

**“SABERES PRÁCTICOS Y CREENCIAS TRADICIONALES
SOBRE EL MANEJO DE LOS ANIMALES DOMÉSTICOS
EN COMUNIDADES RURALES DE MÉXICO.”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN DESARROLLO EDUCATIVO**

P R E S E N T A

FILOGONIO GARCÍA LOYA

**DIRECTORA DE LA TESIS
DRA. MARÍA GUADALUPE DÍAZ TEPEPA**

MÉXICO, DF.

NOVIEMBRE DEL 2008



**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
UNIDAD AJUSCO**

**“SABERES PRÁCTICOS Y CREENCIAS TRADICIONALES
SOBRE EL MANEJO DE LOS ANIMALES DOMÉSTICOS EN
COMUNIDADES RURALES DE MÉXICO.”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN DESARROLLO EDUCATIVO**

PRESENTA

FILOGONIO GARCÍA LOYA

**DIRECTORA DE TESIS
DOCTORA MARÍA GUADALUPE DÍAZ TEPEPA**

MÉXICO, D. F.

NOVIEMBRE 2008

DEDICATORIAS

A DOÑA MAGDALENA, FUENTE DE CONOCIMIENTO Y AFECTO MATERNAL.

A MIS HERMANOS, POR COMPARTIR UNA VIDA.

A PATY E ISRAEL, POR SU AMOR, TIEMPO Y COMPRENSIÓN.

A MOBY, PACO Y RO, PORQUE AL FINAL DEL CAMINO ESTÁ EL REY LEÓN.

A TATA JULIO.

A NANA CHUY, DONDE QUIERA QUE ESTÉ, POR EL TE DE NURITE.

A NANA MARÍA, TATA MIGUEL, TATA BENI Y NANA CAROLINA.

A FERNANDO Y ROCÍO.

A NANA BEATRIZ.

A LA MORE.

A ISABEL Y MARTHA, CON ADMIRACIÓN.

A ALEXANDRA.

A ELI.

A GUADALUPE, GRACIAS POR LA CONFIANZA.

A ILIANA, CHUY, FER, ELBA, PEDRO Y ADRIÁN, POR LA TRAVESÍA.

A BENJA.

A MARGARITA, POR LAS AUSENCIAS.

A TOMÁS, REGINO, BLAS, ELENA Y DOÑA SOCO, GRACIAS.

A PABLO, PORQUE NOS DUELE, DE ESTE MUNDO, TU AUSENCIA.

A DON JOEL Y DOÑA JOSE

A LA UNIVERSIDAD, *LA DE A DEVERAS*, ¡TRIUNFAREMOS!

ÍNDICE

I. PRESENTACIÓN.....5-11

II. ASPECTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS.....12-33

2.1 Medicina Veterinaria y Filosofía.

2.2 La hermenéutica.

2.3 Metodología de nuestra investigación.

III. CONSTRUYENDO EL TEXTO: EL PROBLEMA DE
INVESTIGACIÓN EN LA EXPERIENCIA PROFESIONAL.....34-122

3.1 Urapichu anapu.

3.1.1 La biografía, elemento fundamental.

3.1.2 Urapicho. Un servicio social intercultural.

3.1.3 Sistema educativo. ¿De ayer o de hoy?

3.1.4 Comprensión.

3.1.5 Universidad y comunidad.

3.2 Pjiekak'joo.

3.2.1 Características básicas de la Comunidad de San Juan Atzingo.

3.2.2 Actividades pecuarias.

3.2.3 Organización interna.

3.2.4 El susto se le fue a las tripas.

3.2.5 Los jóvenes.

3.2.6 La alfabetización: Doña N., doña T.

3.2.7 Los investigadores, investigados.

3.3 Zoyatzingo.

3.3.1 Algunos datos sobre Zoyatzingo.

3.3.2 Actividad agrícola.

3.3.3 Actividad pecuaria.

3.3.4 La cruz de Pericón y la protección de los animales domésticos.

3.3.5 Un poco de la historia de S. y algunas prácticas tradicionales para el manejo de las vacas y los borregos.

IV. LOS SABERES TRADICIONALES, TÉCNICOS Y EL SIMBOLISMO EN LA CASTRACIÓN DE LOS ANIMALES DOMÉSTICOS.....	123-172
--	---------

4.1 El contexto.

4.2 Saberes tradicionales, saberes científico-técnicos.

4.3 El mundo de la castración: un mundo simbólico.

4.4 La castración y la ética profesional.

V. GLOBALIZACIÓN, EDUCACIÓN VETERINARIA Y MULTICULTURALISMO. HACIA UNA PROPUESTA.....	173-189
--	---------

5.1 Globalización.

5.2 Multiculturalismo.

VI. A MANERA DE CONCLUSIÓN.....	190-194
---------------------------------	---------

BIBLIOGRAFÍA.....	195-202
-------------------	---------

ANEXOS.....	203-230
-------------	---------

I. PRESENTACIÓN



Esta historia comienza a las 5 horas, 30 minutos y 30 segundos, del día 8 de agosto del año 2008.

Tuve que pedir prestado para pagar el boleto del autobús que me llevara a Urapicho, un pueblo de la sierra purépecha. La razón del viaje era encontrarme, después de casi veinte años, con mí pasado en ese mágico lugar. La fecha fue elegida porque era mi última oportunidad para viajar intentando hacer valer mi credencial de estudiante de la Maestría en Desarrollo Educativo de la Universidad Pedagógica Nacional. La condición era que si no obtenía dicho descuento quizá nunca podría ir al encuentro de esos rostros tan cercanos en el alma y tan lejanos en la apariencia física. El otro objetivo era más material pero no menos importante, era ver, sí ver, que tanto de lo que estaba escribiendo en mi tesis acerca de los saberes prácticos y de las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de animales domésticos estaba ahí.

Cuando llegué frente al reloj de la iglesia de Paracho marcaba la hora señalada arriba y el parque sólo tenía el templete que estaba siendo utilizado para la XXV Feria Internacional de la Guitarra y como en esos pueblos la vida comercial empieza tarde, muy tarde, decidí echar a caminar rumbo a Urapicho. Tantas veces había recorrido ese camino que no había duda que lo lograría pero mientras pensaba eso caminé a la orilla de la carretera que en esos años no existía hasta que dejé de sentir ese frío característico de la sierra, los perros me salían al paso una y otra vez, hasta que llegué a una desviación que decía Aranza. Comprendí que me alejaba por lo que decidí regresar e ir buscando la entrada a Ahuiran y

Urapicho. El letrero me sorprende al casi toparme con él. Para ese momento ya encuentro un corredor y cruzamos un saludo más por instinto que por cortesía¹.

Ya más seguro sigo el camino, ahora pavimentado, hasta llegar al libramiento de Ahuiran, decido irme por la carretera y no cruzar el pueblo porque sé de los problemas entre Urapicho con otros pueblos de la región, incluso con Ahuiran pueblo con el que tradicionalmente no los habían tenido, y tal y como lo sospechaba, apenas llevaba unos metros del libramiento cuando un señor viene detrás de mí a paso rápido, yo sigo con mi camino como si nada pasara, luego vienen otros señores en bicicleta detrás de él, cuando llego al entronque de la salida de Ahuiran con la carretera, se meten todos a un terreno sembrado con maíz y ahí desaparecen.

Encuentro a un señor que está cuidando unas yeguas, platicamos un rato y me dice que se va por temporadas a trabajar a Estados Unidos y cuando regresa se dedica a las labores del campo.

Sigo mi camino, no he avanzado unos pasos, cuando por el altavoz de Ahuiran se escucha: “pasen a comprar por aquí en este domicilio, a todas las personas que quieran comprar carne de puerco, pasen a comprar por aquí en este lugar...” El anuncio me persigue a lo largo de un trecho del camino, reflexiono acerca de que ésta es la forma de comercializar lo que se produce casi exclusivamente para la comunidad.

Ya avanzada la mañana, empiezan a pasar camiones con asfalto, la razón es que la carretera Paracho-Urapicho está siendo repavimentada. Después en el pueblo un señor me dirá: “como lo vimos tomando fotos y caminando sobre la carretera pensamos que era alguno de los que está construyendo la carretera.

¹ Desde siempre los corredores han utilizado el recorrido Paracho-Ahuiran-Paracho para entrenar.



Filmo mi entrada a Urapicho, es memorable para mí y lo que encuentro son construcciones, casas de “material” por lo que se pueden ver aquí y allá cruces adornadas con flores, características en donde hay construcciones en proceso, en muchos lugares en México. Mas adelante, se escucha un instrumento de viento ejecutando una pircua a la par que el canto de un gallo. Emocionante ese momento, pues, para mí, representa el germen de una cultura que se niega a ser arrasada por la modernidad capitalista.

El encuentro con los rostros antiguos es emocionante. Me vuelven a abrir su corazón y yo abro el mío con ellos. Tata J. y Tata M., Nana M. Nana C., por decir los más cercanos. Sus historias y la mía se hacen una. Las anécdotas son el alimento que nos nutre durante los días que estoy con ellos.

Tata J., que fue como mi padre adoptivo está viejo y triste pues nana Ch., murió a causa de una hernia que la mantuvo en jaque desde que nosotros estábamos ahí, parece que la alegría de don J. se fue con ella. Pero sus ojos vuelven a brillar cuando me empieza a explicar sus proyectos productivos como sembrar un pasto para varios cortes anuales o la veza de invierno o el sorgo forrajero. Mi plática con él apunta a algo que dice que se usa para el torzón² de los caballos. Se aviva cuando me explica e incluso me lleva a ver una planta parásita de los tejocotes a la que llama “pescadillo”. Me dice que se corta un manojito, se le pone piloncillo, una onza de manteca, se deja que deshaga bien el piloncillo y se le da al caballo cuando se esté atorzonando. Mientras filmo al pescadillo, de reajo, percibo el brillo particular de sus ojos cuando transmite su conocimiento tradicional. ¡Cuántos maestros no desearían tener sólo un pequeño porcentaje de ese entusiasmo!

De regreso, pues fuimos a una pequeña parcela en la orilla del pueblo, me cuenta la historia del hermano de la Pedagoga que estuvo conmigo haciendo el

² Se refiere al cólico del caballo.

servicio social, que es Médico Veterinario y que cuando estuvo por unos días castró un cerdo grande sin tirar nada de sangre, que él castraba de otra manera, que no le amarraba el hilo, que más bien le jalaba y a puro torcerle. Dice que él aprendió y que ya había castrado cerdos así y que lo que le llamaba la atención era que no tiraban nada de sangre. Le recuerdo que esa había sido mi novatada en Urapicho y el sólo se ríe. Pero esa historia la cuento más adelante.

Luego Nana C. me acompaña y me explica algunos remedios pero para humanos, por ejemplo que del fruto del Sirimo³ se hace un té para los nervios. Me lleva a un antiguo ojo de agua y me cuenta su historia, me invita un refresco en una tienda desde la cual se ve el jardín de niños ampliado.

Recorro el pueblo, las calles están en su mayoría pavimentadas o adoquinadas. En una de ellas desde un coche se anuncia la pomada del “doctor Roser” o “pomada negra” o “pomada de tioguano” que está hecha con más de diez plantas y que cura dolores articulares, musculares, calambres, reumatismo, tos, catarro, bronquitis, inflamación de matriz, de vientre, de los ovarios, mujeres que están ventrudas, cistitis, niños que se orinan sin sentir, almorranas, inflamación interna de la mujer, para el flujo de la mujer por desecho de frialdad, etcétera. Le di seguimiento a este coche en lo que visitaba a otras personas y aunque cambié de lugar no pude apreciar que se acercara alguien a comprar la omnipotente pomada de tioguano. Hecho, por si solo, digno de una historia pero que por el momento no es de mi interés.

Por qué digo que la historia comienza aquí, porque en ese pueblo me forme como un ser humano diferente, ni más bueno, ni más malo, sólo diferente.

Las luces de la ciudad parpadean, de un salto llego a san Juan Atzingo donde la historia no fue distinta pues al ir a tomar fotos, se me ocurrió tomar unas

³ Un árbol que crece en las barrancas. Su madera es tan suave que se utiliza para hacer juguetes o artesanías en general.

de la iglesia de Nativitas por lo que fui requerido por varias personas para que explicara por qué estaba haciéndolo y después de un interrogatorio en el que tuve que demostrar “que conocía y que me conocían otras personas del pueblo” terminé comiendo y tomando fotos a las cruces de pericón y escuchando la historia de que se ponen también en las milpas para evitar que el diablo se “revuelque” en ellas haciendo que “se acuesten” las milpas y dejándolas inservibles o útiles sólo para alimento del ganado. Tomé fotografías del enfloramiento de animales que se hace el 18 de octubre y con alegría compartí el hecho que ya estuviera libre uno de mis amigos injustamente encarcelado por un año bajo el ridículo cargo de talamontes.

Es probable que un lector de mi tesis diga que es una introducción muy extensa, no lo creo pues es necesario hacer ver que el pasado y el presente están, en los capítulos siguientes, tan entrelazados que en momentos son difícilmente separables. Son historias de ida y vuelta. Son historias para seguirse contando en una investigación para el Doctorado, simplemente porque el reporte de la investigación es finita.

Los pueblos a los que me refiero en mi investigación han cambiado: casas de Loza y tabique han sustituido a las de madera, calles pavimentadas, carreteras que los atraviesan y comunican con otros más lejanos, servicios públicos en mejores condiciones que antaño, escuelas con niveles de escolaridad más altos, etcétera, pero en la esencia se conservan las tradiciones, los sueños, los anhelos de la vida comunitaria, permanecen los vínculos ancestrales que de manera permanente tienden lazos a una modernidad que se asoma pero no se queda como invitada permanente.

En el apartado de los aspectos teórico metodológicos intentamos establecer los nexos entre la filosofía y la medicina veterinaria para cuestionar la orientación tecnocrática de la educación veterinaria, olvidándose de la reflexión humana como

condición indispensable para ser un profesionalista que vela por la salud animal pero también por el bienestar de los seres humanos.

Hacemos, también en este apartado, referencia a que la producción de traspatio sigue existiendo y produciendo a contralógica del mercado pero que sigue abasteciendo a la familia campesina de proteínas de origen animal. Y, sostenemos que ese tipo de producción es el sustrato donde se cultivan los más diversos saberes prácticos y creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos.

Explicamos aspectos básicos sobre la hermenéutica porque esperamos que nuestros lectores no sean solamente expertos sino todo tipo de personas interesadas en estos saberes prácticos y creencias tradicionales. La hermenéutica es una herramienta básica de comprensión e interpretación. Lo que buscamos, de manera inicial, es comprensión.

En el apartado construyendo el texto: el problema de investigación en la experiencia profesional hacemos un esfuerzo por comprender y explicar cómo esos saberes prácticos y creencias tradicionales en las comunidades indígenas de Urapicho, Municipio de Paracho, Michoacán y San Juan Atzingo en el Estado de México han sido parte importante en mi formación profesional, a tal grado que he llegado a la situación de que no concibo ahora a un profesional de la medicina veterinaria y zootecnia sin ser simbólico, un ser mitológico.

Por lo que respecta a Zoyatzingo, el pueblo donde actualmente vivo, es apenas un esbozo, un acercamiento, donde la comprensión me ha llevado a concluir que el conocimiento de los saberes prácticos y las creencias médicas tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos está presente de manera permanente, que no son cosa del pasado sino al contrario, indispensables para sobrevivir a pesar de las adversas condiciones de producción en el campo. Zoyatzingo me ha mostrado a lo largo de esta investigación que no se trata de

demostrar “fehacientemente” la existencia de esos saberes pues eso nos llevaría a concluir que no existen porque uno no los ve, con un criterio de racionalidad instrumental. Existen y en ocasiones sólo el azar o la buena fortuna pueden documentar todo. Pero no existe un buen investigador sin esos dos elementos. Además confirmar su existencia no significa su entendimiento, lo que trasciende es la comprensión de ellos y el papel primordial que juegan en el proceso de producción de alimentos de origen vegetal y animal.

El apartado Los saberes tradicionales, técnicos y el simbolismo en la castración de los animales domésticos pretende ser el texto central de esta tesis, donde confluyan los aspectos teóricos sobre el simbolismo de una práctica que debiera ser rutinaria en el ejercicio profesional de los médicos veterinarios que hacen clínica o zootecnia en las áreas rurales de nuestro país, pero no sólo ellos, sino todos los que se dedican a esta hermosa profesión. Este apartado es resultado de cómo veo la aplicación de la hermenéutica a un problema concreto y no quedarnos sólo en la parte teórica a la manera como lo hago en la fundamentación teórico metodológica. Si lo logré o no, eso no lo evalúo yo, sino el lector, que en última instancia vuelve a interpretar lo que en él escribo.

En el apartado Globalización, educación veterinaria y multiculturalismo. Hacia una propuesta, me asomo, apenas, a proponer una educación multicultural donde lo esencial sea el respeto a los saberes prácticos y a las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos en las zonas indígenas o rurales pues sostengo que no hay multiculturalidad posible sin la existencia de ellos.

II. ASPECTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS

Hoy en día, en pleno siglo XXI, sigue existiendo un desconocimiento significativo de los saberes prácticos y de las creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos en comunidades rurales de México, a pesar de que un grupo de científicos de diferentes áreas del conocimiento se han dado en el pasado a la tarea de su investigación. Antropólogos, sociólogos, etnólogos, biólogos, químicos y médicos veterinarios entre otros. Se han conformado ciencias como la Etnobotánica, la Etnozoología, la Etnobiología e incluso la Etnoveterinaria. ¿Pero por qué sostengo que existe un desconocimiento de dichos saberes prácticos y creencias tradicionales? Porque muchos de esos investigadores asumieron tácitamente que con el advenimiento de la globalización estas prácticas dejaron “de estar” para convertirse en conocimientos de museo, cosas del pasado tal y como dijera una académica de la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia de la UNAM “eso ya es muy antiguo y muy difícilmente se encuentra información sobre el tema”. Así que empezó a ser más redituable canalizar los esfuerzos a algo más moderno, sin embargo siguen apareciendo estudios principalmente de uso de plantas medicinales para la cura de enfermedades en algunos animales pero con el criterio positivista de querer “comprobar” por el método científico la efectividad de tal o cual planta dejando de lado el simbolismo, el mito, la creencia, la tradición y lo que se ha dado por llamar superchería.

En el fondo de ese abandono creo que se encuentra la fortaleza con la que la ideología neoliberal ha impactado la educación superior y que los criterios de evaluación forzada a los académicos e investigadores los “obliga” a orientar su trabajo a áreas donde no haya duda que están trabajando para el progreso y haciendo verdadera ciencia, despreciando lo que está ante sus ojos y neciamente se niega a desaparecer. Podemos asegurar que no es puramente una cuestión de ignorancia; es una cuestión de ideología que se vincula estrechamente con la “punitis” que tanto afecta la investigación en nuestro país así que ¿para qué comprender los saberes prácticos y las creencias tradicionales sobre el manejo de

los animales domésticos si se pueden hacer investigaciones que impacten en la gran industria farmacéutica o en la industria de alimentos para animales?

Se trata de una cuestión ética y por eso nos dimos a la tarea de investigar en tres comunidades rurales tomando como base mi experiencia profesional y colocarla en el terreno de un entendimiento hermenéutico.

Si partimos, entonces, de la consideración general que la enseñanza de la medicina veterinaria y zootecnia (MVZ) ha sido permeada por las exigencias del neoliberalismo de manera global, y de los lineamientos que en el área de educación superior dictan los organismos financieros internacionales podremos arribar a la conclusión de que se pretende que el profesional de ésta sea correspondiente a dichos lineamientos, que de alguna forma se han disfrazado como principios médicos o zootécnicos modernos bajo la formulación de “producir más en el menor tiempo posible” con el planteamiento implícito de que se debe hacer para un mercado aparentemente libre o abierto cuando en realidad coexisten en el país tanto las grandes explotaciones ganaderas (en general ligadas o en propiedad de grandes empresas transnacionales) con empresas que producen en pequeña escala también denominada producción de traspatio. Ambos tipos de producción tienen una lógica diferente pero en pocas ocasiones es discutido esto en las aulas donde se enseña la MVZ.

En la primera lógica, el criterio para producir es hacerlo para el mercado a gran escala y si es para exportación es más deseable desde el punto de vista de los principios académicos que rigen en la actualidad en la mayoría de las universidades del país que ofertan la carrera de MVZ, es un criterio que define a la producción por la ganancia, que se expresa en términos de pesos y centavos, de rentabilidad. Como señala Díaz Tepepa

“...la unidad de producción moderna tiene como fin conseguir la cantidad de producto que proporcione el mayor nivel de beneficio monetario, registrándose el consumo de la mayor parte del bien producido afuera de la unidad”.⁴

Respecto a la segunda forma de producir el criterio es la satisfacción de necesidades, es una producción en pequeña escala planeada y estructurada para el autoconsumo, donde las ganancias quedan relegadas y se sigue trabajando a pesar de “las pérdidas” o como también señala Díaz Tepepa

“...a diferencia de la unidad agropecuaria moderna, que dejará de aumentar su producción cuando la utilidad monetaria comience a decrecer, la unidad campesina puede continuar trabajando e incluso aumentar la intensidad del trabajo de sus miembros o incorporar más individuos hasta que el volumen total de producto sea considerado suficiente para satisfacer sus necesidades...en la unidad campesina se puede seguir trabajando a pesar de que el ingreso monetario o el producto físico obtenido por persona comience a decrecer. Este comportamiento 'antieconómico' es absolutamente racional porque la unidad de producción campesina valora continuar con el trabajo hasta el punto en el que, por un lado, se den por satisfechas las necesidades, y por otro, evalúe (subjetivamente) el esfuerzo de continuar con las faenas. De esta manera puede decirse que el funcionamiento de la unidad campesina está determinado por un 'equilibrio peculiar entre satisfacción de la demanda familiar y fatiga de trabajo. (Chayanov), 1981) ’ ”⁵

Es así que en la unidad de producción campesina las necesidades determinan el cultivo o los cultivos que han de sembrarse y la especie o especies que han de criarse alejándose de la lógica del monocultivo o la cultura de una sola especie animal para “eficientar recursos” que lleva correlacionado el hecho de no asumir completamente los criterios o paquetes tecnológicos asociados siendo

⁴ Díaz Tepepa, M. G., Ortiz Baez, P., Núñez Ramírez, I., *Interculturalidad, saberes campesinos y educación*, El Colegio de Tlaxcala A.C., México, 1989. Pág., 17

⁵ Idem.

calificado este hecho como reticencia a las fórmulas para una mayor producción y productividad por lo tanto atrasados si no es que necios e ignorantes.

En la enseñanza de la MVZ con frecuencia se llega a plantear una situación contradictoria al grado del antagonismo, donde por un lado se considera la innovación tecnológica como un saber altamente efectivo y moderno que encuentra a su paso la tradición como un lastre que hay que arrasar no importando los aspectos productivos que ésta ha aportado para solucionar o, al menos, aminorar los efectos discriminatorios de la pobreza generalizada en el país. Sin embargo uno de los planteamientos más discutibles es que la tradición obstaculiza la producción para el libre mercado olvidándose que la producción en la unidad campesina no puede volcarse completamente hacia el mercado porque

“Sus límites de crecimiento en la producción tienen como techo, generalmente, la capacidad de trabajo familiar disponible, lo cual les caracteriza como unidades de autoconsumo o de semiautoconsumo. Tal característica imprime a la producción finalidades distintas a las de una producción exclusivamente dirigida hacia el mercado. Esto mismo induce a que la producción tenga también por finalidad el cuidado de sus ecosistemas. Lo anterior provoca que las trayectorias productivas y tecnológicas sean distintas (y no sólo desviaciones) de la trayectoria dominante.”⁶

La tradición y la innovación nunca han antagonizado, de hecho la tradición es innovadora *per se* pero, además, es capaz de incorporar los avances tecnológicos externos siempre y cuando estos tengan un efecto sinérgico con el objetivo inmediato de producir en mejores condiciones para satisfacer las necesidades básicas de alimentación y vestido.

También es urgente hacer notar que, casi de manera villana, se ha hecho implícito el hecho de considerar como un elemento que frena la modernidad neoliberal la existencia de prácticas y creencias ancestrales asociadas a la

⁶ *Ibíd.*, Pág., 23

existencia de cosmovisiones indígenas. No se plantean, como sí lo hace Díaz Tepepa que

“En la comunidad campesina los rasgos identitarios de fuertes raíces indígenas coevolucionan con los rasgos identitarios nacionales. Tal coevolución también se verifica en términos tecnoproductivos; resultando un modo de evolución particular de la producción y el cambio tecnológico, el de la comunidad campesina: De esta manera la comunidad campesina constituye una forma particular de la diversidad cultural y tecnoproductiva”.⁷

Es, entonces, una necesidad que se sigue imponiendo a pesar de su negación, la identificación, el entendimiento y la comprensión de las formas de producción asociadas a la cultura indígena y campesina y cómo se articula con las formas capitalistas. Esta relación nos lleva a reflexionar sobre la diversidad cultural que en nuestro país se especifica y tiene como elemento central la cuestión indígena o la etnicidad como otros la llaman.

