Diálogos de Campo

AÑO I, NÚMERO 1, JULIO-DICIEMBRE 2015

Diálogos de Campo
Año I, número 1, julio-diciembre 2015

Directores
Dra. Berenice Araceli Granados Vázquez
Dr. Santiago Cortés Hernández

Secretarios de Redacción
Lic. Víctor Manuel Avilés Velázquez
C. Georgina Alanís Núñez

Comité de Redacción
Dra. Cecilia López Ridaura
Mtra. Sue Meneses Eternod
Dr. Ignacio Silva Cruz
Dr. Roberto Campos Velázquez
Dr. Raúl Eduardo González
Dra. Eva María Garrido Izaguirre
Mtro. Héctor Adolfo Quintanar
Dra. Luz María Lepe
Ed. Juan Benito Artigas Albarelli
Dra. Mauren Pavão Przybylski Da Hora Vidal

Auxiliares del Comité
Oscar Iván Sánchez Gómez
Ismael Herrera Romero

Consejo Editorial
Dr. Martin Lienhard
Dr. Helios Figuerola Pujol

Dra. Leidys Estela Torres Samudio
Master Adriana Crolla
Dr. José Manuel Pedrosa Bartolomé
Dr. Luis Díaz Viana
Dr. Jesús Suárez López
Dra. Mariana Masera Cerutti
Dr. Enrique Flores Esquivel
Dr. Antonio Río Torres Murciano
Dra. Mercedes Martínez González

Desarrollo Web
Jorge Raúl Alanís Núñez
Ing. Juan Carlos Villa Arcos

Diálogos de Campo (2015-), Año I, número 1, julio-diciembre 2015, es una publicación semestral editada por el Laboratorio Nacional de Materiales Orales en la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM; Antigua Carretera a Pátzcuaro No. 8701, Col. Ex Hacienda de San José de la Huerta, CP. 58190, Morelia, Michoacán, México.
Tel.: +52 443 689 3500, extensión: 80524; lanmo.unam.mx/dialogos/; correo: dialogosdecampo@lanmo.unam.mx; editor responsable: Berenice Araceli Granados Vázquez; reserva de derechos al uso exclusivo en trámite; ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor

Contenido

Estudios

Huesos, tepalcates y ¿el oro? Experiencia del trabajo de campo
en Antropología Física / Geraldine Granados.....2

El trabajo de campo en el análisis de documentos indígenas
de índole geográfica-histórica / Hans Roskamp.....15

Investigando la laudería tradicional mexicana en tres tiempos
y tres espacios: Paracho, Michoacán, Texquitote, San Luis Potosí
y San Juan Chamula, Chiapas / Víctor Hernández Vaca.....42

Experiencia de campo entre dos comunidades de habla
en la península de Yucatán: entre hablantes de maya yucateco
y señantes de la lengua de señas maya yucateca / Olivier Le Guen.....63

Muestrario

Entrevista a María Teresa Moya
(Zirahúen, Salvador Escalante, Michoacán) / Berenice Granados.....97

Reseñas

Ana Zarina Palafox Méndez. *Jugando con la rima, técnicas lúdicas
para el aprendizaje del verso improvisado en México* / Ana Zarina.....108

Cardencheros de Sapioriz. *Un Amor Pendiente* / David Garrido.....109

*V Congreso Internacional de Mitos Prehispánicos
en la Literatura Latinoamericana* / Quetzal Mata Trejo.....110

Huesos, tepalcates y ¿el oro?
Experiencia del trabajo de campo en Antropología Física

Geraldine Granados Vázquez
INAH, VERACRUZ
geraldine.granados@gmail.com

Introducción

Las ciencias sociales y las humanidades compartimos el mismo objeto de estudio: los seres humanos, al contrario de otros campos del conocimiento para nosotros es indispensable acercarnos y estudiar desde adentro a nuestros sujetos, como diríamos comúnmente ponernos los zapatos, la piel, los ojos de los otros; para lograrlo debemos trasladarnos al espacio y tiempo de nuestros sujetos con el afán de construir una interpretación completa y compleja de esas realidades, eso precisamente es el trabajo de campo.

El propósito de este documento es compartir algunas de mis experiencias y aspectos que considero fundamentales (de los cuales poco se habla en los manuales de etnografía) del trabajo de campo y que espero sean de gran utilidad para las personas que se inician en este menester, con el fin de contribuir en la reflexión de las implicaciones de nuestro quehacer científico.

Comenzaré por mencionar cuál es el campo en el que me desarrollo (la antropología física), cuáles es su objeto de estudio y qué tipo de trabajo de campo se realiza y con qué propósito, esto lo menciono con el fin de que el lector conozca desde donde se construye esta reflexión y por qué puede tener un enorme sesgo de formación académica. Posteriormente abordo los factores que considero medulares para el desarrollo del trabajo de campo, en ellos habló sobre algunas de mis vivencias.

Concluyo con algunas consideraciones sobre el trabajo de campo, pues no existen recetas en el fenómeno de lo humano, en este apartado abordo algunas de las controversias éticas a las que se pueden enfrentar. De esta forma se pretende contribuir en el desarrollo de investigaciones que no pierdan de vista la subjetividad del investigador y los aspectos éticos.

El trabajo de campo en la Antropología Física

La antropología física es la disciplina que se encarga de estudiar el origen, evolución y variabilidad de los seres humanos; tiene como objetivo reconocer la condición de lo humano desde la perspectiva biológica y social, por lo tanto en su campo de estudio incorpora herramientas metodológicas, conceptuales y teóricas de las ciencias biológicas y sociales. En México, el desarrollo de esta disciplina ha estado influenciado por varias escuelas; esa es la razón por la que la formación y los trabajos de antropología física siempre reflejan la perspectiva biosocial, aunque uno de los dos aspectos termine predominando.

Las ramas más importantes de esta disciplina han desarrollado sus propias técnicas de trabajo de campo y de laboratorio; a continuación se mencionan algunas de ellas para ejemplificar las actividades que se desempeñan en esta rama del conocimiento, cabe mencionar que no son las únicas y tal vez tampoco las más relevantes pero son las que han tenido mayor auge en los últimos años y actualmente son parte de la vanguardia:

- Bioarqueología.- aborda teorías, metodologías y técnicas para analizar los restos óseos de las poblaciones antiguas, con el fin de plantear un

panorama sobre la vida de las personas en el pasado. El trabajo de campo que se desarrolla en esta rama se realiza en las excavaciones, también el análisis de laboratorio puede requerir del traslado del antropólogo física al sitio donde se obtuvieron los materiales.

- Antropología molecular.- Observa la dimensión biológica de los seres humanos desde las estructuras más elementales del organismo. En esta rama el trabajo de campo se limita a la recopilación de muestras y aplicación de breves cuestionarios, mientras en el laboratorio se desarrolla la mayor parte de las técnicas y métodos.
- Arqueología de la muerte.- Busca la reconstrucción de los contextos en que las personas fueron depositadas después de fallecer. El trabajo de campo se realiza en excavaciones arqueológicas con el control de los materiales y el análisis osteológico en el laboratorio.
- Antropología del cuerpo.-Explica los usos sociales del cuerpo; en este sentido se realizan etnografías para entender a los cuerpos desde esta perspectiva simbólica.
- Somatología.- Permite observar la variabilidad de las características físicas de los distintos grupos humanos. El trabajo de campo consiste en medir a las personas, esto se ha realizado principalmente en comunidades indígenas con condiciones precarias de vida.
- Salud y sociedad.- Analiza las condiciones de vida de las poblaciones antiguas y actuales. Esta rama engloba metodologías mixtas, dependiendo del tipo de sociedad que se estudia.
- Antropología forense.- Busca identificar a los individuos que murieron bajo circunstancias desconocidas. El trabajo de campo requiere un marco legal particular, pues muchos contextos entran en la clasificación de muertes violentas o accidentes.

Mi experiencia laboral y particularmente de trabajo de campo lo he desarrollado en el campo de la bioarqueología, especializándome en el estudio de las condiciones de vida y salud de los grupos. Esta actividad me ha permitido realizar

trabajo de campo en excavaciones arqueológicas, donde principalmente se obtienen materiales de la excavación para reconstruir contextos prehispánicos y entender la forma en que vivían los grupos del pasado.

Este tipo de trabajo ha requerido de la capacitación en el análisis tafonómico (de qué forma fue depositado el cadáver y cómo ha sido el proceso de descomposición que ha sufrido), osteológico (determinación de sexo, edad, presencia de patologías y marcas de estrés ocupacional), estadístico y etnográfico. En este sentido, el trabajo de campo de la antropología física comparte las problemáticas a las que se enfrentan los demás campos, el traslado físico y mental a un lugar que es desconocido para los investigadores con todo lo que conlleva.

Los estados donde he trabajado han sido San Luis Potosí, Distrito Federal y Veracruz, lugares que tienen culturas y formas de vida diferentes. De estas experiencias han surgido varias preguntas; entre ellas: ¿En qué nivel de interacción nos situamos cuando nos acercamos a nuestros informantes? ¿Cómo reaccionar ante situaciones que ponen en tela de juicio nuestros prejuicios y nuestros propios paradigmas éticos? ¿El antropólogo juega un papel activo o pasivo ante las problemáticas sociales que estudia o en las que se encuentra inmerso? ¿Dónde comienza y termina el investigador social y la persona?

En este texto se abordarán estas inquietudes, así como la necesidad de discutir aspectos éticos de las disciplinas sociales y humanistas, con el propósito de despertar la conciencia de los estudiantes sobre el trabajo que realizan en campo, conociendo las implicaciones sociales y personales que tiene irrumpir en una casa con una grabadora o una pala para excavar y sacar el oro.

Factores a considerar en el trabajo de campo

Los problemas que se enfrentan en el trabajo de campo dependen del contexto en el que nos encontramos, a continuación se mencionan los factores ¨humanos¨ que pueden incidir en la experiencia de campo e incluso ser determinantes en la obtención de los productos del trabajo de campo, son muy escasos los textos que abordan este

tipo de problemáticas (Vázquez León, 2003; Vargas Cetina, 1999; Guber, 2001). Al mismo tiempo relato algunas de las vivencias que me llevaron a pensar que esos aspectos son fundamentales, así como la forma en que marcaron mi vida.

RELACIONES HUMANAS

En el trabajo de campo se convive con distintos tipos de personas, que además desempeñan diversos roles sociales según el tipo de relación que construimos. En primer lugar se encuentran los compañeros de trabajo, donde la relación que se construye es laboral; durante el trabajo de campo ellos se convierten en los lazos más cercanos, pues son los rostros conocidos en los que nos apoyamos si surgen adversidades, cuando estas relaciones son frágiles o se tornan hostiles los recursos para solucionar otro tipo de problemas se limitan o restringen. Dos elementos fundamentales en este tipo de relación es la competencia y la confianza; ambos están presentes y siempre deben considerarse al momento de entablar una relación. En mi experiencia cuando las relaciones con los compañeros de trabajo son hostiles es difícil llevar a buen término el trabajo porque los obstáculos son mayores, ya que puede existir hasta una consigna de sabotear el trabajo de los demás.

En la escala de las personas con las que se tiene mayor contacto se encuentran también, aquellas que pertenecen a la comunidad y prestan alojamiento o servicios al equipo de trabajo, ellas son las primeras con las que se tiene contacto, incluso funcionan como los primeros informantes y pueden convertirse en los más importantes; éstos son los que introducen al investigador dentro de la comunidad y se vuelven parte de las redes de ayuda, por ello es de gran importancia entablar una buena relación con este grupo cercano. Además estas relaciones casuales, pueden convertirse en personales, al menos en apariencia, pues en la necesidad de buscar información en muchas ocasiones los investigadores sociales asientan estas relaciones sin detenerse en considerar que su paso por ese lugar es pasajero y en muchas ocasiones asumen compromisos que no van a cumplir como el compadrazgo.

Las personas del pueblo son observadores pasivos y activos de nuestro trabajo, desde su perspectiva, nosotros los vemos como nuestros objetos-sujetos de investigación, en los que encontramos la estructura social que no podemos observar en nosotros mismos; sin embargo cuando llegamos a sus comunidades somos nosotros los que nos encontramos a prueba, podemos o no entrar en el círculo de confianza para que nos compartan sus vivencias, cada acto que realizamos es juzgado por la comunidad; por ello es fundamental tomar consciencia y responsabilidad de lo que hacemos en campo y afecta a la comunidad. Aunque puede suceder que nuestro tema de estudio sea la periferia de la sociedad, en esos casos los comportamientos no aceptados por la comunidad son necesarios para acercarnos a los grupos que la conforman.

En el caso de la antropología física, cuando llegamos a las comunidades con todo el equipo de excavación, las personas siempre se preguntan si vamos por el oro que está escondido en los montículos, dentro de los sitios arqueológicos o si es cierto que nos interesa investigar sobre el pasado, casi siempre guardan cierto celo y distancia ante nuestra presencia pues temen que nos llevemos sus riquezas y no les demos nada; por ello trasmitirles confianza y respeto es parte de las tareas que deben estar en nuestro programa de actividades.

Un sector que se siente atraído por los antropólogos y casi siempre busca nuestra compañía son "los extranjeros", las personas que viven en ese lugar pero no pertenecen ahí, generalmente hay una identificación con los investigadores como sujetos externos que permanecen en ese lugar; por ello son los primeros en tener un acercamiento, su visión siempre es distinta, pueden ser también informantes clave.

La relación con las autoridades civiles y eclesiásticas es una cuestión que debe analizarse detenidamente, al principio pensaba que esta relación se limitaba a llevar la carta de presentación de la institución a la que se pertenece, sin embargo la realidad es otra. Hace algunos años mientras trabajaba en una excavación la presidencia municipal se encargaba de proporcionarme alimentos y hospedaje, un día amablemente la mandataria del pueblo me invitó a cenar. Al día siguiente un comando armado entró a su casa y se la llevó, una semana después apareció su cuerpo sin vida en un paraje cercano al municipio; desde ese momento comprendí que la situación,

particularmente de nuestro país, nos obliga a mantenernos en alerta con las relaciones que establecemos con grupos de poder, ya que nuestra propia vida puede correr riesgo.

Otro tipo de relaciones son las interpersonales que establecemos en campo, generalmente tienden a funcionar de forma distinta, primero porque las establecemos con personas que en la cotidianidad no convivimos, por lo tanto nuestra percepción se mantiene en una dimensión distinta. A veces puede suceder que nuestros compañeros con los que nos consideramos incompatibles se convierten en nuestros amigos, incluso cercanos.

Existe un tipo de relación interpersonal *sui generis*, el denominado, por los antropólogos, "mal de campo", generalmente se le nombra de esta forma a la atracción entre compañeros de trabajo de campo surgida circunstancialmente por diversos factores como el aislamiento, los efectos del ambiente festivo y los largos momentos de convivencia. Algo que caracteriza a estas relaciones es que de no ser por la circunstancia en el contexto de la vida cotidiana, la relación de estos sujetos sólo sería cordial, cabe destacar que a pesar de ello ha sucedido que de ahí se han desprendido otras relaciones que implican perdurabilidad.

Las relaciones públicas son otra variante, las mantenemos con la comunidad y las personas a quienes les interesa nuestro trabajo, en este sentido éstas tienen un propósito más institucional, donde estamos sujetos con al compromiso y responsabilidad con la comunidad y la institución que nos respalda, por ello es indispensable mantener informada a las personas de lo que hacemos y los resultados de la investigación.

Factores no vinculados a las relaciones humanas (no de forma directa)

Otros elementos que se deben considerar no pertenecen al ámbito de las relaciones humanas, se vinculan con los recursos económicos, emocionales, así como con la capacidad de organizar el trabajo según el tiempo que se tiene para realizarlo. En

realidad estos factores también podrían estar inmersos en el campo de las relaciones humanas, sin embargo no de forma directa en ámbitos como la interacción.

Un factor muy importante para cualquier investigación es la infraestructura, es decir los recursos económicos. Los antropólogos sabemos trabajar con escasos recursos, sin embargo los resultados que obtenemos pueden variar, dependiendo del presupuesto asignado. Además de esto depende muchas veces nuestra relación con la comunidad; a veces cuando el presupuesto es muy bajo dependemos del municipio para alimentos y el hospedaje. También, los recursos económicos determinan la duración del trabajo de campo, así como los materiales y la cantidad de personas que participan, por ello es crítico no perderlo de vista.

En el sentido emocional, el aislamiento durante el trabajo de campo es una constante, a pesar de que podemos mantener una buena relación con los informantes y compañeros de trabajo, muchas veces nos encontramos lejos de nuestras redes sociales y de la gente con la que convivimos en el cotidiano e incluso las personas en las que confiamos plenamente; incluso en ocasiones no tenemos acceso al mundo de los medios y la telecomunicación pues nos podemos encontrar en lugares remotos donde no existe ese tipo de infraestructura, por ello muchas veces nos sentimos solos, aislados del mundo. La sensación es que vivimos en un mundo paralelo donde los problemas inmediatos son la prioridad, aunque eso sólo es inmediato y pasajero; en ese momento no se considera que la vida real está afuera, en el lugar que llamamos hogar.

Respecto a la parte logística, cabe recordar que el tiempo que tenemos para desempeñar nuestras labores es limitado, por ello es recomendable tener muy claros los objetivos de la investigación para definir prioridades y de esta forma organizar nuestro tiempo de la mejor forma, tratando de optimizarlo. En el caso de trabajar en equipo, la "división social" del trabajo puede ser el principal punto de partida para evitar conflictos entre los compañeros, mejorando las relaciones laborales.

Estos sólo son algunos de los factores que intervienen en la ejecución de las investigaciones en campo, en mi experiencia son los medulares y los que deben considerarse desde un primer momento, incluso cuando se hacen los preparativos

para el campo. Muchas veces son factores invisibles ante los manuales etnográficos (Hammersley & Atkinson, 1994), pues éstos sólo se detienen en las metodologías.

Algunas consideraciones

La presencia de un grupo externo en las comunidades en donde nos alojamos cambia las rutinas de las personas y nos permite tener un acercamiento con ellas, bajo condiciones favorables o adversas. Las relaciones humanas es uno de los factores más complejos de la construcción del trabajo de campo, con ello la interacción social es una variable (Guber, 2001)fundamental para que se logren los objetivos de la investigación de campo considerando las implicaciones éticas que conlleva.

A partir de los problemas que se plantearon en el apartado anterior, hay algunas consideraciones que me gustaría mencionar, más que recetas o fórmulas mágicas que resuelven todos los conflictos que se pueden suscitar, son puntos básicos y lógicos que pretenden contribuir en un trabajo de campo responsable y ético, que permitan mantener una relación de respeto hacia la comunidad y nuestra persona, ésta última también se puede ver amenazada cuando se desdibuja con el paso de los días y nuestros roles sociales se limitan a uno sólo: el investigador.

1. Respeto a la comunidad y sus valores. Cuando se plantea este punto la mayoría de las personas piensa en la cuestión religiosa, pero no es el punto más difícil del que debemos mantener cierta distancia. Para mí, un aspecto más complejo, del que personalmente me cuesta mantenerme al margen y poder sobrellevarlo con comentarios sutiles, son las relaciones de género. La inequidad entre hombres y mujeres es algo común en todas las comunidades donde he trabajado, aunque los contextos son muy diversos con ventajas y desventajas para las mujeres; sin embargo es un tema que toca algunas sensibilidades y en el momento de desenvolverme e interactuar aún me cuesta trabajo reaccionar de una forma absolutamente racional.

En alguna ocasión recibimos una invitación para desayunar en casa de un informante, al entrar en la cocina me percate que su mujer sollozaba mientras preparaba los alimentos, al preguntarle que le sucedía me explicó que una noche anterior su marido la había golpeado porque le había reclamado sobre su relación con una sobrina menor

de edad; ante esas circunstancias es difícil mantener la calma regresar a la mesa y hacer como si nada sucediera; a veces este tipo de problemáticas sociales se nos presentan sin que sean necesariamente nuestro objeto de estudio, por ello es importante tener conciencia sobre qué tipo de reacción vamos a tener ante estas circunstancias, esto nos lleva al siguiente punto.

2. ¿Posición activa ante problemáticas sociales, sin irrumpir en la comunidad? Mantener una postura radical ante estas problemáticas sociales nos cierra la puerta para acercarnos a las personas, además de que la situación no va a cambiar porque nosotros la consideremos reprobable. La formación de antropólogo nos obliga a mantener una visión distinta de la realidad, la escuela del relativismo cultural nos enseña que no podemos juzgar el mundo bajo la mirada de nuestros propios valores. Por otra parte la ética, nos obliga a no mantenernos indiferentes ante el sufrimiento de las personas. La postura que decidamos adoptar es respetable, pero es importante considerar nuestras prioridades, mi postura (como un aspecto muy personal) es no mantenerme indiferente ante el sufrimiento de los demás, sin adquirir una postura radical, proporcionar información sobre lo que necesitan las personas en ese momento, para mí esa es una de las herramientas que puede cambiar el rumbo de la historia de algunas personas que han pasado por mi vida; también el papel activo de forma abierta incluso puede traer problemas de la índole que veremos en la siguiente consideración.

3. Evitar las situaciones que ponga en riesgo tu vida y la de otros. En los últimos años nuestro país, se ha convertido en un lugar muy peligroso para realizar trabajo de campo, no tenemos una cifra exacta de cuántos antropólogos, sociólogos o científicos sociales han sido secuestrados y asesinados en los últimos 8 años, lo cierto es que en varias universidades de los estados de la República se ha prohibido el trabajo de campo hasta nuevo aviso. Por ello si en el pasado podíamos ser blancos fáciles, en este tiempo esta consigna es mucho más fuerte; mantener un perfil bajo, hacerse notar lo suficiente y evitar confrontaciones directas con los habitantes del lugar son algunas de las medidas que no podemos olvidar. También, mantenernos perceptivos ante la situación de las comunidades pueden evitarnos conflictos.

Hace algunos años mientras trabajaba en otra comunidad, la situación se había tornado complicada y últimamente la marina pasaba por el pueblo de vez en cuando; esa tarde unos niños me llevaron pastel de la fiesta celebrada un día antes a la que no había podido asistir, se quedaron una hora platicando conmigo y partieron. Unos minutos después su madre (mi amiga e informante) me llamó para pedirme que no los dejara salir porque se había suscitado una balacera cerca de su casa; aunque sabía que las cosas no andaban bien en el lugar nunca pensé que una situación de esa índole me tocaría experimentar, afortunadamente un amigo de su papá los encontró y los llevó a su casa, por lo que el incidente no pasó a mayores.

El aislamiento, el encontrarnos lejos de nuestras redes sociales, nuestra calidad de extraños, nos hace un grupo vulnerable ante incidentes que pueden ser fatales, por ello nuestra capacidad de análisis, experiencia, información y comprensión son nuestras mejores herramientas para enfrentar la realidad polimorfa, la problemática social siempre nos alcanza sin importar que otros aspectos sean nuestro tema de investigación, es importante por ello definir y medir nuestra capacidad de respuesta ante éstas circunstancias.

Implicaciones éticas en el trabajo de campo

Los ejemplos que he dado en los apartados anteriores se vinculan directamente con el trabajo de campo que he realizado en el campo de la antropología, donde se abordan otros temas de investigación que difieren en gran medida de los que se buscan en los estudios de tradición oral. Por lo anterior y para concluir este trabajo, me di a la tarea de buscar algunos aspectos éticos de reflexión que puedan contribuir a mejorar la experiencia en campo para los estudiosos de la palabra dicha.

Sobre los puntos antes expuestos en las consideraciones me parece que hay dos aspectos que se deben discutir. El primero es sobre la "¿Intervención o no?"; en su caso, uno de los propósitos de recopilar los relatos es preservar sistemas de creencias que mantienen vivas diversas cosmovisiones del mundo, así se mantiene viva la tradición y de esta forma se pueden entender y reproducir las normas dentro de una sociedad; pero qué sucede si esto implica mantener activo un sistema que alimenta

perjuicios, prejuicios y fantasías de una sociedad que violenta a sus miembros, por ello pueden ser sistemas de valores y creencias no compartidos por el investigador, sin embargo el impacto que tiene la recopilación es incentivar la reproducción de ese sistema. En estos casos habría que pensar en qué postura se va a asumir ante este tipo de circunstancia y que temas de investigación vamos a elegir.

El otro punto que quiero tratar es sobre las entrevistas que se realizan a las personas sobre su historia de vida, a veces es tanta nuestra insistencia para sacar la información que requerimos que no nos detenemos a pensar si ese tipo de episodios en la vida de esas personas pudo ser doloroso, incluso si esa es la razón por la que las personas lo habían olvidado o bloqueado en sus mentes antes de que nosotros llegáramos con nuestra grabadora en mano queriendo confesarlas. Además de que tenemos un entrenamiento para sacar la información que necesitamos, pero no para contener el sentimiento que puede desbordarse en la persona a la que entrevistamos, nosotros nos vamos, pero las personas se quedan con el recuerdo, reviviendo sentimientos desagradables del pasado.

Este breve ensayo, pretende más que ser objeto de análisis del lector, ser un breve espacio de reflexión de aquellos aspectos que olvidamos o no tenemos tan presentes cuando decidimos un tema de investigación que requiere de salir de la comodidad de nuestros hogares para adentrarnos en un mundo desconocido, donde siempre se recibe más de lo que se espera. La experiencia en campo nos enseña una lección de vida, es en esos espacios donde hacemos consciente que en este mundo caben muchos mundos y lo humano siempre será inaprehensible para la ciencia en general y para las ciencias sociales en particular, donde lo importante no son los tepalcates, ni los huesos, ni si quiera el oro, sino lo apasionante que puede ser descubrir un partícula del fenómeno de lo humano.

Bibliografía

Guber, R., 2001, *La etnografía, método, campo y flexividlidad.* Editorial Norma ed. Bogotá: Grupo .

Hammersley, M. & Atkinson, P., 1994, *Etnografía.* Barcelona: Paidós.

