approaches, Concepts,* Leiden & Boston, Brill Academic Publishers, pp. 671-684.

Kohn, Eduardo, (2013), *How Forest Think: Toward an Anthropology Beyond the Human,* Berkeley, University of California Press.

Latour, Bruno (2007) [1991], *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica,* V. Goldstein (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI.

Latour, Bruno, y Vincent Antoni Lépinay, (2009), *The Science of Passionate Interests: An Introduction to Gabriel Tarde's Economic Anthropology,* Chicago, Prickly Paradigm Press.

Lévi-Strauss, Claude (2001) [1978], *Myth and Meaning,* Londres, Routledge.

_____ (1997) [1962]), *El pensamiento salvaje,* México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1985) [1949], *Las estructuras elementales del parentesco,* 2 vols, Barcelona, Planeta.

Lévy-Bruhl, Lucien (1923), *Primitive Mentality,* Londres, George Allen and Unwin Ltd.

Mauss, Marcel (1979) [1902], *Sociología y antropología. Precedido de una Introducción a la obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss,* Madrid, Tecnos.

Paton, Diana, y Maarit Forde (eds.) (2012), *Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing,* Durham, NC, Duke University Press.

Pires, A. L. Cardoso (2004), *A capoeira na Bahia de todos os santos: Um estudo sobre cultura e classes trabalhadoras (1890-1937)*, Tocantins, Fundação Universidade Federal do Tocantins e grafset, Gráfica Editora.

_____ (2002), *Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá, Três personagens da capoeira baiana,* Tocantins, Fundação Universidade do Tocantins.

Rappaport, Roy (1984) [1968], *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinean People,* New Haven and London, Yale University Press.

_____ (1979), *Ecology, Meaning, and Religion,* Richmond, California, North Atlantic Books.

Reis, Letícia Vidor de Sousa (2000), *O mundo de pernas para o ar: A capoeira no Brasil*, São Paulo, Publisher Brasil.

Sahlins, Marshall (2008), *The Western Illusion of Human Nature: With Reflections*

on the Long History of Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of the Human Condition, Chicago, Prickly Paradigm Press.

_____ (1999), "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", *Annual Review of Anthropology,* vol. 28, pp. i-xxiii.

Steward, Julian (1976), *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution,* Chicago, University of Illinois Press.

Tarde, Gabriel (2012), *Monadology and Sociology,* Theo Lorenc (ed. y trad.), Melbourne, Re.Press.

_____ (1903), *The Laws of Imitation,* translated from the second French edition by Elsie Clew Parson, with an introduction by Franklin H. Giddings, Nueva York, Henry Holt and Company.

Tylor, Edward B. (1920), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, language, Art, and Custom,* 2 vols., Londres, John Murray, Albemarle Street W.

Viveiros de Castro, Eduardo (2010), *Metafísicas caníbales: líneas de antropología post-estructural,* Buenos Aires, Katz Editores.

_____ (1998), "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, pp. 469-488.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Gabriel Mendoza y Jorge Atilano González, *Reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz*, México, Centro de Investigación y Acción Social por la Paz del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, 2016.

Jorge Alonso*

Gabriel Mendoza y Jorge Atilano González coordinaron un equipo de investigación cuyos resultados fueron publicados en el libro *Reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz* que editó el Centro de Investigación y Acción Social por la Paz Del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro (México, 2016). La presentación del libro corre por cuenta del antropólogo Alfonso Alfaro, quien resalta que el estudio de este libro ofrece los destellos de una serie de facetas de un México habituado a la penumbra. Hace un recorrido por la problemática aterradora del México de nuestro tiempo. Apunta que ante el problema acuciante de la violencia existen también búsquedas de paz. Precisa que los testimonios que se exponen son imágenes en movimiento. Argumenta que la investigación invita a la esperanza.

Una decena de investigadores se dio a la tarea de hacer 14 diagnósticos territoriales en contextos urbanos, semiurbanos, campesinos e indígenas en nuestro país, pero dio un paso que urgía porque se atrevió a delinear propuestas concretas para tratar de enmendar ese terrible problema.

La degradación de un voraz capitalismo ha llegado a desatar una sangrienta guerra contra la población y hasta contra la vida en el planeta. La violencia que sufre México es parte de esa despiadada guerra mundial. La muestra de los casos investigados en este libro surge de la actividad social de la Compañía de Jesús en México. El periodo de estudio abarca los últimos 25 años y toca a 10 entidades federativas. La pregunta rectora de la investigación quería indagar cómo se había ido deteriorando el tejido social. Otra ventaja de esta publicación es que se presenta detalladamente su metodología, hay una cuidadosa descripción de cada uno de los casos, y los análisis son muy profe-

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Occidente.

sionales. Otro mérito del escrito es que, antes de ofrecer las propuestas, hubo una lectura transversal de todos los casos, que resultaban fácilmente comparables con los indicadores utilizados.

Se partió de la inseguridad y la violencia porque resultó lo más visible para adentrarse en la fragmentación social que afectaba los ámbitos de todos los colectivos abordados. Los autores no se contentaron con la utilización de lenguajes que podrían contener muchos supuestos. Fueron definiendo los términos. Así, por tejido social entendieron la configuración de vínculos sociales e institucionales que favorecen la cohesión y la reproducción de la vida social. Destacaron las relaciones de confianza y cuidado para vivir conjuntamente, la construcción de referentes de sentido, pertinencia y la participación en las decisiones colectivas. No se contentaron con quedarse en los conflictos sino que hurgaron en sus relaciones subyacentes.

Los investigadores fueron elaborando un diagnóstico del tejido social en cada localidad, y fueron detectando las trasformaciones en cada uno de los barrios. Trataron de calibrar cómo se hacían las decisiones colectivas y cómo esto se fue perdiendo. Indagaron la influencia de la desintegración familiar y lo que consideran abuso de las redes sociales entre los jóvenes.

Se toparon con sitios, como la Tarahumara, en donde las condiciones conflictivas de la localidad no les permitió realizar el trabajo de campo y hacer las entrevistas como en otros lugares, y se tuvieron que contentar con explorar los documentos de los equipos pastorales. Hallaron que los males en esa región no sólo provenían del narcotráfico sino también de la minería extractiva y de la migración. La conflictividad de esa zona la podemos constatar en una noticia de inicios de mayo de 2016 en la que se dice que varios estudiantes de la Universidad Tecnológica de la Tarahumara habían sido secuestrados y después se encontraron asesinados a algunos de ellos.

Una vez que los autores de este libro dieron cuenta de cada uno de los casos, se dispusieron a buscar elementos generales. Una primera constatación fue que los tejidos sociales se encontraban en un franco proceso de fragmentación. Pero no se conformaron con hacer esa generalización sino que fueron especificándola según las características de los casos. En los que correspondían a los casos urbanos en los que se incrementaron las construcciones de viviendas y adquisición de electrodomésticos se vio que se había dado una reducción de tiempo para la convivencia barrial y familiar, pues el tiempo dedicado al trabajo y a su transportación dejaba poco o casi nada de espacio para lo común. Encima estaba la precarización laboral y el corporativismo asistencialista de todos los partidos políticos que creaban dependencias y segregaban. De esta manera había ido disminuyendo la capacidad de llegar a acuerdos, y los vínculos sociales se habían ido debilitando. Se detectaron conflictos por el narcomenudeo, por pleitos vecinales, por escasos espacios públicos para la convivencia. La fuerza de integración que pudieron haber tenido las fiestas

barriales también se iba esfumando y crecía la dificultad para identificar necesidades comunes.