Es un hecho que México es un país multicultural pero ni siquiera esta generalidad es puesta en la mesa para la discusión de los estudiantes de MVZ. La multiculturalidad presupone el acento en la diferencia o lo que es lo mismo en la diversidad y el pluralismo que aunque no se reconozca abiertamente choca con los criterios “académicos” de homogeneización que derivan en intolerancia hacia otras formas de cultura. Con más frecuencia de lo que pudiéramos desear, las escuelas donde se enseña la MVZ no toman en cuenta que el universalismo esconde en ocasiones prácticas racistas pues no se promueve una atención diferenciada a los alumnos tomando en cuenta sus particularidades, se ve a un país único e invariable y se intenta formar profesionistas que sólo apliquen técnicas acreditadas y determinadas como de valor universal. Creemos que es necesario analizar que existe una relación entre la forma en que se produce para el mercado y la que es para el autoconsumo ya que

⁷ Idem.

“existen reglas, ritmos, valores, procedimientos, insumos, que responden a lógicas culturales distintas. Esto no significa que estemos hablando de universos productivos radicalmente excluyentes, sino que

[...] los puntos de contacto entre ambos sistemas son muchos más frecuentes de lo que se suele reconocer, tanto en una dirección como en otra. Esto obliga a pensar las relaciones entre sistemas tecnológicos y productivos (y por extrapolación cualquier relación intercultural) –más que como compuesta de dos universos mutuamente excluyentes- como si fueran los dos extremos en un *continuum*, que los incluye a ambos en mayor o menor grado.”⁸

Es, entonces, un contexto de referencias múltiples el que enmarca la tarea de investigar sobre los saberes prácticos y las creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos en las comunidades de Urapicho, Municipio de Paracho en Michoacán de Ocampo, San Juan Atzingo, Municipio de Ocuilan de Arteaga, Estado de México, ambas autoreconocidas como comunidades indígenas y en Zoyatzingo, Municipio de Amecameca, también en el Estado de México.

Por saberes prácticos entendemos todos aquellos procedimientos que se han transmitido de generación en generación para el manejo y cuidado de los animales domésticos o, en otras palabras, todos los procedimientos de manejo, zootécnico, de alimentación o médico-quirúrgicos que tengan raíces en el conocimiento que de ellos tenga la comunidad o que la comunidad haya asumido como tal y en cuanto a la medicina tradicional específicamente la entenderemos como la conjunción de prácticas mágico-religiosas y de convicciones culturales con la aplicación de productos naturales (vegetal, animal y/o mineral), o bien, todos los procedimientos para la cura de las enfermedades de los animales domésticos con cualquier recurso que no sea la medicina de patente, con la consideración de que el contacto con la medicina moderna ha generado una complementariedad con una delimitación que aún se puede percibir. De hecho la

⁸ Ibid., Pág., 31-32

medicina tradicional y la medicina moderna siguen una ruta con muchos puntos de encuentro. Las dos formas de producción que hemos señalado líneas arriba no son paralelas permanentes y las prácticas y las creencias médicas tradicionales que se tienen sobre los animales domésticos responden proporcionalmente a ellas pero de igual manera tienen puntos de contacto que en ocasiones llegan a ser muy estrechos.

Por especies domésticas entenderemos aquellos animales que son criados para la alimentación de los seres humanos en condiciones controladas o dirigidas, de tal manera que se pueda disponer después de un periodo de tiempo como satisfactor de la demanda de alimento de origen animal. Tradicionalmente se han considerado especies domésticas a los bovinos (*Bos taurus* y *Bos indicus*), ovinos (*Ovis aries*), suinos (*Sus scrofa*), caprinos (*Capra hircus*), gallinas (*Gallus gallus*), guajolotes (*Gallopavus meleagris*) y conejos (*Oryctolagus cuniculus*). Pero pueden considerarse domésticos también a los caballos (*Equus caballus*), burros (*Equus asinus*), perros (*Canis familiares*) y gatos (*Felis catus*) que aunque se pueden consumir por los seres humanos no son tan demandados como los primeros. Pero se pueden considerar domésticos otros animales menos conocidos como los cuyos (*Cavia Porcellus*) y las codornices.

2.1 Medicina veterinaria y filosofía.

El acercamiento a todo cuestionamiento del quehacer humano pasa necesariamente por una fundamentación filosófica y es desde este principio básico que empezamos a debatir con la orientación tecnocrática en las escuelas donde se enseña Medicina Veterinaria y Zootecnia (MVZ) que niega la importancia de la reflexión humana porque en apariencia la relación entre los profesionales de la MVZ y los animales es fáctica y pragmática y no requiere comprensión y mucho menos interpretación de algún tipo, si acaso llega a plantearse una comunicación necesaria con los dueños de los animales pero aún ahí se plantea la búsqueda de esa comunicación más como criterio comercial que humano. En la atención de

pequeñas especies como perros y gatos, por ejemplo, incluso se llega a la perversión de cobrar “por la terapia” a los dueños de los animales, principalmente a señoras adineradas y ociosas o a personas que la filosofía de la posmodernidad alcanzó hasta volverse solitarias y canalizar su soledad hacia la atención desmesurada de sus mascotas. En el caso de las especies productivas se les considera seres vivos pero al fin y al cabo susceptibles de ser dados de baja cuando no cumplen con el requisito de regresar con ganancias lo que se han comido pero en los hechos no valen nada desde su esencia animal. Es cierto que en las ciudades existen personas y asociaciones protectoras de animales que promueven el trato digno de los animales domésticos pero yendo al extremo, con demasiada frecuencia, de “defender” más a los perros callejeros que a los niños de la calle o en aras de la defensa de los caballos o asnos que traccionan carretas para transportar basura u otros usos los “decomisan” dejando sin empleo al trabajador y obviamente sin una alternativa laboral. En el campo mexicano se puede apreciar un respeto mayor hacia los animales pues se tiene una concepción diferente de ellos, incluso son personalizados ya que se puede saber que se trata del perro Ramón o Chano, de la vaca Cuca, de la gallina Panchita, del cerdito Rogelio, etcétera, aún en medio de un número considerable de animales.

En las escuelas de MVZ se prioriza la atención a la salud animal con criterios eficientistas como cuántas inyecciones para cuántos animales y si se van a salvar sino hay que sacrificarlos mientras que en las comunidades donde se crían animales en el traspatio para cubrir necesidades básicas se aplican “remedios” o se tienen creencias que de inicio se desechan o no se valoran adecuadamente por considerarlas perniciosas o ser etiquetadas como supercherías.

Es un hecho que el proceso de globalización mundial especificado en tratados comerciales como por ejemplo el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos de Norteamérica, Canadá y México ha modificado los fines y valores tradicionales de la educación en México dándose que “una nueva filosofía,

la de la competencia (del mercado), campea en todos los ámbitos de la sociedad mexicana, incluidos los de la educación básica, media, superior e incluso en la investigación científica.”⁹

Podemos ver que las universidades asumen acríticamente valores propios de las empresas hasta considerar a los alumnos como “clientes” y someter a los catedráticos a rígidos esquemas de productividad y eficiencia. Se busca que las universidades (al menos las públicas) sean despojadas de su tradicional quehacer de conciencia crítica del país. En ese contexto parecería que la reflexión filosófica pasaría a un plano secundario e incluso desaparecería.

La tendencia en la educación superior es hacer pensar que la práctica profesional del MVZ (entre otras muchas) está exenta de una base filosófica pero no es así ya que la filosofía posmoderna ha invadido la educación formal e informal siendo cada vez más evidente que

“En el plano más general de conocimiento según los filósofos posmodernos al fracasar la ilustración y al no haber ya ciencia posible, lo que la educación debe hacer es únicamente transmitir lenguajes o comunicar tecnologías (independientemente de los contenidos) Lo que antes aportaba el humanismo será vivido tecnológicamente. La cultura ya no es reflexión sino algo para vivir. ¿Cuáles son los principales rasgos o procedimientos en que se asentaría un sistema de educación de ese tipo? : a) interactividad a través de tecnologías con capacidad de respuesta alumno-máquina; b) movilidad fuera de la escuela; y c) globalización o educación sin fronteras ni diferencias.”¹⁰

El cuestionamiento pertinente es entonces ¿Por qué ocultar que existen bases filosóficas hegemónicas que priorizan y pregonan el triunfo del neoliberalismo y el reinado de la técnica? Y ¿Por qué ocultar que existen bases filosóficas contrapuestas a dichos planteamientos? La respuesta primigenia es

⁹ Arriarán, Samuel, Beuchot, Mauricio, *Virtudes y valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*, UPN, México, 1999. Pág., 55

¹⁰ Arriarán, Samuel, *Últimas tendencias en la filosofía de la educación*, Apuntes, UPN, México, 2006. Pág., 2

porque una filosofía que interprete el equivocismo de la utopía tecnológica necesariamente pasa por la aspiración básica de considerar al ser humano, al profesionalista, al estudiante de MVZ como un ser potencialmente transformador y consciente de las necesidades de su sociedad y no las del mercado mundial y porque a pesar de toda la oposición neoliberal

“La filosofía sigue siendo el espacio para reflexionar sobre lo que somos, y construir sueños sobre lo que queremos, sobre lo que ansiamos ser. Nos ayuda a comprender e imaginar lo que la ciencia no explica ni puede darnos. ¿Cómo construir futuro a partir de certezas? No, no desde la ciencia, si desde la filosofía. La filosofía nos ayuda a fundir lo histórico, lo multicultural, lo psicológico mismo. A darle una intencionalidad y una coherencia a la acción humana.”¹¹

Considero, entonces, una necesidad hacer uso de una herramienta metodológica con una sólida base filosófica para comprender el objeto de estudio que nos ocupa. Partir del hecho de que los saberes prácticos y las creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos en las comunidades indígenas de Urapicho, Municipio de Paracho, Michoacán, San Juan Atzingo, Municipio de Ocuilan de Arteaga, Estado de México, así como en Zoyatzingo, Municipio de Amecameca, Estado de México están en permanente diálogo con la práctica de la medicina moderna y que son valiosas en sí mismas pues son parte constitutiva de una cultura específica. Pero son fuerzas en tensión constante que podemos apreciar que pueden ir a los extremos cuando en realidad existe una coexistencia que aunque no pacífica es factible de ser analizada y delimitada. Como señala Mauricio Beuchot

“Es necesario centrar y modelar las fuerzas en tensión, y lograr un equilibrio (no estático, sino dinámico) entre la pretensión de univocidad y la disgregación de la equivocidad, una integración. No puede tratarse de una suavización o ablandamiento baladíes de la exigencia epistemológica, en el sentido de

¹¹ Arredondo, Adelina, Reflexiones en torno a la filosofía, neobarroco y multiculturalismo, En Arriarán, Samuel, *Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca*, Torres Asociados, México, 2006. Pág., 109

relajación. Hay que tratar de preservar lo más que se pueda del impulso hacia el rigor y la univocidad; pero catalizarlo con la admisión de la tendencia al equivocismo, sin caer en él, sino sujetándolo por la analogicidad. En esta tensión reside la hermenéutica analógica”.¹²

Para comprender los saberes prácticos y las creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos consideramos importante revalorar el simbolismo, la capacidad simbólica, la capacidad de entender esos símbolos y de vivirlos. Al respecto Arriarán nos dice que

“por obra del neoliberalismo, el hombre vive de prisa. Se va perdiendo la competencia simbólica, la capacidad de entender los símbolos, de vivirlos. En efecto, la actuación simbólica, el acto de símbolo, es penetrativo, pasa de estructuras superficiales a estructuras profundas de la realidad, de los acontecimientos.”¹³

No es para celebrar que en las universidades se trabaje por esa pérdida de simbolicidad pues

“...lleva a una disminución del conocimiento. (al) menoscabo epistemológico, que produce el paradigma neoliberal. Sólo el conocimiento científico y técnico. No el conocimiento humanístico”.¹⁴

2.2 La hermenéutica.

Habíamos observado, empíricamente, que existe un diálogo entre los saberes y las prácticas tradicionales y la práctica de la medicina denominada genéricamente moderna en las comunidades de Urapicho, San Juan Atzingo y

¹² Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad*, En Antología del ensayo. <http://www.ensayistas.org/antología/xxA/beuchot/beuchot2.htm>. Consultado en Diciembre de 2008. Se señala que fue publicado originalmente en *Universidad de México* (Revista de la UNAM), 567-568 (abril-mayo, 1998): 13. Edición de Nora María Matamoros Franco

¹³ Beuchot, Mauricio, La ideología neoliberal, En Arriarán, Samuel, Beuchot, Mauricio, *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*, UPN, México, 1999. Pág., 77

¹⁴ Ídem.

Zoyatzingo pero nos hacía falta la herramienta metodológica para comprender dicho diálogo, abrir una puerta para penetrar en esa “otra racionalidad”, la de la práctica tradicional, de la magia y el simbolismo. La búsqueda y la espera no fueron vanas pues nos encontramos con la hermenéutica, sobre la cual diremos lo que nos parece fundamental.

Julien Freund nos refiere que la hermenéutica como método fue aplicada en Alemania por Friedrich Ast (1778-1841) y Friedrich August Wolf (1759-1824) particularmente en teología y en filosofía pero que fue F. Schleiermacher (alumno de Wolf) el que la elevó al rango de método susceptible de dar unidad a las ciencias humanas. Nos dice que este autor se oponía a la idea de que la hermenéutica estuviera reservada únicamente a la exégesis de la escritura y a la filología y que rechazaba las teorías que consideraban que esas dos hermenéuticas fueran diferentes en naturaleza y constituyeran cada una un método específico. Concluye que

“...todo lo que se puede convertir en objeto de interpretación pertenece a la hermenéutica, y ésta no varía en sustancia, ni según las disciplinas, ni según el objeto a comprender. Se plantea un problema de interpretación, tanto a propósito de la lectura de un periódico como a propósito del conocimiento de los demás y, en general, a propósito de cualquier lenguaje: «Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica pertenece al orden del lenguaje». Lo que puede variar con el objeto a estudiar no son las reglas generales de la hermenéutica, sino la manera de aplicarlas”.¹⁵

El mismo Freund nos aporta tres elementos importantes que rescata de su estudio de la hermenéutica de F. Schleiermacher:

a) “...la comprensión verdaderamente hermenéutica es querida, buscada, es decir, exige un esfuerzo como cualquier otro procedimiento metodológico”.¹⁶

¹⁵ Freund, Julián, *Las teorías de las ciencias humanas*, Península, Madrid, 1975. Pág., 51

¹⁶ *Ibíd.*, Pág., 52

b) "...No se puede considerar la hermenéutica como una simple agregación de observaciones, ya que sólo tiene valor si es coherente y sistemáticamente conducida".¹⁷

c) "A partir del momento en que la hermenéutica procede por comparaciones y aproximaciones, la comprensión se hace siempre aproximativa".¹⁸

Tomo como punto de partida estos conceptos porque creo que existe una necesidad de ofrecer una salida a la racionalidad formal e instrumental con una herramienta que nos permita valorar las posibilidades simbólicas y analógicas contenidas en nuestro mestizaje cultural. La hermenéutica nos proporciona un método de comprensión y por lo tanto es un método de conocimiento. En nuestra investigación es de vital importancia comprender cómo y por qué en las comunidades que investigamos se siguen produciendo especies animales a contralógica de la producción moderna, con "pérdidas económicas" priorizando el criterio de la satisfacción de las necesidades de la unidad de producción campesina y comprender que los criterios de salud y enfermedad en los animales son distintos de los criterios modernos, que existen tratamientos médicos que tienen su origen en la tradición oral, comunicada de generación en generación pero que no se ha resistido al cambio tecnológico y que ha ido incorporando aquellos procedimientos y medicamentos que ellos han comprobado empíricamente les son útiles y los ha adaptado a sus condiciones para socializarlos dentro de la propia comunidad y con otras del entorno regional, comprender que el uso de las plantas medicinales tiene una base científica pues ha demostrado a lo largo de la historia su utilidad y funcionamiento y que la propia medicina moderna tiene parte de su génesis en la herbolaria medicinal, comprender que las prácticas mágico-religiosas tienen su anclaje en una cosmovisión diferente de la occidental que no puede desecharse sin entender su trascendencia simbólica, comprender que

¹⁷ *Ibíd.*, Pág., 53

¹⁸ *Ibíd.*, Pág., 54

“...el conocimiento campesino no es estático ni aferrado a una sola cosmovisión. En las elecciones técnicas cotidianas, el campesino produce un acoplamiento entre los saberes técnicos modernos y los tradicionales; experimentan no solo cuando producen para el mercado, también cuando lo hacen para el autoconsumo y también por mera curiosidad. En el contexto de la producción campesina existe innovación no son opuestos; se trata de un falso antagonismo. El cambio es necesario en la vida campesina. Cambia el clima, cambia el mercado, se transforma la disponibilidad de mano de obra familiar y comunitaria. Siempre hay que tomar decisiones que implican modificar lo que se ha estado haciendo o la forma en que se ha hecho”.¹⁹

Pensamos que la hermenéutica nos otorga la base para dicha comprensión pero necesitamos explicitar algunos aspectos de importancia.

Como una necesidad de nuestra investigación asumimos la siguiente categorización de las distintas vertientes de la hermenéutica moderna, a saber:

1. *La hermenéutica normativa o ideal* que plantea que existe una comunicación ideal por lo tanto utópica. Plantea un imaginario donde se rompen las relaciones de poder y es opuesta a la ideología. Es una hermenéutica crítica por lo que debe emancipar y comprometerse políticamente. Encuentra sus bases en el marxismo y el psicoanálisis. En sus inicios tanto Habermas como Apel sostenían que las patologías individuales y colectivas se curarían con una revolución social.
2. *La hermenéutica conservadora* que plantea el rescate de la tradición, escuchar la tradición como sostiene Gadamer uno de los principales representantes de esta corriente hermenéutica. Sin embargo sostienen que es imposible el cambio social.
3. *La hermenéutica posmoderna* que postula el nihilismo y la imposibilidad de comunicación individual o culturalmente.

¹⁹ Schmelkes, Sylvia, “Reseña de ‘Interculturalidad, saberes campesinos y educación’ de María Guadalupe Díaz Tepepa, Pedro Ortiz Báez e Ismael Núñez Ramírez”, Revista Mexicana de Investigación Educativa, enero-marzo, año/vol. 11, número 028. COMIE, Distrito Federal, México. 2006. Págs., 334-335

4. *La hermenéutica fenomenológica* que pretende construir un puente entre Gadamer y Habermas.
5. *La hermenéutica analógica barroca* que parte un análisis riguroso de los fenómenos, que prioriza el diálogo, la convivencia de los opuestos sin que se destruyan completamente sino que engendren entre ambos nueva vida, que toma como base el multiculturalismo o pluralismo cultural y que considera la analogía como una de las claves del barroco. Sus representantes son Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán.

Nosotros orientamos nuestra investigación hacia la hermenéutica analógica barroca por considerarla un esfuerzo latinoamericano y porque se corresponde a nuestra compleja realidad mexicana, aunque no dejamos de lado algunas observaciones críticas, considerando que es el único método para avanzar en la comprensión,

Hemos señalado que la hermenéutica es un método de interpretación pero se requiere también que sea

“...una hermenéutica especial, cargada de advertencia y lucidez. Pues hoy la hermenéutica, en la posmodernidad, ha llegado a ser considerada como el lenguaje común de la filosofía; pero se trata de una hermenéutica equivocista, de lo ambiguo, lo metafórico, lo subjetivo y relativista. Todo ello por rechazar lo que podría denominarse la hermenéutica univocista, la de la modernidad científicista y desmesuradamente pretenciosa. Por eso a esos dos polos extremos hay que añadir y ofrecer una mediación, una alternativa intermedia y equilibrada, con la capacidad de salvaguardar la diferencia sin perder por ello la identidad, a saber, una hermenéutica analógica que proteja lo particular sin perder la capacidad de conservar la posibilidad de lo universal. Una hermenéutica analógica que supere las dificultades de lo unívoco y lo equivoco, y recoja sus virtudes...”²⁰

²⁰ Beuchot, Mauricio, “La formación del filósofo en México, para América Latina y para el futuro” en “*Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*”. Samuel Arriarán, Mauricio Beuchot. UPN. 1999, Pág.,93

Si bien es cierto que la medicina moderna se orienta hacia los tratamientos de las enfermedades con criterios “científicos” sin posibilidad de ser cuestionados también lo es que ha sido fundamental para la conservación de la salud de millones de seres humanos y animales a lo largo de la historia por lo que es necesario establecer ese diálogo con el criterio de que las enfermedades de los seres humanos y los animales también pueden ser curados por otros medios considerando una racionalidad distinta. Es así que la analogía nos ayudaría, en tanto método dialógico a distinguir o captar las similitudes de estas dos perspectivas pero sobretodo a establecer las diferencias. Ya señalamos que eran fuerzas en tensión y que como opuestos existe una lucha de contrarios en la que la analogía pone en movimiento el mecanismo del descubrimiento de las semejanzas y la distinción a la vez que pone en acción la diferencia y la oposición. Mauricio Beuchot nos dice que

“De hecho, la analogía, el razonamiento analógico –que es su mayor aplicación- es un procedimiento *a posteriori*, que consiste en pasar de lo conocido a lo desconocido, de los efectos manifiestos a las causas que se nos esconden. Es de tipo abductivo. Es partir de algo pequeño o fragmentario, como en el icono, y pasar al todo, ser remitido a la totalidad; ni siquiera por el esfuerzo propio de la abstracción, sino por la misma fuerza abstractiva que ya trae de suyo el signo icónico, que así nos lanza en *epagogé* y *apagogé*, que nos conduce. Es pasar de lo que se tiene a lo que no se tiene. Así pasamos de nuestro marco conceptual, de nuestra cultura, a otra, de la cual vamos apropiándonos paulatinamente.”²¹

La analogía nos es útil también para establecer fronteras, límites o caminos comunes o paralelos en esos saberes prácticos y creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos en las comunidades elegidas para nuestra investigación pues como también Mauricio Beuchot nos señala

²¹ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y crisis... Op. Cit.*

“...se requiere la analogización inclusive para *decir* hasta donde llega una cultura y comienza otra. Pues los límites no son precisos, se entremezclan, viven el mestizaje. Los periodos de transición, los espacios limítrofes no son tan claros. Y tiene que aplicarse la analogía (y la iconicidad) para poder señalarlos.”²²

En nuestro estudio el norte que orienta nuestro quehacer de comprensión sobre los saberes prácticos y creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos para mantener su salud o para curar sus enfermedades en las tres comunidades señaladas, es la búsqueda de la analogía en el sentido que en un conjunto de cosas existen la identidad y la distinción aunque predominando la diversidad. En nuestro problema de estudio encontramos que las escuelas donde se enseña Medicina Veterinaria y Zootecnia son más proclives a considerar que la medicina tradicional no merece la consideración académica por considerarla superchería o “prácticas atrasadas”, es decir que sólo su posición o interpretación es válida o verdadera pero, a decir verdad, también se puede encontrar la posición que sostiene que todas las interpretaciones son válidas cayendo en un relativismo extremo o absoluto que no permite establecer criterios sólidos sobre prácticas que tienen la característica de estafar a las personas manipulando el conocimiento tradicional y en ocasiones yendo contra el uso simbólico de este. Así que encontramos dos extremos, como ya habíamos señalado con anterioridad. El mismo Mauricio Beuchot nos dice al respecto que

“Al primer extremo, el del relativismo, podemos verlo como equivocismo. Al segundo extremo, el de la interpretación única podemos verlo como univocismo. Pero entre lo equivoco y lo unívoco se encuentra la analogía. Lo equívoco es lo totalmente diverso, lo no conmensurable con otro; lo unívoco es lo totalmente idéntico. Pero lo análogo es lo en parte idéntico y en parte diverso; más aún, en él predomina la diversidad, pues es lo idéntico según algún respecto y lo diverso sin más. Tiene más de diversidad que de identidad, se preserva más lo otro que lo mismo, más lo particular que lo universal o común. A los que exaltan la diferencia, la analogía les ofrece la diversidad predominante, pero aquella que conviene, la

²² Ídem

más que se puede permitir; a los que exaltan la identidad, les hace ver que hay un ingrediente de mismidad, pero que no se puede negar la diferencia. Claro que los conjuntos de cosas no son todos y cada uno análogos, pero hay conjuntos de cosas que precisamente por su complejidad, tienen que serlo, y ser conocidos como tales.”²³

Hasta aquí hemos realizado un acercamiento al concepto de la hermenéutica analógica pero debemos decir algunas cuestiones básicas sobre lo barroco.

A pesar de que muchas de las comunidades rurales e indígenas de México se han desarrollado en el contexto de la modernidad capitalista siguen expresando racionalidades distintas a la occidental. Han mantenido sensibilidades diversas a la par de la existencia de posibilidades no desarrolladas en cuanto a realizar valores no capitalistas que sugieren la revaloración del papel de la educación y de la cultura pero sobretodo de considerar las diferencias culturales. Samuel Arriarán señala que no existe una sola modernidad sino varias y apoyándose en Bolívar Echeverría nos dice que existen por lo menos cuatro versiones en las que puede constituirse el Ethos histórico moderno y que cada una de ellas propone una solución a los problemas del capitalismo, a saber:

- 1) *“El ethos realista* que borra toda contradicción planteando que la forma capitalista es la única forma de realizar el proceso de producción y consumo.
- 2) *El ethos clásico* que no borra la contradicción como el anterior, aunque señala que es inmodificable.
- 3) *El Ethos romántico* que plantea que dicha contradicción debe vivirse buscando una solución favorable o positiva.