Vargas Cetina, G., 1999, *Mirando... ¿hacia afuera?.* México: CIESAS.
Vázquez León, L., 2003, *El leviatán arqueológico.* México: Porrúa.

El trabajo de campo en el análisis de documentos indígenas de índole geográfica-histórica

Hans Roskamp
El Colegio de Michoacán

Introducción

Los documentos indígenas (tanto pictografías como escritos alfabéticos) generalmente contienen una gran cantidad de referencias geográficas: poblaciones, cerros, ríos, caminos, etcétera. La correcta interpretación e identificación de estos elementos espaciales constituyen pasos elementales en el análisis del mencionado material. Sin olvidarnos de la historia (trabajo de archivo) y de la lingüística (análisis etimológicos), resulta de primordial importancia realizar trabajo de campo etnográfico y geográfico en la localidad o la región señalada en los documentos. En el presente escrito se pretende demostrar tanto los alcances como límites de este procedimiento, cuyo éxito depende de una amplia gama de factores como -por ejemplo- las continuidades y transformaciones en la ocupación del espacio y el uso de la(s) lengua(s), así como la existencia y naturaleza de una tradición oral relacionada con diversas características del paisaje. Las reflexiones se basan sobre todo en nuestras propias investigaciones realizadas en Michoacán pero también tocan

varios trabajos relevantes efectuados por diversos colegas en el centro y sur de México. Los ejemplos utilizados constituyen una selección pequeña pero representativa de la muy amplia gama de información que se encuentra disponible.

A vuelo de pájaro

A principios del siglo XVI, al momento de la llegada de los conquistadores españoles, los pueblos mesoamericanos ya habían desarrollado sus propias tradiciones cartográficas, logrando proyectar sus entornos geográficos, geopolíticos y arquitectónicos sobre diversos soportes planos, de los cuales muy pocos lograron sobrevivir los estragos del tiempo (Oudijk y Castañeda 2011). Solamente contamos con una quincena de manuscritos prehispánicos, la mayoría de carácter calendárico-ritual y otros con un contenido predominantemente histórico. En este último caso se trata de libros que nos describen el origen de la Mixteca y la creación de sus linajes nobles, así como la fundación y expansión de sus principales señoríos. Cabe agregar que fue apenas a partir de mediados del siglo XX, con los trabajos pioneros de Alfonso Caso, que se empezó a lograr la identificación de los complejos glifos toponímicos, lo que permitió relacionar los propios códices y sus contenidos genealógicos con sus respectivos lugares de procedencia (Doesburg 2001: 145-148). Los pueblos, cerros y recursos acuáticos pintados en estos documentos sirven para ubicar los orígenes, desplazamientos y otras acciones de los protagonistas, implicando que la información cartográfica se encuentra sujeta a la narrativa histórica y la cronología de los diversos sucesos.[1]

Los mesoamericanos también elaboraban documentos en que el énfasis recaía claramente sobre los aspectos espaciales. Si bien todos los ejemplares se perdieron, se hace amplia mención de su existencia en los testimonios de los primeros conquistadores y evangelizadores. Según Sahagún (1989, lib.VIII, cap.XVII: 522-523), los mexica elaboraban mapas de los pueblos enemigos (probablemente sobre papel de

[1] No debemos olvidar que en la cosmovisión indígena, el tiempo y el espacio eran inseparables, como queda bellamente ilustrado en la primera página del *Códice Fejérvary-Mayer* (fig.1), uno de los manuscritos calendáricos (Anders, Jansen y Pérez 1994).

amate, tela o piel animal) y posteriormente los estudiaban para planear sus campañas de conquista. Los guerreros tarascos seguían la misma estrategia pero al parecer hacían sus dibujos en el suelo (Alcalá 2008:192). Otras referencias tempranas nos remiten a Hernán Cortés quien llegó a conocer una tela grande en que se habían marcado todos los dominios de los mexica y los de sus enemigos. También vio un mapa de la ciudad de Tenochtitlan que mostraba sus edificios, calzadas y recursos acuáticos. Ambos documentos fueron mandados a España en 1522. Anteriormente, el conquistador ya había recibido otros mapas indígenas: uno de toda la costa y otro de caminos en Tabasco y Xicalango (Asselbergs 2004: 25-26).[2]

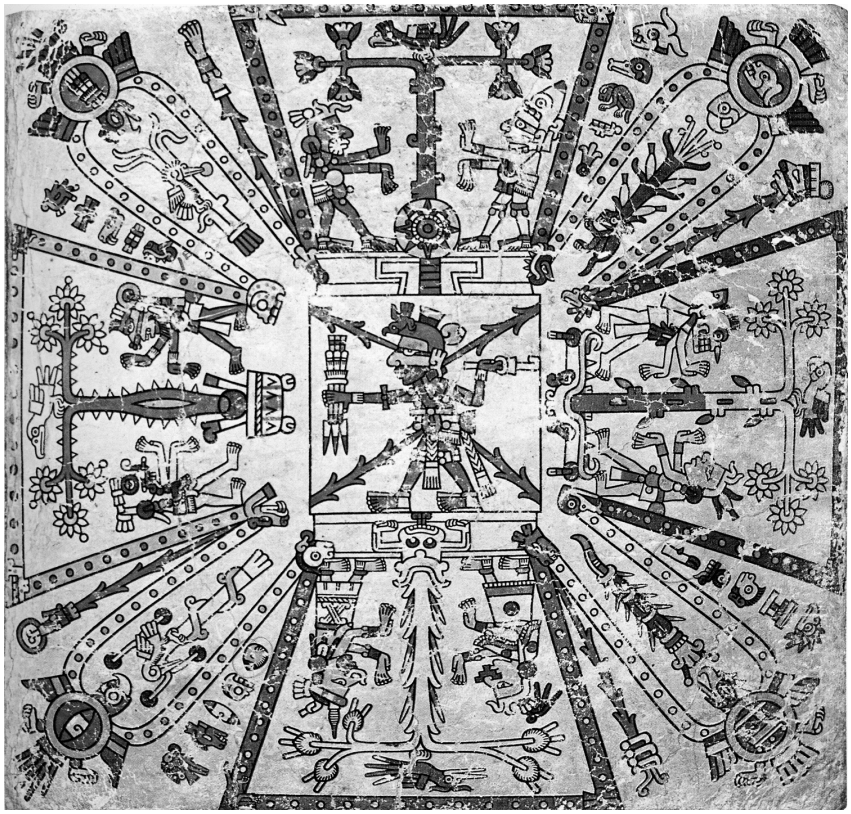

Fig.1 Primera página del Códice Fejérvary-Mayer
(Museo de Liverpool, Inglaterra, núm. 12014/M; Anders, Jansen y Pérez 1994)

[2] Las representaciones de conjuntos arquitectónicos y de cuerpos de agua (ríos, manantiales) también forman parte de la amplia gama de petrograbados, presentes en múltiples sitios arqueológicos del clásico y posclásico. Cuentan con una amplia cobertura geográfica y entre sus exponentes más impresionantes se encuentran las enigmáticas maquetas, como las de Plazuelas en Guanajuato (Castañeda y Quiroz 2004:156-157), entre otras.

Entre los numerosos mapas indígenas de la época colonial temprana, existen muchos que retoman temáticas y/o estilos iconográficos de ejemplares prehispánicos. Sin embargo, mientras que algunos respetan las antiguas convenciones, otros muestran diversas transformaciones de menor o mayor envergadura debido a la introducción de elementos iconográficos y cartográficos de la tradición europea, así como la anotación de glosas en alfabeto latino (véase p.e. Mundy 1996). La naturaleza de los cambios y la velocidad con que fueron incorporados, varía de acuerdo al tema del documento, la región o localidad donde fue elaborado y la identidad de su(s) autor(es). Incluso hubo pueblos indígenas que emplearon mapas sin ninguna presencia de convenciones indígenas. Un ejemplo temprano de lo anterior es el Mapa de Santa Fe (fig.2), pintado en la década de 1540, posiblemente por parte del alcalde mayor de Michoacán (Roskamp 2011). Casos como el anterior muestran que la definición de mapas (o cualquier tipo de documentos) indígenas no debería basarse exclusivamente en criterios estilísticos sino también en los temas y el contexto más amplio de su manufactura y usos.

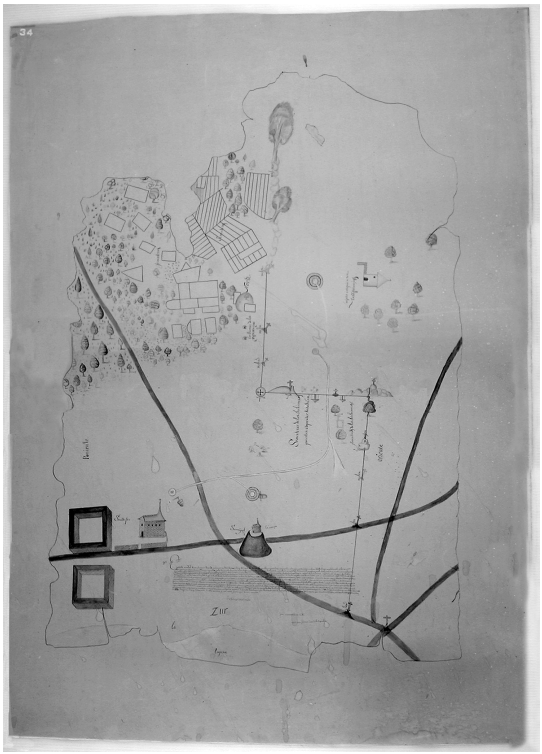

Fig.2 Mapa de Santa Fe de la Laguna (copia de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 35-105; Roskamp 2011: 160)

La considerable gama de los documentos coloniales con elementos cartográficos dificulta su catalogación en rubros bien definidos, un problema no ajeno al campo general de estudios de la escritura mesoamericana. La categoría más grande sin duda incluye aquellos manuscritos que ponen énfasis en la representación de los espacios geográficos (al tamaño micro o macro) y que se acercan más a la cartografía moderna. No obstante, existen numerosos documentos en que la información geográfica se encuentra relacionada con -o sujeta a- narraciones históricas, genealogías y listas de tributos, entre otras. En algunos casos, las referencias espaciales no son tan evidentes y solamente pueden identificarse mediante un análisis más profundo del contenido y contexto. De esta manera el *Lienzo de Tabaá* (Oaxaca) muestra una genealogía de gobernantes (con sus respectivos antropónimos) y textos que indican sucesos históricos y linderos del pueblo (fig.3): la ubicación de los topónimos en el documento corresponde a un mapa del territorio (Oudijk 2000: 185-208).

Fig.3 Lienzo de Tabaá
(copia de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 35-114; Oudijk 2000, fig. 28)

Otro caso es un escudo de armas de Tzintzuntzan (fig.4) que en su margen incluye una serie de topónimos que podrían ser linderos coloniales o asentamientos sujetos de la capital de los tarascos prehispánicos (Roskamp 2002).

Fig.4 Escudo de armas de Tzintzuntzan
(Archivo General de Indias, Sevilla, Escudos y Árboles Genealógicas, núm. 168; Roskamp 2002: 238)

Un tercer ejemplo (fig.5) ya no corresponde al siglo XVI sino al polémico género de los *títulos primordiales* de la época colonial tardía. Una fila de nobles sentados al lado de unas tierras parecen representar los puntos límites del pueblo de Carapan (Roskamp 1998: 248).

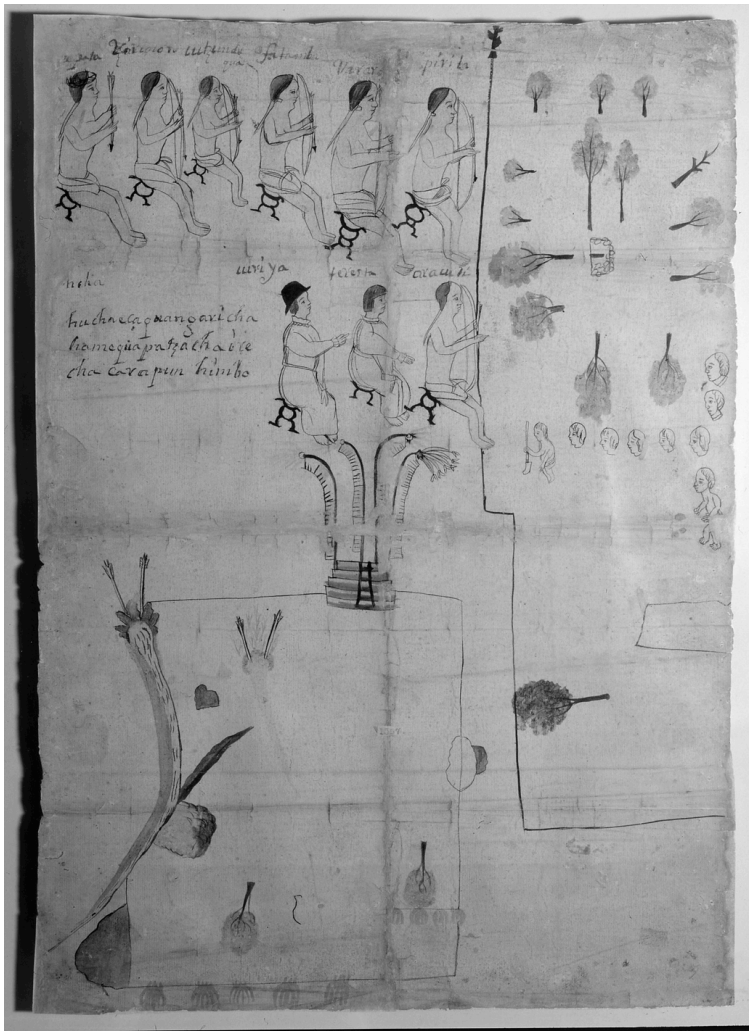

Fig.5 Códice de Carapan (Museo Regional Michoacano, Morelia: Roskamp 1998, fig. 33)

No cabe duda de que los diversos mapas coloniales tuvieron un papel muy importante para los pueblos indígenas que buscaron defender sus antiguos derechos y privilegios -o adquirir nuevos- ante las autoridades españolas. Debemos tener en cuenta que en el transcurso de la época colonial, los antiguos señoríos se convirtieron en *pueblos de indios* con sus propios cabildos y una fuerte base territorial, mientras que la administración prehispánica se basaba sobre todo en las relaciones o lazos

personales entre gobernantes y súbditos (Hoekstra 1990: 70). Este proceso de territorialización implicó la generación de numerosos mapas, empleados en los propios deslindes, pleitos jurídicos y otras situaciones en que se requería su presentación. Los títulos primordiales de la época colonial tardía y en especial el subgénero de los documentos *Techialoyan* (siglos XVII-XVIII) podrían ser considerados como la última manifestación de la cartografía indígena que todavía recoge varias convenciones y temáticas mesoamericanas. No obstante, en fechas recientes se ha descubierto que la producción de títulos de tierras de los pueblos indígenas conoció otro auge hacia fines del siglo XIX (Barrera y Barrera 2009), como nos demuestra un ejemplo de Jiquilpan (fig.6). Además, debe tenerse en cuenta que los documentos antiguos a menudo fueron copiados y muchos de ellos fueron conservados y usados hasta hoy día, sobre todo en situaciones de conflictos agrarios. La información que contienen, en numerosas ocasiones incluso fue empleada por los agrimensores del Estado que hacia fines del siglo XIX y sobre todo en el transcurso del siglo XX intentaron delimitar las tierras de los pueblos indígenas y las registraron en mapas modernos de carácter científico.

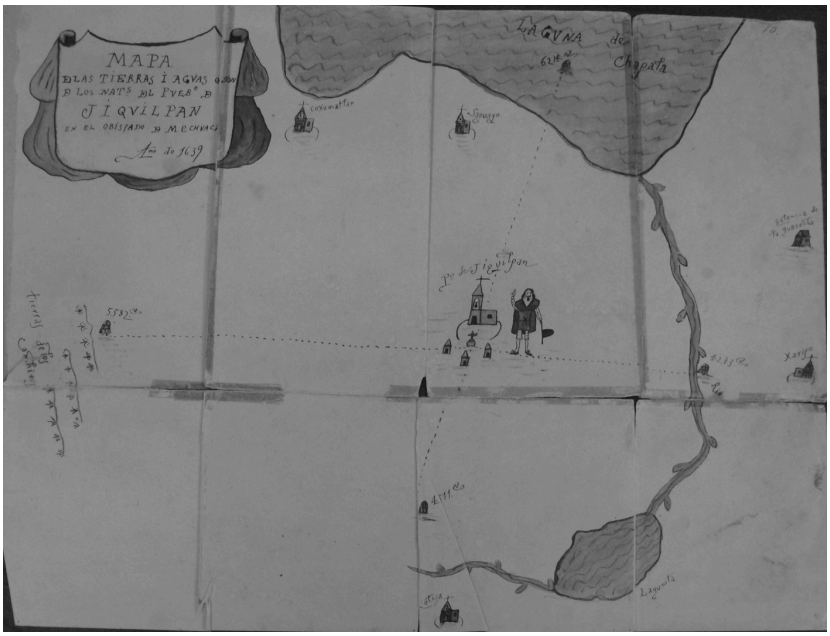

Fig.6 Título de Jiquilpan
(Archivo General de la Nación, México, Colección de Documentos y Títulos de Tierras, caja 13, exp. 3)

Entre el cubículo y el campo

En términos generales, el estudio crítico de las representaciones espaciales de los indígenas debería incluir el mismo procedimiento que los casos de los textos en escritura alfabética y de las imágenes. Me refiero básicamente a los tres niveles del análisis filológico propuesto por Friedrich Ast que en los años treinta del siglo XX fueron retomados por el historiador del arte Erwin Panofsky (Burke 2001: 35-36):

1) El nivel literal o gramatical de los textos corresponde a la descripción e identificación de objetos y sucesos en las imágenes (la pre-iconografía).

2) El nivel histórico en el análisis de los textos equivale a la iconografía en el caso de las imágenes: ambos nos remiten a los significados convencionales de los contenidos.

3) El nivel cultural en la filología y su contraparte iconológica nos llevan a los propósitos o sentidos de las obras en cuestión, enmarcados en un determinado contexto histórico, social y cultural (el *Zeitgeist* en alemán).

En los años ochenta del siglo pasado, los niveles de Panofsky llegaron a formar la base para la llamada etnoiconología cuyo principal objeto de investigación son los sistemas de escritura pictográfica de origen mesoamericano. La propuesta metodológica parte de la existencia de una fuerte continuidad cultural y requiere de la colaboración con los grupos indígenas actuales, comprometiéndose con sus luchas sociales y culturales (Jansen 1988). El estudio de los indígenas del presente, mediante la etnografía, constituye un elemento fundamental de la llamada etnohistoria -a la que se adscribe la etnoiconología- en que se combinan información y herramientas de diversas disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades: historia, antropología, lingüística, geografía y arqueología (Chance 1996, Romero Frizzi 2001). Las investigaciones realizadas y publicadas en las últimas cuatro décadas, muestran que los resultados de estos enfoques multi- e interdisciplinarios son bastante positivos.

Uno de los temas que más se prestan para la investigación etnohistórica es precisamente la representación del espacio, sobre todo porque en numerosos casos

existe una marcada continuidad en la ocupación y significación de los entornos físicos por parte de los pueblos indígenas que nos puede ser de gran utilidad en el análisis de la documentación prehispánica y colonial. Podríamos mencionar, por ejemplo, la ubicación de los asentamientos modernos, el uso de la toponimia (tanto en idioma indígena como en español), la explotación de recursos naturales (manantiales, tierras agrícolas, lagos, etcétera), así como la asociación de determinados rituales y narrativas con lugares específicos (cerros, cuevas y manantiales, entre otros). Cabe resaltar que la azarosa historia agraria de México con sus continuos conflictos sobre los territorios locales y regionales implicó la elaboración y conservación de una cantidad impresionante de documentos y tradiciones orales que en términos generales abarcan desde principios del siglo XVI hasta el presente.

Los alcances del trabajo etnográfico en el análisis crítico de las representaciones indígenas del espacio por supuesto dependen de varios factores. Una condición *sine qua non* para siquiera poder emprender trabajo de campo, es la identificación de la localidad o por lo menos el área general tratado en la documentación. Un buen ejemplo es el trabajo pionero de Alfonso Caso quien hacia mediados del siglo XX detectó varias concordancias toponímicas y antroponímicas en el *Mapa de Teozacualco* (fig.7) y en algunos códices del suroeste mexicano, llevándolo a determinar que todos proceden de la región mixteca (Doesburg 2001: 147-148). Retomando esta importante base, otros autores lograron profundizar el estudio de los aspectos geográficos del corpus documental, realizando sus propios recorridos y recurriendo a los conocimientos de los actuales pobladores (Anders, Jansen y Pérez 1992: 35-53). Lo anterior obviamente es imposible si se desconoce la procedencia de los manuscritos, como consta por ejemplo del llamado *Códice de Chilchota* (fig.8) que al parecer no tiene nada que ver con esta cabecera michoacana sino más bien corresponde a otro pueblo aún no precisado (Roskamp 1998: 70).

Una vez identificada la localidad o región de origen, el grado de éxito de la investigación depende en gran medida de nuestras posibilidades de relacionar los elementos representados en la documentación con la realidad espacial que encontramos en la prospección geográfica. Factores claves son sobre todo la continuidad de tanto los propios espacios físicos como sus usos y significaciones por

parte de los pobladores (indígenas y mestizos). El ya referido trabajo etnográfico en Teozacualco, por ejemplo, combinado con el estudio de documentación adicional de la misma época colonial, permitió la identificación y localización de numerosos elementos que se encuentran pintados en el famoso mapa de este lugar, elaborado en el siglo XVI. Sin tener la intención de enumerar todos los detalles, se pueden mencionar el manantial de la Peña Colorada, diversos ríos como el Yute Nucoso (Río del Mono), el mojón de Yuu Usha (Siete Piedras), el Cerro del Pajarito (Yucu Saa), la cabecera de Teozacualco y sus asentamientos sujetos, así como una serie de caminos (Anders, Jansen y Pérez 1992: 35-53).

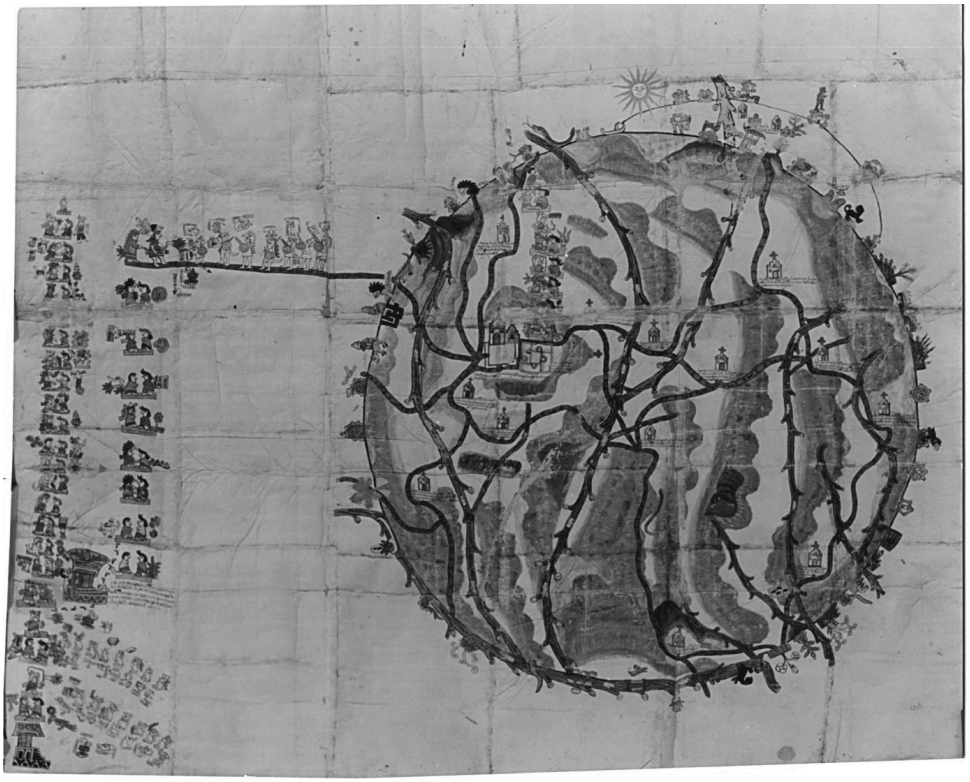

Fig.7 Mapa de Teozacualco
(Benson Latin American Collection, Universidad de Texas, Austin, JGI xxv-3)

Por supuesto tampoco se puede dejar de señalar el caso del *Códice Zouche-Nuttall*, en específico la página 36 con la famosa representación prehispánica del valle de Apoala (fig.9), cuya interpretación muestra que concuerda con el actual entorno geográfico (*ibid*. 165, Anders y Jansen 1988: 171-173).

Veamos también el caso del *Lienzo de Pátzcuaro* (siglo XVII) que pertenece a Carapan (Michoacán) y que representa linderos de las tierras, caminos y manantiales. Entre los últimos se encuentra uno llamado Xumio, al parecer de tamaño mayor que todos los demás y ubicado en una parte alta (fig.10). Al hacer el registro de los abundantes recursos acuáticos del pueblo y compararlos con las indicaciones documentales, el lugar pudo ser identificado con alta probabilidad como el Parque Óstacuaro. Si bien los flujos de agua en esta área se encuentran canalizados e incluso entubados desde la segunda mitad del siglo XX, los pobladores se acuerdan que antes la situación era diferente y que el líquido brotaba de todas partes y a alta presión, causando un tipo de espuma o neblina que en lengua p'urhépecha se llama shumu. El antiguo topónimo parece haber caído en desuso después de las modificaciones relativamente recientes en el espacio físico (Roskamp 1998: 214).