En los casos pertenecientes a zonas en proceso de urbanización se atisbaba la crisis del campo y las pérdidas de empleo. Aunque las fiestas religiosas habían servido para las relaciones vecinales, su proceso de mercantilización iba degradando su anterior potencia. Se iban perdiendo tradiciones como compartir alimentos. La incorporación de las madres a la vida laboral urbana dificultaba la vida familiar, y se notaban divisiones por las adscripciones partidistas. Había alto consumo de alcohol y crecía el de drogas; se incrementaba la desconfianza y la inseguridad; se iba asentando una cultura de indiferencia y de resignación ante los problemas.

Hubo zonas de acelerada descampesinización con deterioro de las organizaciones sociales que antes impulsaban la vida comunitaria. Se presentaban dificultades para llegar a acuerdos. La cohesión producida por las fiestas religiosas había entrado en deterioro; pero todavía se conservaban espacios para mejoramientos comunitarios. No obstante, había desvinculación familiar e incremento de la violencia.

En el mundo indígena, por el consumo de alcohol y drogas se iban debilitando los vínculos vecinales y familiares. Se daba fractura de vínculos comunitarios y desarraigo de identidad cultural propiciado por la migración. El clientelismo partidista dañaba la lógica comunitaria. Se iba suplantando la forma organizativa colectiva y horizontal por lógicas verticales y de subordinación política. Los programas asistenciales gubernamentales vulneraban las capacidades organizativas de los pobladores. Otra ruptura venía de la educación centrada en la competencia. No obstante, todavía había elementos que ayudaban a la reconstrucción de los vínculos como las asambleas comunitarias y los trabajos colectivos. Se vio el peligro existente, sobre todo entre los jóvenes, de desarraigo cultural por la influencia de los medios masivos de comunicación y de Internet. Se vio que había programas gubernamentales que al entregar bonos por tierra cultivada, aceleraban el proceso de mercantilización de la tierra. Los programas sociales iban incidiendo en que las comunidades perdieran poco a poco sus capacidades organizativas propias. Crecía la dinámica de intercambios por medio de dinero. No obstante, había resistencias y luchas contra los megaproyectos turísticos y extractivos. La construcción de acuerdos se mantenía por medio de asambleas y de los cargos comunitarios.

El estudio pudo llegar a identificar que el núcleo generador de la fragmentación se encontraba en el proceso de mercantilización de la vida, lo cual desvirtuaba las relaciones con la tierra y la comunidad. Había incremento de la violencia en un proceso de individualización que obstruía la identificación de lo común.

El libro destina un capítulo para examinar los determinantes que afectan el tejido social. Los autores nos dicen que la precariedad laboral, la desigualdad social, la violencia y la cultura del miedo propiciada por los

grandes medios de comunicación debilitan los vínculos entre las personas. La sobrevaloración de lo económico y del consumo afecta la construcción para acuerdos comunitarios y debilita lo familiar. Otro elemento es el proceso de desvinculación de los integrantes familiares. La individualización del trabajo y su escasez provocan crisis. Los medios de comunicación promueven lo individual.

El estudio considera que la Iglesia católica tiene un espacio privilegiado para la vinculación social. No obstante, si se queda en un espiritualismo individualista y se llevan a cabo acciones pastorales asistencialistas, aquello se boicotea. El territorio y el medio ambiente condicionan el tejido social. En las comunidades indígenas la armonía con la naturaleza alienta lo comunitario, que es atacado por los proyectos de desarrollo capitalistas.

Ante la fragmentación social, el estudio propone encontrar sujetos que articuladamente promuevan un proceso de reconstrucción del tejido social. Se plantea la utopía del buen convivir, lo cual no es una receta ni un modelo cerrado. Tampoco se puede imponer. Se perfila por cada una de las comunidades según su contexto. Tiene que ver con experiencias de vinculación en una situación de respeto entre las personas y de su actividad con el medio ambiente. Es factible que las comunidades puedan ir reconociendo el buen convivir como base de la armonía social que vaya irradiando las prácticas diarias. Puede brotar del encuentro comunitario y en las búsquedas de lo común. Necesita un diálogo intergeneracional, intercultural, interdisciplinar que detone reflexión colectiva. Se apunta a la festividad integradora, a la construcción instituyente y no a la instituida porque se burocratiza.

El libro propone una compleja definición del buen convivir que convendría examinar, estudiar, debatir, pero sobre todo practicar. Se lanza una dinámica hacia el encuentro de una alternativa radical de estilo de vida, construyendo colectivamente condiciones sociales, económicas, políticas y culturales basadas en la solidaridad con los otros y en el cuidado de la casa común, nuestro planeta.

En las propuestas se encuentran abandonar el consumismo, la mercantilización y las visiones antropocentristas; intentar practicar reconciliaciones familiares, y hacer énfasis en una educación para el bien convivir; buscar significados comunes en relatos locales que vinculen a las personas con la comunidad y la naturaleza; favorecer las prácticas de examinar, debatir y llegar a acuerdos comunes construidos horizontalmente sin la relación que establece la existencia de dirigentes y dirigidos; insistir en la autonomía comunitaria; provocar actitudes que valoren la conexión entre todos, y abandonar el antropocentrismo para promover el biocentrismo, esa libertad responsable de saber vivir con lo necesario sin dañar la naturaleza.

En el libro todavía encontramos formulaciones acerca del concepto de desarrollo; pero tal vez podrían encontrar los autores que las visiones desarrollistas riñen con su propuesta de la dimensión ecocomunitaria.

Otro de los grandes aciertos de este libro es que plantea una metodología viable para la reconstrucción del tejido social propiciando la vinculación de sujetos locales con capacidad para realizar un diagnóstico compartido de su situación y para construir un proyecto común. El libro resulta muy aleccionador sobre cómo hacer precisamente dichos diagnósticos, y da pistas sólidas para impulsar soluciones de convivencia social profundamente solidarias. Las propuestas concretas de este libro se dinamizarían si entraran en diálogo explícitamente con las experiencias zapatistas. Los zapatistas nunca han dicho que sean un modelo a seguir, ni que no tengan contradicciones ni problemas que examinan constantemente. Insisten en que cada comunidad debe ejercer su autonomía según sus propias condiciones y de acuerdo con su creatividad. Se han abierto a ser visitados para que se constate que muchos problemas sí se pueden resolver, como abandonar el alcohol y la droga, no tener una agricultura con semillas modificadas, pesticidas y fertilizantes químicos que dañan la tierra, resolver autónomamente la justicia, la educación, la salud y la incorporación de los jóvenes al proyecto de autonomía. Un gran logro que han alcanzado es que las mujeres zapatistas tomen un papel primordial tanto en la vida comunitaria como en sus órganos de gobierno autónomos. Examinar esas experiencias siempre será provechoso para otros proyectos de biocentrismo.

Joe Bryan y Denis Wood, *Weaponizing Maps: Indigenous Peoples and Counterinsurgency in the Americas (Mapas militarizados: pueblos indígenas y contrainsurgencia en las Américas)*, Nueva York, Guilford Press, 2015.

Gilberto López y Rivas*

Esta obra es especialmente importante para comprobar el contenido contrainsurgente de las Expediciones Bowman que llevan a cabo geógrafos de la Universidad de Kansas al servicio de la Oficina de Estudios Militares Extranjeros del Departamento de Defensa del gobierno de Estados Unidos, con fondos canalizados por medio de un programa de investigación del Pentágono llamado Minerva Initiative, el cual financia estudios en Ciencias Sociales en áreas estratégicas para la política de seguridad nacional del gobierno de ese país.