²³ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Itaca, México, 2000. Pág., 38

- 4) *El Ethos barroco* que plantea una aprobación de la vida frente a la muerte (el valor de uso frente al valor de cambio). A diferencia de los otros *ethos* históricos, el *ethos barroco* no acepta la modernidad capitalista.”²⁴

El mismo Arriarán define al *ethos barroco* no solo como otra racionalidad sino otro modo de ser con otra sensibilidad surgida del proceso del mestizaje latinoamericano. Señala que no es solo un estilo artístico y que se trata de un comportamiento cultural con una racionalidad diferente a la de la lógica europea.

Nos dice que

“Si el barroco representa otra racionalidad correspondiente a otro tipo de lógica cultural se trata entonces de cuestionar la existencia de una modernidad universal. No se trata de la supresión de las diferencias culturales, tampoco se trata de caer en el fundamentalismo. Lo que se puede hacer es plantear de otra manera el tema de la hibridación y el mestizaje.”²⁵

Líneas arriba resaltamos la importancia de que en las escuelas donde se enseña Medicina Veterinaria y zootecnia tomen en cuenta la diversidad cultural de nuestro país para que los profesionistas que egresan de ellas puedan desarrollar una práctica más humana, ahora agregamos que es posible contrastar el concepto de modernidad capitalista con el del barroco pues el primero es univocista e individualista pues no favorece el diálogo intercultural y la diferencia siendo una racionalidad totalitaria que no solo desconoce lo mítico y lo simbólico de las comunidades rurales e indígenas sino que hace todo lo posible por su arrasamiento, en tanto que el segundo promueve una sociedad diferente basada en la multiculturalidad, el pluralismo y el bien común. Criticamos la tendencia a promover solamente los criterios técnicos olvidando la necesidad de construir humanidad por lo que coincidimos con Arriarán en que

²⁴ Arriarán, Samuel, *La hermenéutica barroca*, en Arriarán, Samuel *Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca*, *Op. cit.*, Pág., 27)

²⁵ *Ibíd.*, Pág., 28

“Frente a la pérdida de valores que ha caracterizado a la modernidad occidental, se ha generado un verdadero infierno posmoderno al no haber ya nada en que creer. Si ya no hay nada que respetar ni nada que transgredir, entonces no existe la idea del bien o del mal. Desaparece la idea del pecado. Pero esto no significa volver a la necesidad de una religión para el presente. Se trata simplemente de intentar repensar el concepto de modernidad ya no en función de un antagonismo con la tradición. Es perfectamente posible pensar en que a través de una hermenéutica barroca, mestiza, se puede reunir lo que se ha separado: la razón y la pasión, la magia y la ciencia, el alma y el cuerpo, lo profano y lo sagrado, lo moderno y lo indígena.”²⁶

2.3 Metodología de nuestra investigación.

Con los planteamientos anteriores interiorizados de la mejor manera posible es que nos dimos a la labor de investigar sobre los saberes prácticos y las creencias tradicionales sobre el manejo de los animales en tres comunidades: Las dos primeras autoreconocidas como comunidades indígenas, Urapicho en el Municipio de Paracho, Michoacán y San Juan Atzingo, Municipio de Ocuilan de Arteaga, estado de México y la tercera, Zoyatzingo, en el Municipio de Amecameca, Estado de México. En las dos comunidades indígenas, la premisa de la investigación fue recuperar mi experiencia profesional buscando en la reflexión, la comprensión y la interpretación el basamento de mi quehacer actual como Maestro. En el resumen de una ponencia que presenté en junio de 2008 escribí lo siguiente:

“En el transcurso de nuestra vida profesional nos encontramos de manera frecuente que nuestra formación académica y profesional pasada ‘regresa’ para recordarnos que las seguimos conservando como puntos de apoyo, que no empezamos de cero.”²⁷

²⁶ *Ibíd.*, Pág., 29

²⁷ García Loya, Filogonio, *Construyendo un texto: Urapichu anapu*, Resumen, Ponencia presentada en el 1er Coloquio internacional de Lenguas y Educación Intercultural organizado por la Universidad Intercultural del Estado de México del 4 al 6 de junio de 2008

Así que no podía partir de cero en mi investigación, el pasado a la luz del presente y sólo la hermenéutica me podía proporcionar las herramientas para enfrentar ese reto.

No se trataba de recuperar el pasado como simple anécdota, se trataba de comprenderlo, de interpretarlo para seguir adelante con mi quehacer profesional, desechar la idea difundida extensamente de que el pasado hay que dejarlo atrás y “borrón cuenta nueva”.

Recuperamos ese pasado investigando y sistematizando mis notas de campo y, por supuesto “regresando” a los lugares mencionados para poder apreciar los cambios más evidentes en la vida material y cultural de las comunidades, encontrando que a pesar de que la fisonomía de los pueblos cambia, la esencia permanece y la producción predominante es la de traspatio, la de sobrevivencia, la familiar y que las creencias tradicionales se mantienen todavía lejos de desaparecer tras los muros de ladrillo y bajo las lozas de concreto.

Entonces regresé, a encontrarme con los conocidos, rostros antiguos que volvieron a vivir y revivir en mí y en mis recuerdos, rostros que me volvieron a regalar una sonrisa incondicional y, generosamente volvieron a compartir sus conocimientos y creencias tradicionales.

Respecto a la investigación en Zoyatzingo, lugar en el que vivo, el método principal fue la observación sistemática, evitando al máximo generar las contradicciones propias de ser vecino del lugar. Fueron muchos días de salidas al campo para observar a los animales domésticos y a los dueños de estos, observar que dichos animales viven en la misma casa que los dueños, que salen por la misma puerta, que producen para el consumo familiar y que, en algunos casos proporcionan un excedente para comercializarse. El registro gráfico fue fundamental, así que armado con una videocámara de

características técnicas mínimas logramos captar aspectos relevantes de cómo se expresan los saberes y las creencias tradicionales en el manejo de los animales domésticos de este pueblo.

En esas salidas de observación directa enfrentarnos a la hostilidad de no pocos pobladores a este tipo de actividad con cierta razón pues el bandidaje se incrementó de manera importante en esta región, eso en cuanto a los humanos pero también enfrentarnos a verdaderas jaurías de perros mostrándonos sus afilados colmillos para alejarnos de sus amos y de los animales que les asignaron para cuidar.

Le dimos seguimiento a una familia, por más de un año, que vive de su actividad agropecuaria.

Por último, es menester decir que no sin cierto esfuerzo dejamos de lado la consideración de que forzosamente habría que ver “con nuestros propios ojos” las prácticas tradicionales pues significaba, en la mayoría de los casos ir detrás de ellos y así nunca hubiéramos podido avanzar pero, además, no deseábamos entrar al terreno de las demostraciones “fehacientes” que ya habíamos criticado en la racionalidad científica universitaria pues ello implicaría dejaría fuera todo el simbolismo de ellas.

III. CONSTRUYENDO EL TEXTO: EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN EN LA EXPERIENCIA PROFESIONAL.

3.1 Urapichu anapu.

“Toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis de lo demás es confesión.”²⁸

Clifford Geertz

Era el inicio de los años ochenta y algunos estudiantes de Medicina Veterinaria y Zootecnia veíamos y creíamos que era necesaria la transformación del país y que nuestra labor como Médicos Veterinarios Zootecnistas daría más frutos si poníamos los ojos en el campo. De hecho considerábamos a la MVZ como una disciplina para ejercerla en el campo mexicano y, aunque no descartábamos “dedicarnos” a las pequeñas especies, en ese entonces relacionada con la práctica profesional en las ciudades, sí manteníamos una posición crítica y *cuasi* sectaria respecto de los que veían esa posibilidad como prioridad laboral.

Se nos presentaba, entonces, como un problema, la preparación técnica y política para enfrentarnos a una realidad donde la miseria se percibía por cualquier punto del mapa de la República Mexicana donde se detuviera el dedo índice.

Desde que éramos estudiantes mantuvimos firme la idea de que era indispensable buscar la preparación práctica por nuestra propia cuenta ya que considerábamos deficitaria la que proporcionaba la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia curricularmente. De hecho, éramos considerados un tanto “radicales” por parte de la administración escolar en turno, mientras que “moderados” por las organizaciones políticas que en ese momento ocupaban un lugar importante en la Universidad Nacional Autónoma de México.

²⁸ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989. Pág., 287

Por ese entonces, la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia (FMVZ) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), empezaba a considerar prioritaria la formación de estudiantes en el extranjero y a clasificar a los alumnos en niveles, culminando con el establecimiento de grupos “de alto rendimiento” que se seleccionaban tomando como parámetro central el promedio de las calificaciones obtenidas y como sus maestros a estos egresados de universidades extranjeras o a “los profesores más exigentes” que coincidían en más de una ocasión con profesores con algún nombramiento administrativo o académico.

Por nuestra parte, manteníamos una posición más crítica pues veíamos que nuestros problemas nacionales distaban en gran medida de los de otros países y estábamos más interesados en prepararnos académicamente para hacer realidad la comunión de los universitarios con esa sociedad que más nos necesitaba. Creíamos que era necesario prepararnos técnicamente pero no abandonábamos la idea de que la responsabilidad de la inequidad que veíamos radicaba en el sistema capitalista y que había que combatirlo. En mi Reporte final de Servicio Social escribí algo que sintetizaba esa percepción:

“El presente trabajo pretende ser un medio de vinculación del estudiante prestador del servicio social con uno de los sectores más desprotegidos y explotados de la sociedad mexicana, los campesinos.

Una segunda pretensión es hacer notar al joven estudiante que en muchas ocasiones no es necesario ser poseedor de una excelencia académica (COMO SE HACE O SE TRATA DE HACER CREER EN ESTOS MOMENTOS EN LAS INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR) para contribuir al desarrollo y emancipación del yugo que ha impuesto el sistema capitalista a las comunidades indígenas.

Es necesario pues, una real y definida vocación para comprender la aceptación o el rechazo de las comunidades a la técnica y el saber occidentalizado con que generalmente se sale de las aulas de casi todas las universidades del país.

Esta experiencia en el medio rural tratará de ser transmitida en este documento para que el camino recorrido no se pierda y también para que el estudiante no se vea enfrentado tan bruscamente a una dinámica que en ocasiones es totalmente distinta a la que se vive como receptor de ideas, técnicas, conocimientos y vicios en las máximas casas de estudio.”²⁹

Así que nuestro paso por la Universidad estuvo permeado por esa contradicción entre un saber cada vez más matizado por la influencia de universidades extranjeras y una realidad nacional discordante con esas exigencias. Nuestra práctica incipiente nos remitía a una aparente ignorancia de los planeadores educativos acerca de nuestra realidad. Y a mí me seguía demostrando que las prácticas médicas “no académicas” eran de alguna manera “inevitables”. Recuerdo como si fuera ayer cuando en aquel “consultorio médico veterinario” de apenas cuatro metros cuadrados de una de mis compañeras y en donde yo “trabajaba”, en ocasiones sólo para pagar mi transporte, ubicado en una colonia popular en “la orilla de la ciudad” llegaron unos muchachos preguntando que si podíamos cortarle la cresta a un gallo de pelea. “*Como todo mexicano que se precie de serlo*”, dijimos que sí y mientras regresaron con el gallo, mi compañera y yo, decidimos que lo haríamos. Y sí, sí lo hicimos pero como era de esperarse no sabíamos cómo hacerlo correctamente. Le cortamos la cresta de tal modo en exceso que el animal empezó a sangrar efusivamente. Nuestra existencia de medicamentos cubría apenas dos pequeños anaqueles y no contábamos con ninguno que nos sirviera para detener el sangrado. Para ese momento yo sabía que ese tipo de heridas se podían curar con telarañas, con tierra o con ceniza. Pero no teníamos nada de eso, así que en un arranque de desesperación conseguimos unos cigarros y empezamos a hacer ceniza para colocarla en el cráneo sangrante del gallo hasta lograr detenerlo. Cuando llegaron los jóvenes por su gallo, lo entregamos, muy ufanos, como si nada hubiera ocurrido. Con esa experiencia en mente llegué a la conclusión de que era cada

²⁹ García Loya, Filogonio, *Reporte final de servicio social en la comunidad indígena de Urapicho, Municipio de Paracho, Michoacán, México*, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, Pág., 3.

vez más necesario prepararnos técnica y académicamente pero que quedaba ese saber tradicional como el emergente salvador de las causas médicas perdidas.

3.1.1 LA BIOGRAFÍA. ELEMENTO FUNDAMENTAL.

Nuestra biografía influía de manera importante, en mi caso la cercanía a la crianza de animales de traspatio por parte de mi madre fue decisiva, al grado que fue siempre la motivación para estudiar MVZ. Y no sólo que viera físicamente al cerdo que aprovechaba los desperdicios de la comida familiar, o a las gallinas picoteando la alfalfa colgada de un polín de madera, o a las palomas en el techo de laminas de cartón, o al conejo en su jaula rústica sino a *la forma en que los veía*. No eran sólo para comer en los momentos de apuro, cumplían una función *más allá* que hoy podría señalar como simbólica pues representaban compañía, ahorro y, elemento fundamental, *un vínculo con la vida del campo* dejada atrás. Ahí es donde empecé a registrar mis primeras observaciones de algunas prácticas médicas que parecieran sin asidero científico pero que veía que daban resultado y que el criterio era salvar al animal enfermo como si fuera un integrante más de la familia. Años después me enseñarían en la escuela que se debía considerar un porcentaje de mortalidad según la especie porque el criterio era que saldría más caro intentar salvar a un animal que dejarlo morir. Entonces empecé a ver que había contradicciones pues mi madre tomaba al pollo “embuchado” (con el buche lleno de granos completamente compactado) lo abría con una navaja, extraía el grano compactado y con una aguja y un hilo para coser ropa suturaba al animal, jamás la oí decir que lo dejaría morir. También tomaba al pollo moribundo para “soplarle por el culito”³⁰ sin el menor asomo de falta de fe en que se recuperaría y parece difícil creer que el pollo recobraba vida por ese soplo casi milagroso.

Aunque también en el recuerdo queda un hecho de cómo vivencialmente se busca la innovación técnica ante una práctica rutinaria, y en contraparte del trato familiar a los animales, uno de mis hermanos sugirió la idea de cómo sacrificar a

³⁰ En la cloaca.

los pollos o guajolotes sin tener que estarles jalando el “pescuezo” (cuello) mientras se le cercenaba con un cuchillo, lo que implicaba que salpicara sangre. Por esos días trabajábamos en un taller de carpintería rudimentario por lo que sugirió que con un hachazuela, que era una especie de hacha pequeña con la navaja en posición perpendicular al mango, ancha y ligeramente curva, el proceso sería más rápido y como elemento secundario, menos traumático para el animal. Fue una experiencia sumamente cruenta porque pidió que el cuello del animal se colocara sobre una superficie sólida y golpeó pero sólo logró el mallugamiento del cuello del animal. Terminamos cortando con el cuchillo. Esa práctica era así porque, para mi madre, era necesario que el animal se desangrara, por eso elegía esa forma y no solamente dislocar la cabeza del animal, como muchos lo hacían.

Es menester decir que en esa biografía influía que en plena ciudad de México (Distrito Federal) se criaban guajolotes, gallinas, cerdos, borregos, perros, conejos, gatos, pájaros y hasta caballos; por su parte, los bovinos empezaban a ser desplazados a las zonas periféricas convirtiendo a los establos y a los lecheros en meros recuerdos.

3.1.2 URAPICHO. UN SERVICIO SOCIAL INTERCULTURAL.

Cuando culminamos la carrera, algunos alumnos decidimos que había que realizar un servicio social de un tipo diferente, que tuviera como norte ir a las comunidades apartadas y pobres para ayudar de la mejor manera posible y concientes de nuestras propias limitaciones.

Para nuestra fortuna, en ese momento surgieron en la UNAM programas para realizar el servicio social en diversas comunidades del interior del país acrecentando nuestro interés y entrando en un largo proceso de selección del programa que más se apegara a nuestros intereses y aspiraciones. Nunca estuvimos más seguros de que elegiríamos tomando en cuenta las condiciones

económicas, sociales, culturales y políticas de la región y no para conocer el “folclore nacional”.

Fue así que nos integramos en una “brigada multidisciplinaria”³¹ que partiría a Tzetzenguaró, Michoacán, una comunidad ubicada en la ribera del lago de Pátzcuaro pero, desafortunadamente, cuando ya estábamos integrados seis pasantes (una pedagoga, un sociólogo, un planificador agropecuario, un economista y un médico veterinario zootecnista) no se pudo realizar la partida porque en realidad nunca se habló con la comunidad sino que se hizo con un intermediario (un investigador que nunca fue localizado). La razón que se nos dio fue que las autoridades y la comunidad no estaban en condiciones de aceptarnos porque había cambio de autoridades.

Aún unidos en el ánimo transformador llegamos al “I Seminario de capacitación a las brigadas multidisciplinarias de servicio social en el medio rural” que colaboró para que nos uniéramos más compartiendo las aportaciones de los ponentes del evento. Ese evento fue importante porque representaba un esfuerzo verdadero por vincular la academia con la problemática social de las comunidades rurales.

Posteriormente se descarta la posibilidad de ir a la región del lago de Pátzcuaro pero surge la de ir a colaborar con el Comité de Productores Purépechas, en la Meseta Purépecha, en ese momento una organización independiente vinculada a la Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas (UNORCA).

Para ese entonces la brigada había perdido al sociólogo y el economista estaba por salir. Aún con todo se decidió que nuestra brigada iría al municipio de Paracho, Michoacán pero no para estar en la cabecera municipal sino en una

³¹ Dicho programa entendía, en ese entonces, aunque no explícitamente, trabajo multidisciplinario como la simple suma de estudiantes de varias carreras que se conjuntaran para trabajar en alguna comunidad.

comunidad indígena de la sierra, no elegida aún pero que después sabríamos que sería Urapicho. El pleno de la brigada no tenía idea clara de lo que iríamos hacer y cómo lo iríamos hacer pero lo que nos movía era una convicción a toda prueba de poderle ser útil a la sociedad.

Este periodo fue formativo en muchos aspectos. A mí me demostró que por más entusiasmo que tuviera y que lo que me habían enseñado en la escuela había factores que nos abofeteaban como era el caso de los laboratorios donde se elaboran productos de uso veterinario ya que mandamos cartas solicitando apoyo para llevar medicamentos desde nuestro punto de partida pero el resultado fue una total indolencia a nuestras peticiones. Ninguno “donó” un solo medicamento. El criterio implícito era que la medicina cuesta pero ¿No sería más bien para quién se estaba pidiendo ayuda? Pero transitaba por un camino orientado por la guía escolar: dependencia de la técnica. Lo demostraba el hecho de que en lugar de equipaje de ropa (que de por sí no tenía) llevará dos cajas “de huevo” de libros técnicos de medicina veterinaria y zootecnia³².

Llegamos a Paracho, la pedagoga y yo, todavía cobijados con la neblina característica de la sierra purépecha y titiritando de frío pero contentos, muy contentos. Días después arribó el planificador agropecuario y unos días más adelante el economista.

Una vez reunidos partimos hacia la comunidad indígena de Urapicho comenzando nuestro servicio social. En mi reporte final, mencionado líneas arriba, escribí algo que tenía importancia para comprender que había muchas trabas para cumplir nuestro objetivo de realizar un servicio social verdaderamente comprometido y para hacer ver que no pocos estudiantes estaban dispuestos y entusiasmados pero que en el camino perdían impulso por cuestiones administrativas:

³² Caja que pocas veces abrí (cuestión de la que, aún hoy, no me ruborizo) y que más bien me servían como asiento.

“...muchas veces los pasantes no realizan su servicio social en la provincia no porque no quieran sino porque hay muchas trabas burocráticas, de incoordinación y de vinculación directa de la Universidad con las comunidades.

Dentro de esas trabas burocráticas podemos destacar la lentitud con que se elaboran las cartillas de identificación, cartas de presentación, cartas de descuento en autobuses y muchos otros procedimientos que hace que mejor el estudiante quiera retirarse de un programa determinado.

Los médicos veterinarios, con la agravante de tener que cumplir con el cien por ciento de créditos de la carrera para poder realizar el servicio social fuera de la ciudad de México.

Nos parece fuera de todo juicio esta disposición ya que se frena el interés y una verdadera formación teórico-práctica del estudiante de Medicina Veterinaria.”³³

Nuestra primera noche en Paracho fue una prueba terrible para unos ciudadanos como nosotros pues nos dejaron en un cuarto que solo contaba con una alfombra arrumbada para dormir y sin cobijas. Amanecimos con los ojos hinchados y entumidos, se podría decir, de una pieza y no metafóricamente pues estábamos firmes.

El día que salimos hacia Urapicho, una comunidad indígena ubicada a unos 10 o 15 Kilómetros de Paracho, nuestros ojos también se salían de sus orbitas ante lo desconocido y ante la belleza del bosque.

Nuestra llegada coincidió con la fiesta patronal³⁴ por lo que todavía se veían deambular, zigzagueantes, indígenas ebrios por las terregosas calles, algunos de ellos todavía con su botella de charanda en la mano. Me llegó a la mente casi de inmediato la imagen típica del borracho del juego tradicional mexicano de la

³³ García Loya, Filogonio, *Reporte final de servicio social...*, Op cit., Pág., 6

³⁴ El santo patrono de Urapicho es San Judas Tadeo.

lotería. Imagen contrastante con la tranquilidad de la iglesia adornada con Nuri que desprendía un olor muy agradable, ese fue mi primer contacto con esta planta cargada de simbolismo. Hoy puedo comprender, a partir de mi encuentro con la comunidad en plena fiesta, que el elemento festivo en las comunidades es un hecho que sigue chocando con la visión de los ciudadanos, de hecho, la asociación que hacía de los indígenas ebrios con “El valiente” de la lotería tenía que ver con eso, pero ahí es donde entra el elemento de subjetividad ante un texto y reflexionar sobre el problema, tan solo como ejemplo, del alcoholismo, aunque sea un elemento sustancial para el entendimiento de la fiesta junto con el juego y el arte como “...realizaciones prácticas de la actividad cultural, [que] se encuentran en el comportamiento humano, dentro de la producción y el consumo de cosas, de la emisión y recepción de significaciones en estado práctico.”³⁵ La fiesta, como nos señala Bolívar Echeverría como el comportamiento “en ruptura”

“...más consistente puesto que implica un momento de real abandono o puesta en suspenso del modo rutinario de la existencia cotidiana, un abandono que se afirma como alternativa de vida en el cumplimiento siempre repetido de su acción de acuerdo a un ‘calendario festivo’.”³⁶

Comprendo, ahora, que no es, tan sencillo el entendimiento de por qué las comunidades utilizan mucho tiempo en la organización de las fiestas patronales y en ocasiones mucho menos sobre el gasto considerable para llevarlas a cabo, pero que Bolívar Echeverría nos plantea una base para dicha comprensión:

“La ruptura festiva se cumple mediante la organización de todo un espacio ceremonial y un acontecer ritual que reconstruyen al mundo como mundo imaginario a fin de que ahí tenga lugar el trance que saca a los humanos de su existencia rutinaria. Es una ruptura que no puede darse sin el apareamiento de un discurso propio, que es el discurso mítico, un discurso que, por su parte, no puede

³⁵ Echeverría, Bolívar, *DEFINICIÓN DE LA CULTURA. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, UNAM-Itaca, México, 2001, Pág., 217

³⁶ *Ibíd.*, Pág., 204

narrarse ni escucharse 'en frío', que requiere ciertos recursos, de embriaguez, de complicidad, que sólo están disponibles en una circunstancia festiva.

Este discurso acompaña a la actividad que cuestiona la concreción de la forma social, la singularidad cualitativa del mundo de la vida, con el fin último de ratificarla, y lo hace a la manera de un cuento o una narración que busca y encuentra un episodio singular capaz de volver convincente la necesidad de esa concreción y esa singularidad.³⁷

Fue, entonces en el marco de ese ambiente festivo que se nos presentaron algunas autoridades comunitarias y a partir de ese momento nuestras vidas y nuestra estancia dependerían totalmente de... nosotros, pero a pesar de nosotros, de la comunidad.

No tuvimos mucho tiempo para aclimatarnos socialmente, de inmediato la comunidad nos involucró en su vida cotidiana (la supuesta indiferencia inicial también era parte) no sin contratiempos de ambas partes.

Nos vimos inmersos desde el inicio y lo supimos prácticamente, que la vida colectiva se regía por la asamblea de la comunidad.