Fig.8 Códice de Chilchota (Museo Regional Michoacano, Morelia: Sánchez y Boehm 2005: 110)

Un cuarto ejemplo nos remite nuevamente al *Mapa de Santa Fe*, en que aparece pintado un pequeño peñol con un templo colonial que representa el pueblo de San Miguel Guarapu (fig.11a). El lugar todavía existe, aunque completamente partido debido a su explotación como banco de arena, y es conocido únicamente como Guarapu (o Uarapu) por los habitantes de los pueblos vecinos (fig.11b). Los cimientos de la estructura religiosa -aún visibles en 1884- ya desaparecieron pero se sigue encontrando otros vestigios que indican una ocupación desde tiempos prehispánicos (Roskamp 2011). En un mapa de la Laguna de Pátzcuaro (fig.11c), probablemente también elaborado hacia mediados del siglo XVI, Guarapu aparece con el nombre de

Varapo (Seler 1908: 66. il.17). La *Relación de Michoacán* (1539-1541) y otros documentos contemporáneos se refieren al mismo lugar con el nombre de Capacurio y Capaquareo, resaltando su estatus como importante cabecera al momento de la conquista española y primeros años del dominio colonial. Además, cuando la diosa Xaratanga del cercano Tzintzuntzan provocó la división y el éxodo de diversos grupos de pobladores con sus respectivas deidades patronales, los miembros del linaje uacúsecha y su dios Curicaueri se refugiaron en el mismo peñol (Alcalá 2008: 28). El estudio de los documentos cartográficas, otras fuentes tempranas y reportes inéditos de investigaciones arqueológicas, así como la realización de diversas exploraciones con la ayuda de los actuales pobladores, también permitieron identificar la probable ubicación de San Miguel Cutzaro, otro asentamiento clave del *Mapa de Santa Fe* que actualmente corresponde a un sitio arqueológico que constituye el lindero entre Santa Fe y la mancha urbana de su cabecera municipal, Quiroga (Roskamp 2011).

Como ya quedó señalado, existe una gran variación en los resultados del trabajo de campo aplicado a la documentación de carácter cartográfico. Frecuentemente existen problemas en relacionar los contenidos de la documentación con la realidad geográfica. Esto ocurre por ejemplo en el caso de los códices *Techialoyan* del valle de Toluca y otras partes del Estado de México, donde la explotación de recursos naturales y la intensa urbanización, así como la disminución y desaparición completa de idiomas indígenas y poblaciones antiguas, han provocado cambios profundos en la geografía, toponimia y en la memoria colectiva de los indígenas y grupos mestizos. No obstante, sí es posible obtener logros importantes, como se ha demostrado en el caso del ejemplar de Xonacatlan (Martínez 2007: 66-67). También en situaciones de urbanización y transformaciones adicionales más extremas, como en la Ciudad de México, resalta la efectividad de instrumentos modernos como la Guía Roji y por supuesto el propio trabajo de campo para la identificación de antiguos pueblos y caminos en documentos como el *Códice Cozcatzin* (fig.12, Valero 1994 y Castañeda 2006: 61-68).

Naturalmente existen otras situaciones en que los recorridos geográficos y el trabajo etnográfico adicional resultan ser extremadamente difíciles.

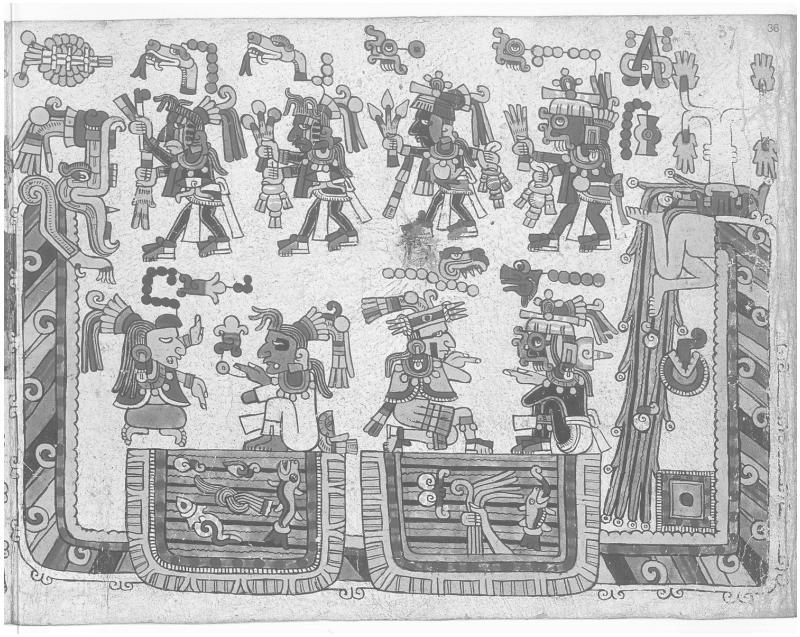

Fig.9 Códice Zouche-Nuttall, f.36 (British Museum, Londres, MSS 39671: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992)

Fig.10 Los ojos de agua de Carapan, detalle del Lienzo de Pátzcuaro (Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro; Roskamp 1998,

Fig.11a Representación de San Miguel Guarapu en el Mapa de Santa Fe (Roskamp 2011: 160)

Fig.11b Los restos actuales del antiguo cerro y asentamiento de Guarapu (fotografia del autor)

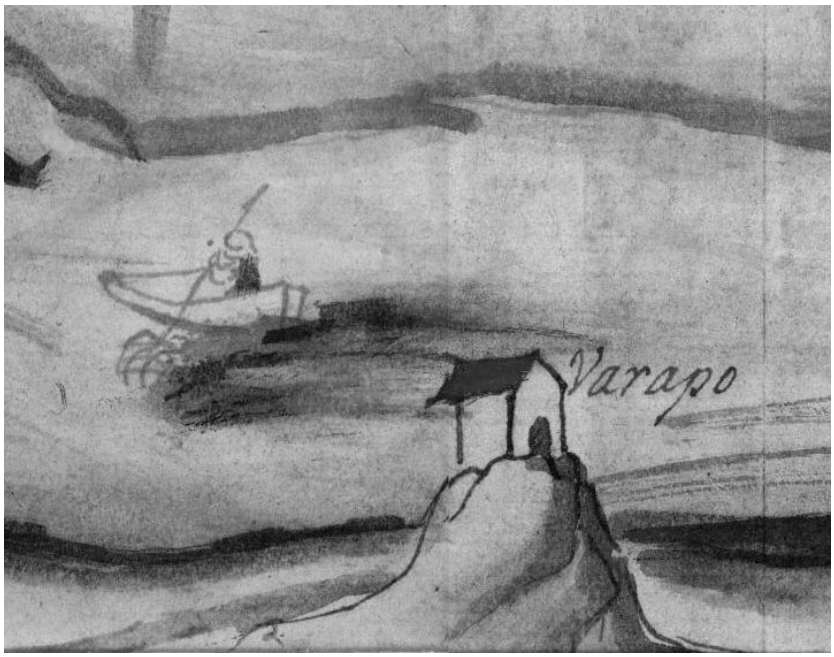

Fig.11c Varapo (Guarapu) en el Mapa del Lago de Pátzcuaro (Seler 1908: 66, il. 17)

Un factor que influye mucho es la inseguridad debida a los múltiples conflictos de índole agrario y político que existen en toda la República Mexicana. En estos casos a menudo no se dan las condiciones adecuadas para investigar títulos primordiales y cualquier otro documento que tenga que ver con la tenencia de la tierra y/o la antigüedad de los pueblos.[3] Nuestros propios recorridos en la zona limítrofe de Quiroga para el estudio del *Mapa de Santa Fe*, por ejemplo, se tuvieron que hacer con ciertas medidas de protección. Este tipo de experiencias lamentablemente no son tan excepcionales, como demuestran las numerosas anécdotas al respecto en el ámbito de los colegas etnohistoriadores, arqueólogos y antropólogos, si bien raras veces llegan a mencionarse en las publicaciones académicas.

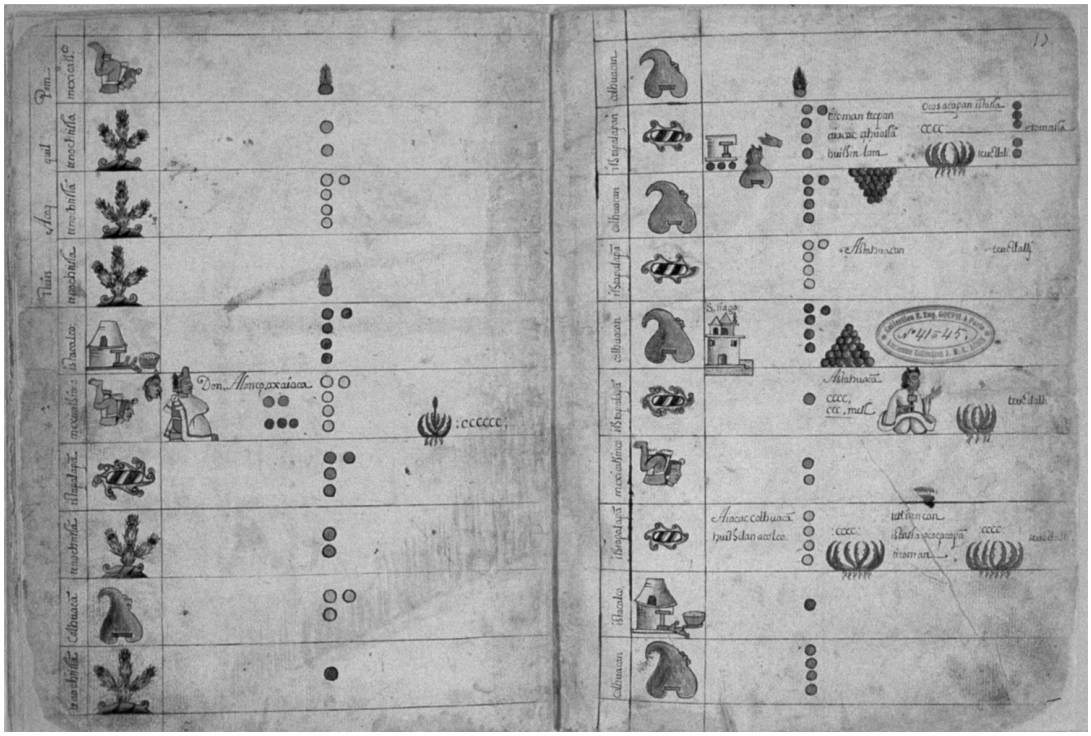

Fig.12 Códice Cozcatzin, fs. 16v y 17r (Bibliothèque Nationale de France, Fonds Mexicain 41-45: Valero 1994)

[3] Tampoco podemos dejar de mencionar el preocupante crecimiento de la delincuencia organizada que también ejerce control -y busca refugio en- las zonas rurales e indígenas. Véase, por ejemplo, el caso de la Tierra Caliente y Meseta Tarasca de Michoacán.

Fig.13 Lienzo de Cuauhquechollan
(Museo Casa del Alfeñique, Puebla; Asselbergs 2004)

El trabajo de campo también puede complicarse cuando tratamos de analizar documentos que se remiten a áreas geográficas de grandes o hasta enormes dimensiones, rebasando los límites de los estados de la república e incluso de la propia nación. En primer lugar se trata de los mapas que representan las rutas y hazañas de la participación indígena en la conquista de los territorios mesoamericanos. Un caso espectacular es el *Lienzo de Cuauhquechollan* (fig.13) que narra como los habitantes de este lugar en Puebla tomaron el camino costero a Guatemala y emprendieron el sometimiento de esta lejana región bajo el liderazgo de Jorge de Alvarado. Además de las batallas y otros sucesos importantes, se muestran las diversas rutas, poblaciones, cerros y ríos, refiriéndose a una realidad física que mide miles de kilómetros cuadrados (solamente refiriéndome al suroeste mexicano y la región guatemalteca). Teniendo en cuenta que el único lugar identificado anteriormente en el lienzo fue Quauhquechollan, el descubrimiento del referente geográfico del conjunto fue posible solamente a través de la adecuada interpretación de los demás glifos toponímicos y su comparación con la cartografía del centro y sur de México, así como de la República de Guatemala (Asselbergs 2004).

Otros documentos que hacen referencia a enormes extensiones espaciales, son los que narran el origen de los diversos linajes indígenas en regiones lejanas, sus largas migraciones hacia otras partes, la fundación de sus señoríos y el desarrollo de los mismos mediante alianzas matrimoniales y conquistas. Debe tenerse en cuenta que los lugares de salida y los primeros sitios de paso (como Aztlán, Chicomoztoc, Culhuacan, Chalchiuihtlahpazo, entre otros) tienen un carácter sobre todo mítico y no han podido ser rastreados en el espacio físico ya que probablemente se trata de proyecciones o espejismos de los destinos finales y de georeferencias globales como el norte o el este. Sin embargo, la mayoría de los demás topónimos y las rutas que los conectan, tienen su contraparte en la realidad geográfica y son identificables mediante la comparación con otras fuentes (incluyendo mapas antiguos) y con la cartografía moderna. El hecho de que los recorridos geográficos también podrían resultar provechosos en estos casos, lo demuestra un ejemplo de Michoacán. Se trata del *Lienzo de Jicalán* (fig.14) que nos describe el origen de los fundadores de este asentamiento (generalmente interpretado como la parte mítica del discurso) y el descubrimiento de rutas mineras, así como la explotación de los recursos minerales (la parte supuestamente más histórica). Aunque muchas representaciones de cerros en el documento parecen ser relativamente estilizadas, los ejemplares en el contexto minero podrían representar protuberancias geológicas específicas. Partiendo de este supuesto, se hizo un recorrido cerca de Churumuco (Río Balsas) y se logró identificar la representación de un cerro asociado a este lugar como el actual cerro de Mayapito (Grinberg 1997: 389-390).

Resulta muy complicado realizar expediciones geográficas y etnográficas que siguen y reconstruyen las largas rutas indicadas en este tipo de documentos. Sin duda existen mayores posibilidades al trabajar con documentos que abarcan una realidad espacial de tamaño más reducido, especialmente la del pueblo y sus posesiones territoriales. Como se dijo anteriormente, la mayoría de la documentación disponible en los diversos archivos se refiere precisamente a esta escala local. Los resultados positivos del trabajo de campo, así como varios factores que influyen en sus alcances concretos, también ya fueron aludidos. No obstante, hay otros puntos que debemos tomar en consideración y que tocan más bien el propio método etnográfico y la

relación con los colaboradores o informantes. Los peligros en el uso de datos etnográficos para la interpretación de documentación histórica (la técnica del "upstreaming", también presente en el "direct historical approach") son ampliamente conocidos y siguen formando parte del debate académico entre historiadores, etnohistoriadores, arqueólogos y antropólogos (Chance 1996). Para una óptima comparación entre el pasado y el presente es menester contar con unidades temáticas y no con elementos aislados, conocer su amplio contexto social y cultural, y también tener una buena idea de los procesos históricos que constituyen la conexión entre los fenómenos y épocas a estudiar. Cumplir con esta lista idónea constituye un reto enorme ya que implica llevar a cabo investigaciones que atienden periodos bastante largos, a veces incluso cubriendo más de cinco siglos (de la época de la conquista al presente).

Fig.14 Lienzo de Jicalán (Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México; Roskamp 1998, il. 3)

Un problema muy recurrente al realizar trabajo etnográfico relacionado con cuestiones del espacio físico, son las tensiones que existen entre las visiones académicas y los intereses de las comunidades indígenas o ciertos miembros de ellas, sobre todo en localidades y regiones donde existen conflictos sobre tierras, aguas, bosques y otros recursos naturales. Por ejemplo, al trabajar los títulos de tierras de Carapan (siglos XVII-XVIII), se hicieron amplios recorridos geográficos y se registró la tradición oral relacionada con la fundación del pueblo y sus posesiones territoriales. Este procedimiento no solamente ayudó a la interpretación de la documentación histórica sino también implicó el redescubrimiento de la misma por parte de los habitantes p'urhépecha del pueblo: los documentos habían desaparecido de la localidad hacia fines del siglo XIX y en el marco del estudio fueron devueltos en forma de fotografías y copias. Hubo una excelente colaboración al nivel de la identificación de temas y sobre todo de topónimos de manantiales, cerros, sitios arqueológicos y mojoneras (Roskamp 1998). Sin embargo, hubo diferencias al respecto de la naturaleza de la documentación: mientras que el estudio histórico claramente demuestra que esta pertenece al polémico género de los títulos primordiales de la época colonial tardía, muchos interlocutores locales no dudan de que se trata de documentos prehispánicos o temprano coloniales que contienen la única y verdadera historia del pueblo. Por lo tanto, los escritos y pinturas son empleados -por lo menos por diversos miembros de la comunidad- como pruebas históricas e instrumentos discursivos para defender el territorio carapense y legitimar la petición de su separación de la cabecera municipal (mestiza) de Chilchota y la creación de su propio municipio autónomo (Roskamp 2010: 47, 53).

Las situaciones de tensiones a nivel local y regional por supuesto influyen en la etnografía y en los resultados de la investigación. En el caso carapense se identificaron las posesiones territoriales indicadas en los títulos pero se optó por no publicar ningún mapa que pudiera alimentar los fuertes conflictos entre los diversos pueblos (Roskamp 1998: 215-216, 248). Al dar a conocer el *Mapa de Santa Fe* sí se llegó a elaborar una reconstrucción gráfica pero las zonas limítrofes fueron señaladas de manera muy aproximada, teniendo en cuenta que los intensos problemas sobre tierras entre Santa Fe y Quiroga perduran hasta el presente y han costado un alto

número de vidas humanas (Roskamp 2011). Es necesario siempre asumir una reflexión crítica sobre nuestro trabajo etnográfico y las posibles consecuencias del mismo. El desconocimiento de la situación y/o la solidarización a ciegas con determinados pueblos indígenas en contra de otros -frecuentemente mestizos- puede generar nuevas tensiones o intensificar las que ya existen.[4]

Existe otro punto importante que debe tenerse en cuenta al realizar los trabajos etnográficos. Muy a menudo la duración de las estancias en campo es relativamente reducida y se trabaja con colaboradores o informantes claves para poder analizar los documentos históricos y relacionar sus contenidos con el espacio geográfico actual. Aunque ha resultado ser un procedimiento eficaz, podrían surgir preguntas sobre la representatividad de la información local y de las reconstrucciones que resultan de la misma. En el caso de Carapan se trabajó con un grupo reducido de ancianos y sobre todo con un señor que se convirtió en el guardián de la documentación (en forma de reproducciones) y el referente local más importante en cuanto a la historia del pueblo. Se trata de una persona ampliamente involucrada en las luchas agrarias, movimientos sociales y la política regional. Aunque la investigación académica solamente abarcó algunos meses, la persona en cuestión no ha dejado de difundir los títulos y sus contenidos entre los pobladores. Además, en la década pasada ha continuado su identificación de topónimos que remiten a linderos, modificando también algunas interpretaciones previas. Incluso ha (re)nombrado lugares actuales a partir de los documentos históricos y el territorio señalado en los últimos resulta ser más extenso de lo que pensaba al principio. Obviamente se trata de un proceso legítimo y por varias razones nos debería alegrar el impacto del quehacer académico en las comunidades estudiadas. No obstante, surge la pregunta si este tipo de conocimiento individual es compartido de manera más general y corresponde a lo que podríamos llamar una memoria colectiva.

[4] Este punto constituye un importante matiz que está ausente en la definición original de la etnoiconología, mencionada arriba, que partía del compromiso del investigador con las luchas sociales y culturales de quienes se ostentan como descendientes de los autores y usuarios de la documentación antigua.

Comentarios finales

El trabajo de campo (de carácter etno- y geográfico) forma una parte medular de la etnohistoria y de la etnoiconología y como tal ha arrojado resultados muy positivos en las investigaciones sobre la documentación geográfica-histórica de los indígenas mesoamericanos. No obstante, sus alcances concretos muestran una considerable variación y de ninguna manera su aplicación puede considerarse como una receta o machote universal que puede aplicarse al estudio de cualquier documento. Si de entrada no se logra identificar el lugar o por lo menos la región donde se elaboró la documentación, será imposible realizar algún trabajo de esta naturaleza. En los casos en que la ubicación geográfica no causa ningún problema, su éxito dependerá en buena medida del grado de las pervivencias y cambios (continuidades y transformaciones) en el entorno geográfico (cerros, ojos de agua, flora, asentamientos humanos, etcétera), la lengua (tradición oral y toponimia) y los usos y costumbres en general (rituales, tenencia de la tierra, explotación de recursos naturales, etcétera). Además de la propia preparación e intereses particulares del investigador, también influyen la accesibilidad y la extensión de la región de estudio, así como la naturaleza mítica o histórica de los documentos antiguos.

Otro factor a considerar es la relación entre los académicos y sus informantes que a menudo tienen intereses distintos en la documentación histórica, sobre todo cuando esta trata de la tenencia de la tierra y/o proporciona información de tipo geopolítica: mientras que los primeros pretenden hacer estudios objetivos, los últimos frecuentemente esperan -o solamente se interesan en- ciertos resultados que les pueden servir en sus luchas políticas, económicas, sociales y culturales. Si bien el investigador puede identificarse e incluso comprometerse con estos movimientos actuales, de acuerdo a sus convicciones personales, es importante que logre separar lo mejor posible su activismo de sus análisis de los documentos históricos, para que no haya interferencia en los resultados. Aún así, la investigación puede tener un gran impacto en las poblaciones estudiadas e incluso revivir o ´echar leña al fuego´ de añejos pleitos. Lo anterior nos obliga a una reflexión continua y profunda sobre nuestro papel como investigadores y sobre los efectos de nuestros estudios (que

incluyen el trabajo de campo) tanto al interior como al exterior de los muros de la academia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcalá, Jerónimo de, 2008. *Relación de Michoacán*. Estudio introductorio Jean-Marie G. Le Clézio, Premio Nobel de Literatura. México: El Colegio de Michoacán.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, 1992. *Crónica Mixteca, El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttal*. Graz y México: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, 1994. *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. Graz y México: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.

Asselbergs, Florine, 2004. *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahua vision of the conquest of Guatemala*. Leiden: CNWS Publications, Researchschool CNWS, Leiden University.

Barrera, Florencio y Claudio Barrera, 2009. "La falsificación de títulos de tierras a principios del siglo XX". En: *Historias*, núm. 72, pp. 41-63.

Burke, Peter, 2001. *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, Ithaca: Cornell University Press.

Castañeda de la Paz, María, 2006. "Un plano de tierras en el códice Cozcatzin. Adaptaciones y transformaciones de la cartografía Prehispánica". En: *Anales de Antropología*, vol. 20, núm. 2, pp. 41-73.

Castañeda López, Carlos y Jorge Quiroz Rosales, 2004. "Plazuelas y la tradición Bajío". En: Efraín Cárdenas García, *Tradiciones arqueológicas*, pp. 141-160. Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

Chance, John K., 1996. "Mesoamerica's Ethnographic Past". En: *Ethnohistory*, vol. 43, núm. 3, pp. 379-403.

Doesburg, Sebastián van, 2001. *Códices cuicatecos Porfirio Díaz y Fernández Leal*. Edición facsimilar, contexto histórico e interpretación. II tomos. México: Miguel Ángel Porrúa, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca.

Grinberg, Dora M.K. de, "El Lienzo de Jucutácato y el Legajo 1204, Ramo Indiferente General del Archivo General de Indias". En: Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (eds.), *Códices y Documentos sobre México: Segundo Simposio*, pp. 381-396. México: Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hoekstra, Rik, 1990. "A Different Way of Thinking: Contrasting Spanish and Indian Social and Economic Views in Central Mexico (1550-1600)". En: Arij Ouweneel y Simon Miller (eds.), *Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, pp. 60-86. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.

Jansen, Maarten, 1988. "The Art of Writing in Ancient Mexico: an ethno-iconological perspective". En: *Visible Religion*, Núm. VI, pp. 86-113.

Martínez García, Raymundo César, 2007. *Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán (Estado de México)*. México: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense.

Mundy, Barbara E., 1996. *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Oudijk, Michel, 2000. *Historiography of the Bènizàa: The postclassic and early colonial periods (1000-1600 A.D.)*, Leiden: CNWS Publications, Researchschool CNWS, Leiden University.

Oudijk, Michel R. y María Castañeda de la Paz, 2011. "Cartografía de tradición indígena". En: Maria Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva (eds.), *Historia General del Estado de México*, vol. 2, pp. 87-112. Toluca: Gobierno del Estado de México.

Romero Frizzi, María de los Ángeles, 2001. "La historia es una". En: *Desacatos*, núm. 7, pp. 49-64.

Roskamp, Hans, 1998. *La Historiografía Indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutácato y los Títulos de Carapan*. Leiden: Research School CNWS, Leiden University.

Roskamp, Hans, 2002. "La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán". En: Herón Pérez Martínez y Bárbara Skinfill Nogal (coords.), *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, pp. 227-268. Zamora: El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Roskamp, Hans, 2010. "Memoria, identidad y legitimación en los títulos primordiales de la región tarasca". En: Andrew Roth Seneff (ed.), *Caras y máscaras de México étnico. Las formaciones del Estado mexicano*, vol. I, pp. 39-53. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Roskamp, Hans, 2011. "El mapa de Santa Fe de la Laguna, Michoacán: la defensa territorial de un pueblo-hospital a mediados del siglo XVI". En: Eduardo Williams y Phil Weigand (eds.), *Patrones de asentamiento y actividades de subsistencia en el Occidente de México: reconocimiento a la Dra. Helen Perlstein Pollard*, pp. 141-169. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Sahagún, Fray Bernardino de, 1989. *Historia General de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana.

Sánchez Rodríguez, Martín y Brigitte Boehm Schoendube, 2005. *Cartografía hidráulica de Michoacán*. Zamora: Gobierno del Estado de Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Seler, Eduard, 1908. "Die Alten Bewohner der Landschaft Michuacan". En: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterthumskunde*, Band III, pp. 33-156. Berlin: Behrend & Co [reimpresión en 1960-1961 por la Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz].