Bryan y Wood analizan los usos militares y corporativos de la elaboración de mapas en territorios indígenas, con base en una revisión exhaustiva de fuentes documentales y bibliográficas, y a partir de trabajo de campo durante el cual entrevistaron en Oaxaca a intelectuales indígenas y a participantes en el proyecto México Indígena que denunciaron en 2009 a los geógrafos encabezados por Peter Herlihy, quien según noticias periodísticas y correos provenientes de Honduras y Costa Rica, continúa con sus trabajos entre los pueblos indígenas en el primer país,

*Centro INAH Morelos.

mientras en el segundo ha intentado convencer a audiencias universitarias, sin mucho éxito, sobre su meritoria labor indigenista y su vocación de académico al servicio de la paz. Los autores señalan al respecto: "Al afirmar que él está simplemente mapeando los territorios, Herlihy se hace de una coartada poderosa para encubrir el papel activo que juega en su transformación en […] inteligencia para el ejército de Estados Unidos. También permite a Herlihy seguir presentándose como el 'chico bueno', el elaborador de mapas benevolente, cuyo trabajo es impulsado por el interés académico de documentar el mundo, en lugar de por el interés estratégico de sus benefactores del ejército".

El libro hace un recorrido que se inicia en las comunidades zapotecas de la Sierra de Juárez, Oaxaca, donde el equipo de Herlihy, en 2006, elabora mapas de Yagila y San Miguel Tiltepec, Ixtlán de Juárez, y recolecta información clave de estos pueblos oaxaqueños.

Bryan y Wood confirman que Herlihy ocultó convenientemente a las autoridades comunitarias sus conexiones con los militares estadounidenses, y no dijo que él entregaba toda la información recabada al Ejército de Estados Unidos mediante la compañía Radiance Technologies, administradora del proyecto por encargo del Departamento de Defensa. Cuando esto se hace de dominio público en 2009, las autoridades de San Miguel Tiltepec difunden una declaración en la que manifiestan su completo desacuerdo con la investigación realizada y alertan a "todos los pueblos y comunidades indígenas de México y el resto del mundo a que no se dejen sorprender por los investigadores de las Expediciones Bowman, o por otros investigadores interesados solamente en beneficiar a los grupos que ellos representan".

Bryan y Wood señalan que la Oficina de Estudios Militares Extranjeros apoya las Expediciones Bowman con base en dos objetivos: "Por un lado, se pone a prueba la posibilidad de utilizar científicos sociales para obtener información de inteligencia abierta, que el Ejército no puede recolectar de otra forma; mientras que, por otra parte, trata de construir un catastro mundial que permita monitorear la transferencia de la propiedad, especialmente en áreas indígenas, centros del 'crimen organizado', y los grandes cinturones de miseria urbanos, donde la Oficina de Estudios Militares Extranjeros considera que se originarán las amenazas militares en el futuro".

En la obra se estudian las trayectorias de la American Geographical Society; las tempranas actividades de geógrafos en el río Coco, Nicaragua, durante la invasión estadounidense en guerra contra el general Sandino y el desarrollo de un *Manual de guerras pequeñas* (*Small Wars Manual*), antecedente de los actuales manuales de contrainsurgencia; la producción de mapas en Canadá y su papel en la expropiación territorial de los pueblos indígenas; la intervención de geógrafos estadounidenses en Nicaragua durante la guerra contrarrevolucionaria de los años ochenta, tema de particular interés para quienes estuvimos en ese país en tareas internacionalistas relacionadas con la autonomía. Aquí, por

cierto, los autores no registran a profundidad los cambios políticos que el gobierno revolucionario sandinista pone en práctica a partir de 1984 y 1985, en que tienen lugar conversaciones de paz con la dirigencia de Misurasata (en las ciudades de México y Bogotá), y se establece la Comisión Nacional de Autonomía, que lleva al reconocimiento constitucional y el establecimiento de dos regiones autónomas en la Costa Caribe de Nicaragua (1987).

Bryan y Wood desarrollan con extraordinaria precisión, argumentación y fundamentación el surgimiento de los académicos de la guerra (*warrior scholars*, como Peter Herlihy, Geoffrey Demarest, Jerome Dobson), en un contexto contrainsurgente en el que el reconocimiento de los derechos de propiedad facilitados por los mapas coinciden con las perspectivas castrenses de seguridad, que priorizan la propiedad privada y el valor de la tierra-mercancía como esenciales para una estrategia de contrainsurgencia exitosa y para el mantenimiento, sin problemas, del libre mercado, esto es, del capitalismo en su actual etapa neoliberal.

Por cierto, el 8 de mayo de 2015, Peter Herlihy, operador académico de las Expediciones Bowman, fue invitado a un conversatorio en la Universidad Nacional de Costa Rica para responder a las denuncias que se han hecho sobre el Proyecto Centroamérica Indígena, intitulado por su investigador principal, Jerome E. Dobson: "La geografía humana de la resiliencia y del cambio: los derechos de tierra y la estabilidad en las sociedades indígenas de América Central".

Acusándome de fabricar discursos para entorpecer su trabajo en México, Honduras y Costa Rica, "grabarlos en la mente de profesores y alumnos", y de mentir sobre su relación con los militares estadounidenses, Herlihy declara sentirse orgulloso de recibir fondos (3 millones de dólares durante los primeros tres años) por medio de la, considerada por el investigador, prestigiosa Iniciativa Minerva, un consorcio que estableció el entonces secretario de Defensa de Estados Unidos en 2008 con el propósito de financiar investigaciones de interés estratégico para la seguridad nacional de ese país. Sostiene, con humor involuntario, que recibir financiamiento de Minerva es como una beca en el Departamento de Educación, y que dicho consorcio no tiene fines militares sino educativos. El profesor Herlihy, quien no escatima en adjetivos para calificar su trabajo de 30 años para beneficio de los pueblos indígenas, afirma tajantemente que no está trabajando para el Ejército, "no tenemos vínculos o contactos, no tenemos amigos, no hemos entregado información al Ejército".

¿Será cierto que los militares estadounidenses adjudican a esforzados investigadores, protectores de los pueblos indígenas, millones de dólares para no recibir nada a cambio? ¿Que al igual que las oblatas de María o los franciscanos, hacen el bien sin ver a quién? Para consternación de los geógrafos ¿Ingenuos?, la propia página de la Iniciativa Minerva se encarga de refutar tales aseveraciones, ya que establece, sin lugar a dudas, el propósito por el cual fue fundada:

> Al igual que nuestras fuerzas militares no podrían funcionar eficazmente sin entender el terreno y el entorno físico, la detección de los actores radicales y las rupturas de régimen está limitada por nuestra comprensión de los ambientes culturales y políticos en los que se desarrollan esas amenazas. La Iniciativa de Investigación Minerva […] producirá decisiones políticas estratégicas y operacionales más eficaces. Los académicos [financiados por] Minerva ya han informado ideas relevantes para el soldado en combate [*warfighter*] a altos funcionarios como el jefe del Estado Mayor Conjunto, a quienes toman decisiones en la política de la comunidad de defensa y, en el terreno, a nuestros comandos combatientes.