Había un gran problema desde el inicio. Los temas que se debatían en la asamblea eran discutidos en el idioma local: el purépecha, por lo que no entendíamos nada pero intuíamos que se trataban problemas comunitarios de una manera muy acalorada y que las opiniones de una(s) persona(s) pesaban más que otras. Adivinábamos que hablaban de nosotros y que no podían resolver fácilmente dónde se nos iba a alojar y cómo se nos iba a atender pero, ahora comprendo, que lo que más les preocupaba era qué iban hacer con cuatro extranjeros, que era obvio no sabían o por lo menos se preguntaban para qué les servirían. Este último es un aspecto de mucha importancia pues hoy, al paso del tiempo, siguen expresándose un mayor número de opiniones sobre la dificultad de

³⁷ *Ibíd.*, Pág., 219-220

los “extranjeros” para incorporarse a la vida cotidiana comunitaria y a la inestabilidad que provoca en la comunidad la presencia de dichos personajes.³⁸

El encuentro inicial fue decisivo tanto para los que nos quedaríamos como para los que se regresarían a la ciudad, dando por resultado que no había pasado una semana cuando ya el planificador agropecuario estaba preparando sus maletas para regresarse a México (parece metáfora pero así se dice coloquialmente cuando en realidad se está retornando al Distrito Federal) pues había increpado a los indígenas a que le hablaran en español. Esa situación marcó la diferencia fundamental, la otra era que su vista no alcanzaba a ver más que desolación y pobreza y que no habría campo propicio para planear la actividad agropecuaria, de subsistencia o prácticamente inexistente. En realidad no era fácil la situación de éste estudiante pues fueron varios los factores que lo impulsaron a salir de la comunidad. En una presentación final de nuestro trabajo que realizamos en la UNAM expresé lo siguiente:

“...él no aguanta el ritmo, o sea, no aguanta el ritmo de vida campesino que es distinto cien por ciento al de nosotros, no. Hay comunidades, la comunidad a la que fuimos es una comunidad indígena, entonces el ritmo es muy lento, muy lento y el compañero no aguanta y ni siquiera fíjense, cosas tan triviales como el, una invitación a subir a un cerro, orita lo vamos a ver, y aguantar el ir al cerro cuántas veces se te pida, y sin embargo, el no aguantarlo, eso quiere decir, que la comunidad te separa por algo tan trivial, dices oigan señores de la comunidad si no puedo es porque físicamente estoy impedido o cosas de esas pero no, no se entiende de esa forma y te empiezan a separar un poco porque el trabajo que vas hacer, desarrollar en esa comunidad específicamente te requiere de eso y otro, otro, una desventaja que señalaban acá la semana pasada, el idioma, [...] el idioma...había, este compañero, había, tenía que organizar gente, un taller de carpintería colectiva y el principal problema es que no aguanta el ritmo del idioma llega un momento en que llega a decir a la gente, él llega a decirle a la gente oiga por qué no me habla en español, pero tú por qué no me hablas mejor en

³⁸ A pesar del desasosiego que ocasionaba nuestra presencia, nunca se planteó la posibilidad de no admitirnos en la comunidad. Lo que ratifica el hecho de que siempre hay espacio para la gente “de fuera”.

purépecha allí es donde está, realmente, empieza la capacidad tuya por qué no mejor trato de aprender el purépecha a tratar de seguir la plática en español, cosas tan triviales como esa...”³⁹

En este texto lo que puedo apreciar es que no ponía en su justa dimensión la trascendencia del papel que juega el idioma en una comunidad indígena en tanto que influye como elemento cohesionador o disociador en la vida comunitaria.

Entonces no podíamos apreciar lo difícil que debió haber sido para nuestro compañero enfrentar las presiones conjuntas, pues no era solamente que no se sintiera a gusto en la comunidad o que luego de bajar un cerro después de hacer un deslinde⁴⁰ con otra comunidad estuviera raspado y tensionado porque esta actividad comunitaria fuera realizada por hombres armados de ambas comunidades sino porque también había sido amenazado (en realidad habíamos sido amenazados todos) explícitamente por autoridades locales impuestas por la cabecera municipal.

Aún con todo, la discordancia idiomática era el factor esencial que lo lleva a separarse de la comunidad o ¿la comunidad se separo de él?

Respecto a nuestro compañero economista (por alguna razón no ubicada siempre hago mi narración refiriéndome a él como filósofo) no habían pasado 15 días cuando pasó por una crisis de inutilidad y de igual forma decidió regresar a la ciudad de México. Cuestión por demás interesante pues en esos días los economistas venían precedidos por una “fama” de poseer una lucidez mayor acerca de los cambios sociales.

³⁹ García Loya, Filogonio, *Informe de Servicio social en la Comunidad Indígena de Urapicho, Michoacán*, Audio casete, México, 1988

⁴⁰ Los deslindes se realizan periódicamente para ratificar los límites o colindancias entre comunidades. Con la comunidad que nunca hubo (hay) acuerdo fue con la de Cocucho. Una de las razones de los enfrentamientos, incluso armados, es la disputa de tierras que reclaman para sí ambas comunidades.

La pedagoga se integró rápidamente en torno a un grupo de mujeres organizadas como Unidad Agrícola Industrial de la Mujer Campesina que administraban un molino poniéndose a su servicio para lo que surgiera, desde hacer cuentas hasta llevar un libro o simplemente platicar con ellas. No sin sobresaltos nacidos de visiones culturales diferentes, una de ellas era que las jóvenes se casaban siendo casi niñas (12 a 14 años) pues pasada esa edad empezaban a considerarse “dejadas”. Mi compañera pedagoga tenía aproximadamente 27 años por lo que era motivo de una broma recurrente que decía que la iban a casar con un borrachín muy conocido en la comunidad ya que era el único que podría estar dispuesto a casarse con ella. Lo importante es que la broma demostraba que había sido arrojada por la organización de mujeres. Algunas mujeres la invitaban para que hiciera tortillas a mano y ella gustosa aceptaba.

En cuanto a mi, que se suponía que era el que tenía la profesión más cercana a ser desempeñada en el campo, me preocupaba qué podía hacer para subsanar mis carencias en el terreno de la práctica profesional y cómo podría avanzar a que eso sirviera a transformar las condiciones de vida de los indígenas y a formarme como un *verdadero* Médico Veterinario Zootecnista

La fortuna se presentó casi de inmediato pues mi primer llamado fue para darme la novatada. Me llamaron para castrar un cerdo adulto. Como todas las novatadas ésta tenía sus pruebas difíciles pero me tocó como en los exámenes que me preguntaran *lo que sí sabía*. Esta fue mi primera experiencia de aprendizaje contextualizado y recíproco en la comunidad.⁴¹

Pero más allá de las pruebas difíciles que se nos pusieran por delante, lo que la pedagoga y yo siempre estuvimos dispuestos hacer fue escuchar a los indígenas purépechas, cosa que no hicieron los dos compañeros restantes

⁴¹ En otro apartado me referiré con más detenimiento a esta experiencia.

comprobando que lo que señala Mariflor Aguilar Rivero es certero. Dice esta autora:

“...no deja de sorprender el hecho de que nuestra tradición occidental, siendo una tradición del logos, no incluya a la escucha como parte central de la racionalidad. Lo que domina en nuestra cultura es pensar la razón en términos de hablar y decir, nunca de escuchar. Y tal vez puede comprenderse la resistencia de nuestra cultura a la escucha si se toma en cuenta el alcance que puede tener. La escucha espanta porque escuchando, bien puede aparecer ante nosotros el otro con todas sus posibilidades y todas sus diferencias que pueden cuestionar nuestra particular forma de ver el mundo. [...] Porque el que escucha en un sentido fuerte sabe que se arriesga a cambiar su propia vida, se arriesga a dejarse transformar por las implicaciones prácticas de lo que el otro dice. En un auténtico proceso de escucha se van transformando los que participan en el diálogo ‘donde ya no se sigue siendo el mismo que se era’ (Gadamer, 1977: 458); la relación con el otro deja de ser una relación de exterioridad solamente intelectual y racional y comienza a ser una relación moral. Tal es el poder de la escucha.”⁴²

Y escuchando nos fuimos transformando junto con los que nos escucharon también a nosotros, que fueron las personas que cuidaron de nosotros, nos dieron alojamiento, conocimiento, alimento y aliento para seguir a pesar de las adversidades. Dentro de ellos, Tata Julio y Nana Chuy, Tata Tanilo y Nana Cata, Nana María y Tata Miguel y Tata Beni y Nana Carolina, entre otros.

En el aspecto técnico, que nos preocupaba tanto como el político, no estábamos a la deriva pues habíamos hecho una investigación sobre la región y sobre las comunidades vecinas y específicamente sobre la comunidad de Urapicho, apoyados por la organización independiente que nos había llevado a trabajar allí. Planteamos este plan de trabajo con la consideración de hacerlo viable a partir de vivir de cerca las necesidades comunitarias.

⁴² Aguilar Rivero, Mariflor, *Ética y lenguaje simbólico. Hacia una ética de la escucha*. En Villoro, Luis (Coordinador), *Los linderos de la ética*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2004, Págs., 90-91

Dicho Plan constaba de cinco áreas: educación, producción, ganadería, área forestal y servicios, a su vez cada área tenía subprogramas:

EDUCACIÓN.

- *Capacitación administrativa.
- *Cálculos de costos de producción.
- *Comprensión de lectura y Redacción de documentos en general.
- *Alfabetización.

PRODUCCIÓN.

- *Tasación de cosechas.
- *Búsqueda de apoyo crediticio.
- *Programación de cultivos.
- *Cálculo del monto de inversión de los cultivos.
- *Problemas de las cosechas y su ciclo productivo.
- *Aplicación de insecticidas y herbicidas.
- *Tierras ociosas (nuevos cultivos).
- *Problemas de fruticultura.

GANADERÍA.

- *investigación sobre el posible aprovechamiento de rastrojos (ensilaje).
- *Censo ganadero.
- *Prevención y tratamiento de enfermedades en las especies animales.
- *organización de los propietarios de ganado para impulsar medidas tendientes a mejorar la producción.

ÁREA FORESTAL.

- *Actividades de reforestación.
- *Taller colectivo familiar (reglamentación para su funcionamiento)
- *Apoyar el arranque de aserradero.

SERVICIOS.

- *Investigar las causas que impiden la llegada del agua a la comunidad.
- *buscar alternativas que ayuden a introducir el agua.

*Apoyar a la sociedad de padres de familia en cuanto a la solución de los problemas de la escuela de la comunidad.

Era un Plan ambicioso para desarrollarlo todo, sin duda, pero ínfimo para la solución a las reivindicaciones cotidianas de la comunidad. De dicho Plan, trabajamos un curso de capacitación en contabilidad y administración, comprensión de lectura y redacción de oficios principalmente para la Unidad Agrícola Industrial de la Mujer Campesina y para la Sociedad de tractores y Taller de muebles. También ocupamos un tiempo importante en el proceso de tasación de cosechas y capacitación sobre la Ley del Seguro Agropecuario y de Vida Campesino.

Por mi parte, específicamente, realizaba pláticas con algunos indígenas sobre prevención de algunas enfermedades, manejo y alimentación adecuada de las especies más importantes de la comunidad: bovinos, ovinos caprinos, porcinos, equinos y en menor cantidad aves de corral. Dentro de todas estas especies la más importante eran los equinos pues con ellos bajaban los trozos de madera cortados en el cerro llamado Marijuata y también porque se utilizaban para la tracción del arado. Es necesario decir que me escuchaban con mucha atención y respeto pero en ese momento no podía apreciar cabalmente que mis recomendaciones no eran completamente viables pues tenían un contenido teórico académico. Di un curso de curtido al cromo,⁴³ aunque una actividad que me ocupó mucho tiempo e interacción con los miembros de la comunidad de Urapicho y con los de otras comunidades vecinas fue el proceso de tasación de cosechas. Explico lo más breve posible:

La actividad económica principal era la explotación del bosque por lo que la agricultura se realizaba con el sistema de “año y vez”. El principal cultivo era el maíz con rendimientos aproximados de 400 a 500 Kg. /ha que, aunado a la alta siniestralidad de la región la convertían en una actividad de mera subsistencia.

⁴³ Hoy en día, los que lo recuerdan, siguen comentando la anécdota de cómo acusaron a Tata Tanilo de abigeo por tener una piel de vaca colgada donde vivía.

Las siembras se realizaban, generalmente, con el financiamiento del Banco de Crédito Rural.

Como la zona de la Meseta purépecha era considerada de alta siniestrabilidad para el cultivo del maíz era necesario asegurar las labores, desde la siembra hasta la cosecha, contra cualquier siniestro natural que las pudiera afectar. Los campesinos utilizaban los servicios de la Aseguradora Nacional Agrícola y Ganadera, Sociedad Anónima (ANAGSA) para proteger sus cultivos y en caso de pérdida se les indemnizara. Por dichos servicios el campesino pagaba un porcentaje de intereses, pero casi de manera invariable al final del ciclo productivo del maíz la cantidad de Kg. cosechados por ha., no eran suficientes para pagar la deuda.

Los inspectores de campo enviados por ANAGSA eran implacables tratando de hacer tasaciones a favor de ANAGSA y no era una apreciación, era poner en práctica una orden que no podían dejar de cumplir.

En vísperas de la época de cosechas el Comité de Productores Purépechas nos capacitó en lo fundamental acerca del proceso para que nos involucráramos en la implementación de asesorías a los campesinos de por lo menos cuatro comunidades. Estas consistían en mostrar a los campesinos cómo hacían la tasación los inspectores de campo y los derechos legales con los que se contaba. La asesoría se completaba acompañándolos en el momento que el inspector de campo iba a la parcela respectiva.

Las asesorías versaban sobre la Ley del Seguro Agropecuario y de Vida Campesino, principalmente sobre los artículos que hablaban sobre la indemnización en caso de siniestro de la parcela. Es importante señalar que el artículo más importante era el 37 que hablaba sobre la cobertura asegurada, que era de 1260 Kg. /ha y quien no rebasara esa cantidad tenía derecho a la

indemnización. En la zona, reiteramos, el rendimiento por hectárea no rebasaba los 600 Kg. / ha.

La solicitud que se hizo a la ANAGSA fue que se reconsiderara la situación de los campesinos afectados y se les indemnizara y el caso de algunos campesinos que aunque no se les habían tasado sus cosechas tendrían que pagar.

La ANAGSA accedió hacer la revisión de 14 comunidades afectadas pero, al final, recurriendo a un artículo anulatorio del 37 los campesinos no fueron indemnizados. Ante esa situación los campesinos, en asamblea, decidieron no pagar al banco por lo que para el siguiente ciclo productivo no pedirían crédito a Banrural.

Esa actividad nos demostró que sí era importante considerar la lucha por las reivindicaciones desde el punto de vista legal y no solamente político pero que era insuficiente. Lo que era visible es que los campesinos no se arredaban por esas dificultades pues la pequeña producción no se detiene ni por las políticas oficialistas, así es como se entiende que sea de subsistencia. Cabe destacar que se procura tener maíz almacenado para tener lo básico para comer, aunque una parte importante de familias no podía hacer ni eso.

También me demostró que enfrentar una nueva experiencia lleva un costo importante de sacrificio personal como un cuestionamiento tácito a lo que la escuela no te enseña. La primera vez que yo acompañé a un inspector de campo fue como una especie de tortura con una carga de significaciones diferentes para cada uno de los que participábamos de esa actividad. Para el Inspector de campo, forjado en la práctica, no había problema para adentrarse al área de muestreo de una parcela pues llevaba la ropa adecuada, poniendo énfasis en las botas adecuadas, los campesinos con sólo sus huaraches o zapatos raídos parecían no sentir mientras que yo que llevaba unos tenis sentía como subían (¿o bajaban?)

las espinas por mis calcetines y como bajaban a las plantas de mis pies presionándose por la tierra que ya ocupaba una parte importante del interior de los tenis, sin embargo, ni una sola expresión de queja asomó a mi rostro aunque después, como en las caricaturas, tuviera que ir a gritar en soledad.⁴⁴

La estación de radio XEPUR “La voz de los purépechas”, en ese momento del Instituto Nacional Indigenista daba cuenta de las asambleas comunitarias y también asumía la defensa del campesino de manera explícita, eso llamaba la atención y me sigue llamando la atención pues no era sólo un lugar de esparcimiento sino parte de la problemática local. Había un programa que se llamaba “Campesinos” que en su entrada decía:

“Campesinos. Un programa dedicado a todos ustedes amigos agricultores, en donde se da información, consejos y orientaciones agropecuarias con el fin de mejorar la técnica y producción del campo.”⁴⁵

Llamaba la atención porque era una radio puesta al servicio de sus usuarios, hablándoles de tú y de su problemática específica. Transcribo un ejemplo sobre el problema de la tasación de cosechas:

“Compañeros campesinos, acabamos de escuchar cómo quiere indemnizar ANAGSA tomando en cuenta únicamente el crédito o dinero proporcionado por el banco pero **hay que tener presente que nosotros los campesinos tenemos una ley y un reglamento que nos ampara**. Vamos a escuchar que es lo que dice el artículo 91 de la Ley y Reglamento del Seguro Agropecuario y de Vida Campesino. Los invitamos a que pongan mucha atención porque a partir de lo que escuchemos en esta grabación nos vamos a dar cuenta de cómo debe ser indemnizado el campesino legalmente.”⁴⁶

⁴⁴ Las parcelas, generalmente, tenían maleza en exceso, en algunas, parecía que lo que se había plantado era dicha maleza y no el maíz.

⁴⁵ Campesinos. Programa de la radio XEPUR “La voz de los purépechas”, Cherán, Michoacán, Audio casete, 1986.

⁴⁶ Ídem.

Sólo brevemente comento que a estas radios comunitarias se les ha querido quitar ese compromiso con la comunidad a la que se ligan los trabajadores de ellas de una manera más comprensiva, menos institucional y más comunitaria.

Un momento importante fue cuando se planteó la desaparición del INI. Así daba cuenta de este acontecimiento la siguiente noticia:

“La desaparición del Instituto Nacional Indigenista (INI), pone en riesgo la subsistencia de la cadena de unas 70 radiodifusoras manejadas por indígenas mexicanos, en su mayoría mujeres, que durante varias décadas fueron su único medio de expresión en sus propias lenguas, consideró hoy Leticia Cervantes Naranjo.

La directora de la radioemisora Radio Cherán, La Voz de los Purépechas habló a Cimacnoticias sobre las implicaciones que para millones de indígenas puede tener la desaparición del INI, que fue convertido en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

‘Las recientes modificaciones al Instituto Nacional Indigenista (INI), que el gobierno federal ha llevado a cabo pondrían en riesgo los programas que se difunden por esta estación, a pesar de la incertidumbre en la cual nos encontramos se mantendrán muy pocos de ellos y se corre el riesgo de desaparecer programación ante esta reconversión institucional’, refirió.”⁴⁷

Por su parte uno de los locutores de la misma radiodifusora expresaría lo siguiente:

“El ejemplo a mi alcance es acerca del servicio de comunicación que damos en la radiodifusora XEPUR con sede en el Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena en Cherán, Michoacán, una Unidad Operativa más de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Institución donde colaboro en la producción y conducción de programas de radio.

⁴⁷ Erandi Rodríguez, Carlos, corresponsal Cimacnoticias, *Peligro radiodifusoras indígenas*, Cimacnoticias.com, 26 de mayo de 2003

Considero que el servicio de comunicación en la región debe ser revisado y analizado con la profundidad que merece una labor que impacta a un importante sector de la comunidad que muy poca oportunidad ha tenido para prepararse académicamente, y para quienes esta radio resulta su única fuente de información.

[...]

A) Las formas actuales de emisión de mensajes de XEPUR se pierden en el amplio bagaje de información superficial o desinformación, que publica la radio comercial en la región, y al repetir los esquemas a la manera comercial, muy poco se toman en cuenta los criterios de y para la cultura p'urhépecha, con lo cual se generan resultados cuestionables y lamentables, como la pérdida de elementos importantes de nuestra identidad. Al no profundizar en lo propiamente indígena, lo nuestro se ve como algo ajeno, como aquello pasado de moda, algo que hasta ahora solo tenemos que recordar con nostalgia y admirar como curiosidad; por esa misma desinformación precisamente, parece imposible actuar para su rescate y preservación. *(Esta reflexión la estoy manifestando desde mi ingreso a este lugar, hace más de diez años, y desde entonces entiendo que estos temas no son del gusto de los directivos inmediatos ni de oficinas centrales de CDI).*

[...]

C) La Institución, al menos en nuestra región, se ha dedicado a cuidar su Institucionalidad, respetando en todas sus formas, las normas, reglas, políticas y disposiciones que se dictan desde oficinas centrales, lo cual es su obligación, sin embargo los responsables de aplicarlas en nuestra región desfasan esa labor en relación con la Comunidad, ya que por una parte las disposiciones se dan sin conocer las condiciones locales, y por otra, la comunidad tiene sus propias necesidades por cubrir, o sus propias formas y criterios para interrelacionarse dentro y fuera.⁴⁸

⁴⁸ Márquez Joaquín, Ignacio, *Los mensajes de XEPUR se pierden en el amplio bagaje de información superficial*, Xiranhua Comunicación P'urhépecha, Comunidad Indígena de San Lorenzo, Meseta P'urhépecha, Michoacán, México, <http://www.xiranhua.com.mx/opiniones06/opinion164.htm>. 11 Abril de 2008.

Una cita muy larga pero que da una idea del intento de cambio de esencia de una radio comunitaria como la que en su momento representó la defensa de los derechos de los campesinos por la indemnización por parte de la Aseguradora Nacional Agrícola y Ganadera. Pero aún más en el fondo, lo que estaba siendo puesto a consideración era que lo que en apariencia era una aplicación técnica, por ejemplo el cálculo del costo de producción por hectárea de siembra, resultaba que era un problema político y social.

3.1.3 SISTEMA EDUCATIVO. ¿DE AYER O DE HOY?

A lo largo de los años, he llevado sobre mis hombros el cuestionamiento de “¿Qué tiene que ver todo lo que has hecho con la educación?”. Considero que el grado más elevado de esta concepción fue cuando en el año 2007 solicité entrar a un proceso de selección para aspirar a trabajar como ayudante de un programa de posgrado “en educación” en una universidad importante del país. En la convocatoria decía que se requería un estudiante de alguna maestría en educación, sin embargo, cuando me entrevistaron me preguntaron por qué solicitaba esa actividad si era Médico Veterinario Zootecnista. Lo más interesante del caso es que me preguntaron si sabía hacer páginas electrónicas para la Internet. Al final una persona que parecía la presidenta de esa comisión, con aire de suficiencia categorizó: “perfiles divergentes” a pesar de que le expliqué que gran parte de mi quehacer profesional había sido en el área educativa. Obvio mencionar que no obtuve el puesto. Así que, de acuerdo a esa posición estaba haciendo cada vez más divergente “mi perfil”. Pero eso fue en 2007, volvamos al Urapicho de 1986.

El plan de trabajo, que señalé líneas, contemplaba el área educativa como importante:

Urapicho tenía una Telesecundaria, una primaria, un Jardín de niños y una escuela albergue del INI. El total de alumnos era de 374 de los cuales 10 estaban en la telesecundaria, 304 en la primaria y 60 en el jardín de niños que eran atendidos por 17 maestros.

El promedio escolar era de 3er grado de primaria y en su momento calificamos al resto de la población como “alfabeta funcional” y “analfabeta”.

Una de las causas de deserción escolar importante eran los pronto casamientos de los adolescentes que se daban entre los 12 y 14 años en las mujeres y entre los 15 y 16 en los hombres, así que los niños abandonaban la escuela para iniciar una “nueva vida” que en realidad no era más que la continuación de la vida de trabajo que desempeñaban desde mucho más pequeños pues la concepción de la familia aseguraba que eran más útiles en los quehaceres del campo o de la casa que estando en la escuela. Pudimos apreciar que la enseñanza escolar estaba desligada de esa realidad del alumno. En ese momento llegamos a la conclusión de que los niños se formaban comunitariamente “para la vida y por la vida” porque iban viendo y aprendiendo las cosas de los mayores e irlas realizando ellos mismos.

Observamos que la primaria pertenecía al sistema bilingüe –bicultural pero a pesar de eso la enseñanza era monolingüe en español pasando por alto la lengua materna de los alumnos, asimismo no se fomentaba de manera explícita la cultura purépecha. Quizá sea necesario detenernos un poco en este aspecto para mencionar la revisión que realiza Onavis Cabrera acerca de lo que denomina “Modelos Paradigmáticos en la práctica de la educación indígena”, distinguiendo el de castellanización, el transicional, el bilingüe bicultural y el bilingüe intercultural. Respecto del modelo bilingüe bicultural nos dice que:

“Se define bilingüe-bicultural porque en su primera fase, su objetivo se centra en la alfabetización en lenguas indígenas y en un segundo momento se incluye la postalfabetización en la segunda lengua, el español, considerado este proceso como el de la formación de la educación básica. Aunque se emplean maestros bilingües los contenidos educativos siguen siendo predominantemente de naturaleza hispana, los cuales expresan expectativas urbanas y los valores de la sociedad dominante. Por su dependencia de los condicionamientos del sistema

oficial dominante, mantiene los mismos calendarios, horarios y regulaciones administrativas que rigen a la educación occidental.”⁴⁹

Fuimos observadores de que, en papel, se aplicaba el modelo bilingüe bicultural aunque en la realidad se promovía un modelo “híbrido”, una mezcla de todos los que señala este autor con un criterio unificado de uniformizar a los estudiantes a la “cultura nacional”.