Valero de García Lascuráin, Ana Rita, 1994. *Códice Cozcatzin*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ilustraciones

Fig.1 Primera página del Códice Fejérvary-Mayer (Museo de Liverpool, Inglaterra, núm. 12014/M; Anders, Jansen y Pérez 1994)

Fig.2 Mapa de Santa Fe de la Laguna (copia de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 35-105; Roskamp 2011: 160)

Fig.3 Lienzo de Tabaá (copia de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 35-114; Oudijk 2000, fig. 28)

Fig.4 Escudo de armas de Tzintzuntzan (Archivo General de Indias, Sevilla, Escudos y Árboles Genealógicas, núm. 168; Roskamp 2002: 238)

Fig.5 Códice de Carapan (Museo Regional Michoacano, Morelia: Roskamp 1998, fig. 33)

Fig.6 Título de Jiquilpan (Archivo General de la Nación, México, Colección de Documentos y Títulos de Tierras, caja 13, exp. 3)

Fig.7 Mapa de Teozacualco (Benson Latin American Collection, Universidad de Texas, Austin, JGI xxv-3)

Fig.8 Códice de Chilchota (Museo Regional Michoacano, Morelia: Sánchez y Boehm 2005: 110)

Fig.9 Códice Zouche-Nuttall, f.36 (British Museum, Londres, MSS 39671: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992)

Fig.10 Los ojos de agua de Carapan, detalle del Lienzo de Pátzcuaro (Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro; Roskamp 1998, il. 38)

Fig.11a Representación de San Miguel Guarapu en el Mapa de Santa Fe (Roskamp 2011: 160)

Fig.11b Los restos actuales del antiguo cerro y asentamiento de Guarapu (fotografia del autor)

Fig.11c Varapo (Guarapu) en el Mapa del Lago de Pátzcuaro (Seler 1908: 66, il. 17)

Fig.12 Códice Cozcatzin, fs. 16v y 17r (Bibliothèque Nationale de France, Fonds Mexicain 41-45: Valero 1994)

Fig.13 Lienzo de Cuauhquechollan (Museo Casa del Alfeñique, Puebla; Asselbergs 2004)

Fig.14 Lienzo de Jicalán (Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México; Roskamp 1998, il. 3)

Investigando la laudería tradicional mexicana en tres tiempos y tres espacios: Paracho, Michoacán, Texquitote, San Luis Potosí y San Juan Chamula, Chiapas

Víctor Hernández Vaca
UNIVERSIDAD DE LA CIÉNEGA DEL ESTADO DE MICHOACÁN

En pocas palabras, podemos decir que (…)
un mal manual solo merece ser fulminado.
March Bloch, *¿Manuales o síntesis?*

En este texto se quiere compartir una vivencia de investigación relacionada con lo que académicamente se ha dado a llamar *trabajo de campo*. Se trata de abonar algunas reflexiones desde la experiencia de realizar investigación etnohistórica sobre el tema de la construcción de instrumentos musicales de cuerda en distintos lugares de México, lo que he denominado como *etnolaudería*. Para abrir boca, se parte de una afirmación de tipo metodológico: no existe un manual universal e infalible para la realización efectiva del trabajo de campo; por el contrario, cada espacio de investigación tiene sus condicionantes y, por lo tanto, requiere una estrategia metodológica particular y diferente. Para sostener lo expresado, afirmativamente, utilizaré argumentos y ejemplos de tres experiencias de investigación en diferentes tiempos y espacios; desarrolladas en el marco de la vivencia de mi formación académica relacionada con los estudios de la tradición laudera.[1]

El trabajo de campo se relaciona con la etnografía, basado en la observación y el registro, se realiza con el fin de obtener datos, información, fuentes, que al mismo tiempo producen documentos, para lograr una investigación académica. Requiere de varias fases sucesivas y a la vez simultáneas, entre las que destacan las relacionadas con la planeación (estrategia de entrada), la acción (estrategia de trabajo) y la

[1] Quien esto escribe es Licenciado en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Maestro y Doctor en Ciencias Humanas, especialidad en Estudios de las Tradiciones, por El Colegio de Michoacán.

conclusión (estrategia de salida); por lo que el espacio de este articulo resulta insuficiente para exponer todo lo concerniente con la experiencia; en este sentido, enfocaré mi comunicación en tres conceptos claves en el hacer trabajo de campo: la "experiencia cultural", la "estrategia de entrada" y el principio de "reciprocidad" como fundamento básico de la investigación (trabajo de campo).

Para mi tesis de licenciatura en Historia, realicé por un período de cinco años (o mucho más) trabajo de campo con los guitarreros en mi pueblo Paracho, y con los ebanistas o carpinteros de San Juan de los Plátanos, Apatzingán y Coalcomán, en la Tierra Caliente michoacana; este último espacio de investigación hoy caracterizado por la violencia relacionada al narcotráfico. La tesis de maestría significó hacer trabajo de campo con los *kuachichiketl* de Texquitote, San Luis Potosí, y para completar la prospección, realicé un año de trabajo de campo con los pas *bo´ometik* (hacedores de guitarras) de San Juan Chamula, Chiapas. En todos los casos, mi atención se concentró en los instrumentos musicales de cuerda, en sus contextos de producción y en los artífices de los instrumentos. El trabajo de campo se realizó teniendo como marco diferentes tipos de condicionamientos como el ser beneficiario de una beca CONACYT, no tener beca; salir o no salir del estado de Michoacán.

Considerando que los pueblos de Paracho, Michoacán, Texquitote, San Luis Potosí y San Juan Chamula, Chiapas, son lugares geográfica y étnicamente distintos y distantes, pudieran dar la apariencia de no tener mucho en común. El primero es un pueblo de origen p´urhépecha, del cual soy originario, ubicado en la zona de la meseta p´urhépecha. El siguiente es una comunidad náhuatl perteneciente a la huasteca potosina y el tercero es un pueblo maya tsotsil de la región los Altos de Chiapas. A lo anterior, hay que agregar que cada localidad fue evangelizada por una orden religiosa diferente: Paracho por los frailes franciscanos; Texquitote por los Agustinos y Chamula por los Dominicos. La correspondencia de las tres localidades se encuentra en el hecho de ser comunidades mesoamericanas que comparten una tradición producto del préstamo cultural entre Europa y América: la construcción de instrumentos musicales de cuerda. Basado en los tres casos de guitarrería mexicana me aproximé a la etnohistoria de la trasmisión y recepción de las tradiciones violeras entre España y la Nueva España.

Todas las comunidades donde hice trabajo de campo comparten el adjetivo de "indígenas", y en los tres espacios de investigación mi objeto de estudio fue la construcción de instrumentos musicales de cuerda (contextos de producción y de significación) y los especialistas en dicha práctica cultural: guitarreros, lauderos, pas bo´om, ebanistas, etc. Hacer trabajo de campo, siguiendo por más de diez años el mismo objeto de estudio, supone la adquisición de experiencia etnográfica y, por lo tanto, la facilitación del trabajo de campo, lo cual, como se mostrará en el texto, es relativamente cierto. En este tipo de actividad el investigador no siempre tiene el control de la investigación, la mayoría de las ocasiones, el control será expresado por el espacio de trabajo y los habitantes del lugar.

El trabajo de campo se relaciona con la investigación *in situ*, por lo tanto, una de las cosas más relevantes que todo investigador debe considerar es que al realizarlo se enfrentará con una *experiencia cultural* diferente (en distintos niveles) a la suya; lo cual no es un asunto sencillo. Hacer trabajo de campo, de manera generalizada, se representa como la acción tripartita de entrada, permanencia y salida en una comunidad del tipo que sea, ya rural, ya urbana, ya indígena, ya tradicional, ya de sentido. Cada acción no es improvisada y exige al investigador ser estratega y hacer todo el tiempo planeaciones. Este procedimiento metodológico originalmente fue exclusivo de antropólogos (etnógrafos); no obstante, en la actualidad hacen uso de este recurso desde sociólogos, etnomusicólogos, etnobiólogos, danzantes, folcloristas, etnólogos, hasta historiadores (sin prejuicio metodológico). El meollo del asunto es el cómo se realiza el trabajo de y en el campo.

Utilizar el término "trabajo de campo" puede referir a una actividad que no necesariamente se realiza, considerando los conceptos aplicados de experiencia cultural, estrategia de entrada y el principio de reciprocidad. Por ejemplo, muchos de los etnobiólogos que he conocido en el campo, van un día, de "pisa y corre", a las comunidades indígenas a medir parcelas y recolectar muestras de frijol u hongos, sin necesariamente vivir una experiencia cultural, planear una estrategia de entrada y aplicar el valor de reciprocidad con la comunidad; por lo que no se logra tener ningún tipo de relación con los miembros de la misma, más allá del pago económico que ofrecen a sus "trabajadores" nativos. En el mismo sentido, varios de los estudiantes de danza folclórica van en grandes grupos por un fin de semana a visitar diferentes

comunidades para registrar coreografías de danzas, dejando de lado todo el ciclo festivo y ritual donde las danzas participan. Así, en otras profesiones donde recientemente hacen "trabajo de campo", se piensa que es posible vivir la experiencia asistiendo a las comunidades una vez cada fin de semana en día sábado. Los anteriores ejemplos, en sentido estricto, no pueden ser considerados como experiencias en el trabajo de campo, se pueden catalogar como visitas turísticas, de "pisa y corre", a comunidades ajenas y diferentes.

El trabajo de campo implica agudizar nuestros cinco sentidos (incluso la imaginación como un sexto sentido), debido a que la experiencia de adentrarse en el conocimiento de otras sociedades y culturas requiere más allá del sentido de la vista, hay que tener al alba los otros sentido para además de observar, probar, oler, escuchar, sentir e imaginar. Es necesario hacer uso de varias técnicas producto del aprendizaje social, como la observación profunda, la escucha paciente y el registro denso; para lograrlo se puede hacer uso (no siempre es posible ni permitido) de un diario de campo, cámara de fotografía y video, grabadora de audio, micrófonos, pero el uso de este equipo siempre se deberá consensar con la comunidad anfitriona. En nuestro tiempo donde el uso generalizado de un celular de alta tecnología permite hacer todas las funciones de manera efectiva, el trabajo parece ser algo sencillo de lograr; no obstante, la característica del trabajo de campo no es el uso de tecnología de punta para el registro adecuado, de lo que se trata es, principalmente, de hacer un puente empático con el espacio de investigación y con los seres humanos que lo habitan; lograrlo implica meses e incluso años, no basta con un fin de semana ni visitas esporádicas de "pisa y corre".

En el trabajo de campo es fundamental: *la ciencia de la paciencia*. Un principio fundamental continúa siendo el no aburrirse; hay que considerar que muchas de las veces la comunidad vivirá no en el tiempo cronológico sino en el tiempo de la sucesión de eventos. Un punto que no se debe olvidar y tener bien presente es que se trabaja con seres humanos y no con objetos que proporcionan datos e información, los cuales están a merced del 4 investigador; en el trabajo de campo, el tiempo del investigador se encuentra a las órdenes y disposiciones de la comunidad. El trabajo de campo requiere dos momentos previamente organizados: el de la observación (que puede ser participante o pasiva) y el del contacto directo con la gente, donde se

interactúa cara a cara (en entrevistas, charlas, rituales, ceremonias, vida cotidiana). En ambos momentos permanentemente se vive la experiencia cultural de vivir en una sociedad diferente; por tal razón, se requiere tener una estrategia de entrada adecuada para ser aceptados y no olvidar reproducir el principio de reciprocidad ante los miembros de la comunidad. Esos tres elementos serán garantía de lograr un buen inicio en la experiencia de hacer el trabajo. Estos procesos en la vivencia no se encuentran separados, por cuestiones de exposición presentaré algunas reflexiones de cada uno de ellos.

La experiencia cultural de acercarse a una cultura diferente y ajena

El acercarse a una cultura ajena y diferente no es asunto sencillo, tampoco una acción generalizada. Hasta hace algunos años existían dos opiniones opuestas acerca del cómo aproximarnos al escenario de investigación, relacionado con la experiencia de estudiar una cultural y sociedad distinta a la nuestra; por un lado, se argumentaba que el investigador (estudiante) no tenía que leer o conocer anticipadamente nada de la comunidad, con el propósito de llegar al trabajo de campo "limpio", sin prejuicios, de manera que no se emitieran juicios *a priori* acerca de la sociedad y la cultura que se deseaba conocer. Por otro lado, la posición contraria y aceptada, argumenta que previo al trabajo de campo el investigador deberá leer y conocer todo tipo de documento (escrito, visual, sonoro, iconográfico, etc.) existente acerca de la comunidad donde se desea trabajar. Esta última posición es la más recomendable y permitirá que la experiencia cultural de encontrarse con una cultura ajena y diferente (el encontronazo cultural) sea más llevadera y, principalmente, ayudará a no evitar errores derivados de la diferencia cultural.

La experiencia de enfrentarse o adentrarse en una lógica cultural distinta a la nuestra puede conducir a producir el problema de la identidad y el cambio, por lo que debemos tener bien claro el objetivo de nuestro trabajo de campo y no desviarnos. La interacción con una cultura y sociedad diferente desprende una dialéctica oscilante entre lo propio y lo nativo; entre lo conocido y desconocido; de

tal forma se requiere, ante todo, una vocación multicultural en aras de asimilar, entender y reconocer lo significativo de experimentar la diferencia cultural. Se debe tener bien presente que desde el momento cuando definimos y elegimos un espacio de investigación: comunidad, pueblo, ciudad, colonia, barrio, familia, estamos siendo agentes de intervención en la sociedad y cultura donde se investiga. Un hombre, estudiante, investigador, de cabello y barba largos, puede producir desconfianza en una comunidad donde la construcción social del hombre, tenga como negativo el hecho de que éste utilice el cabello largo. Lo mismo, un estudiante o investigador urbano, acostumbrado a las "comodidades" de la vida citadina, tales como: baño de regadera, ser vegetariano o vegano, cama, agua "purificada", abstemio, con apego a la tecnología, tendrá serias dificultades de adaptación en una comunidad donde haya que bañarse en el arroyo, no sea territorio Telcel, la carne sea el ingrediente principal de las comidas rituales, haya que dormir en una tabla de madera o en el piso, y la ingesta constante de refresco de Cola, junto con las bebidas alcohólicas, sean elementos trascendentales para regular la interacción en la vida social comunitaria cotidiana y ritual. En este sentido, Chamorro expone: "muchas veces los factores de edad, sexo, etnicidad, ocupación o clase social, pueden ser un obstáculo para el investigador, quien se muestra visiblemente extranjero a los ojos de todos" (Chamorro Escalante, 1999).

El hecho de ser originario de la comunidad donde se está investigando no es garantía de éxito y equilibrio con la experiencia de enfrentarse a otra cultura. Hay una sustancial diferencia entre vivir la cultura y reflexionar la cultura en aras de una explicación e interpretación de la misma. Por ejemplo, mi primera experiencia de trabajo de campo fue con los guitarreros de Paracho, de donde soy originario y toda mi familia vive en la comunidad. Cuando inicié supuse que por el hecho de haber nacido en la comunidad y que la mayoría de guitarreros conocían a mi padre y familia no existiría ninguna dificultad y la experiencia sería provechosa y sencilla; no obstante, en la comunidad imperan valores éticos como la envidia; además, la sociabilidad se desarrolla principalmente por medio de la fiesta que funciona como un hecho total social. Esos dos factores fueron condicionantes a la hora de enfrentarme como investigador (que observa, pregunta, registra, reflexiona) con la comunidad en general y con la comunidad de guitarreros en particular.

En todo gremio existe la envidia, por lo que tuve que diseñar una estrategia para vivir la experiencia de trabajo de campo en mi pueblo, debido a que varios guitarreros de los que visitaba, al enterarse de mi visitas a otros guitarreros ya no accedían a colaborar con mi trabajo. En otros casos eran suspicaces y me hacían cuestionamientos del tipo: "A ver, tú que eres maestro, dinos ¿en dónde se construyó la primera guitarra en Paracho? Para lo cual, obviamente, no hay respuesta exacta. En gran medida el tiempo de mi investigación fue condicionada por el tiempo festivo de Paracho, razón por las que el trabajo se hizo de manera más lento siguiendo el tiempo de los guitarreros.

La Tierra Caliente de la Cuenca del Tepalcatepec (Apatzingán, San Juan de los Plátanos, Coalcomán) la conocí en el 2001, momento cuando mediáticamente no era caracterizada por el narcotráfico y la violencia. Llegué con el apoyo económico de El Colegio de Michoacán (Proyecto Tepalcatepec) y con el objetivo de hacer trabajo de campo con los constructores de arpas, guitarras de golpe y vihuelas. Desde un primer momento la gente de El Colegio de Michoacán me advirtió que adentrarse en la región no era asunto sencillo, razón por lo que habría que tener la mayor de las precauciones. Mi arribo de tierra fría a tierra caliente fue una experiencia diferente en todo sentido, empezando por el clima de calor extremo y el encontronazo cultural de estar en una región donde los hombres de pelo largo simplemente son inimaginables, al menos que se tenga una preferencia sexual diferente, localmente definido como "puto"; tal como me lo hizo saber un señor que manejaba una camioneta, quien al momento que me disponía a cruzar una de las calles principales, cuando acababa de llegar a Apatzingán, me grito fuertemente: ¡íralo pareces puto!; con ese adjetivo fue mi bienvenida. Desde ese momento supe que mi persona (pelo largo, barba, lentes, bermudas y tenis) no era para nada familiar y me verían como un extranjero extraño de pelo largo y sexualmente no definible.

Con el estigma de ser "el otro", el hombre diferente, me moví en la tierra Caliente buscando a los constructores de arpas. En el atrio de la iglesia de Coalcomán, durante una "función" (música y danza religiosa dedicada a un Santo), mientras observaba y escuchaba, recuerdo bien a una señora, a mis espaldas, le susurraba a otra en forma de admiración y pregunta: ¿mira es mujer? ¡Parece mujer con el pelo largo!, En tierra caliente, mi experiencia con una sociedad y cultura

diferente fue equilibrada, no pasó de que me confundieran con mujer o me dieran el adjetivo de "puto". Lo anterior se compensó con el gran interés y expectación que mi estancia y trabajo despertó entre los lauderos terracalenteños, debido a que otros investigadores, con anterioridad, se habían concentrado en estudiar desde distintas perspectivas la música de arpa, los músicos arperos, guitarreros, vihuelistas y violinistas, pero nadie a los especialistas constructores de instrumentos musicales de cuerdas. Actualmente con la ola de violencia generada por el narcotráfico, propiciado desde el estado, el ambiente en la región se ha tornado diferente e inseguro. En la experiencia de acercarse al espacio terracalenteño deberá tenerse presente esta condicionante de violencia y narcotráfico como eventos que permean el escenario de investigación.

Otra experiencia fuera del estado de Michoacán fue en la Huasteca Potosina, en la comunidad de Texquitote. Esta localidad además de ser el principal centro de instrumentos musicales de cuerda huastecos, es productor de mandarinas y naranjas. Esta doble caracterización lo presenta como un lugar con una riqueza cultura inmensa representada en el sistema musical (música, danza y laudería) y una pobreza económica extrema, derivada de la red regional de caciques de los cítricos. Esta paradoja es el primer choque cultural con el que el investigador se encuentra al profundizar en el conocimiento de la comunidad.

Yo nací en Paracho, Michoacán, espació que tiene la estructura de comunidad indígena, p´urhépecha. De tal manera, supuse que hacer trabajo de campo en la comunidad indígena náhuatl de Texquitote, San Luis Potosí, no debería representar mayor problema de adaptación, lo cual no resultó ser cierto. La experiencia de ir a trabajar de Michoacán a la Huasteca Potosina no fue del todo sencilla, a la distancia reflexiono los factores de todo tipo que debemos considerar, como la geografía, el clima, la flora, la fauna, la dieta, el comportamiento y el tipo de comunidad. Texquitote es una localidad conformada por alrededor de 155 hogares, por lo que antes de ir para la huasteca, basado en mi familiaridad con las comunidades indígenas p´urhépecha y haciendo juicios *a priori*, imaginé que realizar trabajo de campo sería algo sencillo y visitando cada uno de los hogares podría hacer hasta un censo de toda la comunidad. No consideré el tipo de comunidades nahuas de la Huasteca, donde la geografía de la Sierra Madre Oriental impone un tipo de

configuración con asentamientos humanos dispersos, sin calles ni esquinas; entre casa y casa puede haber una distancia de metros o kilómetros. El condicionamiento de una geografía diferente es un factor que se tarda en asimilar y repercute en los tiempos del trabajo. Hay que considerar también el hecho del lenguaje diferente y tomar clases mínimas del idioma local.

Este condicionamiento derivado del tipo de comunidad se vive con mayor énfasis en espacios como San Juan Chamula, Chiapas, donde los criterios numéricos dictados por el INEGI para definir y distinguir lo rural y lo urbano, definitivamente no aplican. Chamula es una comunidad "rural" de aproximadamente 70 mil habitantes, repartidos en 172 parajes. Este hecho repercute en el tiempo y la forma de hacer trabajo de campo, tomando en cuenta que hacer una estrategia de entrada efectiva para un solo paraje puede llevar meses, derivado de varios factores que más adelante se comentarán. El tipo geográfico, la organización de la comunidad en barrios y sistema de cargos con más de 120 servidores, el habla tsotsil (en apariencia monolingüe) utilizado como barrera cultural en contra de *kaxlanes* visitantes, el comportamiento defensivo que pareciera agresivo, la ingesta constante de refresco de Cola y *pox* como elemento de sociabilidad y reciprocidad, el no permiso para grabar audio, ni video, no tomar fotos, son algunos de los elementos que, en apariencia, hacen sentir que el cometido de vivir una experiencia cultural mediante la investigación no se logrará y que es mejor regresar por donde uno llegó, tal como lo han hecho muchos de los estudiantes que intentaron acceder a la cultura Chamula. Una amiga estudiante de posgrado en antropología de un centro de investigación de San Cristóbal, al comentarle que mi idea era entrar a trabajar y vivir con los hacedores de guitarras de Chamula, me comento: "¡Que miedo estar ahí! A nosotros nos llevaron solo un día de trabajo al Carnaval y salimos huyendo…" Este tipo de reacciones y apreciaciones, basadas en la primera impresión, a vuelo de pájaro, no ayudan a vivir la experiencia cultural de adentrarse en una cultura ajena y distinta. En Chamula, aplica la ciencia de la paciencia.

Es claro que en la experiencia de estudiar una cultura ajena, la interacción horizontal del sujeto investigador con los nativos de la comunidad tiene gran importancia. En palabras de Chamorro "el investigador de campo debe estar consciente, que más que simples informantes, se enfrentará a personas, por lo que

en su propia conducta aprenderá a mantener su papel de individuo ajeno, y por lo tanto poseer un riguroso control de sí mismo y estar siempre atento a cualquier posible indiscreción, falta de tacto, ofensa, ira o ansiedad" (*Idem*, 1999) . De tal suerte, el investigador deberá mostrarse ante la comunidad de la forma más transparente, no engañarla, con el objetivo de vivir cabalmente la experiencia cultural de adentrarse en el reconocimiento de una cultura diferente. Ante un contexto cultural donde se dude sobre la manera correcta de actuar, se debe aplicar el dicho de un amigo maestro de campo: *¡a donde fueres haz lo que vieres!*

Estrategia de entrada en la comunidad para realizar el trabajo de campo

Todo trabajo de campo bien planeado requiere una estrategia de entrada. Hay trabajo de campo prolongado, profundo y otro de "pisa y corre," caracterizado por la premura de "sacar" datos y la falta de respeto a la comunidad. El primero requiere planear una estrategia de acceso a la cultura a investigar, el otro no requiere nada pero tampoco garantiza mucho. En este sentido, la estrategia está relacionada con la noción de "filtro", lo anterior quiere decir que se "recomienda introducirse en una sociedad por los medios adecuados, declarado desde el principio en nuestros modos, actitudes y finalidades. Es por eso que se recomienda seguir ciertas estrategias a fin de borrar la imagen de invasor" (*Op. cit,* 1999)

El meollo del asunto es saber identificar (y planear) cuáles son los medios adecuados (estrategias) para poder acceder de manera natural a una comunidad y quitarnos el velo de invasor o de turista visitante. Este proceso para nada es acelerado y en mayor medida es condicionado por la comunidad y no por el investigador, debido a que cada espacio de investigación tiene su propia dinámica social, además de su historia (antecedentes) en relación con el trato y recibimiento de investigadores de campo; de tal suerte, hay comunidades donde no se tiene la experiencia de haber recibido investigadores y otras, como el caso de Cherán,

Michoacán,[2] o San Juan Chamula, Chiapas, por mencionar dos ejemplos, donde los habitantes ya están habituados y parece que hartos de recibir personas ajenas que llegan con fines de investigación. De tal manera, la planeación de la estrategia de entrada tiene que ver con el lugar donde se realizará el trabajo de campo, el tema de estudio y el tipo de investigación (académica o comercial), los tiempos de investigación (con una beca o sin beca) y los antecedentes de investigadores de campo en la comunidad de estudio.

Como estrategia algunos investigadores han optado por las cartas de recomendación avaladas por alguna institución académica, donde se presenta el investigador ante los principales de la comunidad y se declara por escrito los propósitos, el tema y temporalidad de la investigación. Esta estrategia puede servir ante ciertas autoridades, como presidentes municipales, regidores de cultura o educación, y en comunidades donde no se tenga el antecedente de haber recibido investigadores de campo y quizá una carta de recomendación sea una buena opción; pero habrá que pensar muy bien cómo se cumplirá el principio de reciprocidad ante la comunidad.