En su charla universitaria en Costa Rica, Herlihy tampoco informó sobre la presencia en el equipo coordinador de las Expediciones Bowman del teniente coronel Geoffrey Demarest, doctorado en geografía precisamente por la Universidad de Kansas (*alma mater* de las Expediciones Bowman), cuya hoja de servicios distinguidos en la contrainsurgencia en América Latina (Escuela de las Américas, Guatemala, Colombia, etcétera) ha sido difundida ampliamente, igual que su conocida hipótesis de trabajo sobre que la tenencia comunal de la tierra es la matriz del crimen y la insurgencia. Este teórico de la guerra asimétrica, en su primer libro (*Geopropiedad: seguridad nacional y derechos de propiedad*) sostiene que la tenencia de la tierra es un asunto crucial para la seguridad nacional de Estados Unidos, mientras que en su publicación más reciente (*Ganando guerras insurgentes: regreso a lo básico*), este amigo de Herlihy sostiene que el éxito de una guerra contrainsurgente requiere del control de la tierra, y es vital un conocimiento empírico de la geografía, tanto física como humana, ambas inseparables.

También en esa charla fue convenientemente silenciado el señalamiento hecho por el colega Joe Bryan sobre el informe final del Proyecto México Indígena presentado por el mismo Herlihy a la Oficina de Estudios Militares Extranjeros (FMSO, por sus siglas en inglés), así como la visita que hicieron éste y Dobson el 20 de octubre de 2006 al Fuerte Levenworth, donde se reunieron con el general David Petraeus, quien apoyó el uso de antropólogos empotrados en las brigadas de combate en Irak y Afganistán, y con quien conversaron acerca de las bondades de la geografía digital del terreno humano, por medio de la cual se puede identificar en un mapa multiescalas un lugar específico y el pueblo que lo habita, "mostrando el idioma, la etnicidad, religión, afiliación política y otras características consideradas importantes por razones humanitarias, militares, científicas y económicas". Después de esa reunión, disfrutaron de una visita privada a la base, que incluyó una foto frente a la estatua del Soldado Búfalo, que conmemora precisamente las guerras indias estadounidenses, y una miradita al cuartel del general George Armstrong Custer (Joe Bryan, "Multiplicadores de fuerza: geografía, militarismo, y las Expediciones Bowman").

En el alegato de Herlihy, básicamente laudatorio, empirista y autoexculpatorio, no sólo no existe una historia del proyecto y su cauda de denuncias y controversias sobre lo que se calificó como geopiratería en la primera de las Expediciones Bowman con el Proyecto México Indígena, que obligó a la Asociación Estadounidense de Geógrafos (AAG, por sus siglas en inglés) a conformar una comisión que investigara si hubo violaciones a su código de ética. Tampoco hay una mención, al menos, del contexto sociopolítico en tiempos del capitalismo neoliberal y del papel que desempeña Estados Unidos en esta guerra planetaria contra los pueblos indígenas y no indígenas en busca de su desterritorialización y desposesión de los recursos naturales y estratégicos. Sin historia, memoria, contexto o teoría, el Proyecto Centroamérica Indígena es la expresión misma de una ciencia al servicio de quienes pagan las investigaciones y centralizan las informaciones: en este caso, los militares estadounidenses.

Libros como *Weaponizing Maps: Indigenous Peoples and Counterinsurgency in the Americas* debieran ser traducidos para dar a conocer el pensamiento de esa otra valiosa intelectualidad estadounidense que, a contracorriente, lleva a cabo investigaciones realmente en favor de la paz y de los pueblos indígenas en resistencia.

Leticia Mayer Celis, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México, FCE, 2015.

María Josefa Santos Corral*

En esta obra se muestra la manera en que la alteridad, entendida como el enfrentamiento hacia los otros, se convierte en eficiente telar que permite tejer los valores, creencias, símbolos, signos de la incertidumbre, que a su vez es el principio de la probabilidad. En este sentido, el cuestionamiento de los principios universales desarrollados por la sociedad europea obliga a recurrir a lo probable, lo que implica un resquebrajamiento a través del que se "cuelan" las nuevas referencias universales, que son las semillas que posibilitan la construcción del mundo global en el que nos movemos en el siglo XXI.

El trabajo es, además, un texto muy bien escrito y ameno, construido desde la lógica del proceso de globalización, que la autora usa como trama transparente, acaso hasta invisible, para debatir con clásicos como Hacking acerca de los orígenes de la probabilidad. El libro es una hermosa tela en la que la urdimbre de la historia se enriquece continuamente con los hilos lanzados desde la antropología para explicar por qué las metáforas y metonimias tienen cabida en el surgimiento de una disciplina de las matemáticas: la probabilidad.

Para organizar un poco esta reseña he seleccionado solamente tres de los

*Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

muchos aspectos a los que me parece que el libro hace importantes contribuciones. El primero es la construcción de la idea de globalización cuya semilla es el cuestionamiento de las verdades universales, semilla que germina con la instalación de la incertidumbre y es regada a partir de las implicaciones del riesgo. Cabe señalar que si bien la construcción de la globalización comienza con el cuestionamiento de los principios "naturales" en el siglo XVI, la "nueva" globalización, esa que nos tocó vivir en el siglo XX y XXI, llega de nuevo a las certezas que nos permiten ubicarnos en los distintos lugares como si estuviéramos en casa. El segundo aspecto que voy a resaltar es la manera en que la autora presenta la construcción misma de la probabilidad. Este es un aporte para la historia de la ciencia, pues en el libro se establece como tesis el debate con los presupuestos de Hacking, quien, hasta antes de la aparición del texto que hoy nos ocupa, había acuñado la historia oficial de la probabilidad. Por otro lado, si el texto se analiza desde el enfoque del constructivismo social de la ciencia, también hace aportes, pues a diferencia de otras explicaciones constructivistas más locales y puntuales, la autora considera el contexto social global para explicar las particularidades históricas que acompañan el nacimiento de la probabilidad. Por último y, gracias al buen uso que la autora hace de las herramientas antropológicas, el trabajo nos muestra la manera en que el manejo del riesgo se vuelve inconmensurable al enfrentarse a las nuevas referencias de los americanos, que sumadas a las de japoneses y chinos, crea la semilla que gesta la probabilidad.

1. La incertidumbre que genera enfrentarse a la otredad es, dice la doctora Mayer, la base del probabilismo, teoría en la que después se basaría la probabilidad, la hipótesis del trabajo es pues "que junto con muchos saberes diferentes, el probabilismo empezó a crear significados a la idea de probabilidad", este probabilismo, continúa la autora, se fue gestando a partir de que "Europa tuvo que afrontar la existencia de hombres que vivían en culturas totalmente ajenas a la suya", y en este enfrentamiento se sembró la problemática que se analizaría desde el enfoque del riesgo, a los que se suma la duda y la incertidumbre, elementos que forman nuestro moderno concepto de probabilidad. La probabilidad, la epistémica, está basada en la racionalidad y unida a un principio de autoridad. Es además construida culturalmente, pues alguien sólo es razonable en la medida en que actúa bajo los mismos marcos de referencia que impone una cultura en particular. Sin embargo, quizá debido a los problemas enfrentados por los misioneros para tratar de evangelizar, primero a los americanos y después a los asiáticos (chinos y japoneses) hallaron en el probabilismo el arma con la que enfrentarían el riesgo, el más temido de todos: la salvación del alma y, con ello, la entrada a la vida eterna. En efecto, en aras de encontrar mecanismos para la salvación del alma propia, de los americanos y después de los asiáticos, los frailes dominicos y luego los jesuitas propusieron que la fe cristiana debería ser expues-

ta a los "bárbaros con argumentos probables", es decir, los argumentos admitidos por una autoridad proba aunque éstos no sean los más aceptados por el conjunto de las autoridades, la visión dominante, diríamos ahora. Los dominicos en la Nueva España se dieron cuenta de que los indígenas eran proclives a ciertos elementos del cristianismo, como el misterio de la pasión de Cristo y en especial el signo de la cruz, que para los nativos correspondía al símbolo de las cuatro direcciones del universo y atributos de los dioses del viento y de la lluvia. De ahí que la crucifixión fue aceptada pero más bajo el concepto de sacrificio, lo que llevó a que en la aceptación del signo se perdiera el sentido simbólico de la pasión.