Respecto al albergue indígena del INI servía más como un dormitorio que como institución educativa, o como un centro asistencialista donde el alumno permanecía bajo condiciones muy adversas de convivencia y de higiene pues se dormía en literas muy poco cuidadas y la alimentación era prácticamente de frijoles.⁵⁰

La educación no formal, informal, educación de adultos o alfabetización era un rubro olvidado institucionalmente. No es exageración. Rescato de una grabación que hice con motivo de la visita del Presidente Municipal de Paracho.⁵¹ El audio de la grabación original es muy deficiente pero nos alcanza para extraer una perla de cómo se confrontaban dos apreciaciones, dos prácticas de lo que significaba intentar la alfabetización. Por un lado la organización independiente y por el otro la cerrazón institucionalizada en la persona del Presidente municipal, transcribo lo más elemental.

“Presidente municipal.-...pero ya sé que no son los culpables ustedes sino las gentes las que les quieren lavar la cabeza...”

⁴⁹ Cabrera, Onavis, *Educación indígena, su problemática y la modernidad en América Latina*, http://www.crefal.edu.mx/bibliotecadigital/CEDEAL/acervo_digital/colección_crefal/rieda/a1995_1/onavis.pdf

⁵⁰ Aprendí a querer y respetar a esos niños porque conviví con ellos mucho tiempo. El galerón en que vivíamos olía a niño trabajador, olor que hoy en día les es tan desagradable a muchos maestros. Olor a escasez de agua (se repartía uno o dos cántaros de agua, dos veces al día por familia), olor a pobreza extrema y no a “falta de hábitos de higiene”. Algunos niños se “lumpenizaban” bajo esas condiciones.

⁵¹ Cuando me enteré que iría el Presidente Municipal me apresuré a conseguir una grabadora y un casete. El impulso para esto era mi espíritu “genético” de investigador que intuía que surgirá algo digno de ser documentado, como, finalmente, así fue.

Campesino.-...no podía hablar ni entender en español...pero gracias a ellos en estos momentos algo puedo ya hablar, verdad, algo puedo hacer una letra o entiendo una letra pero me admiro de esos compañeros...y ellos fueron tan amables con su comunidad en reunirse antes que ustedes, en esos momentos, cayeran por aquí por las comunidades para abrirles el ojos y darnos un paso y algo enseñarnos...

Presidente municipal.- Yo no vengo a ver casos particulares, vengo a ver casos de toda la comunidad [...] si Usted no sabe que existe la primaria abierta es culpa de usted, no investigar [...] no se vaya mire, está hablando y ya se va [...] alguien puede venir y enseñar a leer a uno, alguien puede venir y enseñar a leer a otro, pero no hay que revolver...no revuelva las cosas, no las revuelva, existen muchos lugares, si ustedes tomaran en cuenta a las autoridades, fíjense bien, si ustedes tomaran en cuenta a las autoridades podrían ganar muchos beneficios, nada más por poner un ejemplo, cuántos de aquí hay que pudieran mandar a sus hijos a la secundaria nada más a Paracho y ya más no pudieron...sabe Usted que existe, por ejemplo preparatoria abierta que puede estudiar en su casa... la preparatoria, no lo sabe ¿por qué? Porque anda con otro que le anda enseñando a leer y escribir, en lugar de preocuparse qué traemos las autoridades, qué hay para nuestros pueblos, qué es lo que tenemos y en lugar de eso prefieren ir por otro lado y eso, como les digo, eso es decisión de ustedes, están unas autoridades, si algo se puede conseguir es para hacerlo a través de ellas, si quiere el pueblo conseguirlas por otro lado, están en libertad...yo no vengo a convencer de nada, venía a aclarar...creo que ya hice las aclaraciones..."⁵²

Decía que era una joya este extracto de discurso porque más clara una posición no puede ser. Es una posición que existe hoy en día, que no tolera la existencia de un sistema educativo alterno al oficial, que considera que no tiene por qué resolver “problemas particulares” o mejor dicho que no resuelve problemas particulares ni generales. Posición que enarbola como argumento infalible que existen grupos que les quieren lavar la cabeza a los “campesinos ignorantes” que “no tienen la culpa” y que en el fondo es considerarlos como

⁵² Asamblea en la Comunidad Indígena de Urapicho, Michoacán, 9 de marzo de 1987, Audio casete.

“menores de edad” que la única opción que tienen es cobijarse con las “autoridades” como la única opción viable. Posición que no resiste la indiferencia ante la demagogia, como cuando el Presidente municipal se queda sin asidero cuando el campesino hace como que se sale. Las preguntas eran ¿para qué se quedaba si no estaba ahí para resolver problemas individuales? ¿Para qué se quedaba si la única posibilidad era investigar por su cuenta las opciones educativas del sistema abierto? ¿Para que quedarse si era un problema andarse juntando con los que le enseñaban a leer y escribir? ¿Para qué se quedaba sí sólo estaba el Presidente Municipal para “aclarar”?

Hoy día estoy más convencido que si hubiera querido hacer mi perfil menos “divergente” hubiera tenido que dejar la comunidad o solicitar que sólo me requirieran como veterinario. La realidad es que mi integración al desarrollo de la vida comunitaria tuvo como eje fundamental la defensa del derecho a seguir sobreviviendo, a estar de parte de ellos y con ellos, a compartir el te de Nurite y la pobreza y la lucha diaria contra la misma.

Entonces, haciendo escritos emanados de alguna asamblea, platicando o estando simplemente, empecé a ver, a comprender que había un mundo bajo la superficie que había que ir descubriendo día con día y que, conforme pasaban los días, me iba dando cuenta que no necesitaban *tanto* a un Médico Veterinario Zootecnista como a un enlace con los recovecos llenos de trampas de los programas institucionales, casi todos ellos asistenciales y que sólo funcionaban como sucedáneos en las comunidades indígenas en los que se priorizaba el concepto de cultura como una manifestación mercantil, reducida a la promoción de estereotipos de indumentaria y elaboración de artesanías típicas, que obviamente ocultaban tras el telón la explotación brutal por parte de los acaparadores o coyotes que convertían a las comunidades indígenas en verdaderas maquiladoras. Por señalar un caso nada más: Muchas mujeres de la comunidad indígena de Urapicho elaboraban no las blusas completas sino que algunas hacían los adornos, otras los deshilados, otras cortaban, otras cosían. El asunto era que no

elaboraban productos terminados para el mercado, aunque obviamente si lo hacían para el uso familiar. Que por cierto las faldas características de la región se usan cotidianamente, pero las más vistosas sólo se utilizan para las fiestas o para pasear y que de manera categórica asignan una particularidad a las mujeres que las elaboran así que se podía escuchar por el altavoz de la comunidad: “mandan saludar a la de tatchucua de patitos” refiriéndose a una muchacha a través de una referencia inequívoca, ella y sólo ella podría llevar una tatchucua de patitos. La vida comunitaria conlleva una identificación individual que desmitifica el dicho popular de que lo comunitario lleva a la pérdida de identidad individual. Nada más lejano a la realidad en comunidades como la de Urapicho.

3.1.4 COMPRENSIÓN

Lo que apreciaba es que tácitamente nos pedían comprensión a su condiciones adversas de vida sin estarles recriminando como si éstas fueran su responsabilidad y sobretodo comprensión y respeto a su diferencias culturales y rechazo al proceso sistemático para tratar de estandarizarlos, para medirlos con el mismo rasero que “a cualquier ciudadano mexicano”. El embate más sistemático siempre se materializaba en nublar esas diferencias culturales o como expresa Marcelo Dascal:

“...la obliteración de las diferencias culturales, excepto para propósitos turísticos o folklóricos; la transformación de las personas en consumidores pasivos de productos ‘culturales’; la centralización y manipulación de esos productos por unos pocos individuos, gobiernos o compañías transnacionales. Políticamente, eso puede implicar menos y no más participación de los individuos en la conducta de sus vidas y de la vida de sus sociedades, más y no menos control de las decisiones por unas pocas oligarquías”.⁵³

⁵³ Dascal, Marcelo: Diversidad cultural y práctica educacional, En León Olivé (Comp) *Ética y Diversidad Cultural*, FCE, México, 2004, Págs. 229-230

Lo que nos pedían era respeto a su idioma y aunque de manera superficial podíamos apreciar una valoración positiva mayoritaria de él siempre pendía la situación de

“...que los padres no quieren que sus hijos ‘sean indios’, es decir, que sean objeto de discriminación y desprecio por parte de los blancos. La absorción de las evaluaciones negativas de la cultura dominante lleva así adoptar prácticas educativas que equivalen al suicidio cultural. En otros casos lo que se absorbe es más bien el criterio de eficacia característico de la cultura dominante. El argumento es que no hay que perder el tiempo enseñándoles a los chicos la lengua indígena, pues ‘ya la saben’ o ‘la aprenden solos’; lo que si hay que enseñarles es el español...pues lo necesitan para ‘progresar en la vida’, es decir, en la sociedad de los blancos”.⁵⁴

Y aunque, repito, había una apreciación elevada de su especificidad idiomática si flotaba en el ambiente la tendencia a ocultar su dominio tanto hablado como escrito. Algunos indígenas transitaban a la pérdida del manejo idiomático integral empezando por entenderlo pero no hablarlo. La comunicación hablada solo en español. Y no es que los hablantes en español no hubieran querido hacerlo en purépecha lo que parecía es que tenían problemas reales cuando intentaban hacerlo, Nana Chuy, que nos adoptó junto con Tata Julio casi como sus hijos era un ejemplo pues sólo la escuchamos dar órdenes básicas en purépecha. Por otro lado, el monolingüismo en purépecha estaba casi extinto. Una situación anecdótica que ilustra fue cuando pasado un tiempo de estar en la comunidad tuvimos oportunidad, la pedagoga y yo, de ir “a pasear” a Pátzcuaro. En ese momento ya sabía los saludos básicos en purépecha y pedir o comprar alimentos. Así que practicábamos lo aprendido en situaciones lúdicas. Ese día pedí a una señora que me vendiera unos panes pero como no sabía nada más le pregunté, ya en español, que si me había entendido y dijo que sí. Me preguntó en

⁵⁴ Ídem. Pág. 243

purépecha si yo era purépecha a lo que contesté que no (el entender la pregunta parecía ratificar mi supuesta raíz purépecha), como era en verdad, pero ella lo tomó como una negación a mi ser indígena y me recriminó avergonzarme de ser purépecha. Aprendí la lección. Era un asunto trascendente y la identidad étnica era una cuestión a debate al interior de las comunidades. Por otro lado me alegre que me hubieran confundido con un indígena purépecha aunque en mi propia concepción no tenía el fenotipo que marcaba el estereotipo de un indígena purépecha.

El idioma era (es), pues un elemento identitario importante, aunque no el único, que a pesar de irse perdiendo existe una base “cultural” que hace que los purépechas se sigan sintiendo como tales. Rescato un testimonio de una cápsula radiofónica de la XEPUR “La voz de los Purépechas”:

“A mi pueblo lo describiría sobre montañas, alrededor tiene muchas montañas, árboles, gente que realmente se sabe comunicar y cuando uno necesita a esta persona más que nada está muy unido este pueblo yo lo distingo por un pueblo muy comunicativo y muy lindo. Mis abuelos sí, si hablan y, yo, me gustaría aprender esta lengua y hacer todo lo posible, yo estaría feliz de hablar, que no se alejen de su identidad porque sí somos purépechas, aunque lo nieguen la sangre la llevamos por dentro: purépechas y que no se avergüencen más que nada de su origen, que también rescatemos esta lengua purépecha ya que poco a poco se ha ido extinguiendo y si no la rescatamos se va a perder.”⁵⁵

3.1.5 UNIVERSIDAD Y COMUNIDAD.

Pronto empecé a confrontar lo que vivía en la comunidad contra lo que me habían enseñado en la universidad. Que no me habían enseñado que los cerdos

⁵⁵ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Cápsula radiofónica de la XEPUR “La voz de los Purépechas”, http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=1029

tenían el pelo hirsuto y deambulan por las calles buscando cualquier cosa para alimentarse aunque es cierto que me habían dicho que existían los cerdos pelones mexicanos pero como muestrario y no como población mayoritaria de cerdos criados en el traspatio comunitario, que no me habían enseñado que los perros esperaban ansiosamente la última tortilla que salía del comal cuando se comía y que de tan gorda y calentita hasta mi se me antojaba, que no me habían enseñado que cuando pedí guanita que se me antojó se reírían de mi pues era para que una cerda recién parida tuviera leche y pudiera amamantar a sus crías (la guanita son granos de maíz asados en el comal), que no me habían enseñado que existía el abigeato como práctica real y que más allá del hecho delictivo se encontraba el manejo político del mismo para denigrar más a los más marginados incluso por su “propia raza”, me explico: hoy en día se sigue difundiendo el pésimo chiste de que los habitantes de Urapicho invitan amablemente a comer churipú a la gente que asistía (asiste) a la fiesta patronal porque les están invitando a comer sus propios animales. Es un pésimo chiste o más bien no es un chiste sino un artificio para intentar dañar a la comunidad que no es vista bien porque no se deja “domesticar” por un capitalismo agobiante, que no me habían enseñado que el té de Nurite no era sólo para compartirlo en una agradable velada sino que también era bueno para los problemas digestivos, que no me habían enseñado que hay mundos diferentes y que en esos mundos existen saberes prácticos y creencias tradicionales que no responden a los criterios académicos. Que no me habían enseñado que ante las dificultades había que intentar poner en práctica ese conocimiento y “transpolarlo a los animales” como cuando me llamaron para atender una vaca (transcribo como en su momento hice la narración, pues creo se entiende de mejor manera el acontecimiento):

“-Mire doctor, la vaca está muy triste y no quiere comer- me explica el dueño-. La causa de eso fue que se comió casi “una tinita de nixtamal”.

Probando empíricamente y a falta de los recursos económicos para adquirir cualquier tipo de medicina de patente recurrí a “una fórmula mágica” que

consistió en medio litro de aceite de comer (cualquier marca) y un litro de Nurite. El nurite⁵⁶ es una planta que en una parte de Michoacán es consumida como té de bebida en las mañanas y en las noches a la cual la gente le atribuye cualidades medicinales para curar trastornos digestivos.

La aplicación se hizo con una botella de refresco, se dio masaje en toda la región abdominal, principalmente del lado izquierdo por ser de este lado que se localiza el rumen del animal...y a los dos días ya estaba bien el animal.”

En ese momento fue “un éxito” la aplicación de un remedio local para aliviar molestias en los seres humanos a un animal doméstico. La información que tenía sobre el uso del nurite era por una observación básica pero hoy existen estudios que dan cuenta de estos usos medicinales y simbólicos, incluso de manera amplia. Cito aquí mismo una tesis de Doctorado de la Universidad de Colima por considerar importante como “pueden dar el salto” esos conocimientos tradicionales a las Universidades, aunque, en ocasiones, los fines sean para comercializarlos después de “demostrar científicamente” las propiedades fisicoquímicas, como en este caso del té de nurite, pero al igual que mi planteamiento de que la producción de traspatio pervive a las políticas oficialistas, el uso tradicional y simbólico lo hace de igual manera, lo que no obstaculiza a que se puedan encontrar otros usos derivados de dicha investigación en los laboratorios universitarios.

“2.1.6.3. Importancia, usos y propiedades curativas del té nurite (S. macrostema). Planta de gran importancia en la medicina tradicional de los pueblos P’urhépecha quienes la consideran un símbolo de fertilidad y por ello es usada en las Bodas; el nurite es utilizado como un eficiente aperitivo si se toma en ayunas o antes de los alimentos. Se utiliza para combatir las infecciones intestinales como estomático, excitante de los movimientos gástricos o gastrointestinales y favorece la digestión cuando esta es lenta y dolorosa. Es utilizado como un carminativo poderoso y se

⁵⁶ Después sabría que su nombre científico es *Satureja macrostema* y que existen muchas variedades.

utiliza también para evitar o eliminar los cólicos. Es un agente digestivo eficaz si se toma después de los alimentos también se toma el té nurite para eliminar las molestias producidas por la ingestión de bebidas alcohólicas: agruras y nauseas, de este uso le viene el nombre de “hierba del borracho’. Otro uso que se le dé al nurite es el de aliviar un tipo de diarrea denominada “diarrea de Tierra Caliente”; como remedio y buen tónico después de sufrir malaria y otras fiebres. Tradicionalmente se toma un atole de Nurite para aumentar la fertilidad y lograr la concepción en algunas mujeres que padecen cierto tipo de esterilidad. (Martínez, 1986), de este uso se le conoce con el nombre de ‘garañona’ (Standley, 1924; Rodríguez, 1997; Rezedowski, 1985).”⁵⁷

Pero, sobretodo que no me habían enseñado que la magia es un elemento persistente y asombroso como ella misma, comprobado cuando me llamaron para que atendiera un cerdito que estaba echado sobre la tierra y al llegar y tocarlo saliera caminando como si nada hubiera pasado asociando el hecho a una sanación por un contacto mágico. Hoy me sigo asombrando de eso. Desde entonces empecé a tomar en serio los saberes prácticos y las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos y no sólo en los seres humanos.

Que no me habían enseñado que la obsesión por recomendarme aplicar una tecnología y una técnica moderna pasaba por el hecho de que ya antes la técnica recomendada había sido aplicada por otros, por ejemplo en la presentación de nuestro Informe de servicio social, ante una transparencia que daba cuenta de un comedero “moderno” relegado al olvido y confrontado ante el comedero tradicional decía lo siguiente:

“Esto, esto es un comedero [...] es un comedero de esos que te enseñan que son bonitos, que son prácticos, que son de una empresa bonita también, todo muy

⁵⁷ Aguilar Ramírez, José Mario, *Especiación recombinacional y relaciones filogenéticas en *Satureja macrostema* var. *laevigata**, Tesis de Doctorado, Universidad de Colima, Tecoman, Colima, México, 2002, Pág., 43

bonito pero este tiene ahí como cerca de siete años, ocho años abandonado por el señor que se lo dieron, esa es la asistencia oficial, la asistencia técnica...”

“...de repente uno dice: ¿cuál es la tecnología que voy aplicar al campo? y la tecnología que nosotros estamos pensando es sustituir aquella por esta, (la tradicional por la moderna) y en el campo ya está aquella y abandonada (la moderna).”⁵⁸

Más allá de la ironía de ese momento es una pregunta que sigue siendo vigente para los profesionistas y para los programas institucionales que pretenden la “modernización del campo”.

Que no me habían enseñado la fuerza que puede tener la palabra escrita de forma literaria, que puede dar cuenta de situaciones, emociones y propuestas a problemas generados cotidianamente. Recuerdo que en una “visita” del Presidente Municipal de Paracho al Jardín de niños de la comunidad leí un cuento para niños que le incomodó mucho mientras que a los niños y adultos de la comunidad les gustó en tanto que hablaba de ellos. La “habilidad” “no desarrollada” para escribir cuentos o poemas se veía rebasada por lo que se quería decir en ellos. Lo mismo para expresar una posición acerca del conflicto intercomunitario histórico con la Comunidad de Cocucho que para el problema de la tala “irracional” del bosque. Hoy puedo ver que, literariamente, decía lo que no podía decir directamente con mis amigos y con quienes no lo eran. Como Ricoeur dice:

“La escritura plantea un problema específico desde el momento en que no es meramente fijación de un discurso oral previo, la inscripción del lenguaje hablado, sino el pensamiento humano directamente puesto por escrito sin la etapa intermedia del lenguaje hablado. Así la escritura toma el lugar del habla. Se da una especie de atajo entre el sentido del discurso y el medio material. Tenemos que

⁵⁸ García Loya, Filogonio, *Informe de Servicio social en la Comunidad Indígena de Urapicho, Michoacán*, Audio casete, México, 1988

tratar, entonces, con la literatura en el sentido original de la palabra. El destino del discurso es entregado a la *littera* y no a la *vox*.⁵⁹

Entonces, lo que ahora se aclara es esa relación consignable del mundo del texto con el mundo real, como señalara el Propio Ricoeur. Se aclara y se explica el malestar del funcionario porque la

“...apropiación de la palabra, desafía a sus detentadores, a quienes se adjudican, y se han adjudicado históricamente para sí el derecho de expresarse en nombre de todos. El asunto no consiste en hablar, sino en que se logra expresar la propia opinión: se diverge, se cuestiona, se responde.”⁶⁰

Que no me habían enseñado que el aprendizaje es recíproco y contextualizado y que los egresados de las universidades tienen necesidad de seguir aprendiendo para poder enseñar de inmediato, que no me habían enseñado que la educación es un asunto de todos y no solamente de los especialistas en ella, que “...la educación es educarse, que la formación es formarse.”⁶¹ Como señalara Gadamer, que hay que ir más lejos con el propio Gadamer: “...si lo que uno quiere es educarse y formarse, es de fuerzas humanas de lo que se trata, y en que sólo si lo conseguimos sobreviviremos indemnes a la tecnología y al ser de la máquina.”⁶²

Pero aún más: que ese aprendizaje recíproco, y contextualizado puede ser lúdico para ambas partes cuando los equívocos voluntarios e involuntarios entran en juego. Como ejemplos puedo mencionar los siguientes:

⁵⁹ Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo Veintiuno Editores, Universidad Iberoamericana, México, 1995, Págs., 41-42

⁶⁰ Rodríguez Moncada, Ernesto, “La hermenéutica como perspectiva y como estilo” En *Líneas y avances en el posgrado*, *Memoria del segundo coloquio interno del doctorado en educación*, pp. 186-247, UPN, México, 2004, Pág., 188-189

⁶¹ Gadamer, Hans-Georg, *La educación es educarse*, Paidós, Barcelona, 2000, Pág., 11

⁶² *Ibíd.*, Pág., 48

Cuando me presentaron una charola metálica redonda donde antes se transportaban las cervezas en las fondas y cantinas, que estaba cubierta con una servilleta típica de la región y mi primera intención fue tomar lo que me ofrecían y comérmelo y ¡cual sería mi sorpresa! cuando vi que era un Niño Dios y lo que tenía que hacer era besarlo.

Desear la guanita para que las cerdas tuvieran leche, como ya mencioné anteriormente.

Exponerme a la mofa de los campesinos al intentar aprender a arar la tierra con un arado traccionado por un caballo o que se rieran de mi cuando pensando que ya sabía cómo preguntar la hora en Purépecha me dijeran (todavía no se si era cierto o no, en realidad poco importa) que lo que había dicho es que me había zurrado.

Que intentaran hacerme una broma cuando me dijeron que si me gustaba una muchacha le dijera “*inskurin ma putimukua*”, cosa que, se puede entender nunca hice, pero que me llevó a reflexionar sobre la diferencia que el idioma purépecha tenía para pedir. Me enseñaron que si iba a pedir algo en la tienda dijera “*inskurin*” que tenía una connotación más comercial mientras que “*intsumbirin*” era para una petición más apelativa a la buena voluntad del otro. Me llamaba la atención por qué, entonces, un beso se pedía por medio del *inskurin* y no del *intsumbirin*. La posible respuesta que tengo hoy es que era (es) una sociedad patriarcal.⁶³

⁶³ Para algunos intelectuales purépechas los besos no se piden sino que es una situación “que se da” entre dos y no hay que pedirlos y que si alguien pregunta cómo se dice una oración cualquiera la gente recurrirá a la formalidad idiomática por sólo complacer al que pregunta, yo sostengo que algunos indígenas prefieren decir que no saben cómo se dice algo antes de recurrir a esa supuesta formalidad.

Que el aprendizaje de ellos también pasaba por un momento de sorpresa como cuando me veían correr a los pueblos vecinos por simple ejercicio⁶⁴ o tomar charanda sin caer de inmediato. Lo que más sorprendió a unos campesinos indígenas que me invitaron a una cosecha de trigo fue cuando unos niños entraron al terreno correteando a un conejo silvestre. Sin pensarlo dos veces me lancé sobre él. Disfrutamos plenamente ese momento. Se escuchó un disparo de un rifle 22 que portaba un niño en el interior de una milpa y el conejo volvió a entrar al terreno recién segado y nuevamente me lance a correr detrás de él con tal suerte que le caí encima e inmediatamente mi camisa se manchó de sangre. Lo que sucedió fue que el niño le había dado un disparo y ya mermado lo pude alcanzar. Por cierto ese predio era muy famoso y su nombre era referencia geográfica obligatoria: el Jihuatzto, en purepecha, coyote, en español.