En lugares como San Juan Chamula, Chiapas, donde los servidores principales se dividen en autoridades constitucionales y tradicionales, religiosas y políticas, y cada uno de los 172 parajes tiene su propia estructura de gobierno, no funciona de mucho y con toda seguridad el investigador será rechazado por la comunidad. Lo más apropiado, efectivo y respetuoso, es saber identificar y entender los códigos de sociabilidad, mediante los cuales se desarrolla la interacción social entre los miembros de la comunidad, lo anterior con el objeto de conocer las situaciones específicas (contextos, días, horarios) donde los lugareños solicitan, ante los principales, permisos especiales; además de identificar las acciones (el cómo, los medios) y los accesorios (ofrenda, dote, etc.) que representan el agradecimiento y el

[2] Un profesor nos contó una anécdota relacionada con el trabajo de campo en Cherán. Una ocasión varios miembros, representantes, de la comunidad de Cherán, fueron a hablar con los directivos de un Centro de Investigación donde se ofertan posgrados, con el propósito de pedirles que, por favor, ya no mandarán estudiantes ni investigadores a estudiar en Cherán, debido a que la comunidad ya estaba harta de "recibirlos" y tenerlos que atender. Hay que recordar que a finales del siglo XIX, el etnólogo Noruego Carl Lumholtz, llegó a Cherán con fines científicos, después de estar unos días en la comunidad y querer comprar un difunto, tuvo que salir huyendo ante la iniciativa comunitaria para lincharlo por no respetar a la comunidad, ni tener nunca una estrategia de entrada, más allá de una carta firmada por el presidente de la república, Porfirio Díaz.

principio de reciprocidad dentro de la comunidad. Identificar tales situaciones, acciones y accesorios, dentro de cada cultura de investigación, es parte de iniciar a vivir una experiencia cultural diferente a la nuestra. Hay que romper con la identidad del *yo* y pensar en la identidad del *nosotros*.

En la Tierra Caliente de Michoacán hice trabajo de campo en el marco del proyecto Tepalcatepec de El Colegio de Michoacán; para lograr una estrategia de entrada en la región y cada uno de los municipios, los coordinadores del proyecto y algunos de los colaboradores anticipadamente visitaron varios de las cabeceras municipales y ranchos, para entrevistarse con autoridades y lugareños, para exponerles el proyecto, los objetivos y el tipo de trabajo de campo que un equipo de investigadores emprenderían. Las autoridades y sociedad civil aceptaron, de manera que se puso al servicio de los investigadores toda la maquinaria institucional posible. Con ese antecedente y con las cartas de presentación emitidas por El Colegio de Michoacán llegué por el año 2001 a los municipios de Apatzingán y Coalcomán; no pude arribar al municipio de Tumbiscatio, porque desde entonces me dijeron que ahí imperaba la violencia y sin reserva podían levantarme sin considerar las cartas de presentación y el trabajo de gestión hecho por los coordinadores del proyecto.

Cuando se trabaja en comunidades indígenas pertenecientes a un municipio, las cartas de presentación, avaladas por alguna institución, pueden servir para visitar a los presidentes municipales que, en la mayoría de las ocasiones, poco les importan las localidades que conforman su municipalidad. Así ocurrió al arribar por el año 2007 en búsqueda de alguna autoridad municipal en el municipio de Matlapa, San Luis Potosí, a donde pertenece Texquitote. El presidente municipal abierta y amablemente me advirtió que en la comunidad de Texqutitote "no había nada interesante, puro indio, y que mi idea de intentar vivir en la comunidad, rayaba en lo absurdo". Llegar al ayuntamiento municipal es sólo una parte de la estrategia de entrada, es con la finalidad de presentarse oficialmente de forma que las autoridades estén enteradas de nuestros propósitos, de manera que nuestra intervención sea comunicada a policías y funcionarios que, en determinado momento, puedan auxiliarnos ante cualquier eventualidad. La importancia de primero llegar a la cabecera municipal y no directamente a la comunidad de estudio que nos interesa es, además de no irrumpir bruscamente en la comunidad sin preparar el escenario

de investigación, para obtener el nombre de las autoridades comunitarias a quién de verdad solicitaremos el permiso de entrada, tales como: el juez, el consejo de vigilancia, el comisariado, vocales, comités, etc.

En Texquitote las autoridades comunales (tradicionales) son más importantes que la figura del presidente municipal, por lo tanto, es con ellos con quien se solicita el permiso para poder realizar trabajo de campo en la comunidad. En este caso, mi primer entrada a la comunidad fue con la intención de presentarme con los principales: el juez (entonces era jueza), el consejo de vigilancia y el comisariado comunal. Mi objetivo fue solicitar el permiso para realizar trabajo en la comunidad, principalmente con los constructores de arpas, guitarras, rabeles, jaranas y violines. Como una estrategia para la presentación inicial, llevé cartas institucionales avaladas por El Colegio de Michoacán (donde estudiaba) y cartas de la Comunidad Indígena de Paracho, donde el comisariado de mi pueblo corroboró que mi papá y familiares son miembros comuneros y que eventualmente me ha tocado participar en las tareas comunitarias locales, como el trabajo de las faenas. Estas cartas fueron más efectivas que las cartas de la institución académica. Por separado redacté la petición para trabajar, donde expuse mis objetivos, las actividades (registro en diario de campo, fotografía y video, entrevistas) el tiempo promedio que estaría trabajando en la comunidad y lo que ellos, en caso de aceptar mi solicitud, recibirían una vez concluido el trabajo de investigación.

Las cartas de presentación avaladas por el comisariado comunal de Paracho, otorgaron mayor confianza a mi solicitud. No obstante, la respuesta positiva no la obtuve inmediatamente después de dialogar con los principales, debido a que ellos son los representantes de la comunidad —no se mandan solos— por lo que la respuesta a mi asunto tuvo que esperar a la realización de la asamblea comunal, donde mi petición fue turnada para los asuntos generales. En la asamblea comunal participan todos los comuneros (jefes de cada familia) y es el momento de tratar los asuntos de importancia de cada mes, a mano alzada cada uno vota toda solicitud de forma positiva o negativa. Cuando llegó el día de la asamblea no se me permitió estar presente y sólo fui citado en una fecha y horario para obtener la resolución comunal, que fue a favor de dejarme entrar a sus linderos.

Según me platicaron la anécdota, tiempo después cuando ya tenía varios amigos, todos los comuneros estuvieron de acuerdo en aceptar mi solicitud, excepto dos personas, un hombre y una mujer, el argumento en contra fue que si me permitían tomar fotografías y video, yo me haría rico al vender sus imágenes. Afortunadamente un comunero que tenía una hija haciendo su servicio social en otro estado, intervino a mi favor argumentando que los estudiantes realizaban ese tipo de tareas en otros pueblos; así por mayoría de votos se aceptó mi estancia de trabajo de campo en Texquitote. De forma simultanea siempre tuve presente un plan B, considerando que ellos tienen todo el derecho de negar o aceptar el que una persona ajena pueda acercarse a estudiar su cultura, de tal modo, la posibilidad del rechazo debe considerarse. Ellos, al aceptarnos, nos hacen un gran favor y beneficio especial, nunca es al revés. Ya con el permiso comunal a favor organicé mi plan de entrada con los especialistas hacedores de guitarras.

Es recomendable no llegar a vivir directamente a la comunidad de estudio (en muchos casos no se logrará), al inicio del trabajo es preferible buscar en la cabecera municipal un lugar adecuado donde instalarse. El consejo de acercarse al mercado, la iglesia o alguna escuela, sigue funcionando para iniciar a interactuar con las personas y poder encontrar un espacio para hospedarse que no sea un hotel; hay que evitar a toda costa ser confundido con turista. Al comienzo del trabajo es recomendable trasladarse todos los días de la cabecera municipal a la comunidad, tal como lo realicé al viajar todos los días de Matlapa a Texquitote por espacio aproximado de un mes y medio en horario de 6 am a 8 pm., horario laboral en la comunidad, de manera que pudiera hacerme visible y familiarizarme con la gente y mostrar que mi presencia en la comunidad no era de "pisa y corre" y que, por el contrario, estaba de verdad interesado en conocer la comunidad y aprender de los hacedores de arpas y guitarras. Los más difícil es poder hacerlos participes de nuestro interés genuino. Los lugareños texquitotianos conocen muy bien a las personas que, con anterioridad, han arribado con fines de "investigación", a los cuales caracterizan como sujetos que querían las cosas rápidas en un solo día; de uno cuentan su manera de proceder: la danza la organizaron de la mañana para la tarde para que uno de los "maestros" pudiera registrarla, pero como ellos mismos dicen, así no se hace *el costumbre* y con prisa no puede mostrarse adecuadamente.

Hasta después de que mi figura empezó a ser cotidiana en la comunidad tuve que pensar en hacer otra estrategia para poder acceder a vivir con una familia de músicos, danzantes y hacedores de instrumentos musicales. Seleccionar adecuadamente donde vivir no es algo sencillo y personal, en ocasiones una familia puede preferirnos y ofrecer su casa. Uno puede elegir a la familia que, localmente derivado de prejuicios o problemas comunales, sea la menos recomendable, pero para fines de investigación sea la más correcta. El investigador deberá ser perspicaz para saber elegir el lugar idóneo donde vivirá en la comunidad. En realidad, en el trabajo de campo, siempre se está entrando, saliendo, reflexionando y sistematizando la experiencia cultural y académica, en la cual los maestros de campo (mal llamados informantes) son quienes dictan y proponen las condiciones y tiempos, además de enseñarnos lo que es vivir correctamente dentro de sus contextos culturales.

Hay lugares donde las cartas institucionales servirán sólo para la presentación, pero no para conseguir el permiso de entrada. Entonces surgen problemáticas metodológicas del tipo, cómo hacer una estrategia de entrada en un lugar como San Juan Chamula Chiapas, donde desde hace más de setenta años han llegado decenas de investigadores de campo (estudiantes en grupo) de las Universidades de Chicago, Hardvard, Francia y México, quienes han acostumbrado a los tsotsiles a recibir un pago económico por acceder a ser entrevistados y fotografiados; del excesivo trabajo de campo en Chamula ha derivado este chiste de antropólogos y etnógrafos: "¿Cuál es la familia nuclear en Chamula: el papá, mamá, hijo (a) y el antropólogo".

A lo anterior hay que agregar las asimétricas relaciones entre tsotsiles y *kaxlanes* (no tsotsiles, hablantes de español) lo que en algún momento Jan de Vos (†) definió como "un historial de agravios"; motivo por lo que la gente parece estar harta de personas ajenas, principalmente académicos; porque al turismo lo reciben con alegría y souvenir zapatistas, a pesar de que los Chamulas no sean simpatizantes del EZLN; en el centro religioso (cabecera municipal) pueden llegar a recibir normalmente entre mil turistas (en fiestas como el carnaval aumenta) de nacionalidades diversas, de manera que con ese sector ya se tiene familiaridad, como lo expresa la frase "colas de perro" utilizada locamente para señalar a los jóvenes rastas (*dreadlocks*) que cotidianamente visitan la comunidad.

En San Juan Chamula, además, no se permite tomar foto, video e incluso registrar notas de campo es un asunto sospechoso; las normas y prohibiciones de Chamula hay que tenerlas en cuenta al plantear cualquier trabajo de campo. La comunidad es un lugar donde el monolingüismo tsotsil impera como barrera protectora ante la entrada de personajes investigadores ajenos a la cultura —con el turismo las niñas comerciantes hablan inglés o español— donde hay que pagar 25 pesos de entrada a la iglesia, debido a que la comunidad regula su patrimonio cultural religioso representado en la iglesia del siglo XVI construida para los frailes dominicos. Aquí, el maestro, el sacerdote y el médico, no tienen permiso de pernoctar (menos residir) en la comunidad.

Pensar que por haber trabajado con anticipación en una comunidad indígena náhuatl y por nacer e investigar en Paracho, espacio p´urhépecha, ya se cuenta con la experiencia para el trabajo de campo en comunidades indígenas y sólo es cuestión de reproducir la estrategia de entrada basada en cartas institucionales, cartas de la comunidad y la resolución consensada en una asamblea comunal, es un error de tipo metodológico. Cada comunidad indígena es diferente y tiene sus propias maneras de solicitar autorización para entrar a realizar trabajo de campo. Además, la idea generalizadora de que los pueblos indígenas son hermanos y mantienen lazos de amistad derivado de su condición étnica, no es cierto. En Chamula sólo hay *batsi vinik* (gente verdadera) y *kaxlanes* (no chamulas). Cuando tenía un poco de tiempo de estar en la comunidad conocí a un anciano, abuelo de uno de mis primeros amigos tsotsiles, le quise hablar acerca de mi procedencia étnica, pensando logar una empatía cultural, le comenté que en mi pueblo antes se habló el idioma p´urhépecha y que también somos indígenas parte de la cultura p´urhépecha; me pidió que hablará algo para él para que escuchara esa lengua, me presente:

–Ji arinasina Biktori, ka paracho anupu, ka jorenguarisina historia…

Cuando terminé, me miró con cierto agrado y me dijo con gran sorpresa: “¡ah, es bonito, es como gringo!”.

Planear una estrategia de entrada adecuada en sus propios términos fue un proceso lento. Entender las acciones (conductas rituales) y situaciones específicas donde la sociedad tsotsil acude a solicitar permisos especiales, me llevó aproximadamente cuatro meses, al final me quedé un año completo para redactar

un capítulo de mi investigación doctoral. El trabajo de campo enseña que los tiempos de la investigación (dictados por los centros de financiamiento o investigación) no pertenecen ni coinciden con los tiempos dictados por las comunidades. Muchas veces las lógicas son opuestas y chocan: para la institución que te otorga una beca, su ideal de "éxito" radica en producir; mientras que en la cultura de investigación el ideal de éxito se representa en *servir; producir y servir*, son dos lógicas antagónicas.

En Chamula se siente la indiferencia, de poco sirvió el hecho que me presentara con el presidente municipal mediante cartas institucionales, la comunidad nunca me reconoció hasta que logré solicitar el permiso de entrada con las autoridades tradicionales en los términos adecuadas a la usanza tsotsil. Nunca me negaron que observara exteriormente las fiestas y rituales (cambio de flores, fiestas patronales, etc.), lo cual no significó aceptación; por casi cuatro meses, literalmente me ignoraron, no era sujeto social, en las fiestas no me daban de comer ni de beber, no importaba que estuviera sentado entre la gente, al momento de ser mi turno para recibir la comida o bebida, siempre me saltaban, se daban la vuelta ignorando mi presencia, además como sujeto ajeno a la comunidad, pagaba 25 pesos diarios para poder ingresar a la iglesia. Lograr pernoctar por primera vez en la comunidad fue en apariencia sencillo, debido a que un estudiante Chamula de la Universidad Indígena de Chiapas negoció con su tío el permitirme pasar el tiempo del carnaval en su casa. Tampoco significó que ya estuviera aceptado, antes y después del tiempo del carnaval, por meses estuve hospedado en San Cristóbal de las Casas y todos los días me tocó trasladarme aproximadamente 20 minutos de San Cristóbal a Chamula, haciendo estancias de trabajo de 6 am a 6 pm, siguiendo el horario del transporte público.

En Chamula mi estrategia de entrada, de manera natural se logró gracias al rock y el refresco de Cola. Al rock, porque de manera fortuita en la fila de entrada para un concierto de Alejandro Marcovich (guitarrista de Caifanes), en San Cristóbal de las Casas, donde Sak Tzevul, abriría, conocí algunos integrantes del grupo de rock Chamula: yibel jmetik banamil (raíz de la madre tierra). Tuve la fortuna de hacer un puente mediante la música rock y los instrumentos musicales, mismo que se afianzó al comentarles mi razón de viajar de Paracho a Chamula. Tuve la suerte, no planeada, de que la mamá de uno de mis amigos tuviera algún cargo religioso, lo que me

permitió observar y escuchar las ocasiones musicales relacionados con los santos y, principalmente, me acercó a conocer a los mastros músicos de arpa, guitarra y acordeón, a quienes les grabé un CD en formato digital con el cual quedaron agradecidos.

En Chamula los refrescos de cola son parte de la cosmogonía tsotsil. El ser tsotsil se constituye de tres elementos: agrio, amargo y dulce. En esta trilogía, el refresco ha sustituido al atole que representaba lo dulce. El refresco de cola, se ha conectado con la manera de ver y explicar el mundo tsotsil. El intercambio de refrescos sirve para interactuar socialmente en la comunidad. Si uno solicita permiso o algún favor, por mínimo y con la persona que sea, hay que llevar refrescos, de una a dieciséis o más rejas (además de litros de *pox*) dependiendo dónde y con quien sea el evento ritual.

La reciprocidad en el trabajo de campo

El principio de reciprocidad debe estar presente en todo el trabajo de campo. Así como se planea una "estrategia de entrada" debe realizarse una "estrategia de salida" de las comunidades de estudio; siempre teniendo el principio de reciprocidad de por medio y sabiendo que uno interviene en la vida de seres humanos de los cuales se aprende y se crean lazos afectivos. La reciprocidad debe pensarse con el municipio, la comunidad y cada uno de los sujetos miembros del espacio de campo (autoridades, lauderos, danzantes, músicos, rezanderos, etcétera), entre los que se incluyen los seres animados; por ejemplo, en la cultura de Texquitote, la madre tierra puede solicitar *un costumbre* (ofrenda de danza, música, comida ritual, velas, copal, etc.) a cambio de los beneficios recibidos en el trabajo de campo, razón por la que debe realizarse el ofrecimiento del costumbre para la tierra. Quiero cerrar señalando las acciones y objetos que sirvieron en varias ocasiones para representar la reciprocidad y entablar una empatía cultural.

En términos Chamulas, la reciprocidad, sin importar jerarquías, se representa en el refresco de Cola y el *pox* (bebida destilada embriagante), lo que tendrá variación es el número de rejas de refresco y los litros de pox. De modo que cotidianamente

invité de un refresco a dieciséis rejas de refresco, dependiendo para quien estuvieran destinadas.

En mis propios términos, de investigador que siempre está construyendo estrategias de entrada, salida, reflexionando, tanto en Texquitote, como en Chamula, representé la reciprocidad, en el intercambio de su enseñanza en campo por materiales y accesorios para las guitarras como maderas de importación, clavijeros mecánicos, riel, marquetería, considerando que para ellos tienen un precio muy elevado y en Paracho (mi pueblo) existen fábricas industriales y tiendas especializadas en la guitarra, donde todo el material se consigue a precios muy reducidos.

Así mismo ayudé a redactar, para las bandas de rock, distintos proyectos encaminados a gestionar algún tipo de apoyo económico gubernamental, para grabar su disco compacto. En Chamula no he terminado, ni he realizado una estrategia de salida. Queda pendiente regresar a preguntarles a los hacedores de instrumentos y las autoridades, acerca de la pertinencia de publicar la investigación y un libro de fotografía sobre el trabajo de los *pas bo´ometik*: hacedores de guitarras de Chamula. En mi estancia uno de mis hermanos de oficio guitarrero, le construyo *una guitarra de viaje* color negro mate, con el diapasón enconchado con las letras de *yibel j´metik banamil*, (YJB) al cantante de la banda de rock de Chamula. Mi hermano hizo un trabajo muy especial para el guitarrista de rock a sabiendas de que ya eran mis amigos y estaban interesadísimos en las guitarras de Paracho, además de auxiliarme y recibirme en sus casas en todo momento.

Reitero que se trabaja con seres humanos, (maestro de campo o acompañantes de investigación), con los cuales se crean lazos de amistad, por lo que la comunidad tiene el derecho a decidir qué debe hacerse con el trabajo de investigación; lo anterior, por encima de los Centros de financiamiento que condicionan el tiempo y el recurso.

En Paracho y la Tierra Caliente, activé el principio de reciprocidad regresando, siete años después, el libro *¡Que suenen pero que duren!*, donde se documenta la historia de la guitarrería de tierra fría Paracho, Tarekuato, Ahuiran; y de la Tierra Caliente del plan de Apatzingán y parte de la Sierra Costa de Michoacán. El gesto fue más que agradecido y en cierta manera, el libro ha servido para dar soporte y

prestigio a los instrumentos y el oficio especializado; en otros casos, para dar a conocer la diversidad laudera e instrumental michoacana.

En la huasteca recientemente, después de no estar presente por más de seis años, acabo de regresar para mostrarles el trabajo final (Libro y video) y preguntarles si están de acuerdo en la publicación del libro *La mata de los instrumentos musicales huastecos: Texquitote, San Luis, Potosí*. Igual que para las otras investigaciones, la comunidad es la dueña del trabajo y están en pleno derecho de decidir qué hacer y qué no hacer con la investigación. La mayoría de investigadores no regresan al lugar, dando a entender que no es importante la opinión de los lugareños. Con el retorno a Texquitote, no se cierra el trabajo y el compromiso, esto se logrará cuando la comunidad tenga en sus manos el libro y el DVD. En términos de seres humanos, de amistad, no existe estrategia de salida; las amistades perduran por encima de toda investigación. Es bueno regresar, ya sin la careta de estudiante o investigador, a visitarlos en días cotidianos y en los días festivos.

El principio de reciprocidad se construye con acciones. En la huasteca hay gran explotación y segregación con los pueblos de indios, de tal forma los funcionarios y políticos del municipio tratan con desdén a los nahuas; por ejemplo para realizar trámites oficiales como obtener la CURP, los encargados argumentando cualquier error les ponen todo tipo de trabas, de manera que presentan casi imposible obtener el documento; trámite que yo pude hacer en un par de horas en un ciber café del municipio, donde imprimí la CURP de varios de mis amigos y sus esposas. Lo anterior fue agradecido sobremanera; el acto de agradecimiento, por el favor, fue tan emocionante que aún pienso en el tipo de relaciones asimétricas no interculturales (de desprecio) que viven los pueblos de indios ante los funcionarios.

Para cerrar boca, quisiera decir que en mi experiencia de hacer trabajo de campo yo nunca traté con informantes inocuos; para mí los lugareños siempre significaron ser mis maestros y acompañantes en el trabajo de campo. En todos lados hice amistades, amigos sinceros, de corazón, con los que mantengo comunicación a través del Facebook y la telefonía celular. Recientemente, en el mes de noviembre de 2014, tuve la oportunidad de invitar al grupo de rock Chamula, *yibel j´metik banamil*, a tocar en la región Ciénega de Chapala para un evento organizado por la Universidad donde laboro. Los grupos viajaron desde Chiapas por el gusto de tocar

y volvernos a encontrar; nunca preguntaron acerca de si era seguro viajar al "violento" Michoacán.

Referencias bibliográficas:

Chamorro Escalante, Arturo (1999*). Manual para la investigación de la música y la danza tradicionales*. México: Eco.

Hernández Vaca, Víctor (2008). ¡*Que suenen pero que duren! Historia de laudería en la Cuenca del Tepalcatepec, Zamora*. México: El Colegio de Michoacán.

_____(s.f.). *La mata de los instrumentos musicales: Texquitote, San Luis Potosí. Historia y manifestación material corporal y simbólica de una tradición laudera*. En proceso de publicación. México: El Colegio de Michoacán.

_____(s.f.). *De madera cuerpo y cuerdas. Las tradiciones violeras españolas transferidas a tres espacios mesoamericanos: Paracho, Michoacán, Texquitote, San Luis, Potosí y San Juan Chamula, Chiapas*. En proceso de publicación. México: El Colegio de Michoacán.

Experiencia de campo entre dos comunidades de habla en la península de Yucatán: entre hablantes de maya yucateco y señantes de la lengua de señas maya yucateca

Olivier Le Guen
CIESAS, D.F.
ompleguen@gmail.com

En este artículo presento mi experiencia de campo durante los últimos diez años en dos comunidades de habla en la península de Yucatán, una de habla maya yucateca y otra de lengua de señas maya yucateca. Aunque las dos comunidades pertenecen a un misma cultura maya yucateca, coexisten sin embargo dos idiomas independientes. Cada uno de estos lengua se tiene que estudiar con sus especificidades dado que cada una (una oral y una signada), implica varios tipos de exigencias en términos de técnicas de colección de datos en el campo.

En específico, presento un resumen crítico de las técnicas de colección de datos en el campo basada en mi experiencia de campo y desde una perspectiva multidisciplinaria que involucra: antropología, lingüística y psicología cognitiva. Al final, presento una reflexión sobre el involucramiento de los hablantes dentro del proceso de documentación y de descripción de su propio idioma. Para esto, tomo no solo en cuenta mi experiencia como investigador pero también como profesor en el posgrado de lingüística Indoamericana del CIESAS en el cual la mayoría de los

estudiantes son hablantes nativos.

En noviembre del 2002 llego muy temprano al aeropuerto de Paris para tomar el avión por primera vez. ¿Mi destino? Una pequeña comunidad maya yucateca escondida en la selva de Quintana Roo en México. Me siento preparado. Tomé dos años de clases de maya yucateco y tengo un proyecto de investigación que obtuvo una de las mejores calificaciones de mi generación. El propósito de mi investigación ambiciona a entender las representaciones espaciales de los mayas[1] y en particular entre los niños. Pero es cuando finalmente llego en el pueblo, que me doy cuenta de que no me puedo comunicar en maya y menos entender lo que la gente dice entre ellos. Todavía peor fue que los niños se ponían a llorar cuando cruzamos mirada y las mujeres cierran las puertas de su casa cuando camino las calles del pueblo.

Durante varias semanas estaba solo en mi casa; los hombres no querían llevarme a la milpa por miedo a que me dañara el sol y la labor. Durante este tiempo hago transcripciones de los cuentos que (mi entonces) colaborador me cuenta en la noche. Cuando llega la tarde pasamos unas horas revisando mis transcripciones. Hasta este momento, mi proyecto de investigación permaneció en mi maleta. ¿Cómo podía aspirar a que compartieran su cultura conmigo y escribir algo serio sin saber ni hablar el idioma ni conocerles?