Por otro lado, para la evangelización de Asia, los jesuitas se apegaron al método de Bacon, acercándose a la otra cultura por medio de la filosofía, la educación y, particularmente, las matemáticas. Algunos frailes como Mateo Ricci cambiaron los métodos de conversión, y fundaron academias y escuelas en vez de iglesias: bajo el supuesto de que "se predica más y con mejor fruto mediante conversaciones que con sermones". En estas escuelas enseñaron cosmografía, matemáticas y astronomía a los especialistas chinos del palacio y empezaron a introducir ideas como las de Euclides. Estas interacciones a menudo llevaron a conversiones al cristianismo; de manera que las ciencias y las matemáticas proporcionaron un excelente medio para la evangelización.

2. El desarrollo de nuevas estrategias y métodos para convertir a los infieles que estuvo a cargo de los frailes dominicos primero y después de los jesuitas, me lleva al segundo punto que quiero destacar del libro, la manera en que la doctora Mayer ubica la construcción de un conocimiento en un contexto social y, por supuesto, histórico. Dos son las preocupaciones que prevalecían en el siglo XVI y que fueron el motor que llevó al desarrollo de la sociedad, el descubrimiento de nuevos mundos y la conversión de los infieles. Del segundo ya hablé en líneas anteriores, ahora me enfocaré en el papel que tuvo el descubrimiento de las nuevas rutas marítimas del océano Pacífico en la apropiación y difusión de conocimientos entre Oriente y Occidente, hecho que nuevamente cuestionó las verdades universales que guiaban las referencias de los europeos en el siglo XVI.

El espíritu de exploración fue el medio ideal para la circulación de personajes, libros, instrumentos y conocimientos de factura y aprovechamiento universal, en cuyo desarrollo intervenían los indios, chinos, japoneses y europeos. Las expediciones que se dirigían a Asia llevaron consigo no sólo a las personas, sino instrumentos, conocimientos, palabras y costumbres, además de crear y recrear nuevos significados gracias a los viajes.

Con estos viajes iban también cuestionamientos sobre el doble problema moral que entrañaba la conquista. Por una parte, los frailes tenían que lidiar con las costumbres de los nativos que parecían ir en contra de la ley natural; por la otra, la actitud de los conquistadores y encomenderos atropellaba to-

dos los principios legales. Estos problemas viajaban de Europa a México y de México a Oriente, donde, por ejemplo, en Japón, el jesuita Francisco Javier tuvo la oportunidad de discutirlos con otros monjes y sabios que se encontraban en los monasterios. Durante estos debates, la duda se hacía presente no sólo en el jesuita, sino también en los monjes de los monasterios en los que quedaba patente la otredad.

Es de rescatar en la explicación del surgimiento de la probabilidad, la manera en que el riesgo de perder el alma se convierte en el motor que mueve los engranes de aquello que era incuestionable, y que durante el siglo XVI se vuelve flexible. Esta flexibilidad más que los juegos de azar, es lo que permite mover el rigorismo y dar paso a interpretaciones y explicaciones probabilistas. En este sentido, lo que la doctora Mayer muestra a partir de los argumentos apuntalan la tesis anterior, es una nueva manera de presentar la gestión de la probabilidad, lo que abona a la construcción social de la disciplina. Una construcción que se explica más allá de lo que hicieron o no los matemáticos de la época y se ubica en los cálculos y mediciones de los navegantes-frailes, donde los protagonistas son Urdaneta, Richi y hasta el mismo Palafox, enemigo de los métodos laxos, los indios y los chinos. Una construcción, en suma, donde los dos elementos que guiaron las preocupaciones y los afanes del siglo XVI —la navegación y la evangelización— se convierten en actores protagónicos.

3. Dejo al final de mi exposición aquello que me parece más importante para la revista en la que se publica la reseña, el enfoque antropológico, que como ya mencioné es el hilo argumental sin el que esta nueva manera de explicar el surgimiento de la probabilidad no hubiera sido posible.

Comienzo citando una categoría de análisis de la antropología que si bien no esta evidenciada en ninguna parte del escrito, o al menos yo no la advertí, sí se encuentra implícita en el planteamiento mismo del trabajo, el relativismo cultural. Bajo el supuesto de éste, que dicho muy brevemente es la posibilidad de entender una cultura en sus propios términos, la doctora Mayer puede analizar cómo enfrentarse con seriedad al otro genera dudas e incertidumbre, que después se constituyen en la punta de lanza que permite renunciar al probabiliorismo y comenzar a desarrollar explicaciones menos rigoristas, esto es, más probables. Un ejemplo de este manejo es el párrafo que a continuación cito:

> La duda empezaba lentamente a ganar terreno. Tratar de defender a los nativos, con sus dioses y costumbres sangrientas era una tarea difícil, el encuentro con la otredad implicó duda sobre la clase de seres con los que se estaba tratando, e incertidumbre ante la forma de actuar para lograr la salvación de las almas de todas aquellas criaturas, además de no perder el alma propia y condenarse eternamente por no actuar de la forma más apropiada posible, es decir, renunciar al probabiliorismo (Mayer, 2005: 65).

La historia de la probabilidad presentada en el libro se encuentra también

sazonada con tres conceptos de la antropología: significados, signos y símbolos. Los cuales se analizan a partir de las metáforas y metonimias presentes en el proceso de evangelización pero también, en la cultura de los evangelizados. Estos aderezos antropológicos no son cuestiones menores en la explicación de la probabilidad, pues queda claro cómo, sobre todo en la segunda mitad del XVII, con Palafox, "quien lejos de entablar negociaciones simbólicas con las creencias prehispánicas, se opuso férreamente a la heterodoxia, para él la otredad no era una opción, como sí lo había sido para los misioneros", la confusión de las metonimias de la religión católica, con las metáforas usadas por los frailes anteriores, implica un retroceso en la flexibilidad de la evangelización y, sobre todo, en la admisión de explicaciones probables. Lo anterior ocurrió en concreto, al pensar que signos, como la cruz, el ayuno o la pasión, herramientas indispensables en la evangelización americana y ausentes totalmente en la china, eran la esencia del cristianismo. Esto lleva a que en el siglo XVII se cuestionen profundamente los métodos de evangelización de los frailes jesuitas en China, franciscanos y jesuitas en América, y a endurecer posturas frente a la otredad, a reforzar la patrística y con ello "el probabilismo que había ganado seguidores en la segunda mitad del siglo XVI se veía cada vez más asediado por el probabiliorismo, la corriente más rígida".

Termino citando el contexto de otro elemento implícito en la explicación del probabilismo, el poder que lleva a flexibilizar las referencias en el caso de los primeros frailes y a endurecerlas en el siglo XVII; este hilo argumental es otro de los que embellece la tela, pero que no está suficientemente trazado.

Por último, quiero proponerle a la autora que continúe con el trabajo que ha emprendido. Comenzando quizá en el siglo XVII con los trabajos de Pascal, en el que haga evidentes los hilos visibles e invisibles que contextualizaron y enriquecieron sus estudios sobre probabilidad. Esto es lo que los constructivistas llaman el marco científico-social, pues queda claro que el enfrentamiento a la otredad, el riesgo de la pérdida del alma, el descubrimiento de las rutas marítimas, entre otros, enmarcan y posibilitan sus teorías sobre probabilidad. En este nuevo trabajo sugiero también que se hagan explícitos esos hilos casi ocultos que estoy segura terminarían por hacer una tela más bella. Me refiero, claro, al poder y al relativismo.