Una pregunta que sigue dando vueltas por mi cabeza es ¿Por qué la pedagoga y yo pudimos permanecer todo el tiempo que contemplaba el servicio social en la comunidad y los otros dos compañeros no? Hoy estoy más cerca de la respuesta: Por un respeto absoluto a su especificación étnica. Por una intuitiva reflexión de su diversidad cultural entendida ésta como una forma de vida con muchas variantes de la de nosotros. Por una comprensión de que las condiciones socioeconómicas no son en absoluto por las razones que desde la lógica gubernamental se difunden y/o se promueven por ejemplo que los indígenas son pobres por flojos, que los indígenas acaban irracionalmente con el bosque por estupidos, etcétera, etcétera. Porque intuitivamente desligábamos y rechazábamos la acepción de cultura como el conocimiento superior, la conducta refinada o el cultivo de la inteligencia asociada a las clases con condiciones socioeconómicas sin sobresaltos. Porque intuitivamente comprendimos que la cultura con la que nos estábamos relacionando tenía manifestaciones hermosas en todos los sentidos como la propia dinámica comunitaria, su música y sobretodo

⁶⁴ A Tanaco llegaba corriendo, compraba un pan y ante la sorpresa de los que me veían, me regresaba corriendo. A Cocucho nunca llegué porque estaba lejos y quizá, inconcientemente, asumía la recomendación de la gente de Urapicho que me decía que si llegaba me iban a hacer daño debido a su conflicto perenne. A Paracho llegaba corriendo pero regresaba en transporte público o caminando. Muchas ocasiones quedé perdido entre la neblina que lo cubría todo, me orientaba con los altoparlantes de Nurio o de Urapicho.

su propio idioma. Porque la identidad que buscábamos no era huera, sino un “cultivo crítico” de la misma, en palabras de Bolívar Echeverría:

“Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la ‘perdida de identidad’ en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad.”⁶⁵

Porque la comunidad comprendía nuestra especificidad e intentábamos, sin hacerlo concientemente, un reconocimiento mutuo. En este sentido es que citamos a Ricoeur, a pesar de su aparente contradicción sobre la concepción de identidad con Bolívar Echeverría. Nos parece trascendente, por eso culminamos con él este apartado:

“En la noción de identidad hay solamente la idea de lo mismo, en tanto que reconocimiento es un concepto que integra directamente la alteridad, que permite una dialéctica de lo mismo y de lo otro. La reivindicación de la identidad tiene siempre algo de violento respecto del otro. Al contrario, la búsqueda del reconocimiento implica la reciprocidad”.⁶⁶

Así que llegó el momento en que, simplemente, ya no éramos extraños.

⁶⁵ Echeverría Bolívar, *DEFINICIÓN DE LA CULTURA...* Op cit., Pág., 188

⁶⁶ Ricoeur, Paul, *Crítica y convicción*. Entrevista con Francois Azouvi y Marc Launay, Madrid, Editorial Síntesis, 2003, Pág., 87. Citado en: Arriarán Cuellar, Samuel, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la pomodernidad, ¿Qué?*, Ediciones Pomares, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2007, Pág., 56

3.2 Pjiekak'joo.

La comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, conducidos por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos comprendido y amado. Así nos hacemos lectores de nuestra propia vida.

Paul Ricoeur.⁶⁷

Entre 1987 y 1988 colaboré en un proyecto de investigación del Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci donde inicialmente mi trabajo consistiría en la elaboración de algunos proyectos productivos agropecuarios para la Comunidad de San Juan Atzingo, pero al paso de los días empecé a realizar labores de “investigador de campo”, situación derivada de la dificultad de género que tenían dos antropólogas, que ya venían realizando todo un trabajo de investigación antes que yo empezara a ir a este poblado, para realizarla específicamente con los jóvenes. De hecho, mi “integración” a la comunidad fue un proceso “facilitado” pero no exento de encuentros discordantes.

Las tareas de investigación que empecé a asumir fueron sobre la vida cotidiana de los jóvenes, las fiestas y, dentro de éstas, los bailes; actividades como la asistencia a “los toros”, jugar fútbol, asistir a velorios, una que otra borrachera, y a platicar con la gente, simplemente.

⁶⁷ Citado en: Barcena, Fernando y Mèlich, Joan-Carles, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, Barcelona, 2000, Pág., 91

3.2.1 Características básicas de la Comunidad de San Juan Atzingo.

La comunidad de San Juan Atzingo posee una extensión territorial de 280 Km.² y se localiza en el municipio de Ocuilan de Arteaga, en la parte sureste de la porción occidental del Estado de México, cerca de sus límites con el Distrito Federal y el estado de Morelos.

Desde el primer momento consideramos como un aspecto importante su cercanía geográfica tanto con el distrito Federal y la ciudad de Toluca por sus nexos comerciales así como con el santuario católico de Chalma espiritualmente.

Sus colindancias son: al norte con el pueblo de Santa Martha, la sur con la Pastoría, al este con el Toto y al oeste con la Esperanza.

Para 1986, un censo de población realizado por el Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, A.C., señalaba la existencia de aproximadamente 1432 habitantes de los cuales 230 entendían el idioma Tlahuica y 184 que lo hablaban y lo entendían.

Un dato interesante es que “El II Censo de Población y Vivienda 2005, registró a 817 personas que hablan esta lengua, principalmente, en las comunidades del municipio de Ocuilan: Ahuatenco, San Juan Atzingo, Santa Ana, Lomas de Tecalzingo, Santa Lucía, Col. Dr. Gustavo Baz, San José Totoc y Santa María Nativitas.”⁶⁸

Lo que podemos apreciar, entonces, es que aumentó el número de hablantes y no, como se presuponía, la tendencia a su extinción y aunque se

⁶⁸ Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, <http://www.edomex.gob.mx/portal/page/portal/cedipiem/pueblos/tlahuica>, 2008.

puede argumentar que la población total también aumentó, cosa que es cierta, sería lo menos significativo pues, considero que, la supervivencia es el germen, un nivel anterior al florecimiento. No estoy de acuerdo en las posiciones oficialistas que colocan una marca a los idiomas que “están en extinción” como un hecho fatal, irreversible. Sin embargo la lucha por la supervivencia del idioma materno es hoy en día cotidiana al seno de la comunidad misma.

El idioma indígena, entonces, es el Tlahuica o Pjiekak'joo del cual en el Estado de México son cuatro los poblados donde principalmente se habla: San Juan Atzingo, la Colonia Gustavo Baz, Santa Lucía y el Toto. La tradición oral señala a San Juan Atzingo como el pueblo que dio origen a los demás. La lengua Tlahuica (Ocuilteco), el mazahua, el otomí y el matlatzinca pertenecen a la rama Otopame de la familia Otomangue.⁶⁹

“EL TERMINO TLAHUICA ES LA FORMA COMO SE HAN DENOMINADO LOS HABITANTES DE SAN JUAN ATZINGO. Pjiekak'joo es el término que delimita en su cultura a las personas que comparten la misma tradición; la traducción que le otorgan los ancianos es “lo que yo soy”, “lo que yo hablo”. A través de este vocablo se expresa el compromiso con un pasado común y la pertenencia a una colectividad diferenciada.”⁷⁰

3.2.2 Actividades productivas.

La producción agrícola principal en San Juan Atzingo era y sigue siendo hoy en día el maíz, que es un producto de carácter comercial. El rendimiento de este cultivo es de 3-4 ton/ha. Otros productos agrícolas comerciales son el chícharo, el haba, el frijol y en menor grado la avena y la cebada. Es muy

⁶⁹ Muntzel, M.C, *La aplicación de un modelo generativo a la fonología del Tlahuica (Ocuilteco)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Lingüística, México, 1982

⁷⁰ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Lenguas Indígenas en riesgo. Seris*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas, Documento PDF, México, 2005, Pág., 65

importante la característica de producir para el mercado comercialmente pues eso lleva a que esos intercambios no sean solamente comerciales sino culturales.

Existe una incipiente fruticultura con árboles de pera principalmente y, en segundo lugar, aguacate, manzana y durazno.

El bosque es un recurso que, al igual que en muchas regiones de nuestro país, no ha sido aprovechado “racionalmente” y se constituye como una actividad de sobrevivencia en unos casos, o de acumulación de riqueza para otros, con el consecuente y evidente deterioro de la ecología de la región. Las especies principales son el pino, el encino, el oyamel, el ocote y el cedro.

El bosque, además, en los últimos años se ha convertido en un campo de contienda política en donde, en última instancia, quienes pagan el costo son los que más necesitados están de recurrir a esa “tala inmoderada” pues son los que van a parar a la cárcel mientras que el contrabando de madera en grandes cantidades permea a los “celosos guardianes” de la ecología. El caso de san Juan es uno de tantos ejemplos en el territorio nacional. Los talleres de carpintería que surgieron en el pueblo ahora son perseguidos por el ejército mexicano y las instituciones ecológicas oficiales como si fueran criminales. El argumento es que la tala del bosque “se castiga peor que si hubieras asesinado a alguien” como dice el dueño de uno de esos talleres que produce muebles para comercializarlos en un mercado mueblero en San Mateo Atenco.

Pero además, la relación tradicional con el bosque sólo sirve para las descripciones oficiales más como elementos turísticos que como una actividad contradictoria. Me explico: es cierto que las casas de “material” han ido sustituyendo a las casas de madera tradicional pero no todos los habitantes tienen los recursos para hacerlo por lo que un sector importante de la población queda excluido del acceso al bosque para proveerse de los materiales necesarios. Veamos cómo se describe esta situación por un organismo oficial:

“Gran parte de su territorio es de tierras comunales y bosques, cuya explotación también ha sido una ocupación tradicional de los tlahuicas, que utilizan la madera para la construcción de sus casas, la elaboración del tejamanil y quema de leña para la preparación de sus alimentos.”⁷¹

Entonces, al criminalizar el acceso al bosque queda fuera esta “ocupación tradicional” y no parece haber más alternativa que las casas hechas de otros materiales de construcción.⁷²

La ganadería comercial estaba poco desarrollada, sin embargo, había gran cantidad de bovinos que se utilizaban como tracción del arado, caballos que se utilizaban como medio de transporte o para carga, al igual que los burros o mulas. Otras especies presentes eran los ovinos, los porcinos y principalmente las aves de corral (en su mayoría guajolotes). Conformándose una producción de traspatio para satisfacer los requerimientos de proteína animal familiarmente y utilizando el excedente para su comercialización, principalmente al interior de la propia comunidad.

Los cerdos eran una especie que ocupaba un lugar importante en la producción de traspatio en San Juan Atzingo pues deambulan buscando alimento sin el menor recato de su falta de pureza racial aunque también los había que se criaban de manera intensiva en corrales rústicos o “de material” con alimento comercial como dieta principal, complementada con los desperdicios de la comida humana. En San Juan, como en otros lugares del país estos animales siguen representando ahorro aunque no son la especie exclusiva con esta consideración pues también están los borregos, los chivos, los guajolotes y para la gente con

⁷¹ Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, <http://www.edomex.gob.mx/portal/page/portal/cedipiem/pueblos/tlahuica>, 2008.

⁷² Hoy en día se puede apreciar claramente cómo en las zonas del pueblo que se van urbanizando se van construyendo casas de material que literalmente desplazan a las construcciones de madera y tejamanil, éstas primero quedan como anexos simbólicos hasta que desaparecen totalmente. Es también fácilmente observable como ahora se construyen casas con el elemento distintivo de una entrada para automóvil (se tenga o no).

más solvencia económica los bovinos y dentro de estos los machos pues son los que se utilizan de fuerza animal para arar las tierras de cultivo.

Los cerdos siguen siendo la especie de elección para las festividades paganas y religiosas, recientemente (el 24 de junio de 2008) en el cambio de mayordomo de San Juan lo que despedía un olor atrayente eran las carnitas que se cocinaban en dos enormes casos. Por cierto, la casa que despide al santo patrono ofrece comida y la casa que lo recibe también. Es un gasto importante, pero para eso se preparan los mayordomos con años de anticipación. No importa el costo a cambio de tener la protección del Santo Patrono.

Los Bovinos en San Juan fueron siempre motivo de un trato muy especial porque todavía se hacía uso cotidiano de la yunta para arar los campos de cultivo. Los toros se enfloraban (y se siguen enflorando) el día 18 de octubre, día de San Lucas pues en las representaciones de este santo se puede apreciar que lleva como acompañante a uno de ellos. Las flores que se utilizaban eran (son) el Cempoalxochitl. Un acontecimiento que a pesar de ser compartido por la comunidad y que incluso le proporcionaba (proporciona) identidad no toda participaba activamente pues los dueños de las yuntas eran todavía muy pocos.⁷³

Mora Ledesma tiene una descripción por demás correcta:

“Los dueños de los animales como: toros, vacas, adornan los corrales, colocando una cruz adornada con un collar. A los collares se les colocan los “flaxcales”, que son unas tortillas pequeñas y gruesas en forma de triángulo de maíz. Para enflorar a los animales se busca un padrino, el cual coloca el collar y la corona de flores a los animales festejados. La dueña sohomea a cada uno de los animales después de que ha sido enflorado, les reza y agradece la ayuda que les proporcionan en el

⁷³ No puedo dejar de mencionar que en Zoyatzingo, Amecameca, Estado de México, el Gremio de los campesinos desfila por el pueblo sólo que en lugar de toros lo hace con los tractores a los que también enfloran y aunque también sean pocos los dueños de ellos.

trabajo del campo. Posteriormente los dueños ofrecen una comida a los padrinos en honor a los animales.”⁷⁴

Este acontecimiento comunitario ha sido muy importante y no desaparece a pesar de que la tendencia del cultivo de la tierra es a que desaparezca la tracción animal para dar paso a la mecanizada. Tan es así que en un calendario coordinado por Martha C. Muntzel se lee lo siguiente:

“El 18 de octubre nosotros enfloramos los animales como es costumbre compramos flor de cempasuchil.

Hacemos las cadenas. Les ponemos tlascales y si no hay tlascales les ponemos pan para que se vean bonitos.

Bonita la tradición, las costumbres.

Los bueyes saben surcar, saben trabajar y por ellos tenemos las cosechas.

Tenemos maíz, tenemos mazorcas, para darles de comer a los hijos y personas que nos visitan se lo invitamos.”⁷⁵

3.2.3 Organización interna.

La comunidad cuenta con una organización interna muy significativa pues no responde sólo a criterios geográficos sino también a aspectos sociales, económicos y culturales. La división es por barrios y se conforman de la siguiente manera: El Centro, Nativitas y La Loma.

Decía que es una organización significativa porque en el barrio del Centro vive la mayoría de personas con percepciones de vida más ciudadinas que se pueden apreciar por su “familiaridad” con la vida en el Distrito Federal, de hecho, el contacto es, en ocasiones, estrecho con familiares que viven en él. También

⁷⁴ Mora Ledesma, María Isabel, *LA COSMOVISIÓN TLAHUICA: Una cultura en proceso de desaparición*, Tesis profesional, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D., F., 1989, Pág., 136

⁷⁵ Muntzel C. Martha, et al, *El calendario Tlahuica (Ocuilteco), aporte a la revitalización lingüística cultural*”, Cuadernos de la Universidad Intercultural del Estado de México, Universidad Intercultural del Estado de México, México, 2007, sin paginado.

porque los que se dedican a las labores agrícolas comerciales viajan constantemente para realizar su trabajo como señalaba líneas arriba.

En el barrio de la Loma⁷⁶, vive la mayoría de los habitantes que tienen nexos directos con el idioma Tlahuica.

Por su parte, el barrio de Nativitas es como una extensión de los otros barrios, yo lo pude apreciar como un lugar geográfico donde no se pueden apreciar las costumbres “características” de los habitantes del Centro o de la Loma. Pero era fácil percibir el deseo compartido por varios de sus habitantes por independizarse de San Juan o por lo menos del centro del pueblo. En la actualidad es muy significativo como en la percepción de la propia gente es el lugar con mayor crecimiento urbano.

Un sitio geográfico importante para la comunidad es denominado el Atorón ya que ahí es donde se encuentra el panteón de la comunidad. Un sitio común pues responde a la consideración que es el lugar donde, tarde o temprano, se quedan por igual los habitantes de los tres barrios. Se confirma el carácter unificador que tiene la muerte en ésta y en otras comunidades de nuestro país. Un sitio común porque, quizá, le recuerda a los hombres que en su avasallador camino contra la naturaleza también se ve derrotado, la naturaleza y no la cultura se alza con la victoria final, que es la muerte, como nos dice Terry Eagleton:

“Hablando culturalmente, la muerte se interpreta casi de infinitas formas: como un martirio, como un sacrificio ritual, como una bendita exoneración de la agonía, como la dicha de liberar del sufrimiento a tu familia, como un final biológico natural, como unión con el cosmos, como símbolo de futilidad extrema, y como otras

⁷⁶ La Loma de Teocalcingo debe su nombre a que se ubica precisamente en una loma a la que se accedía después de unos minutos de camino, de alguna forma da la impresión de que sus habitantes se ven “distintos” a los de los otros barrios.

muchas cosas. Pero, por muchos sentidos que le demos, el caso es que morimos. La muerte es el límite del discurso, no un producto de él.”⁷⁷

La cuestión es que en San Juan el discurso sobre la muerte continúa después de la muerte misma. Uno de mis “reportes de investigación” sobre la muerte de un habitante de La Loma, ex integrante de un grupo de danza daba cuenta de la magia alrededor de la muerte y del sitio geográfico al que nos estamos refiriendo. A continuación lo transcribo porque también quiero destacar el aspecto mágico-religioso que trasciende al puro hecho fisiológico de la causa de su deceso:

3.2.4 EL SUSTO SE LE FUE A LAS TRIPAS.

I

Fue un día sábado cuando pasó el cajón de muerto en una gran carroza con rumbo a La Loma. Las flores se asomaban por las ventanillas del lúgubre automóvil, sonriendo al sol, contrastando con las caras adustas y llorosas de los familiares del muerto.

-Ya lo iban a operar sólo esperaban los resultados de unos estudios, además estaba muy débil y los doctores dijeron que se iban a esperar para poderlo operar-

-Decía que le dolía la panza, yo creía que era eso de la gastritis y le decía que tomara la Sábila –

II

Para el mediodía del domingo la iglesia ya estaba vestida de blanco, como una novia preparada para la ceremonia, la última para don Trinidad Santiago.

-Un día uno de sus hijos llevaba una bestia cargada de leña y esta empezó a corretear al señor, nada más que alcanzó a subirse en un montecito y así evitó

⁷⁷ Eagleton, Terry, *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona, España, 2001, Pág., 131-132

que no le hiciera nada, pero el señor Trinidad se espantó mucho, yo creo que se murió porque el susto se le fue a las tripas.

III

El cortejo fúnebre venía bajando la loma levantando una polvareda que las lagrimas que brotaban a torrentes de los rojizos ojos de los parientes de Don Trinidad eran incapaces de menguar.

IV

El sol ya estaba en todo lo alto y sus rayos bailoteaban al ritmo de las *bandolinas* que eran ejecutadas con maestría por los *Apaches*. Las notas se vestían con el aroma de las flores de las ofrendas mortuorias y del incienso que se negaba a permanecer preso en el *somerio*.

V

El muerto, Don Trinidad Sabino, fue integrante durante algún tiempo de la danza de la conquista Azteca, llamada de los *Apaches* y por tal motivo estaba entrando a la iglesia acompañado de la música.

-Así se hace cuando muere uno que fue de los *Apaches*.

VI

La quietud de la iglesia no se dejaba de sentir ni con los lamentos, ni con el eterno llanto de la esposa, Doña Tuna y ni aún con los incitantes acordes de las mandolinas.

VII

Los familiares trazaban cruces con el *somerio* y se abrazaban al féretro en una sucesión casi teatral, lo mismo por su intensidad como por su lejanía para quien no perteneciera en ese momento a la melancolía y las tradiciones ancestrales.

Se evidenciaba la ambivalencia de la música indígena cuando de vez en vez uno de los dolientes movía uno o los dos pies en movimiento primario de la danza, pero también la coordinación de tres acordes en repetición, por momentos excesiva, parecía tocar las fibras más sensibles de los que estaban presentes, dándoles un aspecto fúnebre y lóbrego que en un momento se transmitía a todo el interior de la iglesia.

VIII

Había un testigo impávido. Un viejo Teponaxtli con forma de jaguar que después de haber sido tocado por rítmicas manos indígenas durante muchos años se había ganado el derecho de permanecer en calma y en silencio compartiendo el altar con otras figuras religiosas igual de silenciosas.

IX

El inicio del ritual religioso fue como el despertar de un sueño mágico para enfrentarse a un acontecimiento asincrónico entre el sacerdote y sus feligreses.

X

Antes de la misa llegaron ellos, apurados, curiosos, insultantes, armados uno, con una cámara de video, el más alto, otro con un potente reflector que descubría el dolor de los concurrentes, que los desnudaba, que invadía su rincón preferido y el tercero con un micrófono y una grabadora que robaba el sentimiento y espontaneidad de la música de la danza de la conquista Azteca también llamada de los *Apaches*.

XI

Nadie en el pueblo sabía a que habían ido y solo se limitaban a mirarlos pasar sin preguntarles nada. En el rostro de algunos se podía apreciar el deseo con dificultad reprimido de querer aparecer en una película sin importarles el destino que pudiera tener esta.

XII

El hombre del micrófono masculló: -¿Después de la misa a dónde van a llevar al muerto?- Pues el panteón a dónde más lo habían de llevar –contestó una

voz masculina- Agregando: ¿Para quién es la película, dónde trabajan ustedes? El hombre que mascullaba lo volvió a hacer pertrechado tras unos lentes oscuros que era señal que ocultaba sus verdaderas intenciones: -Somos cazadores de reportajes, somos una empresa que trabaja por su propia cuenta- ¿No creen que por lo menos deberían de haber pedido permiso para filmar? El hombre masculló por tercera vez: -Si, puede ser, ahorita lo vamos a hacer- a la par que aceleraba el paso hacia el atrio de la iglesia para continuar con su tarea.

XIII

Era evidente el esfuerzo que hacían los cuatro hombres cuando llevaban el cajón en sus hombros hacia el panteón, tan era así que no resistieron el peso y hubo tres cambios de cargadores hasta el final del trayecto.

XIV

Una base de concreto en la entrada del panteón fue el sitio indicado para que todos los familiares se despidieran de Don trinidad. Sus caras volvían a tomar dramáticos gestos y sus manos movían el *somerio* con movimientos firmes como si los hubieran ensayado toda la vida.

XV

Las cruces formadas con el humo del *somerio* desaparecían tan rápido como se trazaban en tanto que el llanto ahogaba las palabras: -¡Ya no lo tendremos más, papacito! ¡Por qué se fue! Inagotable la repetición, inagotable la belleza del idioma indígena, inagotables las lagrimas, era como si alguien dirigiera un coro diciendo: ¡Dietsok'ó takndsé! (¡Todos a llorar!). Los desmayos se suscitaban unos tras otros y sólo se oía el grito de alguien diciendo: ¡Bakin donda! (¡Denme el alcohol!). Una aplicación de alcohol en la nuca y aire aplicado usando como abanico un sombrero raído y negro por el uso, volvían a la realidad a quien se había desmayado.

XVI

La música no paraba y los preparativos de cavar la tumba habían concluido, también estaban listas las lozas y la mezcla con que se taparía la caja.

XVII

El féretro fue bajado cuidadosamente bajo la dirección colectiva de la concurrencia y una vez colocado, un hombre bajó a desatornillar un crucifijo metálico que estaba fijo a la caja para después depositar las prendas del muerto. Se colocaron las lozas, se tapó con la mezcla y en esta se realizó una cruz sobre la cual se pusieron flores y poco a poco fueron apareciendo manos que arrojaban un puño de tierra. -¡Es de mala suerte!- decía una señora con rasgos totalmente indígenas a la que pocos le hicieron caso continuando con su actividad.

XVIII

El panteón ubicado en el sitio denominado El Atorón, se transformó después del entierro, en un lugar de reflexión y convivencia que tenía como enlace las botellas de alcohol que tendrían que acabarse antes que la gente empezara a alejarse del lugar.

XIX

El sol, al final del día empezó a vacilar como si también le hubiera hecho efecto el alcohol y estuviera cansado de tanto llorar empezó a ocultarse hasta desaparecer envuelto en su cobija negra, salpicada de pequeñas luces brillantes.