Varios meses después; ya entendía la lengua y lo podía hablar correctamente, lo suficiente para conducir entrevistas y bromear en la milpa con los que ahora eran mis amigos. Sin embargo, continuaba con la idea de aprender mejor su lengua. Se preguntarán ¿Por qué esta obsesión por integrarme en la comunidad y hablar el idioma cuando muchos se satisfacen con ir un rato en la comunidad y conducir sus entrevistas en español? Pues la razón para mí era desde entonces muy sencilla. Mi idea era hablar de las concepciones cognitivas que se relacionan al espacio, las relaciones con las entidades sobrenaturales, de cómo los niños van aprendiendo conceptos culturales muy refinados. Para esto mi involucramiento en la vida de la gente tiene que ser muy profundo, casi íntimo. Al final, todos estos esfuerzos no

[1] A partir de este momento cuando uso los términos a maya o mayas, me referiré en particular al maya yucateco o *maaya t'aan* ("la lengua maya") o a los mayas yucatecos.

fueron fútiles. Terminé mi tesis doctoral en menos de cuatro años (la mitad en el campo) y mi conocimiento e involucramiento en la comunidad me permitió diversificar mis temas de estudios: concepción del espacio, concepción del tiempo, relaciones con las entidades sobrenaturales, expresión de las emociones, pero también el uso de ideófonos y del lenguaje expresivo.

A lo largo de mis años de trabajo de campo he usado varias técnicas de documentación que corresponden a varias disciplinas. En una primera etapa, recurrí a la etnografía participante para colectar datos antropológicos, elicitaciones y grabaciones de conversaciones de cuentos para colectar datos lingüísticos y finalmente tareas experimentales para colectar datos empíricos sistemáticos. En una segunda etapa, a estas técnicas le añadí la recolección de datos de tipo naturalístico (video grabaciones de conversaciones naturales).[2] Esta progresión en la metodología requirió que, conforme me fuera posible, pasara de meras grabaciones de audio a grabaciones en video.

En 2008 tengo mi primer contacto con la lengua de señas que es usada en varias comunidades mayas yucatecas. En esta ocasión, mi objetivo consiste en documentar pero sobre todo entender estas lenguas no-verbales sobre las cuales hasta el momento; únicamente existen algunos trabajos escuetos pero ningún diccionario y menos gramáticas. La dinámica de la investigación de campo es otra. Con estas lenguas señadas, que llamo lengua de señas maya yucateca o LSMY (Le Guen en preparación); mi interés es primeramente lingüístico y menos etnográfico sobre todo porque se la lengua de señas se ha desarrollado en la misma cultura maya en la que inicie mis estudios. Para tratar de entender este idioma que desconozco, uso muchos estímulos y trabajo constantemente con bilingües. Después de varios años de trabajo de campo, de colección de datos y de análisis mi manejo de la lengua de señas es mejor pero todavía no suficiente para ser realmente fluido o tener intuiciones sobre el idioma. Sin embargo, la persistencia en el trabajo y la ayuda de los señantes me permite seguir adelante con la documentación y la descripción del idioma y solo me resta ambicionar un día señar de manera tan fluida, como hablo maya.

[2] Los cuales se detallarán más adelante.

En lo que sigue detallo las varias técnicas de documentación que usé durante mis años de trabajo de campo y su pertinencia de acuerdo con los tipos de datos que se pretenden obtener. Esto, antecedido por una introducción que nos habla respecto a porqué la lengua es la cultura. Finalmente, presento algunas reflexiones sobre el futuro de la documentación lingüística en México.

¿Qué métodos para qué tipos de datos? Documentar un idioma y una cultura...

Por muchos rasgos el idioma es la cultura. El lenguaje, es primeramente una herramienta de comunicación entre los seres humanos de un mismo grupo. Sin embargo, el lenguaje humano hace mucho más que simplemente mandar informaciones a un interlocutor. El lenguaje sirve para actuar y cambiar el mundo (Searle 1969; Searle 1995). Con el lenguaje se puede persuadir, convencer a alguien, hablar de alguien o algo que no se encuentra presente, modificar relaciones entre individuos (así como un sacerdote declara un hombre y una mujer marido y mujer), expresar emociones y estados mentales y anticipar los de los demás; crear instituciones (imaginen un gobierno que funcione sin lenguaje), etc. En otras palabras, el lenguaje permite una convivencia social muy compleja. Asimismo, el lenguaje es un indicador de quiénes somos, de nuestra identidad: el tipo de habla que producimos, el acento que tenemos, el uso de ciertas palabras y no de otras, etc., existen muchos indicadores de quienes somos y es por eso que veces, el lenguaje revela sin que así lo queramos, nuestro género, nivel social, origen geográfico, nivel de educación, edad, etc. En resumen, el lenguaje es fundamental para la vida social y el desarrollo del pensamiento humano y es mucho más que un simple juego de reglas gramaticales. Es por eso que al nivel semántico, cada idioma tiene refinamientos propios a los que son difíciles de acceder desde afuera. Cualquier persona que conoce dos idiomas sabe lo difícil de es traducir ciertos conceptos de una lengua a otra.

Por todas esta razones, la documentación de la cultura o del idioma no pueden realmente estar separadas. Es cierto que, a un nivel básico podemos por ejemplo obtener partes del léxico y formas sintácticas, pero si nos limitamos a este nivel

¿cómo podemos alcanzar a entender los varios posibles significados de palabras o de construcciones y sobre todo cómo son usados por los hablantes? Por eso, el uso sensato de varias metodologías resulta indispensable. Sin embargo, una de la metodología (en mi opinión la más relevante), es la etnografía participante; por el hecho de que nos permite entender las sutilidades de la cultura y del uso del lenguaje en la cotidianeidad. Sin embargo, dentro de la etnografía misma, la etnografía participante (Malinovksi 1986) sin embargo, es más orientada hacia la documentación de la cultura mientras que la etnografía del habla (Gumperz & Hymes 1972; Keating 2001) con un enfoque más lingüístico.

La etnografía participante y lo que implica

En 1914, el joven antropólogo Bronisław Malinovksi de la *London School of Economics* tiene la oportunidad de viajar a Nueva Guinea. Pero el mismo año empieza la primera guerra mundial y Malinoski, no puede regresar a Gran Bretaña. Se le da sin embargo permiso para viajar en las islas del pacifico y Malinovski decide quedarse varios años en las islas de Trobriand. Al final de su estancia, en 1922
publica Los Argonautas del Pacífico Occidental en el que acuña el término de "etnografía participante" con el que decisivamente influencia a futuras generaciones de antropólogos.

Por muchos rasgos, la etnografía participante se alinea con las teorías de la actuación del filósofo francés Diderot del siglo XVIII. Diderot recomienda a los actores fingir sus emociones mientras éstas quedaban a dentro con su propia conciencia (Diderot 2013) [1830]).[3] Durante su trabajo de campo, si bien el investigador no tiene que fingir sus emociones las tiene que controlar pero sobre todo, siempre conservar su mente de investigador. ¿Qué significa? Cuando uno está involucrado en la vida de la cultura que estudia, siempre tiene que conservar un segundo nivel de conciencia (o

[3] Esta técnica se opone a la técnica americana más recién conocida a como "el método" del Actor Studio que propone tratar de realmente vivir las emocionas para exteriorizarlas de la manera la más realista posible.

"meta conciencia") en el cual se tiene que fijar de lo que pasa a su alrededor; de cómo se va desarrollando la interacción, de cuál es su propia influencia en la conversación, en las actividades, etc. Estar al pendiente de la interacción a los dos niveles al mismo tiempo no es fácil y es sumamente agotador. Sin embargo, con la práctica uno puede lograr tener este nivel de meta conciencia constantemente que le permite realizar un buen estudio etnográfico al mismo tiempo que se es un buen compañero y amigo de las personas de la comunidad a estudiar.

Sin embargo, el peligro del etnógrafo llevando a cabo una etnografía participante es dejarse llevar por el corriente de la vida y olvidar que su primer objetivo es escuchar, documentar e analizar. Así formulado parece ser que el etnógrafo tiene que ser muy calculador y frío. Sin embargo esto no es así. Por el contrario. Uno tiene que ser lo más amable posible, tiene que ser un buen compañero y un buen interlocutor a la gente ofrece su confianza. Teniendo mucho cuidado de no llevarse con sus emociones es también importante si se quiere mantener un equilibrio entre un ambiente profesional y amigable con la población, de tal manera que el investigador se gane la confianza de estos últimos.

También es por lo anterior que el investigador tiene que ser muy cuidadoso con los datos que colecta, pensar bien en qué puede reportar en público, tanto dentro como fuera de la comunidad y siempre pensar dos veces en lo que va a publicar. Hay que pensar cuáles van a ser las repercusiones en el corto pero también en el largo plazo para él y sobre todo para los miembros de la comunidad. De esta manera, esta confianza se merece tanto como se tiene que respetar.

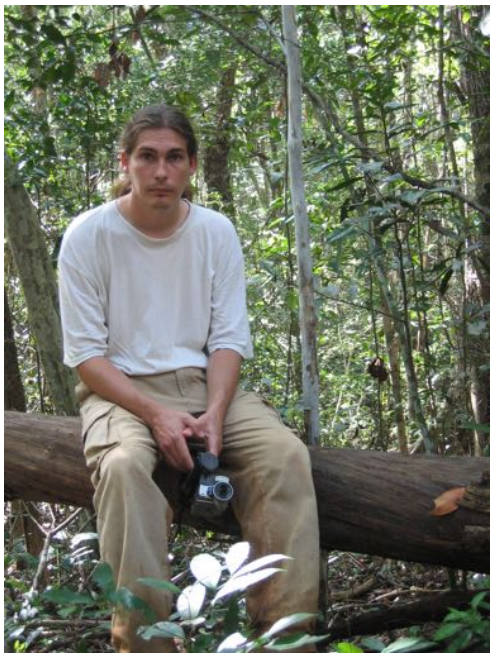

Figura 1: El autor después de haber seguido dos cazadores todo el día en el monte (grabando el recorrido en video). [Le Guen - 2006 - K'opch'e'en, Q.Roo]

Para ejempli+icar lo que quiero decir con meta conciencia, consideremos el caso de un chiste. Muchas veces en la comunidad me quedo con los hombres y es muy común que salgan chistes a colación, con los que en varias ocasiones se tratan de burlar (amablemente) de uno. Un etnógrafo no solamente tiene que participar y obviamente entender el chiste pero además, en ningún caso tiene que sentirse ofendido si es que se rían de él (cuando que le toque), ni tampoco burlarse de manera inadecuada del otro. Al mismo tiempo (al nivel de meta conciencia), tiene que entender la lógica del humor así como todo lo que implica la producción del chiste al nivel comunicativo. Por ejemplo, la producción de un chiste puede signi+icar que la gente se siente en con+ianza y relajada, pero también puede surgir porque existe algún problema. Entonces, en el último caso, el chiste es, además de un evento humorístico, una forma indirecta de revelar un problema. Al nivel lingüístico, como en muchas lenguas, la mecánica del chiste es muy sutil. En maya yucateco por ejemplo se usan muchos recursos lingüísticos especí+icos que, si consideramos un nivel básico de descriptivo de la lengua, son inesperados. Por ejemplo, es muy común que se usa un citativo de habla directo, el *k-* con la segunda persona: *kech* 'dí' o *kech ti'* 'dile a él' (Lucy 1993).

Figura 2: El autor que logró cazar a un tejón (chi'ik) que fue preparado y comido en la noche (nótense los accesorios de este insólito cazador: un rifle, una cámara video y un GPS). [Le Guen - 2006 - K'opch'e'en, Q.Roo]

Esta partícula sirve para citar de un habla reportado (o una oración que se tiene que reportar). A primera mirada, esta partícula nada tendría que ver con el humor. Sin embargo este marcador resulta fundamental en su construcción en maya yucateco. En particular, el uso de este marcador va a influir mucho en la forma que desarrollan los chistes en maya yucateco. Un rasgo interesante en particular, es que la persona que es el centro del chiste puede quedar totalmente en silencio y usando esta partícula, queda como el supuesto autor de los chistes que son lanzados. Básicamente, son los demás hablantes, que usando la partícula *kech (ti')* 'dile (a él)', que ponen palabras en la boca del supuesto autor de estas palabras. Para ejemplificar, tomemos una ocasión en que varios hombres están platicando en una esquina del pueblo en la noche. El más joven de ellos no es reconocido por ser muy hábil en producir chistes, y es quien será tomado como victima.

Digamos que el joven le gusta mucho la hija de unos de sus compañeros de platica. Si sus compañeros de plática quieren avergonzarlo (un acto muy común si uno

no es muy fuerte), éstos podrían hacer, así como fuese el chico estuviese conversando con el papá de una chica de su agrado, y espontáneamente decir algo: como *síi kimáan tutséel anaayl tumen uts inwilik a'iiha, kech ti'* 'dile "-De hecho paso junto a tu casa porque me gusta tu hija-, dile" Y esto, será causa de risa pues en realidad el joven no ha dicho nada y es cierto que le gusta la hija de su compañero de plática; lo cual está ya en sobre la mesa. Todo esto en un simple chiste, en un momento casi escondido en el flujo de la vida cotidiana y que requiere del uso de un recurso lingüístico específico a la lengua.

Figura 3: Plática y bromas entre hombres y mujeres después de un trabajo en común. [Le Guen - 2013 - K'opch'e'en, Q.Roo]

Tal ejemplo, junto con muchos otros nos permite entender cómo mucho de la interacciones y de la comunicación maya está basada sobre la idea de no ser directos. Esta indirección se puede observar en numero actos interacciónales tales como los pedidos (Vapnarsky 2012), sus razones, (Pool Balam 2011), los reproches, las incitaciones, y muchos de los procesos de socialización de los niños (Le Guen (2012a), ver también De León (1998; 2003) (para el caso de niños mayas tzotziles), etc. Paradójicamente, es generalmente a través de la experiencia cotidiana, la observación de eventos sutiles, casi invisibles en el flujo de la interacción, que se puede lograr

documentar y analizar los principios más primordiales que orientan a la cultura maya. Si bien podemos inquirir sobre estos principios directamente a los individuos (por ejemplo a través de entrevistas), por una parte no se tiene garantía que, los hablantes estén conscientes de ellos usos y por otra parte tampoco estamos seguros que realmente los apliquen en la vida cotidiana (muchos principios declarados por la gente quedan solamente al nivel del discurso).

Figura 4: Una abuela platicando con su nieta
[Le Guen – 2012 - K'opch'e'en, Q.Roo]

En resumen, al involucrarse en la comunidad el etnógrafo tiene que dejar de lado su ego o sus inquietudes personales. En concreto, comportarse de manera adecuada con los valores de la comunidad (aun cuando estos valores no coincidan con las suyas) y tratar de privilegiar la observación dentro de la interacción. Lo que implica la etnografía participante es lo siguiente:

- Una involucramiento diario con la gente en sus actividades (que puede consistir desde cocinar, a ir a la milpa o simplemente platicar).
- Un manejo fluido de la lengua para poder acercarse a temas cotidianos incluso íntimos o más difíciles pero también para simplemente entender

conversaciones y platicas no dirigidas específicamente al investigador. Para un enfoque más lingüístico, documentar el idioma en su uso cotidiano y no limitarse a formas restringidas u obtenidas mediante cuestionarios y/o entrevistas.

El propósito de la documentación: técnicas de investigación y tipos de datos

Es importante recalcar que la investigación de campo, que ambiciona documentar la cultura o la lengua, siempre tiene un propósito. Sin embargo, el flujo de la realidad es continuo y múltiple. Entonces ¿Cómo tomamos decisiones? ¿A qué nos vamos a enfocar? ¿Cuándo empieza un evento comunicativo? ¿Cuándo termina? Si a veces existen limites formales y identificables, siempre se puede ir más allá y buscar cómo extender estas fronteras. ¿Un ritual empieza a las primeras palabras del especialista ritual, al momento que se persigna, durante la preparación del altar o desde el momento en que el beneficiario del ritual hace la solicitud al especialista ritual, etc.? Frente a estas dificultades tenemos que tomar decisiones: ¿qué vamos a considerar? ¿Cuánto tiempo vamos a grabar en video? ¿a quién, a quiénes? etc. La respuesta a estas preguntas la encontramos al cuestionarnos ¿Por qué? Más precisamente: ¿Cuál es nuestro propósito, qué tipo de datos queremos y para qué los queremos? En lo que sigue presento varias técnicas de investigación que he usado durante mi trabajo de campo, sus beneficios y las limitaciones que su uso implica.

ENTREVISTAS Y CUESTIONARIOS. Cualquier antropólogo o lingüista ha usado algún tipo de entrevistas o de cuestionarios. Éstos pueden ser abiertos o cerrados, semi-dirigidos o flexibles pero siempre se trata de datos colectados a partir de expectaciones previas por parte del investigador. A veces estas expectaciones son relevantes y tienen sentido para el hablante por lo que los datos son buenos. Otras veces (¡muchas veces!) sin embargo, lo que se pregunta es únicamente lo que interesa al investigador pero no es relevante para los hablantes, pues no coincide con lo que existe en la cultura o la

lengua investigada. En este último caso, y porque nunca sabemos realmente de ante mano si lo que preguntamos es relevante o no para los entrevistados, las entrevistas constituyen una herramienta a usar con muchas precauciones y posteriores a conocer en detalle la cultura o la lengua. Sin embargo, cuando se ha considerado lo anterior y las entrevistas son bien planeadas, los datos que proveen las entrevistas y los cuestionarios, tienen un beneficio muy grande, que es la comparabilidad entre individuos. De ello, se pueden formalizar el conocimiento, mediante la elaboración de estadísticas, exponer tendencias y variaciones, etc.

Figura 5: El autor platicando con un colaborador [Le Guen – 2011 - K'opch'e'en, Q.Roo]

Figura 6: Lorena Pool Balam (UNAM) entrevistando a una señante de lengua de señas maya yucateca [Le Guen – 2008 - Chi'kaan, Yuc.]

LA ETNOGRAFÍA. Con este término agrupo varias técnicas que van desde la simple conversación informal a la observación muy atenta de comportamientos cotidianos y/ o rituales. Lo que une estas técnicas es la voluntad de consignar con los detalles mas finos los eventos observados de primera mano. He mencionado la importancia de la etnografía participante pero quisiera examinar las prácticas concretas a las que recurre para colectar datos. Mucho de la etnografía se basa en la observación, la memoria y la disciplina del investigador. Las formas de conservar las observaciones sin embargo, son múltiples (y creo, complementarias): escribir notas al momento de un evento de interés (en un pequeño cuaderno que cabe en los bolsillos por ejemplo), escribir un resumen de lo que uno observó durante el día (acompañado de comentarios y reflexiones), tomar fotografías, grabar en audio o aun mejor, en video.

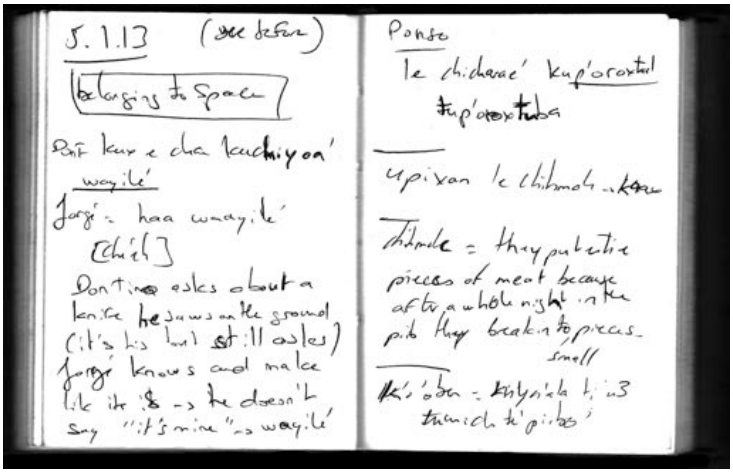

Figura 7: Ejemplo de notas de campo. Se puede apreciar que las anotaciones se realizaron en varios idiomas (aquí inglés, y maya) y que se trato de registrar elementos no verbales como cuando se los hombres ríen anotando [CHE'EH] 'risas' entre corchetes en el medio de la página de la izquierda) [Le Guen – 2013]

Tomar notas en el momento, resultó ser una técnica muy valiosa para mi cuando empecé a estudiar las ideófonos en maya yucateco (Le Guen 2012b) pues estas palabras expresivas son muy difíciles de registrar en video (y casi imposible dentro de elicitaciones) por el hecho de que ocurren en tipos de habla extremamente informales, en especial anécdotas personales de carácter humorístico. Pero, como con todas las técnicas, existen limitaciones y las de las notas de campo es limitarse a pedazos de eventos que son obtenidos a través del filtro de la mirada y, o de la memoria del investigador. Sin embargo, ¿Qué se ha visto de lo que pasó? ¿Qué tanto es interpretación del evento? ¿Cuáles fueron las producciones multimodales que acompañaron el ideófono (gestos, movimientos del cuerpo, entonación, etc.)?

Figura 8: Ritual de sáantigwáar de un bebé grabado en audio y video [Le Guen – 2004 - San Andrés, Q.Roo]

Es debido a lo anterior que el uso de materiales multimedia, como la fotografía, audio o video, proveen dos ventajas fundamentales. La primera es un mejor grado de objetividad, es decir que estos materiales proveen datos (hasta cierto punto) libres, de la interpretación del investigador (pues este último es todavía el que decide cuál será el enfoque de la fotografía o de la grabación). Con los datos quedan registrados todos los detalles; incluso lo que en el momento no consideramos relevantes pero que a veces más adelante pueden revelarse como fundamentales. La segunda ventaja de materiales grabados es la posibilidad de reexaminarlos. Se pueden escuchar o ver estos datos tantas veces como lo sea necesario. Aún cuando una persona pueda recordar muchos detalles, un ser humano nunca lograra tener tanta precisión como una grabación en video.

Pondré como ejemplo, los procesos de socialización de las emociones entre los niños mayas yucatecos y dentro de estos, un extracto de video de menos de dos minutos. En este abstracto, están presentes varios miembros de la familia y amigos (el autor incluido) y varios de ellos participan para 'asustar' a una niña (actualmente mi ahijada) con la presencia del investigador. Es cierto que este evento lo registré casi por casualidad y durante la interacción me quedé asombrado de ver cómo los padres me usaban como una entidad amenazante para la niña para que me tuviera miedo y es por eso que tengo que mencionar que aun cuando la práctica me pareció cruel mientras participaba pasivamente en ella y durante las primeras veces que reproduje el video; posteriormente me di cuenta de que existen secuencias con patrones claramente identificables que contribuyen a modelar el comportamiento de la niña hacia un individuo desconocido para tener miedo del él a manera de precaución.

Sin embargo esto no hubiera sido posible sin haber tenido la posibilidad de mirar el video docenas de veces así como la posibilidad de hacer una transcripción detallada de cada palabra, y comportamiento del mismo. Al transcribir el video en detalle me di cuenta, de que, aunque la niña es asustada por algunos de los adultos participantes; éstos intercambian actitudes y roles de tal manera que la niña nunca está realmente sola y siempre hay un miembro de la familia que está para protegerla y tranquilizarla. Estos cambios de roles son tan rápidos que son prácticamente inconsciente de parte de los mismos interactuantes pero existen, y son parte de un proceso muy elaborado de socialización de los niños mayas muy difícil de percibir a primera vista (Le Guen 2007; Le Guen 2012a). Adicionalmente, conocer la cultura me ayudó a entender que este proceso se trata de una medida de precaución y que tiene la función de enseñar a la niña tener miedo y a tomar medidas, cuando ésta se encuentre con gente ajena y/u objetos y animales potencialmente peligrosos.[4] Es decir, le enseñan a que ella se cuide sola en estos casos y no un acto cruel como pudiera parecer a una mirada externa.

[4] En este tipo de interacciones tanto como una persona extraña como miembros de la familia, objetos como el humo, una hormiga, una piedra, etc. pueden ser usados como entidades amenazantes llamadas *chiichi'* (ver Le Guen 2012a).

Figura 9: El autor es usado como entidad peligrosa para asustar a un niño (aún cuando se encuentra ya bien integrado al pueblo). La ironía en esta foto es que es precisamente la ahijada del autor (del ejemplo anterior), que fue asustada 9 años antes, quien ahora asusta a su hermano menor. [Le Guen – 2013 - K'opch'e'en, Q.Roo]

TAREAS EXPERIMENTALES Y USO DE ESTÍMULOS. Las tareas experimentales y el uso de 'estímulos' son tipos de colección de datos dentro de un ambiente controlado y similar para todos los participantes. Estas técnicas tienen la gran ventaja de proveer datos directamente comparables entre los participantes y de poder probar las capacidades de los individuos (es decir no observar lo que hace la gente sino lo que puede hacer). Estos tipos de datos son sumamente delimitados y pretenden responder a una(s) pregunta(s) muy especifica(s). En mi trabajo de campo, conduje muchas tareas experimentales entre los mayas yucatecos e Itzaes así como entre los señantes de LSMY para investigación con un enfoque mayormente psicológico o psicolingüístico. El uso de este método me permitió investigar temas variados tales como la concepción del espacio (Le Guen 2009; Le Guen 2011), la concepción del tiempo (Le Guen & Pool

Balam 2012) pero también la percepción de las expresiones de emociones básicas (Sauter, LeGuen & Haun 2011) o el cambio generacional con relación a las entidades sobrenaturales (Le Guen et al. 2013). El propósito de estas investigaciones era por una parte comparar las representaciones cognitivas dentro del mismo grupo maya (es decir, entre hombres y mujeres, entre generaciones, etc.) y por otra parte comparar las representaciones mayas yucatecas con las otras culturas del mundo en las cuales, las mismas tareas experimentales fueron conducidas.

Figura 10: Entrevista sobre las percepciones sensoriales olfativas. A primera vista esta foto es muy dramática pues la colaboradora tiene los ojos tapados. Lograr que los participantes aceptaran ser entrevistados en estas condiciones se pudo únicamente por los años de trabajo de campo pasadas adquiriendo la confianza de la gente. [Le Guen – 2009 - K'opch'e'en, Q.Roo]

Diversos tipos estímulos también fueron usados para fines exploratorios. En particular dentro de mi trabajo de descripción y de documentación de la lengua de señas usé muchos estímulos visuales. En la medida en la que desconozco la lengua trato de usar con parsimonia, las traducciones de los bilingües. El uso de estímulos proporciona un modo (hacia cierto punto) de controlar lo que se le solicita a los

señantes y tiene la ventaja de producir datos comparativos. También he usado estímulos entre los maya hablantes pues resulta, que los hablantes usan palabras que expresan sonidos pero también que reproducen imágenes pero que son difíciles de conseguir con otros medios como la entrevista por lo que, para elicitar ideófonos, se proporcionaron varios tipos de sonidos a los participantes y se les preguntó cual sería la palabra adecuada para reproducir el sonido (Le Guen 2012b). Analizando los resultados usando estímulos auditivos, se nota que que existe un grado importante de semejanza en las respuestas. Los mismos estímulos fueron usados por Pérez González (2012) entre los tseltales de Chiapas dando resultados muy similares.