Waldemaro Concha Vargas, José Humberto Fuentes Gómez y Magnolia Rosado Lugo, *Fotógrafos, imágenes y sociedad en Yucatán, 1841-1900*, Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2010.

Victoria Novelo*

De entrada quiero decir que disfruté mucho la lectura de este libro. Me gustó lo que dice, cómo lo dice, para qué y para quién lo dice, y

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

cómo los textos están inteligentemente acompañados de documentación visual. Este es un libro que era necesario escribir y felicito de corazón a los autores por haberlo hecho.

Por su formación disciplinaria y sus inclinaciones académicas y estéticas los autores han estado, desde hace tiempo, no sólo vinculados sino involucrados con el tema, y como en el caso de Waldemaro, prácticamente viviendo como vecinos de las fotografías. No es la primera vez que se escribe sobre la fotografía en Yucatán, y en la vasta y acuciosa investigación que desplegaron para este libro, los autores hacen un justo reconocimiento a sus predecesores y a quienes comenzaron a historiar el tema de la fotografía en Yucatán, labor que ellos decidieron continuar y ampliar. Esta es la primera vez, sin embargo, que se traza una historia larga de las incidencias y procesos de desarrollo de la fotografía y sus protagonistas: los fotógrafos y lo fotografiado. La perspectiva usada en la investigación incluye, desde luego, las explicaciones de los procesos técnicos y las mejoras que iban mostrando, pero haciendo un énfasis especial en los contextos que rodearon al mundo de la fotografía en sus vinculaciones básicas con la sociedad de la que formaban parte.

¿Qué nos ofrece este libro?

Si nos ubicamos en el amplio marco de la historia tecnológica y artística de la humanidad, realmente ha pasado muy poco tiempo desde la invención de la fotografía hasta el momento actual y, sin embargo, su desarrollo ha sido muy veloz. Hoy día, como todos sabemos, se pueden ver fotografías en las computadoras, trátese de las imágenes de una fiesta de cumpleaños que alguien nos manda desde su cámara digital o el paseo sideral de un astronauta cuya imagen se registra vía satélite, o incluso la fachada de nuestra casa que se capturó en Google Earth. En ese sentido, el proceso de producción y circulación de las imágenes —fijas y en movimiento— se ha ido transformando en forma vertiginosa y revolucionaria. Por lo tanto, es importantísimo hacer altos en el camino y reflexionar sobre este proceso. Y si la interrogante que guía la curiosidad científica es: ¿cómo hemos llegado donde estamos?, se requiere rastrear los orígenes y múltiples caminos que las imágenes han recorrido de la mano y ojos de sus fotógrafos para mostrarnos mundos que no conocimos. Mundos de inventiva y creación técnica, de andanzas de individuos exploradores y descubridores, de culturas que tienen en alta estima dejar y conservar una constancia considerada "realista" de su paso por la vida. Y esto es precisamente lo que hace el libro que comento, que toma el lapso entre 1841 y 1900 para contarnos las historias que rodearon el nacimiento de la fotografía en Yucatán, y de cómo esa forma de aprehender caras, eventos y paisajes fue convirtiéndose, por una parte en oficio y por otra, en necesidad social, y para nosotros ahora, en documentos que pueden ser estudiados. Así, esta historia de la fotografía y los fotógrafos en Yucatán se añade a los escritos que documentan desde el último cuarto del siglo XIX el trabajo de fotógrafos en Jalisco, Guerrero, Guanajuato y Oaxaca.

Los autores nos llevan de la mano en forma muy amena por las invenciones de la fotografía, sus posibilidades y problemas, su llegada a México y a Yucatán, los fotógrafos viajeros, los itinerantes, los establecidos, las relaciones de la fotografía con las artes gráficas; los estilos que se pueden distinguir y la influencia de los estilos pictóricos en la fotografía del retrato; las diferencias entre las tomas de estudio y las exteriores de acuerdo con la técnica alcanzada; las escenografías de los estudios fotográficos; todo esto acompañado de información relevante sobre la vida de los fotógrafos, su permanencia, su paso o establecimiento en Yucatán, la competencia entre ellos; los temas que abordan las fotografías, y sus formas de difusión y circulación. Para mí fue una sorpresa saber que Picheta (seudónimo de Vicente Gahona) el famoso grabador y caricaturista, fue también fotógrafo en la época del daguerrotipo. El libro termina analizando la etapa industrial de la fotografía, cuando se hizo posible tomar fotos en milésimas de segundo y el oficio comenzó a transformarse, los usos de las fotos se diversificaron, el retrato se popularizó como objeto de consumo, surgieron los fotógrafos aficionados, y la fotografía empezó a ser difundida por medio de la prensa, cambiando el sentido de la misma como recuerdo a transmisor de hechos y eventos considerados noticias.

El libro tiene otro atributo: le hace honor a Yucatán, una región del país con una antigua presencia de estudios fotográficos y fílmicos, lo cual habla de la existencia de condiciones sociales apropiadas para la producción y el consumo de imágenes. Yucatán posee el tercer archivo fotográfico más importante de México, resguardado por la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Es también una región que fue (y sigue siendo) multivisitada por infinidad de exploradores, comerciantes, espías disfrazados de cónsules y artistas quienes atraídos por "lo maya" han dado origen a una profusión de imágenes que han llenado museos y archivos extranjeros. Yucatán también alberga tesoros inexplorados que se guardan en cajones de antiguas casonas y haciendas yucatecas en espera de ser descubiertos —como ya empezaron a hacer los autores del libro— antes de desaparecer o llenarse completamente de los hongos propios de la humedad.[1]

En México, el descubrimiento académico de las potencialidades documentales de las imágenes por los historiadores es mucho más reciente que entre los antropólogos, por la familiaridad que estos últimos han tenido con aquellos a quienes los primeros han llamado pueblos "sin historia" (por carecer de escritura). Además, la antropología ha utilizado la fotografía y el cine como documentos que informan etnográficamente, como registro y representación documental del trabajo

[1] Dice Rosa Casanova que "las ruinas que hoy conocemos como mayas, atrajeron a un gran número de exploradores a partir de las noticias que se difundieron en Europa en 1822 con la publicación, acompañada de litografías, del reporte sobre Palenque del capitán Antonio del Rio"; Rosa Casanova, *et al*., *Imaginarios y fotografía en México, 1839-1970*, México/Madrid, Conaculta-INAH/Lunwerg Editores, 2005, p. 4.

de investigación de campo y como herramienta de investigación.[2] Si bien los investigadores interesados en las imágenes —descontando a los historiadores del arte— constituyen todavía un grupo pequeño, el interés por la fotografía fija es más relevante y antiguo que por el cine; aun así, los estudios interpretativos son escasos. Entre este tipo de estudios, es notable el libro de Rosa Casanova, Alberto del Castillo, Rebeca Monroy y Alfonso Morales, *Imaginarios y fotografía en México, 1839-1970* (2005). Otro estudioso de estos temas, John Mraz (1998: 77), para quien la historia gráfica es la que se hace a partir de las imágenes y "supone una relación dialéctica indisoluble entre la imagen y la palabra", destaca muy pocas obras con tales características de una variedad de historias con ilustraciones que reseña. En la investigación de Lourdes Roca y Fernando Aguayo sobre los usos de la imagen por la academia, se concluye, entre otras cosas, que los archivos tienen más preocupación por conservar, restaurar y difundir que por el análisis documental, con lo que se reproduce la tendencia "a utilizar la imagen como mero adorno o complemento y con ello a descontextualizarla constantemente, en detrimento de la propia investigación social"; esto, aunado a que el personal de los archivos es escaso, trabaja con bajo presupuesto, debe realizar múltiples funciones y no tiene tiempo ni especialización en trabajos interpretativos, a menudo no se puede ni identificar al autor de las colecciones de fotografía.[3]

En este contexto del valor que la ciencia social otorga a los documentos visuales, me parece que es necesario destacar otro atributo del libro, y es el papel que deberá desempeñar en la discusión académica que razona e insiste en las virtudes de analizar las fuentes visuales y darles el importante lugar que les corresponde en la investigación social.