XX

Vendrían los nueve días de rezo en la casa de Don Trinidad, que seguramente él soportaría estoico y bostezante para celebrar el día del levantamiento de la cruz, con vino, café o pan o simplemente bailando su última danza entre los vivos y a partir del siguiente día saludaría a sus nuevos compañeros de existencia:

¡Jondobi kilik'óo! (¡Buenos días!)⁷⁸

⁷⁸ García Loya, Filogonio, *El susto se le fue a las tripas*, Espiral. El hombre en progresión continua. Boletín de la Unidad Académica Profesional Amecameca de la Universidad autónoma del estado de México, Año 2, No. 7, julio-agosto, México, 2004, Págs., 109-111

Tan lleno de magia estaba este acontecimiento que mi “reporte” “transcendió” hasta convertirse en una especie de cuento, lo que me llamaba la atención, pues a eso, precisamente, me refiero cuando hablo de “otras concepciones” ya que la narración se nutre con la subjetividad de los que participaban del ritual, la mía como narrador y la del lector que recrea al grado de considerarla un hecho literario y mágico donde se puede considerar con o sin nexos con la realidad. Para mi resultaba esclarecedor que ese señor no se hubiera muerto de gastritis o de lo que indicaran en un momento determinado los resultados de sus estudios clínicos o de laboratorio pues finalmente la causa de su muerte fue que el susto se le fue a las tripas como dice el título que adoptó esta narración, y el susto se lo provocó un animal doméstico “cumpliendo su función zotécnica”, muerto por una de las llamadas “enfermedades culturales” tan “incomprendidas” o menospreciadas por la medicina moderna u occidental. Pero se puede apreciar también el proceso que se sigue en algunas comunidades de no esperar al diagnóstico de la medicina occidental o de patente comercial y “recomendar” el tratamiento natural, como en este caso la Sábila. Pero, también, se puede apreciar una “dualidad” pues se “imbrican” las causas biológicas (la probable gastritis) y el susto, para las que hay tratamiento sintomático; para la primera el remedio herbolario natural (la Sábila) y para la segunda la curación mágica contra el susto, sólo que en el caso de Don Trinidad fue tan fuerte que ya no llegó a él. Así, se convive con dos concepciones sobre la enfermedad y la muerte de manera permanente. Es importante señalar como ambas requerirían de un “especialista”: la gastritis, desde el punto de vista de la medicina occidental, el gastroenterólogo mientras que desde el punto de vista de la medicina tradicional ambas podrían ser curadas por el “curandero”, “médico tradicional”, “yerbero” o “brujo” o incluso, como sucedía en San Juan por el propio sacerdote católico como bien nos refiere Mora Ledesma:

“En el caso de susto, la persona es llevada con el sacerdote católico para que le rece los evangelios. Se busca un padrino (de piel morena, ya que como se vio

anteriormente, son las personas indicadas para contrarrestar el daño que le causó un ser sobrenatural.”⁷⁹

Un señalamiento importante es que el susto, en el caso de Don Trinidad fue causado por un animal doméstico y no por un ser sobrenatural pero de todas formas hubiera requerido de su “respectivo tratamiento sintomático”.

El ritual mortuario es muy importante pues de él podemos desprender cómo dos visiones culturales se imbricaron desde el primer “encuentro de los dos mundos”. La cultura española, que a pesar que detrás de ella hubo una estela de sangre y fuego, se utilizó por los indígenas para seguir simbolizando la propia. La presencia del Jaguar prehispánico en el altar de la iglesia católica de San Juan es ejemplar de tal situación y me atrevería a pensar que el hecho era (es) cualitativamente más significativo que los ángeles esculpidos y pintados con características o rasgos indígenas durante el proceso mismo de construcción de las iglesias católicas. Este Jaguar representa no sólo lo indígena sino lo festivo y profano de lo indígena, la subversión perenne al esfuerzo de los colonizadores por construir sobre las ruinas prehispánicas. En este sentido, coincidiría en que se trata de una actitud barroca como nos propone Arriarán Cuellar:

“Nuestro barroco sería lo sensual que se opone al orden de la razón, lo imaginario que se opone al orden de la escritura que se vuelve imagen; lo dinámico que se opone a lo establecido; lo alucinatorio que se opone a la ilusión de un sujeto autónomo. La vuelta al barroco aparece entonces como el redescubrimiento de una historia distinta dentro de la cual la imagen tiene gran importancia. Se trata del retorno de lo reprimido por la ilustración europea.”⁸⁰

En mi “reporte-cuento” hago alusión a que el Jaguar-teponaxtli comparte junto a otras figuras religiosas lo silencioso. La metáfora es trascendida pues esa convivencia silenciosa nos habla de esta nueva manera de ver el mundo por los

⁷⁹ Mora Ledesma, María Isabel, *LA COSMOVISIÓN TLAHUICA: Una cultura...* Op. cit., Pág., 84

⁸⁰ Arriarán Cuellar, Samuel, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la modernidad, ¿qué?*, Ediciones Pomares, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2007, Pág., 81

habitantes de San Juan Atzingo y aún más, por aquellos con raíces indígenas. Verdaderamente poética es la metáfora pues con su silencio hace un llamado a que se tenga presente el pasado de ese pueblo como nos señala también Mora Ledesma:

“El Teponaxtle, es un instrumento musical hecho de madera (de membrillo) en forma de jaguar, es cuidado y respetado celosamente dentro de la iglesia del pueblo, en donde se encuentra custodiado por sus mayordomos. Romero Quiroz le nombra: ‘el corazón del pueblo’. Es el protector del pueblo. De su origen nadie supo -jamás: ‘esta desde nuestros antepasados’. ‘Los antepasados lo utilizaban para enviar mensajes al pueblo, sobre las órdenes que se enviaban a la Gran Tenochtitlán. También era utilizado para llamar a los indígenas a sus ceremonias. El sonido que produce, al ser tocado abarca una gran extensión, incluyendo todo el pueblo.”⁸¹

El teponaxtle-jaguar, que ya no toca más físicamente, remite a la comunidad a su cercanía con la muerte y su carácter conmemorativo y de alguna manera festivo e invocador para invitar a que otros vean su forma de hacer la fiesta de muertos los días 31 de octubre y uno y dos de noviembre en que aparecen los caminos de flores típicos en varias comunidades de nuestro país, caminos que no sólo son para que los muertos transiten por ellos sino para que lo hagan los vivos, propios y extraños también. Estos caminos de flores siguen teniendo como componente principal a la planta conocida como *Cempoalxochitl* que, nuevamente, nos remite a esa recreación del pasado prehispánico, como nos señala Velasco Lozano:

“Una planta siempre presente en el ámbito cultural mesoamericano es la *Tagetes* en su dos especies: *T. maxima* y *T. lucida*, la primera conocida como *Cempoalxochitl*, veinte flores, flor de muerto o clavel de la india, y la segunda como pericón, yerbanís o *yauhtli*. Las dos tuvieron usos variados, entre los que

⁸¹ Mora Ledesma, María Isabel, *LA COSMOVISIÓN TLAHUICA: Una cultura...* Op. cit., pág., 108

predominaron el ritual, el mágico y el medicinal, en parte debido a su fuerte olor y llamativo color.

Al *cempoalxochitl* se le puede observar en los tocados que portan las dos representaciones de la Coyolxauqui más conocidas: la del museo Nacional de Antropología y la del Templo Mayor. En la primera, la gran cabeza de piedra verde sin duda alguna lleva el *cempoalxochitl* en su cabellera. Doris Heyden (1989) ha analizado su uso simbólico en rituales y fiestas mexicas, entre ellas en las ceremonias relacionadas con los señores y en las dedicadas a los muertos y a Huitzilopochtli, pero sobre todo lo relaciona con el fuego, agua y la vegetación, ya que una de las hipótesis es que en tiempos remotos la coyolxauqui pudo haber sido diosa de los mantenimientos.⁸²

Estando en san Juan me llamaba la atención como se priorizaba el carácter invocador, aromático, para traer a los muertos aunque sea por un solo día y también me llamaba la atención el uso de las cruces de pericón colocadas en las puertas o en las milpas. Pero más me llama la atención, hoy, su utilización extendida a la mayoría de los pueblos de México, hecho entendible por sus también amplios usos, por ejemplo entre los mayas, como nos indica la misma autora Velasco Lozano:

“Entre los mayas, el *cempoalxochitl* fue usado en terapias: se le preparaba como infusión y se inhalaba el olor de la pócima para combatir el dolor de cabeza, y por vía oral se usaba para los dolores de estómago. El pericón ha tenido muchas aplicaciones medicinales y mágicas, ya que sirve para bajar la fiebre, resolver problemas menstruales, combatir la diarrea, como protección al cruzar un río, contra los aires, para resguardo de la milpa, y para curar heridas de rayo y empacho. En estas plantas no existe una barrera entre lo mágico, lo sagrado y lo puramente curativo.”⁸³

⁸² Velasco Lozano, Ana Ma. L., Representación de algunas plantas medicinales en la arqueología, *Arqueología mexicana*, Vol.,VII, Núm., 39, Agosto-diciembre, 1999. Pág., 28

⁸³ Ídem., Págs., 28-29

Lo que podemos aportar de nuestra investigación es que el pericón afianzó su carácter simbólico protector de las milpas y de los lugares donde se coloque. Lo que parecía evidente no lo es tanto, pues esa protección involucra a los animales domésticos que se resguardan en la casa como si fueran de la familia, pero aún más, en Zoyatzingo⁸⁴, su uso se ha extendido a la protección, incluso, de los automóviles y en Amecameca hasta los llamados “bicitaxis”.

Es interesante observar que las ofrendas para los muertos se reparten posteriormente a los visitantes, a lo que se denomina “el conejo”. Aparece pues un animal doméstico como símbolo de fertilidad y abundancia pero también de solidaridad e invitación a la convivencia fraterna, tantas veces cuestionada a las comunidades indígenas. No resulta novedosa esta referencia a los conejos ya que, para empezar conejo en Tlahuica es toch y en náhuatl es tochtli pero podemos ir más allá del nombre pues como nos dice Valadez Azúa:

“La presencia de conejos en actividades rituales no es incomprensible a la luz de las civilizaciones mesoamericanas. [...]

Respecto al calendario, el conejo (Tochtli en náhuatl) era el octavo signo de los días, portador de años del mismo nombre, al cual se le relacionaba con el sur. Decían que la tierra se había creado en el año Ce tochtli (uno conejo). En los años tochtli temían la escasez, aunque tenían la idea de que quien naciera en el signo de tochtli, sería próspero y tendría abundancia.

Ometochtli (dos conejo) era el dios patrono de la embriaguez y de los que hacían y vendían el pulque. Bajo él se encontraban los Centzontochtlin (innumerables conejos), uno para cada tipo de borracho y de embriaguez. Durante su fiesta principal, en el día dos conejo, se reunían ancianos, nobles y guerreros para honrar al dios patrono del pulque; todos tomaban con popotes de recipientes comunes hechos de piedra.”⁸⁵

⁸⁴ Zoyatzingo, Municipio de Amecameca, Estado de México. Trataremos algo sobre este pueblo en el siguiente apartado de esta tesis.

⁸⁵ Valadez Azúa, Raúl, *Religión y domesticación animal en Mesoamérica*, Vet.Mex.,(4) 1994. Pág., 305

La subversión a lo impuesto por una cultura ajena que se quiso imponer violentando a la originaria se puede apreciar en la propia construcción del nombre del pueblo como nos señala Isabel Mora:

“Las imágenes de los abogados y Santos Patronos insertos en el corazón de los pueblos presidiendo desde allí su destino. Son, además, inseparables de las peripecias de su historia, de la memoria de sus antepasados y de sus orígenes en el tiempo, a consecuencia de ello, señala Giménez, otorgan literalmente hablando una identidad a los pueblos, permitiéndoles articular una conciencia de sí. Este otorgamiento de identidad se manifiesta ya en el hecho de que la mayoría de las comunidades indígenas recibieron sus nombres de los Santos Patronos: San Juan nombre que los misioneros pusieron a este pueblo. Esto se relaciona con la fundación de los pueblos por los misioneros de la Colonia. Pero no deja de tener significados de antecedentes prehispánicos y a veces se encuentra alguna explicación del nombre de las poblaciones que se hacen derivar de algún ídolo a quién tenían por abogado o del lugar donde fue fundado el pueblo: "Atzingo" que significa "en el agua pequeña.”⁸⁶

Puedo ver, a la luz del paso del tiempo, que lo que escribí como un reporte conservó la magia de las sensaciones indígenas, la intrusión de los espectadores, las sensaciones del narrador, y cómo tomó forma y cómo pasó a ser parte de un trabajo académico, de una manera por demás interesante, así fue como años después leí con mucho interés, cómo entre líneas se incorporó a una parte de la tesis de licenciatura de Isabel Mora Ledesma a quien por cierto, tengo en alta estima:

“Las campanas de la iglesia "doblan" que hasta que se ha llegado al panteón. En el Panteón se realiza otra despedida, se le dicen las últimas palabras en el idioma indígena. El difunto es enterrado con todas sus pertenencias personales.

⁸⁶ Mora Ledesma, María Isabel, *LA COSMOVISIÓN TLAHUICA: Una cultura...* Op. cit., Pág., 7

El sol ya esta en todo su alto, el ritmo de las mandolinas son ejecutadas con maestría por los "apaches", las notas se visten con el aroma de las flores de las ofrendas mortuorias y del copal que se niega a permanecer preso en el sohomerio.

El difunto fue integrante de la danza de los "apaches", por tal motivo este es acompañado por la música. La quietud del momento no se dejaba de sentir, no lo interrumpía el incesante llanto de los familiares, ni el compás repetitivo del sonido triste de las mandolinas. Los familiares se abrazan al féretro y trazan la cruz con el copal, las lágrimas se muestran inagotables. El bello idioma indígena se nos muestra en su esplendor: "hasta luego papacito" "Kuenuxaki muxu tu' Tata". El féretro fue bajando poco a poco y manos femeninas puños de tierra arrojaban.

Todo ha terminado, las botellas de alcohol consolarán a los afligidos, empieza la reflexión y la convivencia. El sol empieza a desaparecer, da sus últimos rayos, en el bello Tepecingo que solo había sido testigo impávido del llanto indígena.

Vendrán los nueve días de rezos, la casa se vestirá de luto, el papel de china negro será su ropaje, las diestras manos morenas arreglan la mesa en donde el difunto estuvo. Nueve ceras despedirán definitivamente al difunto, quién desde donde esté esperará el día del levantamiento de la cruz, celebrando con licor, pan y café. Y se efectuara el último baile del difunto al ritmo de las fibras más sensibles de las mandolinas "apaches", dando un aspecto fúnebre y lóbrego al momento.

Los padrinos llegan a la casa con la cruz cargando, las mujeres se abrazan a ella en una sucesión casi teatral, inagotables son sus lagrimas, para quien representa la cruz. Sus ojos rojos por el desvelo y llanto de estos días no apagaban, su brillo, lo oscuro de la noche. La cruz se vela como si fuera el difunto mismo. Las ceras encendidas pronto serán apagadas y con ello el difunto se irá definitivamente, éstas no deben de ser apagadas antes de los nueve días, soplándoles, ya que de esta forma se corre al difunto y este todavía se encuentra ahí.⁸⁷

Así que la realidad de un acontecimiento concreto se convierte en un texto como nos dijera Ricoeur:

⁸⁷ *Ibíd.*, Págs., 138-139

“El texto como un todo, y como una totalidad singular, se puede comparar con un objeto que puede ser visto desde distintos lados, pero nunca desde todos los lados a la vez. Por lo tanto, la reconstrucción de la totalidad tiene un aspecto, de acuerdo con la perspectiva, similar a la reconstrucción del objeto percibido. Siempre es posible relacionar la misma oración de distintas maneras con esta o aquella oración que se considera la piedra angular del texto. En el acto de lectura está implícito un tipo específico de unilateralidad. Esta unilateralidad cimienta el carácter conjetural de la interpretación.”⁸⁸

Me parece interesante ver que un texto escrito como un “reporte”, adquiriera otro carácter por acción de otros lectores comprobando que todo aquel que pueda leer podrá generar una interpretación y entrar al juego de la intersubjetividad sin ser pasivo y aún más, un texto que sin ser estrictamente “literario” se comportó como tal y como nos dice el mismo Ricoeur: “Los textos literarios entran horizontes potenciales de sentido, que pueden ser actualizados de distintas formas.”⁸⁹ Pero lo que puedo percibir es que cuando una narración gira en torno a lo estético de una cultura indígena específica da cuenta casi de manera viva de la magia de lo indígena.

3.2.5 Los jóvenes.

Una actividad que se me había asignado era investigar sobre la vida cotidiana y el sentir de los jóvenes de la comunidad de San Juan.

Lo primero que había que hacer era buscar el mecanismo para involucrarnos en su actuar cotidiano. Fue un proceso difícil pero pudimos interactuar con ellos a través de dos actividades cotidianas, inicialmente: el fútbol y una que otra borrachera (o quizá primero las borracheras) y ya después acompañarlos “a los toros”.

⁸⁸ Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo veintiuno editores, Universidad Iberoamericana, México, 1995, Pág., 89

⁸⁹ Ídem.

Las borracheras lo que me mostraban era la influencia de los medios masivos de comunicación para la conformación de una manera de ver el mundo diferente de parte de los jóvenes, anhelando siempre una vida con las características de la vida citadina, la civilización siempre al alcance de la mano. Soñando con el mundo moderno que, sin embargo, como nos dice Bolívar Echeverría es

“... ‘un mundo de las mercancías’, mundo que, -perversamente- abre y prohíbe al mismo tiempo, en un solo gesto, el acceso del ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la naturaleza. En él, el placer hedonista es a un mismo tiempo lo máspreciado y lo más impedido, lo más exaltado y postergado.”⁹⁰

Tuve la fortuna que una actividad deportiva que disfruto, como el fútbol, haya sido como una llave para convivir tanto con los jóvenes del centro como de La Loma. Actividad donde pude apreciar que se reproducía un esquema de discriminación importante, me refiero a que el equipo del centro era mejor equipo y que tenía el derecho de menospreciar al equipo de La Loma compuesto en su mayoría por habitantes de esa división geográfica, teniendo que se podía “invitar” a un jugador del centro como un elemento importante pero difícilmente era invitado un jugador de La Loma a formar parte del equipo del centro. Tan era discriminatorio que el equipo del centro jugaba en una liga con mayor jerarquía. El elemento central, entonces, era que en un equipo había indígenas y en otro no.

Así que era más difícil jugar con el equipo del centro que con el de La Loma. Al paso del tiempo, de ser un espectador pasé a ser integrante del equipo U de G. de La Loma y eso me permitió observar la influencia de este deporte en la asunción de “pautas de comportamiento” citadinas en las que destacaba poner nombres de jugadores profesionales a su hijos. Un jugador manifestaba, como ejemplo, poner Luisiño a su hijo pues era un jugador importante contratado por un equipo de fútbol asociado al poder económico de una empresa televisiva: el

⁹⁰ Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo veintiuno editores, México, 1998, Págs., 59-60

América (de hecho si hoy alguna persona femenina se llama América es en honor del equipo de fútbol y no por el continente), para más señas. Me llamaba la atención pues estos afanes tenían que ver con cierto deseo de deslindarse de su pasado indígena a pesar de seguir siendo Tlahuicas.

Pero investigar a los jóvenes me llevó a contradicciones con el desarrollo de la investigación de la que yo formaba parte pues se me cuestionaba que si era necesario que ocupara casi un día completo en ir a jugar fútbol.

Una actividad que disfrutaban los jóvenes era la asistencia a los toros. Ir a los toros era todo un ritual pues había que vestirse similarmente a un jinete, a un montador de toros, sobretodo para impresionar a las muchachas que a su vez también se ponían elegantes para la ocasión.

Asistir a los toros no era una actividad muy variada de un evento a otro pues había que buscar un buen lugar para ver los preparativos para dejar bien sujeto al jinete encima del toro inmovilizado por una manga de manejo metálica. A la señal del jinete se libraba al toro de su prisión y salía reparando y haciendo cabriolas para desembarazarse de su molesta carga. La tarea del jinete era mantenerse el mayor tiempo posible encima del toro y los más experimentados no se contentaban con eso sino que se soltaban de una mano mientras clavaban con más fuerza las espuelas en los flancos del toro. Se establecía, entonces, una lucha en condiciones más o menos equitativas entre el jinete y el toro. Mucho morbo generaba la posibilidad de que el jinete saliera seriamente lastimado al ser derribado por un toro o incluso perder la vida.

Los jinetes y los toros se elegían según las cualidades de cada uno, entonces las montas que más expectativas causaban se anunciaban como el jinete del lugar "X" montará al toro del lugar "Y". Muchos jinetes eran aficionados o amateurs pero los que poco a poco iban destacándose empezaban a cobrar por lo que se les percibía como profesionales.

Pero, yo creo, que se asistía más para tener contacto social con otras personas que para ver todas las montas, en ocasiones el espectáculo estaba del lado contrario de corral. Estaba con los saludos con personas conocidas de otra comunidad o en la consecución de las bebidas alcohólicas para “acompañar” el evento.

Quisiera ir más al fondo para tratar de comprender cómo los jóvenes establecían una relación de mayor respeto con los animales de monta, en ese momento no se intentaba el escarnio del toro sino colocarlo en condiciones de poder defenderse de forma natural su rechazo a la doma de parte de un individuo extraño, pero aún más, puedo decir que se nutría el aspecto lúdico y festivo con momentos, en apariencia, inofensivo. Me tocó ver en San Juan como se hizo la invitación a niños y jóvenes a entrar al ruedo donde una vaquilla unicornia tenía colocado un billete en el cuerno presente. La idea era quitarle el billete exponiéndose sólo a los topes o pisotones de la vaquilla. Realmente la gente se divertía con eso y la vaquilla salía solamente estresada y la gente (jóvenes principalmente) no se dañaba seriamente.

Al finalizar los toros, sólo quedaba hacer el recuento de los acontecimientos en términos cualitativos y cuantitativos buscando que predominara lo chusco, en el camino de regreso a casa.

Algo que no quiero obviar es la relación que se establecía entre los animales y los jóvenes después de que ambos concluyeran sus labores de trabajo. La más significativa era la función que desempeñan los caballos. Algunos jóvenes que los poseían los preparaban para salir a lucirse por el pueblo. Esto es algo a lo que poca gente le pone atención pero que simbólicamente es muy importante, se puede obtener prestigio a través de la posesión de un animal y, por cierto, de la destreza con que se maneje de parte del dueño. Pocos jóvenes poseían animales solamente para pasear y, aunque los había la mayoría eran animales de trabajo.

3.2.6 La alfabetización: Doña N., doña T.

Otra actividad que asumí fue la de trabajar con doña N. en el barrio de Nativitas. Esta señora era hablante del idioma Tlahuica, al igual que su esposo y sus hijos. Eran muy interesantes las sesiones de estudio, que más bien se tornaban en sesiones de pláticas amenas de todo y nada de la vida comunitaria de San Juan. Doña N. y su esposo tenían una parcela de nopales y de la cual se mantenían. Uno de sus hijos jugaba en el mismo equipo que yo (U. de G.) del cual ya mencioné en su mayoría eran jóvenes (y no tan jóvenes) con arraigo indígena.

La familia sí se comunicaba al seno de la misma en Tlahuica y también en presencia de gente extranjera pero cercana a la vez como nosotros (siempre con un pie dentro y uno fuera de la familiaridad). Al exterior de la comunidad la relación comercial era completamente en español aunque se podía percibir fácilmente que eran hablantes y miembros de un pueblo indígena algo que ahora no puedo dejar de pensarlo como “estigma fenotípico” que tantos sinsabores discriminatorios causa a los indígenas no solo de México sino del mundo.

Con doña N. intentamos aplicar el método de la palabra generadora del INI pues no teníamos otra posibilidad o propuesta. Así que la variante era que intentábamos aprender a leer y escribir los dos idiomas y no solo enseñarles en español. La ventaja que teníamos es que disponíamos de una fonología de la Dra. Martha Muntzel que nos servía de referencia. Eran sesiones muy interesantes, cuando se daban, pues nos encontramos que la principal limitación de la llamada educación de los adultos era el cansancio físico y el yugo de la vida rutinaria de la casa. Doña N. y su esposo salían de madrugada a vender sus nopales y llegaban a su casa tarde y rendidos por el trabajo y tenían que llegar a hacer sus quehaceres domésticos y hacer los preparativos para ir a vender al día siguiente. El dilema para el alfabetizador siempre ha sido el de que entonces no hay tiempo para el estudio y que pareciera que aprender a leer y escribir no reporta ninguna utilidad para la sobrevivencia. Por eso a veces en lugar de sesiones de

alfabetización eran sesiones de preguntas sobre el idioma Tlahuica compartiendo algún alimento preparado por la propia doña N. Lo que hay que reconocer es la increíble paciencia de algunos indígenas que saben que uno tiene más necesidad de ellos pues tienen conciencia que se les está investigando de alguna forma y aún así comparten su tiempo y su sabiduría porque también disfrutaban de la compañía de extraños que les platican de cosas interesantes aunque, por las pláticas, sugieren siempre que son obtenidas de los libros (algo no muy lejano de la realidad). Aunque me esté exponiendo a la crítica por decir algo “falto de sustento científico”, sostengo que ellos tienen su propio plan de investigación para con nosotros. Pero sobre ello, en ese techo invisible gozamos la compañía mutua y yo disfrutaba el camino de regreso a la casa donde vivía cinco días de la semana.⁹¹

Respecto a doña T. era una situación un poco diferente pues ella vivía en la “parte alta” del centro. No era hablante del Tlahuica y también siempre tenía actividades domésticas que realizar pero era interesante ver que seguía conservando la mayor parte de las tradiciones del pueblo.

Una experiencia que atañe a las prácticas médicas veterinarias en situación de insolvencia para comprar medicina de patente me sucedió con ella. Quizá sea conveniente compartirla como lo he hecho casi textualmente a lo largo de los años.

Llegué a la casa de doña T., y me dice que vea a su borreguito porque está teniendo problemas respiratorios, también me dice que ya le había hecho algunos tes de hierbas pero no me especifica cuáles. Intento darle ánimos pues ni ella ni yo teníamos para comprar medicinas de patente por lo que le recomendé prepararle un suero casero y que probara con el te de poleo, basándome empíricamente en que dicho te se utiliza para tratar problemas respiratorios en los seres humanos y que era el cuadro que presentaba el borreguito.

⁹¹ Una casa rentada, ubicada, para ese momento, como “la casa de las antropólogas” debido a que dos de ellas permanecían muchos días allí.