El uso de tareas experimentales y de estímulos trae las mismas limitaciones que las entrevistas, incluso son aun más delicadas. Para usar tales métodos, hay que conocer muy a fondo la cultura y no esperar que el primer experimento sea el bueno o que los estímulos sean entendidos tal como era la intención del investigador. Sin embargo, como lo mencioné, los beneficios son muy valiosos tanto para fines de análisis tanto como exploratorios.

GRABACIONES DE CONVERSACIONES NATURALES. Finalmente, cabe mencionar una metodología muy común en el campo de la Análisis Conversacional que consiste a grabar en audio, y (más recientemente) video, conversacionales naturales. La metodología se puede resumir de manera muy sencilla: dejar la cámara grabar (en un tripié) e irse del lugar. Sin embargo, obviamente se trata más que de esto. Es decir: primeramente, no se trata de esconder la cámara. Los hablantes o señantes tienen que saber que están siendo grabados, y poner la cámara visible es una garantía de que están de acuerdo. Para que los participantes ni se asusten y ni queden hablando únicamente de la cámara (muy común durante los primeros minutos), el investigador también tiene que estar ya bien integrado a la comunidad, pues teniendo confianza, la gente vuelve rápidamente a sus temas de conversación comunes. Esta técnica de grabación es diseñada para un propósito muy particular que es el análisis de la conversación, y en especifico en la forma del desarrollo de las interacciones. Es decir que el análisis de estos datos se enfoca en la forma de la conversación (cómo se

cambian los turnos, se usan formas gramaticales, etc.) más que en el fondo o contenido (es decir de lo que hablan las personas involucradas en la conversación).

Figura 11: Ejemplo de grabación de conversación natural: mientras unas señoras están haciendo tortillas y platican. En la foto, se puede apreciar dónde se ha colocado la cámara [Le Guen – 2010 – Síisbikch'e'en, Yuc.]

Figura 12: Ejemplo de lo que grabó la cámara de la conversación presentada en la Figura 11 [Le Guen – 2010 – Síisbikch'e'en, Yuc.]

La gran ventaja de este tipo de datos es al mismo tiempo su limitación: proporciona datos extremamente valiosos para el análisis del uso del lenguaje pero generalmente se trata de conversaciones muy triviales o de trabajo en común. Sin embargo, son datos en los cuales se usa el idioma de la manera más espontanea, lo más natural posible (dentro de lo que podemos grabar). Estos tipos de datos son más y más usados en la documentación lingüística por que nos dan una idea de cómo se usa la lengua en la cotidianeidad. Otra posible limitación puede ser la calidad de los datos. Cuando grabamos datos muy naturales es muy difícil predecir cómo se va a desarrollar la interacción y es posible que al final muchos materiales no son de muy buena calidad (sea porque los hablantes se alejaron de la cámara, o porque unos salieron del cuadro, etc.) y a consecuencia hay que grabar por tiempos prolongados.

Los datos de conversaciones naturales proveen no solo datos formidables para la documentación lingüística pero también nos permiten, como lingüistas, asegurarnos de la existencias de formas que tenemos anotado o elicitado mediante entrevistas por ejemplo. Esto para decir una vez más que son complementarias. Por ejemplo, dentro del marco de mi proyecto de documentación de la lengua de señas maya yucateca, tengo como objetivo la creación de un diccionario. Aunque el diccionario se limita esencialmente al léxico, no es por ello, una tarea sencilla. En particular surgen muchas dudas en cuanto a la existencia real o la forma de las señas que vamos grabando con los colaboradores. Por lo tanto, en el diccionario, así como en cualquier diccionario, se añade la forma de cada seña que llamamos "citada". Es decir una forma que es reproducida sola, sin contexto fonológico o sintáctico. Pero una forma de verificar si está señal realmente existe y no es 'inventada' al momento, es saber si es es usada, y para asegurarse de eso, es importante corroborar que es usada dentro de una conversación natural. Por lo tanto, se traducen y transcriben las conversaciones, para identificar cada señas en contexto de conversación y ponerlas en el diccionario como material complementario.

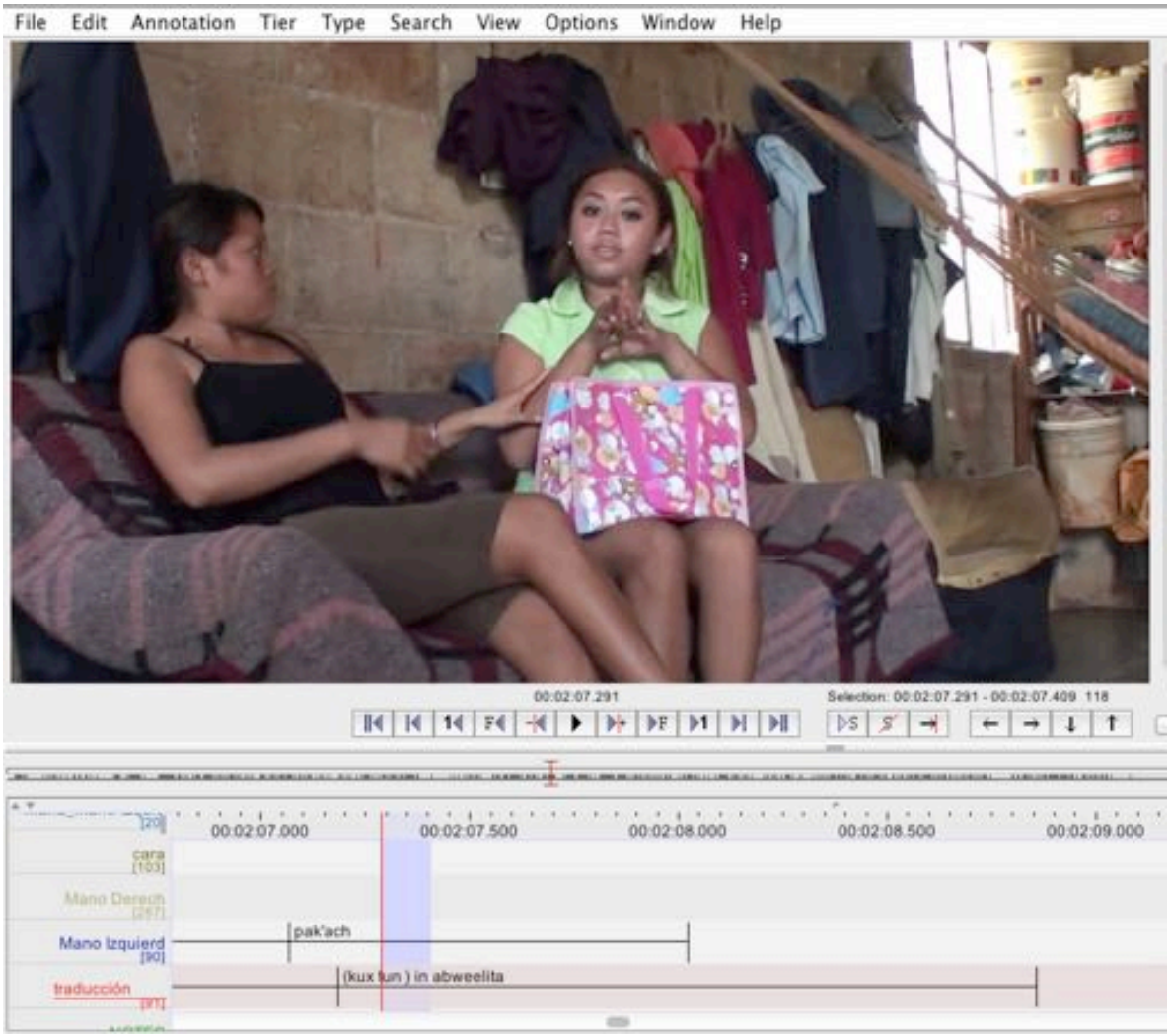

Figura 13: ejemplo de conversación natural entre señantes sordas, transcrita usando el programa ELAN [Le Guen – 2013 – Nohk'op]

En resumen, cualquier tipo de documentación tiene un propósito y esto implica que siempre existe una pregunta de investigación (aun si esta es vaga o abierta) detrás de cualquier investigación de campo. No existe colección de datos neutrales, o etnografía totalmente abiertas. Por eso planear de antemano y de manera muy precisa la investigación de campo es indispensable. Sin planeación, no habrá coherencia en los datos y menos en el análisis. Esto no implica dejar de lado la improvisación, la exploración o que no resultarán sorpresas pues en realidad, nunca se pierden datos e incluso se pueden rescatar datos inesperados. Un ejemplo es el caso de Nonaka (2012)

que uso datos supuestamente "perdidos" de entrevistas, es decir todos los momentos en los cuales se suscitaron errores de habla; pero fue justamente en estos momentos que los señantes usaron formas de disculpas en lengua de señas que fueron útiles para analizar formas de cortesía en la lengua de señas de Ban Khor.

El futuro de la documentación lingüística en México: ¿nativos hablantes o lingüistas?

Estos últimos años, es decir en la primera década del siglo XXI, ha avanzado tremendamente la documentación de las lenguas indígenas en México. Esto por varias razones pero dos en particular, una de orden macro: el impulso de institucionales nacionales (INEGI, CDI, etc.) con una voluntad fuerte de documentar y reconocer las lenguas indígenas; y otra de orden micro: una mejor formación de lingüistas en el país y en particular de lingüistas nativo-hablantes de la lengua que documentan. En este artículo, hablaré sobre el segundo punto.

Los hablantes, antes informantes, ahora llamados "colaboradores" pasan más y más al estatus de lingüistas. Sin embargo, este salto del otro lado de la lingüística no es nada fácil y ser un lingüista nativo-hablante provee ventajas indiscutibles tanto como limitaciones.

Como he expuesto anteriormente, la investigación de campo implica tener una metaconciencia. Un nativo hablante lo puede tener de manera intuitiva, y son generalmente a quienes buscan los lingüistas: el "buen informante" (ver por ejemplo la reflexión de Silverstein (1976) sobre la *metapragmatic awarness*). Sin embargo, tener cierta metaconciencia lingüística no lo hace a uno lingüista. La lingüística, así como cualquier rama de la ciencia implica un o unos marco(s) teórico(s), una metodología precisa y una forma de comunicar los datos (el análisis) muy definidos. Cualquier lingüista, nativo-hablante o no, tiene que respetar estas reglas. De otra forma, no hace lingüística; hace otra cosa.

Una ventaja indiscutible para los nativo hablantes de cualquier lengua, pero que puede representar al mismo una limitación (me explico mas adelante) es la intuición que tienen sobre su propia lengua y la integración que tienen en la

comunidad. Pues lograr esto para un hablante de segunda lengua, generalmente toma años. Sin embargo tampoco es imposible. Ahora, retomando cómo esto puede ser una limitación; hay que considerar que un nativo hablante (de cualquiera que sea la lengua), puede pensar que cómo habla él es cómo hablan los demás o (tanto peor), es cómo se tendría que hablar el idioma.

Otra limitación que puede existir con un nativo hablante que documenta su propia lengua y en particular que trabaja en su comunidad, puede ver restringido sus ciertas áreas de trabajo, debido a su integración a la comunidad. Es decir, que debido a que una personas se encuentra integrada a una comunidad, también se ve integrada a sus restricciones, que a su vez, puede representar restricciones para su investigación. Pongamos como ejemplo el caso de una joven que, para el desarrollo de su trabajo quiere pasársela gradando conversaciones y haciendo entrevistas todo el día, es muy probable es muy probable que no solo se encuentre ante las dificultades propias del trabajo pero también ante la difícil situación de que (tarde o temprano) su familia le pidan actuar como una joven de la comunidad, con obligaciones en el seno familiar; como por ejemplo ayudar en la cocina, con el cuidado de sus hermanos, etc.. Esto no son casos raros entre las estudiantes maya yucatecas por ejemplo.

Es importante sin embargo recalcar que no se trata de ignorancia de parte de los padres o de los familiares. Es simplemente que dentro de la cultura tradicional no existe la función de lingüista o de etnógrafo y como parte de la comunidad, un joven, antes de ser estudiantes es miembro de familia con obligaciones específicas. Es de notarse, que en el caso de los estudiosos extranjeros, su 'no pertenencia' a la comunidad les proporciona mayor libertad de hacer 'sus cosas de gringo' o de extranjero. En otras palabras, no se ve ante la misma exigencia social.

Lo anterior, representa un gran desafío para estas nuevas generaciones de lingüistas nativo-hablantes pues que ellos mismos dudan a veces de su legitimidad como lingüistas; específicamente, se cuestionan respecto a lo que 'realmente' aportan a su familia, a su comunidad. Este punto es importante y en él entran dos orientaciones opuestas que, en mi opinión, demasiadas veces se confunden: lo científico y lo político.

Figura 14: El autor con su colaborador principal (y amigo) en 2010 [Le Guen – 2010 - K'opch'e'en, Q.Roo]

Figura 15: Enseñanza del manejo del programa ELAN a un joven maya yucateco [Olivier Le Guen – 2012 - K'opch'e'en, Q.Roo]

Figura 16: Sesión de transcripción en el marco del proyecto Documentación de la Lengua de Señas Maya Yucateca (financiado por el INALI y el CIESAS). Todos losparticipantes del proyecto son nativo-hablantes o fluentes en maya yucateco y/o de la LSMY [Le Guen – 2013 - Che'ma'ax, Yuc.]

La descripción de una lengua a través de la documentación o del análisis lingüístico sigue una metodología precisa y tiene un propósito definido: establecer los rasgos de una lengua de manera objetiva (es decir sin juicio de valor que establece lo que es malo o bueno, correcto o incorrecto, sin expresar la opinión personal del investigador, etc.). Esto es lo científico, o cuando lo menos a lo que aspira la ciencia, es decir un trabajo que esta hecho para su propio interés (y no para servir una ideología).

A esto se opone lo político, es decir la descripción lingüística con otro propósito distinto al de la descripción por si-misma. Esfuerzos de valorización de una lengua, de rescate, de revitalización, etc. son ambiciones políticas que se oponen al carácter científico. No digo que tales intenciones sean malas, o imposibles, solo que están siempre basadas sobre una ideología y siempre se trata de un dilema: tomar decisiones que van a orientar políticas lingüísticas sin que nadie sepa realmente el impacto de estas decisiones en 10, 20 30 años. Por ejemplo, la revitalización de las

lenguas esta basada sobre la idea que la diversidad lingüística como algo positivo. Sin embargo uno podría también proponer que la unificación de la lengua es también muy positivo por lo que facilita la comunicación cuando la diversidad lingüística perjudica esta (es, entre paréntesis, lo que hacen los científicos cuando usan un lenguaje único, como sea el inglés o el español por ejemplo, para conversar en congresos o en las publicaciones). Aquí tenemos ya dos ideologías que tienen dos buenos argumentos pero que implican por ende decisiones políticas completamente opuestas.

Por esto es crucial tener bien claro lo que estamos haciendo en cuanto al trabajo de campo en el esfuerzo de documentación lingüística en general. Si uno quiere ser lingüística y promotor cultural tiene que tener bien claro que se tratan de dos funciones distintas y que son dos camisetas de dos equipos que no se pueden usar al mismo tiempo: una es la de lingüista (cuando produce descripciones de la lengua) y una es la de promotor cultural (cuando uno se atreve a tomar decisiones de políticas lingüísticas). Sin embargo, no es imposible. Es claro que conociendo mejor la lengua, un hablante puede entender el valor de su lengua tanto como el de otras y puede más adelante contribuir en actividades puntuales (como la enseñanza de su lengua) que a su vez mejore su situación lingüística (en el caso de las lenguas indígenas). Sin embargo, es importante tener claro cuándo se cruzan los límites entre ambos casos.

La documentación por ejemplo, es un primer paso que funge como un puente entre ambos y la formación en lingüística o en antropología resulta sin duda, fundamental en los esfuerzos de documentación de las lenguas indígenas. En el CIESAS, como profesor en el posgrado de Lingüística Indoamericana me corresponde ser parte de la formación de futuras lingüistas especialistas de una lengua indígena de América. El criterio de ingreso para este posgrado es hablar la lengua que se pretende documentar de manera fluente. Muchos de los candidatos son nativos-hablantes pero no todos pues el origen étnico no es un criterio para el ingreso. ¿Por qué? Porque consideramos que un buen lingüista es primeramente un científico (es decir que obtuvo una formación de lingüista) y al mismo tiempo un hablante fluente (porque nació aprendiendo esta lengua o porque la aprendió más delante en su vida). Ambas situaciones son igualmente indispensable y hace que uno pueda conducir un trabajo

de campo valioso y aportar al conocimiento de las lenguas del mundo.

Figuras adicionales

Figura 17: Documentando el trabajo de la familia en la milpa [Le Guen – 2004 – K'opch'e'en, Q.Roo]

Figura 18: Documentando el trabajo de los niños en la monte [Le Guen – 2004 – K'opch'e'en, Q.Roo]

Figura 19: conversación entre unos hombres del pueblo
[Le Guen – 2013 – K'opch'e'en, Q.Roo]

Figura 20: Niñas platicando [Le Guen – 2010 – K'opch'e'en, Q.Roo]

Figura 21: El autor y sus compañeros mirando y comentando los datos grabados durante el día [Le Guen – 2006 – K'opch'e'en, Q.Roo]

Figura 22: Señantes de LSMY mirando a una video que grabó el autor el día anterior [Le Guen – 2011 – Chican, Yuc.]

Referencias bibliográficas

Diderot, Denis. 2013. *Paradoxe sur le Comedien*. Guen, Olivier Le. en preparación. Esbozo de la situación sociolingüística de la(s) lengua(s) de señas maya yucateca(s).

Guen, Olivier Le. 2007. Experiencing and understanding fear among Yucatec children. An example of non-alignment in emotional behaviour. Invited talk. Paper presented at the Departement of Psychology, Grand Valley State University (MI, USA).

Guen, Olivier Le. 2009. Geocentric gestural deixis among Yucatecan Mayas (Quintana Roo, México). In Gari Aikaterini & Kostas Mylonas (eds.), *18th IACCP Book of Selected Congress Papers*, 123–136. Athens, Greece: Pedio Books Publishing.

Guen, Olivier Le. 2011. Speech and Gesture in Spatial Language and Cognition Among the Yucatec Mayas. *Cognitive Science* 35(5). 905–938.

Guen, Olivier Le. 2012a. Socializing with the supernatural: The place of supernatural entities in Yucatec Maya daily life and socialization. In Philippe Nandedeo & Alain Breton (eds.), *Maya daily life. Proceedings of the 13th European Maya Conference (Paris, december 2008)*. Verlag Anton Saurwein. (Acta MesoAmericana (volume N° 21)). Markt Schwaben, Germany.

Guen, Olivier Le. 2012b. Ideophones in Yucatec Maya. Austin, Texas. Guen, Olivier Le, Rumen Iliev, Ximena Lois, Scott Atran & Douglas L. Medin. 2013. A Garden Experiment Revisited: Inter-generational Changes in the Sacred and the Profane in Petén, Guatemala. *Journal of the Royal Anthropological Institute*.

Guen, Olivier Le & Lorena Ildefonsa Pool Balam. 2012. No metaphorical timeline in gesture and cognition among yucatec mayas. *Frontiers in psychology* 3(271). doi:10.3389/fpsyg.2012.00271.
http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22908000 (7 September, 2012).

Gumperz, John J. & Dell Hymes. 1972. *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Keating, Elizabeth. 2001. The Ethnography of Communication. In Paul Aktinson,

Amanda Coffey, Sara Delamont, Lyn Lofland & John Lofland (eds.), *Handbook of Ethnography*, 285–301. London: Sage Publications.

León, Lourdes De. 1998. The emergent participant: Interactive Patterns in the socialization of Tzotzil Infants. *The Journal of Linguistic Anthropology* 2(8). 131–161.

León, Lourdes De. 2003. Ta xtal xa xch'ulel : "Ya viene el 'alma'", El Miedo en la Socialización Infantil Zinacanteca. In A. Breton, A. Monod-Becquelin & M.H. Ruz (eds.), *Espacios Mayas, Usos, representaciones, creencias*, 499–532. México: UNAM, CEMCA.

Lucy, John A. 1993. Metapragmatic presentationals: Reporting speech with quotatives in Yucatec Maya. In John A. Lucy (ed.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, 91–125. New York: Cambridge University Press.

Malinovksi, Bronisław. 1986. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, España: Planeta-De Agostini.

Nonaka, Angela M. 2012. Talk beautiful: Politeness in Ban Khor Sign Language. Leiden, The Netherlands.

Pérez González, Jaime. 2012. Predicados expresivos e ideófonos en tseltal. México, D.F.: CIESAS Master's Thesis.

Pool Balam, Lorena Ildefonsa. 2011. Accounts for requests in Yucatec Maya. Nijmegen: Radboud University Master's Thesis.

Sauter, Disa A, Oliver LeGuen & Daniel B M Haun. 2011. Categorical perception of emotional facial expressions does not require lexical categories. *Emotion (Washington, D.C.)* 11(6). 1479–1483. doi:10.1037/a0025336 (30 January, 2012). Searle, John R. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press. Silverstein, Michael. 1976. Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. In Keith H. Basso & H. A Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*, 11–55. (School of American Research Advanced Seminar Series). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Vapnarsky, Valentina. 2012. Mandatos y solicitudes: el arte cotidiano del pedir en maya yucateco. In Philippe Nandedeo & Alain Breton (eds.), *Maya daily life. Proceedings of the 13th European Maya Conference (Paris, december 2008)*, 171–185. Verlag Anton Saurwein. (Acta MesoAmericana (volume N° 21)). Markt Schwaben, Germany.

Entrevista a María Teresa Moya (Zirahúen, Salvador Escalante, Michoacán)

Entrevistada: María Teresa Melchor Moya

Edad: 72 años.

Oficio: Comerciante.

Lugar de origen: Zirahuén.

Fecha de la entrevista: 25 de enero de 2013.

Lugar: Zirahúen, Salvador Escalante, Michoacán

Duración de la grabación: 22 minutos.

Transcrita en su totalidad por Berenice Granados

Interlocutor: Berenice Granados

Cámara y sonido: Santiago Cortés Hernández

Revisión de la transcripción: Georgina Alanís Núñez

La señora que vio a la sirena

00:00:21

BERENICE: Pues mire, nosotros somos profesores de la UNAM, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y hace seis meses la UNAM abrió un campus, aquí Morelia, venimos de Morelia, y nosotros trabajamos con relatos tradición oral, hacemos una revista, se llama la Revista de Literatura Populares, aquí le traigo un ejemplar para que lo tenga. Y bueno, ahora estamos recopilando relatos sobre el lago y sobre la sirena, y sobre las cosas que pasan en el lago y demás. Entonces, su sobrino, su esposa de su sobrino nos dijeron que usted se sabía muchísimas cosas sobre el lago, ¿no?. Y bueno, que ha visto a la sirena que es así como...

TERESA: No, pues más bien de eso sí, sí pues, le digo que a mí nadie me cree, porque le digo que esa vez le íbamos a trabajar, íbamos a las zarzas que había, zarzamoras, y como antes, todo eso mire, no había luz en ninguna parte había luz, andábamos en la

oscuridad, andábamos así, para una cosa de noche con un ocote, andábamos, porque ni lámpara pues, pues, una que no teníamos pa comprarla y otra que aquí no había, pus qué pues, pus que hacíamos, con un ocote andábamos. O ya pues tábamos hasta impuestos, andábamos entre lo oscuro, y ya así, ya caminábamos bien. Y ya le digo que, que pus orita ya le digo toda la gente ya está bien porque ya hay luz, ya hay agua, ya hay las cercas que estábamos afuera como si estuviéramos en la calle, nomás con unas piedras así [mjm]. Y todo, pues, así, bien, así bien pobre el pueblo. No, orita le digo ya la gente que está ya de ora pacá pues, le digo ya están en la gloria, ya tienen agua, tienen luz, tienen televisiones, todo tienen. Y antes nosotros ni siquiera conocíamos, andábamos hasta sin zapatos, ¿cómo cree? [mjm], bien probecillos que andábamos y pues, nuestros papás, pues, no tenían trabajo, pus con qué nos compraban [mjm]. Yo la escuela la dejé porque fíjese que acuerdo que había unas libretitas bien chiquitas y con un leoncito pintado, y apenas nos alcanzaba, pues, ese, ese cuaderno [mjm]. Yo ya mejor me puse a jugar canicas, la matatena. Y mi maestra era tía, no me regañaba, me dejaba que jugara [mjm], y yo juegue y juegue con una amiguita que tenía de Uruapan,[1] y también se llamaba Tere como yo; y pus era nuestro encanto estar con la pelota juegue juegue, así mismo no sé nada leer, en qué pues escribíamos si no teníamos nuestros papás no tenían, pues, para comprarnos [mjm]. No orita le digo, ya ayudas que les dan, becas, y ya les compran su libreta, así mismo yo me quedé sin, le digo, ahora sí como un burrito, no sé, pues, nada. Y yo a veces les platico, y les digo: "Ay, pues si les digo una cosa que no, les digo, pues a, que este que, a lo mejor les digo una cosa mal porque no sé yo qué contiene, pues, aquella palabra. Y así me pongo a platicar, pues, con lo señores aquí.

[1] Uruapan es la segunda ciudad más importante y poblada de Michoacán. Es la cabecera del municipio de Uruapan. Se ubica al centro-occidente del estado, a 109 km de Morelia. Tenía una población de 327,098 hab. según el censo del 2010.