Para terminar, un par de comentarios de otra índole. En algunas partes

[2] Las preocupaciones, las metodologías y las potencialidades de las imágenes como documentos sociales para la antropología mexicana han sido expresadas en varias publicaciones. Una relación sumaria podría ser: el *Boletín Antropología* del INAH que en sus números 32 (1990) y 35 (1991) contiene artículos sobre antropología visual; Ana María Salazar Peralta (coord.), *Antropología visual*, México, UNAM, 1997; la revista *Cuicuilco* núm. 13, 1998, dedicada a "Antropología e Imagen"; el proyecto Camaristas (CIESAS, Centro de la Imagen, Casa de las Imágenes, 1998) la revista *Desacatos* núm. 8, 2001, "Lo visual en antropología"; Fernando Aguayo y Lourdes Roca (coords.), *Imágenes e investigación social*, México, Instituto Mora, 2005; la revista *Nueva Antropología*, núm. 67, de 2007, también ha dado cabida al tema. Fuera de la antropología y la historia pero con nexos con ellas, la revista *Luna Córnea* (México, Centro de la Imagen/Conaculta) difunde desde 1992 textos valiosos sobre el mundo de la fotografía, su historia y sus aportes y la revista *Alquimia del Sistema Nacional de Fototecas* (INAH) que lleva doce años publicándose.

[3] La investigación de Roca y Aguayo partió del estudio de una muestra de 19 acervos de los 106 que aparecen en el Directorio de Archivos Fotográficos. Es esperanzador que en varios centros superiores de docencia e investigación se hayan abierto muy recientemente Laboratorios Audiovisuales (Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS, ENAH, Instituto Mora) lo cual es augurio de un mayor trabajo científico con las imágenes; Fernando Aguayo y Lourdes Roca (coords.), *op. cit*., pp. 12-17.

del texto la referencia a la situación social es un tanto breve y no se articula con fluidez. También me hubiera gustado que se explicara y ubicaran algunos hechos muy interesantes que cita el libro de la vida social yucateca, por ejemplo, la tradición de retratar cadáveres. Hay lugares de México y el mundo donde fue tradicional guardar fotos de los bebés muertos, ¿se trata de lo mismo? Asimismo, es deseable y necesario en una historia sobre la fotografía, conocer lo que las fotos han representado y representan en el entramado de creencias de la gente que se fotografía.

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 100 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
Facebook: REVISTA NUEVA ANTROPOLOGÍA
Silvia Gómez Tagle, Directora
Celia Tapia, 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 son 65 mil golpes, letras y espacios).

c) RESUMEN Y *ABSTRACT*
En una hoja aparte se presentará un resumen de 100 palabras del contenido del artículo, uno en español y otro en inglés. También se definirán cuatro "palabras clave" 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 (abajo se dan ejemplos) y la bibliografía se incluye al final del texto, en orden alfabético y cronológico.

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 a doble espacio, no más de 30 cuartillas, en CD o 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
El apellido del autor y el año de publicación de la obra, dos puntos, 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
Autor (Apellido, Nombre), (año de edición), Título de la obra, 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.

1. 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
Autor (Apellido, Nombre) (año de edición), "Título del artículo", editor o coordinador del libro, Título de la obra, 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.

2. 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 solo el primer apellido del primer y autor y después las palabras "*et al*." En minúsculas con punto y cursivas.
3. Dos o más referencias a un mismo autor:
   Se repite el nombre del autor. El orden será cronológico descendiente (del más reciente al más antiguo).
4. En un mismo texto se citan dos o más obras de un autor publicadas el mismo año
   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.
5. 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
Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), "Título del artículo", Nombre de la Revista, volumen, número, número de páginas del artículo o páginas citadas.

No lleva nombre 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 (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 (uniform resource locator), tal como aparece en la ventana correspondiente de la página, sin omitir ninguno de los caracteres. Al final, se indicará la fecha de última consulta (la cual no es la misma que la fecha de la 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.

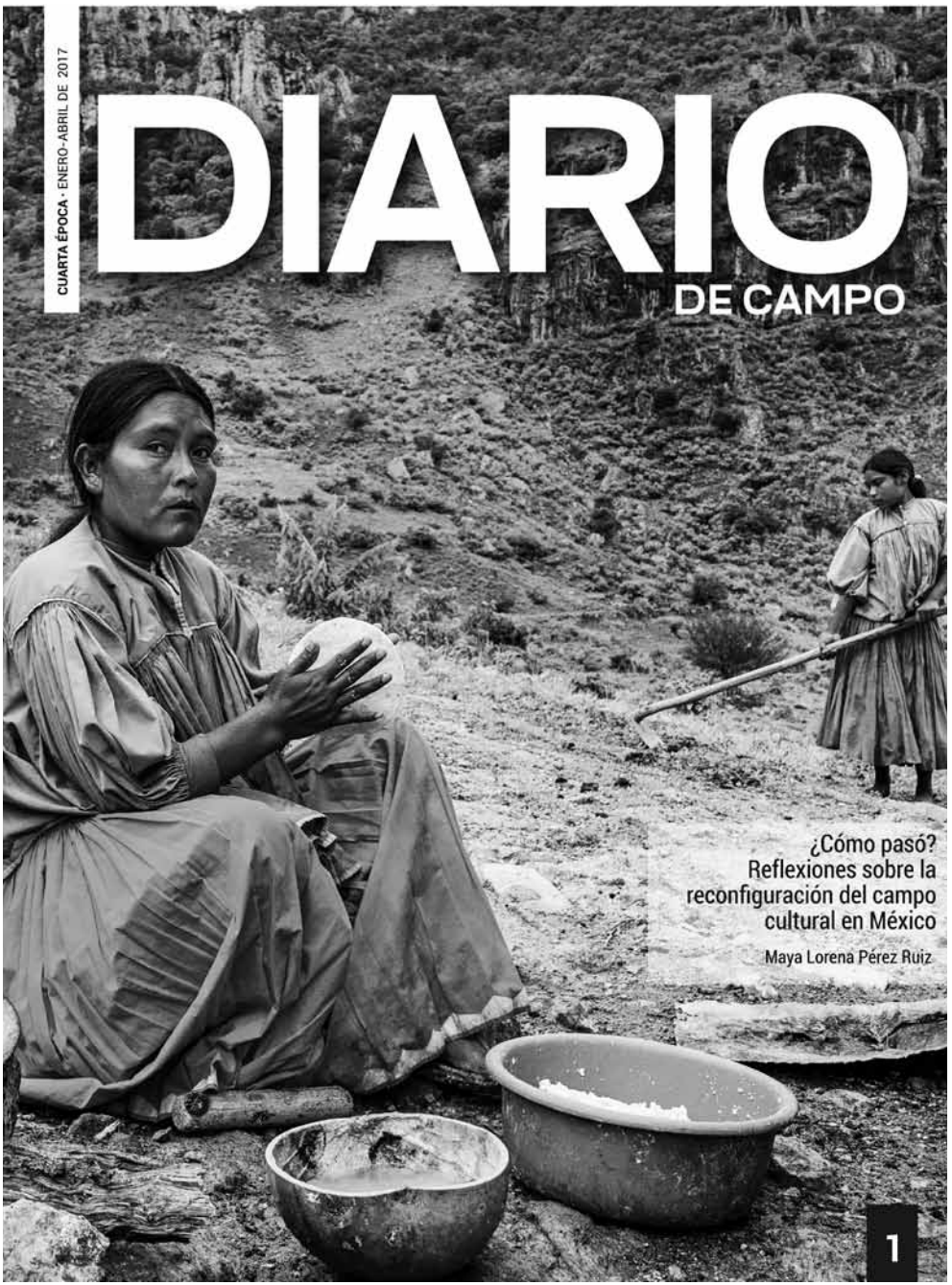
ENTREVISTAS Y NOTAS DE CAMPO
Las referencias a entrevistas y notas de campo deberán citarse a pie de página y no en la bibliografía.

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

CUARTA ÉPOCA · ENERO-ABRIL DE 2017

DIARIO DE CAMPO



¿Cómo pasó? Reflexiones sobre la reconfiguración del campo cultural en México

Maya Lorena Pérez Ruiz

TERCERA ÉPOCA, NÚM. 37 MAYO-AGOSTO DE 2016

Boletín de

MONUMENTOS HISTÓRICOS

37



GACETA DE MUSEOS

TERCERA ÉPOCA | DICIEMBRE DE 2016-MARZO DE 2017 | NÚMERO 66
45 PESOS

ISSN: 1870-5650

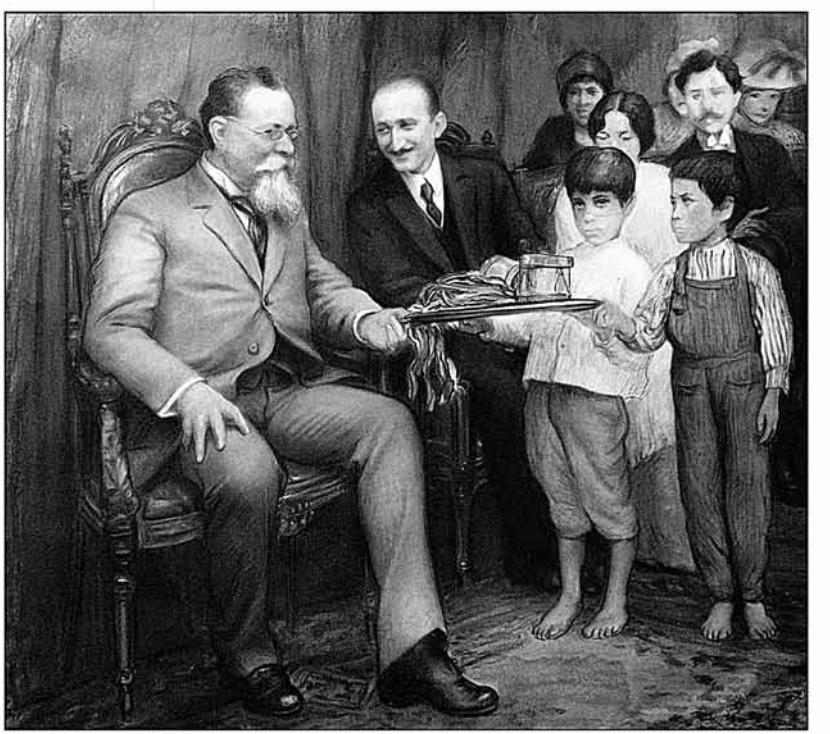


Museos de sitio o centros de interpretación

MAYO-AGOSTO 2016

Historias 94

Revista de la Dirección de Estudios Históricos



REVISTA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA

ARQUEOLOGÍA

SEGUNDA ÉPOCA ♦ DICIEMBRE DE 2016

51



♦ *Las canchas de juego de pelota en Toluquilla, Querétaro*

♦ *Avance evangelizador en el arte rupestre de Guanajuato*

♦ *Una aldea del periodo Formativo en Tlalpan*

♦ *Mantenimiento arqueológico de El Santuario, Cerro de la Estrella, Iztapalapa*

♦ *Cerámica oaxaqueña de Tlailotlacan, Teotihuacán*

♦ *Muerte en Tlailotlacan, Teotihuacán*

♦ *Orígenes de la obsidiana de Cantona, Puebla*

♦ *Arqueología de Punta Diamante, Puerto Márquez, Guerrero*

♦ *Instrumentos de molienda en El Manatí*

♦ *Algunos ejemplos de almenas mayas*

♦ *Manoplas, candados, rieles y otros objetos asociados al juego de pelota*

♦ *Reflexiones sobre la conciencia y origen del pensamiento religioso*

♦ *Corporalidad de niños, adolescentes y jóvenes, mazahuas y otomíes, del noroeste del Estado de México*

Año 23, vol. 67, mayo-agosto, 2016

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- *Patrimonio e historia, las fortificaciones en la Banda Oriental del Uruguay en la confrontación de imperios*
- *Las fortalezas de la Nueva España. Historia, conservación y protección*
- *Las fortificaciones en Brasil*
- *Fortificaciones costeras del Virreinato del Perú*
- *ICOFORT y la revalorización de las fortificaciones del Caribe*
- *"Como grandes elefantes en el agua", la invasión estadounidense a Veracruz en 1914, a través de dos álbumes fotográficos*

ISSN: 2007-9591

VITA BREVIS

REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE

Muerte violenta



DEBATE

Significación del cuerpo humano en contextos contemporáneos de muerte violenta
Alejandro Arteaga Saucedo • 1

Suicidio colectivo. Análisis psicológico de la tragedia de Jonestown
Alejandra González Correa • 11

Verbis Diablo: los inmortales lenguajes satánicos
Layla Eréndira Ortiz Cora • 31

Morir en el siglo XIX. Un fenómeno visto desde el arte y las letras
Luis Alberto Gómez Mata • 40

Decollavi historiarum
Consuelo Lucía García Ponce • 50

El vicio de dar muerte. Crimen y envenenamiento en la Nirgua del siglo XVIII
Julimar Mora • 67

VARIA

Zombis precolombinos del Caribe
Mariana Pablo Norman • 85

Amor y muerte: formas binarias, complementarias y antagónicas de la existencia en dos obras literarias
Malena Andrade Molinares • 94

El "más allá" y el "más acá". La muerte en el Museo Nacional de Antropología
Eréndira Muñoz A. / Carlos Maltés G. • 108

RESEÑA

Ruy Pérez Tamayo (coord.), *La muerte*, México, El Colegio Nacional, 2004
Luis Ernesto Cruz Ocaña • 117

10

año 6 • enero-junio de 2017

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

INAH

ANTROPOLOGÍA

1
REVISTA INTERDISCIPLINARIA DEL INAH
NUEVA ÉPOCA, AÑO 1, NÚM. 1, ENERO – JUNIO DE 2017

El INAH en perspectiva

- Interdisciplina e indigenismo
- Condición y función social del INAH
- Senderos de la antropología social
- Trayectoria y retos de la arqueología
- La lingüística y sus aportes
- La etnohistoria como disciplina
- Nuevas tecnologías para la divulgación cultural