La muchacha que se volvió sirena por desobedecer a sus papás

00:03:25

TERESA: Y ya, le digo, que aquí la sirena, pues, bueno, eh, es una, ¿verdad?, este, que una vez, esta era una muchacha con sus papás [mjm], ese es una, que no la dejaban salir a ninguna parte, que este, que ni, ¿no ve que en Semana Santa no dejan a uno que haga travesuras, que se vaya bañar? Que le decían:

—Hija, mira que el jueves santo, el viernes santo no es día de que se ande uno ahogando, que se ande metiendo al agua, porque si se meten al agua, los castiga, los vuelve animal o los vuelve otra cosa y si se meten al agua se van a volver pescados, o un animal, pues, con cola de pescado.

BERENICE: Sí, sí.

TERESA: No, pus que la muchacha, ya ve uno, pues, que si le dicen: "No hagas aquello", y uno lo hace porque no sabe [mjm]. Y esta dicen que, no pues entendió, que dijo:

—Ah, yo sí me voy al agua. Me voy a bañar.

Y que se metió a bañar. Y que, este, se volvió, pues, pescado. O sea, la cola nada más, los pies [mjm] se unieron así como la cola, pues, y de aquí pa arriba ella es mujer. Es una mujer. Y entonces ella no creyó, y entonces eso le pasó por desobedecer. Y dicen que es la muchacha que anda, pues, en el agua, y sí, pues.

Tuve la dicha de verla

00:05:05

TERESA: Porque le digo que sí, yo sí tuve esa dicha de verla [mjm]. Todos mis hermanos, este, han trabajado en el agua, pero nunca la han visto y a mí, les platico, ¿verdad?, y se ríen de mí. Les digo:

—Pues ríanse, pues, porque no saben o no lo han visto. Pero yo sí, pues, tuve esa dicha, de verlo [ajá].

Esa vez íbanos con una, con dos amigas, mi hermano y otro hermano que todavía vive él, pero mi hermano primero, él ya se murió. Íbanos con él a la dichosa zarza, llevábamos cubetitas así [mjm]. Pero fíjese que no había luz ni nada para allá, ni... una veredita así, mire, por donde pasaban esos ranchos de allá [ajá]. Andábanos ese rancho al otro. Se llama Copándaro[2] y Agua Verde.[3] Ya, pues, ellos viajaban en veces, hacían una cosa y ya pasaban por esa veredita. Pero estaba cubierto de árboles, y, bueno, no se veía, este, barba de, ¡ay!, pues no sé cómo le dicen a esa planta que se guía bien bonito y de flores. Y allí, pues, bien tapado que estaba. Andaban entre, entre, entre el cerro, pues, nomás con la veredita [mjm], y entonces, este, no había nada, nada de gente, taba lleno, pues, de árboles y todo. Y fíjese que, que como nosotros íbanos a pescar [mjm], llevaban, este, así tortillas, para para allá, pues, comer [mjm]. Y, este, y ya salíamos, hacíamos lumbre, había mucha leña para calentar, y como sacábamos pescado más antes, así, bien bonitos, los abríamos y los poníamos entre el brasero a asar. Y mire, con esas zarzas llevábamos un chile perón. Luego, en la misma batea con la que sacábamos el agua [mjm], ahí lo molíamos y era comer y comer. No, pus comíamos bien a gusto.

BERENICE: Bien rico.

TERESA: Y eso era que ya habíamos la... Antes, cómo estaban así, mire, los ramos de zarzas. No, pus que un domingo vamos, y sí, ahí vamos. Y yo iba, pues, mire, con la ansia de que, de que ya llegáramos, pues, a donde estaban. Y, este, y vi... Y fíjese que yo ya iba viendo que ya merito llegábamos. Me imagino que ha de haber sido on ta el tular ese, mire [ajá], que yo ya iba estirando el pescuezo: "Ah, ya merito llegamos". Cuando, mire, que veo esa muchacha, pero nada más de la cintura para arriba. Estaba parada en el agua, pero estaba devesando, mire, allá donde se ve el rincón. Estaba devesando para acá, estaba así. Y como de, de aquí, se le veía el pelo que le caía al agua, como en el codo, una cosa así [mjm]. Se le veía su cabello, pero quiere ver una muchacha que se acaba de hacer los, mire, los [gesticula]...

BERENICE: Los rizos.

[2] Copándaro es un municipio de Michoacán. Se localiza al norte del estado, su distancia a Morelia es de 50 kms. El municipio tenía una población de 8.131 habitantes según el censo de 2005.

[3] Agua Verde la localidad está situada en el Municipio de Salvador Escalante (en el Estado de Michoacán de Ocampo). Tenía una población de 345 habitantes. según el censo el 2005.

TERESA: Los rizos, ¡pero bien bonitos! Pero nada más se los vi de lado, no así, pues, completa, ¿verdá? De lado nada más. Entonces, esti, estaba ella como muy devisando pa allá. Muy silencita el agua, y ella estaba volteada. Entonces les digo yo a mis hermanos, me paro y les digo:

—Miren, ¿qué es aquello? Una mucha...

Nomás me quedé: una... Nomás. No les acabé de decir "una muchacha", porque, mire, en lo que voltié a decirles a mis hermanos, se dio el sentón, yo creo. Yo no vi cuando se sentó, porque yo voltié. Cuando voltié ya nomás taba la ola, así como quiere ver cuando dejar una piedra muy grandi. Estaba la ola así donde se dio el sentón. Ya no vi nada. Y luego ya yo les platiqué:

—Ay, dice, no les hubieras dicho pa que la vieras visto cómo se sumía, o qué, pues.

Pero es que ella no quería que viera más que sólo tú. Le digo:

—Pues eso fue lo que yo no pensé.

Y fíjese que nada más se quedó la rueda de la ola donde ella se dio el sentón y se perdió. Y entonces me dijeron:

—¡Ay! ¿Cuál muchacha? Ahí no hay nada. Le dije:

—Ya no está.

Y que pensé, dije yo: "No es que esta muchacha...". Como en ese rancho de Copándaro nadan, nadaban, ya no; las muchachas nadaban con un cántaro aquí [en la boca], no sé cómo, para no sumirse [ajá]. Yo pensé que sería alguna muchacha que se andaba bañando... Ya salí, y yo con la tentación, pues, de la dichosa muchacha. Y diji yo: "Pero por áhi van a estar los zapatos". Pensé nomás, no les dije a nadie: "Por áhi va a estar la ropa, afuera". ¡Cuál ropa, no había nada!

BERENICE: ¿No había nada?

TERESA: Nada, nada, nada. Y eso, pues, que yo sí vi. Y por eso yo les cuento. Y, este, me dicen:

—¡Ay, tú estás loca! Le digo:

—¡Ay, pues yo creo que sí estaba loca en ese rato, pues, porque sí la vi! [mjm].

No me creen, fíjese, no me creen. Pero qué cuerpo, le digo, una muñequita de esas delgaditas que salen ahora. ¿Cómo se llaman las muñecas esas?

BERENICE: Las Barbis.

TERESA: Las Barbis, bonito [mjm], pues. Pero fíjese que nada más estaba parada. La vi de aquí para arriba [mjm], pero nomás de lado [mjm], porque no la vi bien. Porque todavía, le digo, pues, que todavía estaba una distancia así de retirado. Pero ya le digo, pues, que ella áhi, áhi vive. Yo digo, porque ya pues se me perdió. Áhi vive, porque sí, pues, le digo. Y nada de roca había. Le digo yo, sí, pues, áhi anda.

El castigo de la sirena

00:10:37

TERESA: Y cállese que una vez, mire, me puse a platicarle aquí, como siempre que aquí estoy yo, porque mi muchacha aquí trabaja conmigo, una, unos hijos de mi patrona... que yo trabajé con ella [mjm]. De a tiro [4] me tiene confianza, pues, a mí, y ahora a ella, porque desde muchacha he trabajado con ese señor, ya mi hija, pues, y este y le digo:

—Hija, pues te tienen confianza, porque a mí mi mamá me decía:

—Mira, hija, si van a trabajar en alguna parte, nunca vayan a agarrar nada; porque no es bueno que agarren las cosas, porque luego las castigan y no. No, no vayan a andar agarrando nada.

Y así nos dejó, pues, impuestos. Y ya le digo que, que ella pues, que hasta la fecha todavía está trabajando con esos hijos de esa señora donde yo estuve. Y ya le digo que así pasa, pues, con esa muchacha. Y no, y yo creo que sí, pues porque mire, este, una vez me puse a platicar así como orita que les estoy platicando a ustedes, luego, me bajé a bañar. Luego ya me dio calor y me, me, me bañé. Y como siempre aquí está esa lancha, y el chofer se subía arriba. Ya pues que llegó una ola, estando así, mire, llegó una ola, ¡pero fuerte la ola que me aventó!, mire, taba yo sentada en el lavadero, bañándome así, cuando acordé ya estaba así, como a la distancia, de ahí, donde está la silla me aventó la ola. Tirada, quedé tirada. La ola se recogió y yo me quedé tirada en la arena. Y ya que me asusto y que volteo pacá, "¡ay!, no me haigan visto los que están acá", aquí, pues, en la lancha. No, no había nadie. ¿Ya qué hice?, me levanté, ya me seguí bañando. Pero ya

[4] De a tiro. En serio, de verdad que.

desde esa vez como que me da miedo, porque yo creo que, pensé yo, que a lo mejor no quiere que yo platique. Y, y, este, me aventó la ola. Y ya desde esa vez... sí me meto a bañar, pero ya con miedito, pues, pero no, ya no me ha aventao. Pero sí me aventó ese olón de... de agua.

BERENICE: Por estar platicando de ella.

TERESA: Pensé yo, yo creo que por eso, ¿verdad? No, y es que hay veces que sí se viene esa ola, se viene muy fuerte. Y este, y por eso digo que a lo mejor, como siempre viene esa ola y, y, llega muy lejos, pues, muy alta, ella me aventó. Y pensé yo, "a lo mejor porque les platico, pues, aquí, ya no les voy a platicar" [risas]. Y luego me dicen:

—Venga. Y les digo:

—¡Ay! Yo ya no voy.

Y luego me dicen... Pues ni creen... Así han de decir que "esa señora nomás nos cuenta". Pero fíjese que yo sí he tenido muchas dichas de cosas. Le digo, por eso le digo, no yo ya no les voy a contar nada.

BERENICE: ¿Es usted muy sensible para ver cosas así?

TERESA: Por eso les digo que ya no les quiero contar, y luego me dicen:

—Ven, ven.

—¡Uy!, ya díganles que no estoy [risas]. Díganles que yo ya no estoy.

Pero ya le digo que yo pues sí, pero le digo: nadie me cree. No me creen. Les digo:

—Pues no me crean. Solamente yo que vi eso, lo creo, porque, porque nadie más me cree.—Les digo.— No la han visto, porque a ustedes no les tocó verla, sólo a mí. Pero sí ya le digo que eso, pues, me pasó a mí.

El cristo que sudaba

BERENICE: ¿Por qué cree que usted sí pudo verla y la demás gente no?

TERESA: Pues no sé por qué, fíjese. Que este, no sé por qué, porque mire, fíjese que una vez también aquí, tenía yo la tentación porque yo siempre con mi mamá desde chiquita, desde que yo fui catequista de niña, para catecismo, y hasta la fecha, todavía me entremeto en andarles ayudando a cuidar los niños cuando las posadas, y todos los

padres, pues, les gusta que yo vaya a cantar la misa, o, pero que vaya. Y hay muchos que van, ya todos saben que, ya ya yo nada más estoy aquí atrás, yo ya no voy. Ya le digo que sí, este, que sí, que yo anduve a la fecha le digo, por qué pues... y una vez me dijo mi mamá, ya ella ya murió, a misa, nos íbamos a misa, diario a misa, diario, diario. Pues yo tenía la tentación que, aquí el patrón es el Señor del Perdón. Él, este, lo tenían nomás así todo encueradito, nomás con su sandalito, y yo siempre llegaba, con mi mano, no ve que tienen una aquí. Llegaba yo y le calentaba con una mano:

—¡Ay!, ¿cómo estás de frío?

Y lo tentaba, sentía yo que lo calentaba, ¿verdad? Y diario era eso a la entrada y a la salida. Pero diario que yo, ay que me dijo, una vez ya toda la gente se salió. Me quedé yo y mi mamá y otra señora que también ya murió, y este y salí yo por delante de ellas y, otra vez le tenté su estomaguito, y ya. Va creer que cuando salí, cuando entré no estaba mojado, cuando yo salí, estaba bien mojado de esto de aquí. Mire que me hago así la mano y dije: "Bueno, ¿por qué?". Me vi la mano, llena de agua, mi mano. Y fíjese que, que mi mano me tentó y yo le conocí a una madre que estaba ahí con mi muchacha, le dije:

—Ay madre, pues por qué sería. ¿No querrá que yo lo ande agarrando? Y dijo:

—No, dijo, ¿sabes por qué fue? —dice— porque tú crees que tiene mucho frío y llegas y lo tientas y sientes tú que lo calientas con tu mano, pero pa que veas que él pensó de hacer eso contigo porque él no tiene frío, y tú crees que él tiene frío.

Pus va creer, que mire, que me hice toavía así y la mano y las gotitas y ya la señora se viene tras de mí y le digo:

—Mire, cójale aquí.

Y me dice:

—Ay, está sudando.

Dije:

—¿Sudando?

Me dijo:

—Sí.

Y ya pues la madre eso me comento, y dije yo... otra señora le platiqué, me dijo:

—Con un centavito que le pongas.

Vaya usted a saber yo no sé qué quedrá o por qué, pero eso me pasó, fíjese. Y ya, ya ya no hago, pues por tentarlo, pero, ya no porque lo subieron más arribita. Y ya pus llego, pero ya, cuando lo bajan, nomás a besarlo el día de su fiesta el tres de mayo. Pero este, ya le digo qué sabe por eso será, que a veces veo alguna cosa y les platico pero no me creen. Les digo:

—Pues no, pues, me crean, ya pues estoy loca, les digo yo [risas]. Pero sí así pasó. Ya le digo, sí pasó y así existió, pero ya le digo.

El muchacho y la sirena de la piedra

00:17:59

BERENICE: Y aparte, de su familia dice que no la han visto, pero de conocidos suyos o de gente que cuente algo, de que la vieron o... ¿no?, algo así. ¿Nada de eso?

TERESA: Pues mucha gente, y un muchacho, pues, pasaba, un muchacho viejo que nunca se casó, dicían que, que estaba una piedra muy bonita, así grandota, para el lado de allá. Y dice que pasaba y la llamaba, pero eso sí yo no sé. Le digo, yo no sé si sea cierto o no, pero lo que yo le estoy platicando eso sí pues yo lo vi, pero se los cuento porque a lo mejor ni sea cierto y así namás hablo y ya le digo que eso me pasó a mí. Por eso es que la mera leyenda del lago la encuentra en, áhi en Pátzcuaro,[5] como se llama tú, cómo se llama, y aquí en el Canto de la Sirena,[6] ¿no han ido?

[5] Pátzcuaro es una ciudad del estado de Michoacán. Es cabecera del municipio del mismo nombre. Ubicada aproximadamente a 50 kilómetros al suroeste de Morelia. Tenía una población de 55,298 hab. según el censo del 2010.

[6] Restaurante Bar ubicado en Zirahuén, Michoacán, a la orilla del lago.

¿Creer o no creer?

00:19:44

BERENICE: Oiga, pero entonces esto de la Sirena se escucha desde que usted era chiquitita.

TERESA: Sí.

BERENICE: O sea, siempre ha habido, este relato de la sirena aquí en el lago.

TERESA: Sí y toda la gente como a veces viene, pues, y mire se pone a jugar con la pelota aquí cercas y qué les interesa, mire se les llega a ir la pelota: "pus déjenla que se vaya", no, ¡áhi van a meterse y sacar la pelota! Pus aquí a veces se ahogan, pues, pero ¿a qué van?, "dejen la pelota", y ya le digo, pues pasa con ella que algunos les darán calambres o no sé, pero a veces pues, pasan esas cosas. Pero sí ya le digo que sí es.

BERENICE: ¿Usted cree que la sirena pueda ahogar a los hombres, o los ahogue?

TERESA: Pues eso dicen, ya no nomás cuando se sume alguno: "Ya se lo llevó la sirena". Pero vaya usté a saber, pues, dice que, así ya toda la gente: "Ya se lo llevó la Sirena y ya la Sirena lo ahogó". Pero vaya usted a saber por qué sea [ajá]. Sí.

BERENICE: Algo que dijeran cuando iban a pescar, no les como daba miedo la sirena o algo.

TERESA: No, pues no nos daba miedo, pues, ellos le, yo les contaba a mis hermanos y decían: "Ah, pues si la vemos, ella es nuestra amiga porque nosotros andamos de un hilo en el agua". Pero nunca pues decían de que la vieran, no. Sí yo nomás esa casualidad, pues, que tuve, pero quién sabe por qué haiga sido.

Las jicaritas

00:21:15

BERENICE: Oiga, y algo que contaran de las jicaritas.

TERESA: Ah, esas jicaritas sí dicen que salen.

BERENICE: A ver, cómo es eso.

TERESA: No, dice que esas jicaritas son de esas como las que venden en Pátzcuaro pintadas, sí las conoce, ¿no? Son unas batellitas. Esas sí yo no las he visto, pa qué le echo mentiras. Pero cuentan que si usted ve esa batellita que anda moviéndose ahí junto a la laguna, que esa batellita se va metiendo y metiendo que pa que la quieran agarrar, pues [mjm], y que ya se los lleva hasta donde ya, pero yo de eso, pues, no les sabría decir, nomás que dicen que salía esa jicarita [mjm], pero quién sabe uno pues, no la he visto también, pa qué digo ¿verdad?, lo que no.

BERENICE: Y esto de que para encontrar a los ahogados se echaba una jicarita con una vela. Teresa: Sí, dicen también, ¿verdad tú? Una vez, que no salía una muchacha, no salía y no salía y dicen, echaron una batellita con una vela para qué sería, quién sabe, yo no sé de eso, sí. Pero sí dicen que eso hacen. Pero quién sabe cómo será eso.

Palafox Méndez, Ana Zarina (2015). Jugando con la rima, técnicas lúdicas para el aprendizaje del verso improvisado en México.

México: FONCA, Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, Museo Histórico de la Sierra Gorda.

Por: Ana Zarina Palafox

Todas las personas pueden hacer verso improvisado. Desde la infancia hablamos improvisando, solo es cuestión de practicar para poner las mismas palabras en la poesía estructurada. El método "Jugando con la Rima" le permite a la gente soltarse a improvisar, y esto posibilita perfectamente el hacer poesía por escrito; por el contrario, cuando se dan talleres escritos de poesía, la gente no aprende a improvisar. Esa es la novedad. Esta forma de enseñar economiza el uso de las zonas cerebrales dejando espacio para la creatividad y la espontaneidad deseables en la improvisación. Dicho método, que ha surgido de la mano del taller presencial homónimo, opera de manera inductiva-deductiva: primero hay una práctica de la improvisación y posteriormente un análisis de lo realizado.

En este libro se funden varios conocimientos teóricos. Se toman, por ejemplo, de María Montessori y de L. Ronald Hubbard, los métodos sinestésicos al combinar el oído con la vista, y el tacto del material didáctico usado en el taller, lo cual propicia una interiorización más sensorial y menos abstracta. De Freire se retoma el hecho de que el aprendizaje parte de nuestra necesidad de expresar lo que ya sabemos (método de alfabetización para adultos); de la psicología Gestalt, el "círculo mágico" que, además de horizontalidad, propicia complicidad y comunidad; de Huizinga, el hecho de generar lúdica y afectivamente un aprendizaje significativo.

El método se plantea en dos niveles o capas: en un primer momento, en la capa consciente, se dan las herramientas de estructura para la improvisación, y después, en la capa subconsciente y confiando en que la forma misma del taller contiene elementos de

los procesos de aprendizaje de la tradición, se apuesta a que el ser humano es, de suyo, poeta. El método está diseñado, además, para que las personas de todas edades puedan estar, aprender y convivir, como en el fandango, como en la familia, como ha sido en los tiempos más armoniosos de la raza humana.

Dice Eduardo Langagne: "Ana Zarina Palafox Méndez, señoras y señores, propone una manera de atender a nuestro propio oído mexicano, con la variante fonética de cada región; una manera de ayudar a nuestra oreja sensible, que puede y debe seguir alimentando esta tradición maravillosa. Y sigamos las enseñanzas de quienes nos preceden. Más de una vez me ha tocado la fortuna de estar escuchando a Ana Zarina improvisar, lo mismo en una fiesta de cumpleaños, en un foro abierto, en un taller... Y mi profundo respeto a su profesionalismo lo significo ahora con los lectores de este libro que comparte a su vez su experiencia ordenada en el ejercicio para homenajear el verso improvisado".

Cardencheros de Sapioriz (2015). Un Amor Pendiente [CD]. México: CONACULTA.

Por: David Garrido Rojas

Una expresión del desierto que corrió el riesgo de desaparecer pero que cada día retoma fuerza, eso es el canto cardenche, un género musical tradicional a capela que se practica en Durango y cuyo principal objetivo es expresar el dolor sentimental. Esta tradición musical es el mejor ejemplo de cómo con sólo usar la voz se pueden transmitir, de forma muy certera, sentimientos tan fuertes como el desamor y la tristeza. Los Cardencheros de Sapioriz son uno de los principales resguardos de esta expresión, y quienes recientemente se han encargado de darla a conocer en todos los lugares y formas que les es posible.

Este disco titulado *Un Amor Pendiente* es uno de esos esfuerzos. Es también, sin duda, un documento de audio sin comparación, no únicamente por la forma en la que se hace el canto cardenche, sino porque al escucharlo, realmente genera la sensación de

pena y nostalgia de algún amor imposible o perdido. Así, es capaz de transportarnos a los paisajes desérticos donde fueron compuestas estas piezas.

Son dieciséis las pistas que componen este material, de las cuales once pertenecen a los Cardencheros de Sapioriz. Las otras cinco son de músicos que han intentado retomar aspectos de este tipo de canto, tales como Iraida Noriega, el conjunto Acardenchados y Todd Clouser. En una de estas pistas se narra la historia del canto cardenche en la propia voz de quienes mantienen la tradición viva, algo que, con seguridad, representa un material oral de valor incalculable.[1]

V Congreso Internacional de Mitos Prehispánicos en la Literatura Latinoamericana

Por: Quetzal Mata Trejo

Del 4 al 7 de noviembre de 2015, en Morelia, Michoacán, México, fue celebrado el V Congreso Internacional "Mitos Prehispánicos en la Literatura Latinoamericana. Reflejos del pasado: visiones multidisciplinarias". Con sus sedes en el Campus Morelia de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en el Centro Cultural de la misma institución, el Congreso contó con cuatro conversatorios magistrales, tres conferencias magistrales, diez mesas de trabajo, cuatro presentaciones y cinco eventos culturales. Acudieron más de 50 participantes entre ponentes, conferencistas y conversadores; algunos de los investigadores más renombrados en el ámbito internacional fueron Jacques Galinier Alfredo López Austin, Luis Millones, Oswaldo Chinchilla, Silvia Limón, Ástvaldur Ástvaldsson, Martin Lienhard y Patrick Johansson, entre otros.

El Congreso se inauguró en presencia de las autoridades administrativas de las instituciones participantes y posteriormente se rindió un homenaje a Librado Silva

[1] Algunas piezas del disco pueden escucharse en el siguiente link: https://loscardencheros.bandcamp.com/album/un-amor-pendiente

Galeana, distinguido investigador de la cultura y la lengua náhuatl. En seguida tuvo lugar el primer conversatorio magistral, uno de los más esperados y con mayor audiencia, titulado "Mitos del norte, mitos del sur", en el que Alfredo López Austin y Luis Millones hablaron de autores latinoamericanos como José María Arguedas, Ángel María Garibay y Juan Rulfo; además, dialogaron sobre varios relatos míticos con sustratos de cosmovisión prehispánica.

Algunos otros de los temas que se trataron en el Congreso son los siguientes: en la primera conferencia magistral Jacques Galinier habló de las visiones sobre la creación del mundo y de las nociones de centro y periferia en la mitología otomí. En la segunda conferencia magistral Oswaldo Chinchilla presentó un *close reading* del *Popol Vuh* centrándose en las metáforas sexuales, comprensibles desde la tradición simbólica mesoamericana. En el tercer conversatorio Martin Lienhard, y Miguel Pastrana dialogaron sobre la intrínseca relación entre la historia y el mito. En la tercera conferencia magistral Patrick Johansson expuso cómo las marcas lingüísticas de ciertos códices prehispánicos develan las fases del mito del nacimiento de Huitzilopochtli, y de cómo estas se reflejan en la arquitectura mexica.

Los temas abordados en las mesas de trabajo fueron desde las concepciones de creación y destrucción en las cosmovisiones prehispánicas y los mitos y los rituales en la literatura andina, hasta las construcciones cosmogónicas y la mitología prehispánica subsistente en el arte y la literatura de autor, pasando por los estudios críticos-filosóficos y el análisis de las figuras animales, las femeninas y la importancia del paisaje en las construcciones míticas actuales. Engalanado cada noche con presentaciones teatrales, proyecciones de documentales o conciertos, el V Congreso Internacional de Mitos Prehispánicos en la Literatura Latinoamericana concluyó con la inauguración de una exposición pictórica con el tema de los nahuales.

Las instituciones participantes en la organización fueron la Escuela Nacional de Estudios Superiores, UNAM, Unidad Morelia; el Laboratorio Nacional de Materiales Orales; la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM; el Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM; el Instituto Nacional de Antropología e Historia; las

Facultades de Historia y de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; la Universidad Indígena Intercultural de Michoacán y la Universidad Autónoma de Querétaro.[2]

[2] Los conversatorios, las conferencias y las mesas se encuentran disponibles para su consulta en la dirección electrónica: http://lmo.culturaspopulares.org/congresomitos/memorias.php