Pero esta ocasión no resultó el tratamiento y a la mañana siguiente el borreguito había muerto. Así que cuando volví a ver a doña T., me dijo: “con lo que usted me dijo que le diera acabó de ahogarse” (el borreguito). No me quedó otra opción más que quedarme callado ante la asignación de la responsabilidad por la muerte del borrego.

Lo que hasta aquí me llama la atención es intentar explicar por qué no le pregunté explícitamente cuáles yerbas si en mi preparación académica médica se me enseñó que una buena historia clínica es fundamental para un buen diagnóstico y tratamiento correcto de una enfermedad determinada.⁹² Una primera deficiencia de mi parte que tendría cierta base en la ignorancia o el menosprecio a la medicina tradicional desde mi formación universitaria, específicamente de la herbolaria medicinal. Una segunda deficiencia derivada de la primera es no considerar a las plantas en sus aspectos benéficos y también nocivos o perjudiciales a la salud tanto de los animales como de los seres humanos, como nos dice Gerardo López:

“...resulta fácil apreciar como la mayoría de los médicos veterinarios tienen una imagen ingenua con respecto a las plantas medicinales pensando que resultan inofensivas menospreciando todos esos ‘remedios caseros’ que la gente suele emplear antes de llamar al médico veterinario”.⁹³

Un tercer aspecto que en un momento determinado reflexioné fue sobre mi empirismo pero luego llegué, a partir de este cuestionamiento, a la conclusión de que realmente existe una transpolación hacia los animales domésticos de los tratamientos tradicionales utilizados en los seres humanos y que es una situación derivada de que a pesar de que la medicina tradicional y la occidental convergen, en el medio rural llegan a tener más fuerza los recursos tradicionales porque su

⁹² No es factor importante el que yo no estuviera “investigando” la medicina tradicional aplicada a los animales domésticos.

⁹³ López, G, “*Aproximación histórica al uso de las plantas medicinales en veterinaria a través de la tradición oral*”, Memorias de la “Primera Jornada sobre herbolaria medicinal en Veterinaria”, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM, 1988

disponibilidad es mayor y en ocasiones más barata que la medicina de patente. Así como doña T., utilizó “unas yerbas” yo utilicé el te de poleo intentando resolver un problema de salud de un animal y que el fondo la limitante era carecer de medios económicos para recurrir a la medicina de patente, concretamente de antibióticos. Entonces volvemos a la consideración de que hay que intentar salvar al animalito por los medios al alcance y no resignarse a un inevitable porcentaje de mortalidad. Dos visiones contrapuestas, al final de cuentas, como hemos venido sosteniendo.

Lo relevante del caso es que la relación entre doña T., y yo era formalmente la alfabetización pero que atravesaba por estas cotidianidades que yo intentaba aplicar para contextualizar el aprendizaje de la lectura y la escritura a través del método de la palabra generadora del INEA, de hecho utilizaba los materiales del INEA. Se que mucho se discute sobre los métodos de enseñanza para los adultos pero con doña T., ese no era el aspecto determinante ya que, finalmente, el obstáculo mayor era la negativa de su esposo a que estudiara (en realidad a que su esposa se relacionara con otro hombre).

3.2.7 Los investigadores, investigados.

El proyecto de investigación del que formé parte tenía como columna vertebral la presencia de dos antropólogas viviendo y conviviendo al interior de la comunidad. Luego, cuando me integré, puede apreciar que la comunidad nos investigaba también. Para ese momento los que sabían de la presencia de las antropólogas, sabían también detalles hasta profundos de su vida académica y personal. Respecto a mi cuando iba a jugar o a los toros era un cuestionamiento cotidiano así que estaban enterados de lo fundamental de nuestras vidas.

Muchas veces se habla de cómo impacta la presencia de gente extraña en una comunidad pero pocas veces se habla del impacto de la ausencia de la misma. El caso de las antropólogas es ejemplo importante pues a muchos años de

distancia se les sigue extrañando por la gente a la que trataron durante años. Pero también y a pesar de ya no estar físicamente en la comunidad siguen siendo parte de las contradicciones intergrupales o más específicamente, interfamiliares, cuestión que se hace evidente cuando un grupo de investigación que elaboró un calendario tlahuica no menciona el trabajo de una de ellas a pesar de ser una referencia importante en el tema pues es un trabajo de investigación de excelente manufactura. El fondo de esta discordancia es que las familias que apoyan a unos investigadores o a otros están inmersos en conflictos desde personales hasta políticos, pues como dijera recientemente un habitante de San Juan “orita la comunidad es un desorden” al referirse a los conflictos derivados del problema del bosque.

Lo que concluyo es que los lazos de una investigación “objetiva” se ven fragilizados por esa subjetividad emocional que permanece como recuerdo comunitario. Me atrevo a decir que la comunidad incorpora en su vida de una vez y para siempre a esos personajes “atípicos” llamados investigadores. Algunos de ellos se convierten en recuerdos borrosos mientras que otros alcanzan niveles míticos.

Hoy en día, la casa que ocuparon las antropólogas ya nadie la habita y sus puertas abiertas, una mecedora y su descuido sirven para alimentar la historia de que allí espantan y algunos jovenzuelos avezados van a investigar si es cierto.⁹⁴

La parte emocional en lo que a mí respecta fue muy costosa pues tuve que dejar esa comunidad por años por una pobreza económica extrema, lo que me costó perder a un buen amigo, una persona amigable y solidaria a más no poder. Pero, antes, perder a una persona adulta mayor con la que disfruté unas pláticas

⁹⁴ Contribuí a la historia diciendo que a mi me asustaban unos personajes que estaban en unas fotografías al pie de una escalera, entre ellas la de un bombero y un niño. Tuve el ofrecimiento de una señora del pueblo a llevarme a Chalma para que me curaran de espanto. En realidad nunca me espantaron a pesar de que me quedaba en ocasiones completamente solo y a oscuras en esa casa enorme para una sola persona.

con olor a pulque de una manera festiva y agradable y perderles la pista a dos investigadoras excepcionales.

Hechos que están en la memoria, en la mía y en la comunitaria. A la manera como nos dicen Barcena y Melich

“...la memoria es una narración que no se produce en el vacío. En su configuración narrativa, la memoria crea identidad, ilumina, esclarece, pero también desconstruye y rompe esquema. Su poder no obstante, es muy frágil. Porque la actividad del recuerdo no se dispara siempre que nos lo proponemos. Tiene que haber habido una experiencia, un acontecimiento en nuestras vidas. Entonces el recuerdo del pasado viene a nosotros, pero de la mano de sensaciones, de sabores, de aromas.”⁹⁵

Refiero como un evento triste, para mí, por lo menos, cuando anuncié que ya no jugaría fútbol con el equipo de la Loma y cuando física y simbólicamente heredé mis zapatos de fútbol. Hecho que va más allá de la descripción pues significó una ruptura real y que a la hora de recordarlo me lleva a la formulación de Barcena y Melich de que

“El trabajo de la memoria no consiste en traernos a la mente la fotografía de los acontecimientos del pasado archivados objetivamente, sino más bien en volver a captar el significado, el sentido y las emociones a las que dichas experiencias o acontecimientos se asociaron entonces. Los recuerdos son registros de cómo hemos vivido esos acontecimientos, no replicas de los acontecimientos en sí. Eso significa que la formación de la memoria es importante desde el punto de vista emocional: tiene una relación con una educación sentimental.”⁹⁶

Pero hay detalles que valen la experiencia, uno de ellos es que una familia, después de 20 años conserva un poema que escribí para su hijo, el otro detalle

⁹⁵ Barcena, Fernando y Melich, Joan-Carles, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, Barcelona, 2000, Págs., 28-29

⁹⁶ Ídem., Pág., 29

me lo proporcionó el fútbol, actividad por la que supe que me daban trato de igual. Todavía recuerdo cuando fallé una jugada teóricamente sencilla y alguien gritó “si será Güey”. En ese momento supe que era parte del equipo.

3.3 Zoyatzingo.

3.3.1 Algunos datos sobre zoyatzingo.

Zoyatzingo es un pueblo semirural que es parte del Municipio de Amecameca de Juárez como una delegación entre cinco más⁹⁷ y que según el II Censo de población y vivienda del INEGI, en el año 2005 tenía 2576 habitantes, una población considerable que determina, a su vez, una variedad importante de actividades de sus pobladores.

La relativa cercanía con el Distrito Federal permite que muchos profesionistas desempeñen sus labores en él, yendo y viniendo, la otra localidad que ofrece esa opción es Cuautla, Morelos donde también pueden ir y venir diariamente. Los estudiantes, en su mayoría son absorbidos por escuelas regionales, tanto públicas como particulares, que cubren, en lo fundamental, la demanda desde el Jardín de niños hasta el nivel universitario aunque también en éste último la opción para los jóvenes hijos de familias solventes económicamente son las grandes universidades del Distrito Federal o más pequeñas y particulares de Cuautla, Morelos.

Se pueden observar por las madrugadas a comerciantes dirigiéndose hacia Cuautla o hacia el Distrito Federal para ofrecer sus productos tanto al mayoreo como al menudeo.

Otra actividad que se distingue es la de las señoras que van a trabajar “en casas”, es decir, como trabajadoras domésticas, principalmente en el Distrito Federal.

⁹⁷ Amecameca está integrada por 6 Delegaciones, dos subdelegaciones y la cabecera municipal, a saber: San Pedro Nexapa, San Diego Huehualco, Santa Isabel Chalma, San Antonio Zoyatzingo, San Francisco Zentlalpan y Santiago Cuahutenco. Las dos subdelegaciones son San Juan Grande y la Aldea de los reyes. <http://www.amecameca.gob.mx/web/htm/turismo/monografia/fisico.html>

A pesar de esta movilidad importante existen tres actividades que siguen imponiéndole una característica identitaria a San Antonio Zoyatzingo: Una de ellas es la emigración de algunos pobladores a Canadá y que tiene como aspecto fundamental que es de forma temporal y “legal” de tal modo que se van unos cuantos meses y regresan para que “vean que se portan bien”, como dice un trabajador que va y viene todos los años, y les vuelvan a admitir otras temporadas. Otra actividad que “flota en el aire” es la de los empleados de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro. Los que han llegado a jubilarse se convierten en referente obligado porque se les considera privilegiados por sus pensiones. Son tan codiciadas las plazas que se llegan a “cotizar en el mercado” y ofrecerse su venta hasta en más de \$50,000 pesos, pero, eso no es lo más dramático sino que la situación se presta a fraudes en los que no hay forma de exigir el reembolso del dinero conseguido a veces contrayendo una deuda.

3.3.2 Actividad agrícola.

La tercera actividad es la de los campesinos entre los que se pueden apreciar los que tienen tierras y capital para cultivar con criterios comerciales hasta los que cultivan su parcela de manera individual y aún con coa, actividad que determina en gran medida el movimiento de los comerciantes pues son características las temporadas de tal o cual producto, por ejemplo la temporada de elotes, de habas, de flor de calabaza, de nueces, etcétera.

Así, tenemos que el principal cultivo de Zoyatzingo es el maíz del que, como decíamos, se siembra tanto con carácter comercial como para subsistencia. Una observación detenida en el campo de Zoyatingo nos deja ver que conviven las labores del campo mecanizadas pasando por el uso de la tracción animal, principalmente con equinos,⁹⁸ hasta la actividad individual utilizando azadón y

⁹⁸ A nivel municipal, un dato verdaderamente importante es que “La mayoría del maíz se siembra con animales de tiro (yuntas), este método representa el 82.65%.” <http://www.amecameca.gob.mx/web/htm/turismo/monografia/ActEco.html>

coa.⁹⁹ También se cultivan habas, trigo, avena y un cultivo que ha empezado a proliferar es el del Tomate aunque requiere de mayor infraestructura para su cultivo adecuado. Otros cultivos que llaman la atención son los de manzanilla y un plantío de eucaliptos que son vendidos para que se elaboren productos medicinales comerciales a partir de ellos.

Los árboles frutales son importantes, destacándose los de peras, los duraznos y los nogales de los que se obtienen las nueces de castilla que le dan nombre y prestigio a la fiesta anual que se celebra en Amecameca conocida como “La feria de la nuez” en el mes de agosto. También se pueden observar a ambos lados de la carretera México-Cuautla que atraviesa Zoyatzingo a los (las) vendedores (as) de nueces que la ofrecen en carretillas inclinadas hacia el flujo de los vehículos.

La pequeña producción tiene como objetivo fundamental la subsistencia aunque se ponen en juego otros criterios que tienen que ver con la posibilidad de disponer de alimentos que se sabe fueron cultivados con los “estándares” necesarios tradicionales para ser considerados sanos, así como también la posibilidad de dedicarse al comercio o a otra actividad remunerada para seguir sobreviviendo, como dice don Ch., un señor del pueblo que entrevisté en uno de tantos recorridos por el campo:

E. ¿Y Usted qué planta orita? ¿Qué, qué tiene de siembra?

Don Ch. Maíz...

E. ¿Puro maíz?

Don Ch. Poquito, le digo, este nomás pa´que no se quede baldío el terreno porque la verdad ya ni conviene.

E. No, verdad, ya no conviene...

Don Ch. No, tanto gasto que se le mete y luego la semilla barata, la verdad.

E. Mmm

⁹⁹ En uno de muchos recorridos que hice por el campo grabé en un video a un campesino solitario perdido en la vastedad de los terrenos sembrados de maíz. El zoom de la cámara es elocuente, dando cuenta de la comunión de ese campesino solitario con su tierra.

Don Ch. No. Le vuelvo a repetir para que no se quede el terreno abandonado.

E. Abandonado.

Don Ch. Y este, cuando hay elotes vengo y corto los que yo quiero, que me gusten...

E. Y así va caminando el asunto...

Don Ch. Aaaa.

E. ¿Y animalitos no cría, entonces?

Don Ch. No, no tengo, no luego no hay tiempo como yo me voy a la plaza tres días, a Ozumba, me voy martes, viernes y domingo, me voy a las ocho y vengo hasta las nueve de la noche.

E. ¿Y allá vende?

Don Ch. Un poquito de... nomás con mi yerba... mi carguita y allá la dejo guardada.

E. Pero no lleva a vender nada de aquí de lo que cosecha.

Don Ch. No, no, no se crea, le vuelvo a repetir, está rebarato, y luego meterlo ahí, no.

E. no sale

Don Ch.... el maíz, que le digo a uno si hay muchísimo, luego bien barato.

E. No sale el negocio, entonces.

Don Ch. Está canijo pero qué le queda a uno.

E. pues sí.

Don Ch. Hay que lucharle, hay que ir comiendo, porque está canijo.

Esta entrevista a don Ch. fue realizada con el objetivo de encauzarla hacia los saberes prácticos y tradicionales sobre los animales domésticos pero, como vemos resultó en algo muy interesante pues esclarece un poco esta relación entre la pequeña producción en la que el criterio fundamental es el valor de uso, dejando planteado el aspecto cuantitativo, de pesos y centavos pero no obviándolo, conociendo el problema o reconociéndolo pero solucionando un aspecto crucial en la vida de todo ser humano: la sobrevivencia.

3.3.3 Actividad pecuaria.

En relación con la producción animal podemos decir que la más importante es la pequeña producción, de tipo familiar. Observando, en las “salidas” físicas al campo, se puede apreciar que salen los “hatos” de una, dos, tres, cuatro y quizá cinco vacas lecheras junto a 5 ó 20 borregos siempre acompañados de por lo menos dos perros. Podemos decir que la composición de estos pequeños hatos y rebaños se deben a un criterio básico: se trata de animales rumiantes que aprovechan perfectamente los alimentos fibrosos. Estos animales son llevados a pastar y luego regresados a sus corrales que en las más de las veces son instalaciones rústicas dentro del terreno de la o las casas de la familia. Es importante destacar que se puede ubicar cuántos animales salen por las puertas de las casas sabiendo exactamente de quienes son, lo que es importante pues esos animales aparte de constituir el patrimonio familiar son tratados como parte de la familia. Por lo regular esos pequeños hatos y rebaños son cuidados por una sola persona de la familia a lo mucho dos. Una familia a la que le he dado seguimiento lo que hace es alternar las salidas al campo, así que todas las actividades son cubiertas por todos los miembros de la familia, lo que les permite vivir de esta actividad y solo ocasionalmente se contratan como jornaleros o en otras actividades.

Una de las especies que también se cría en el traspatio es la de los cerdos. Estos cerdos serán destinados, en su mayoría para las celebraciones familiares al igual que los borregos para la barbacoa. La mayoría de estos cerdos son alimentados con los desperdicios domésticos pero también están los que les complementan la alimentación con alimento concentrado e incluso los alimentados con solo alimento comercial pero que son los menos.

Pero los patios de muchas casas son testigos de la convivencia entre las aves, principalmente gallinas y guajolotes, los cerdos, los conejos, los borregos, los caballos y por supuesto, los perros. Esta variedad de especies domésticas nos

permiten apreciar “cómo se oye Zoyatzingo” y también “a qué huele”: a producción doméstica, de traspatio, intensiva aunque suene a contrasentido.

La producción de traspatio tiene una característica muy especial (y por eso su cuantificación escapa a los censos agropecuarios) ya que las instalaciones para ella son mínimas (por ejemplo las aves llegan a vivir incluso en los árboles de las casas), muy rústicas o ingeniosas en el sentido de que se utilizan los más variados materiales para construirlas como hules, llantas de automóviles o tambos, por decir sólo algunos ejemplos. Muchas de estas construcciones son pensadas para ser utilizadas temporalmente, así que se pueden observar “chiqueros” semiderruidos, Gallineros abandonados, comederos colgados, o conejares sin conejos pero que, invariablemente, fueron utilizados durante un ciclo productivo y que quedan *en latencia* para una futura ocasión.

La producción de traspatio es para autoconsumo, como ya mencioné, pero una parte se comercializa al interior del propio pueblo y el excedente se vende a los acopiadores, así que se pueden ver a las señoras con sus cubetas de leche esperando la camioneta que la recoge en lugares ex profeso.

Los cerdos que van para el abasto también son vendidos a intermediarios. Un dato, por demás revelador, que muestra que la producción de traspatio es motivo de explotación por parte de acaparadores sin escrúpulos es la siguiente a nivel municipal:

“La engorda de traspatio se lleva a cabo en un poco más de 6 meses y el peso promedio al sacrificio o venta es de 100 Kg, el precio promedio es de \$ 15.00 pesos por kilo, la mayoría de los porcicultores de traspatio venden a los tablajeros de la microcuenca que generalmente castigan su precio. Las razas que se producen son en su mayoría híbridos de Duroc, Landrace y York.”¹⁰⁰

¹⁰⁰ <http://www.amecameca.gob.mx/web/htm/turismo/monografia/ActEco.html>

Decía líneas arriba que se cultivaban alimentos con los “estándares” tradicionales para garantizar la calidad de los mismos, lo mismo pasa con la crianza de los animales domésticos. El ejemplo que voy a poner es muy interesante pues surge de una entrevista que hice a manera de tertulia estando presentes doña J., doña A., y L. Todo empieza porque doña J., nos dice que antes los guajolotes no se criaban con alimento (se refiere al alimento comercial) sino que hervían el jaramao, (una planta que en su descripción nos dice que tiene la hojita anchita “como de rábano” y que florea blanco) y lo molían con el nixtamal y era lo que comían “los pipilitos”.

Doña A. hace la acotación que el nixtamal lo molían en metate “nomás martajado”.

Por mi parte pregunto si los pollos saben igual si comen determinada planta pues algunas personas dicen que saben diferente.

Transcribo la parte de la conversación con la que queremos ejemplificar cómo se llega a determinar el criterio de mayor calidad de un animal doméstico criado “en casa”, es decir de forma tradicional:

Doña J. Si, tienen un sabor diferente y los de casa, al comprar, el de casa tiene hasta sus huesos ¿verdad? Son mas duros, mas duros y su caldo es blanco no es amarillo, pocos animales se crían así amarillosos... pocos son...

Doña A: Amarillosos pero los de casa.

E: ¿Pero eso es por que les dan plantas amarillas también no?

Doña J.: No, no, no, no, hay animales que de por sí crían, este, grasa amarilla, osea, su carne es amarilla; y hay animales que si tienen su carne blanca.

Doña A: Por eso cuando se hierve la carne, el pollo de casa se ve luego, luego por que es prietita...el caldo es blanco. La carne se hace prietita y la de las granjas no, esa blanca y hacen el caldo amarillo.

Doña J. No, es amarillo también.

E: Pero los de los pueblos valen mas caros, no.

Doña J. Si, un pollo ahorita vale como sesenta pesos, setenta, un pollo bueno, bueno.

Doña J. No, si hace como dos años, como sesenta pesos.

E. Doña Js., los que compra valen como sesenta, setenta pesos

Doña A. Más o menos

Doña J. Si.

E. Y unos de granja, como qué, unos treinta.

Doña A. Cincuenta.

Doña J. 45

E. Osea que sí es mucha la diferencia...

Doña J. Si, Además el pollo de aquí, le digo que hasta sus huesitos, por tierno que este el pollo, no tiene los huesos igual que el del comprado, es mas durito su hueso y su huesito es mas oscuro también ¿verdad?

Doña A. Mmmm

Lo que más me llama la atención de la conversación es cómo se pone en la balanza los métodos de producción y la finalidad de una apariencia determinada de un producto animal. Importante, entonces, es reconocer que un pollo de granja está pigmentado de manera “artificial” mientras que uno criado en casa no, así como la consistencia de la carne y la propia apariencia del caldo. Para las señoras no habría duda de que se trata de un pollo criado en casa por lo que se está dispuesto a pagar casi el doble del precio de lo que vale un pollo de granja.

Otro ejemplo son los cerdos criados en el traspatio en los cuales el criterio de calidad es que si son castrados o no, pero ese aspecto lo tocaré en otro apartado de esta tesis.

3.3.4 La cruz de Pericón y la protección de los animales domésticos.

Después de algunos meses de observar que los animales salían de las casas por la misma puerta que salen sus dueños, para ir a pastar al campo empecé a reflexionar la relación que existía entre la colocación de unas cruces de pericón y la protección de los animales. La conclusión a la que llegué es muy

sencilla pero puede aportar mucho sobre el grado de vinculación entre los animales domésticos y la propia familia de quién los cría. No son aparte, son “como si fueran de la familia” por eso la cruz de Pericón los protege a ellos también. Fue hasta hace poco que tuve la oportunidad de preguntar a alguien sobre esta hipótesis y esto es lo que obtuve de la plática con doña A.:

E. Bueno, yo veo... en algunas casas veo que ponen una cruz de pericón, ¿Usted sabe por qué la ponen?

Doña. Ah es por las creencias que hay... del 29 de septiembre, cuando el diablo anda suelto, en ese día se pone, temprano.

E. ¿El 29?

Doña. Mmmm (afirmando), es el día de San Miguel, del milagro.

E. ¿y eso de qué protege?

Doña. Del mal, la protección supuesta de... en cuanto al diablo, supuestamente...

E. ¿Esa cruz no la llevan a bendecir como las palmas? ¿Dónde las compran?

Doña. En la plaza... en el mercado de... en esos días las venden

E. ¿Y esa cruz protege a los animalitos y a todos los que están allí?

Doña. A todos.

E. A todos los que están en la casa

Doña. A los carros, incluso a los autobuses...les ponen una cruz.

E. ¿Y la ponen el mismo día?

Doña. Mmmm (afirmando) el mismo día... en las puertas, principalmente es en las puertas.

E. ¿En las milpas no se ponen?

Doña. No.

E. Es que hay unos lugares que he visto.

Doña. No... Nada más.

Dos anotaciones básicas son: una, que el santo a que se refiere doña A. no es “San Miguel del Milagro” sino San miguel Arcángel, santo que se representa blandiendo una espada y al que la iglesia católica le atribuye la derrota de Satanás y su expulsión del cielo y, dos, que se pueden colocar tanto el 28 como el 29 de septiembre aunque este último día es el más común.

La protección contra “el mal” o contra “el diablo que anda suelto” no es una consideración poco importante, lo evidencia la proliferación de cruces de Pericón en muchas localidades de nuestro país, incluso extendiéndose a los vehículos, como dice Doña A., y como podemos observar en Zoyatzingo. La pregunta de que si no se llevan a bendecir como las palmas el Domingo de ramos se debe a que se le atribuyen poderes a la planta misma y, claro, a su forma de cruz aunque también se reconoce que él que dirige esa lucha es San Miguel Arcángel porque siempre fue su labor principal o, podríamos decir hoy, su trabajo.

En una puerta pude obtener una fotografía muy ilustrativa pues aparece una cruz de Pericón junto a una imagen de Jesús, mostrando esa simbiosis contra el “mal”. Por el “mal”, entonces, la gente entiende una gama amplia de acepciones, porque puede ser la pérdida de la salud, la escasez de dinero, que los cultivos no se “den bien”, que los animales tengan enfermedades y mueran, y más recientemente, hasta evitar el daño a los automóviles, es decir una especie de seguro de origen divino y de cobertura amplia. Es interesante ver como se conservó esta característica protectora del Pericón (*Tagetes lucida*) en el terreno de lo simbólico pues han sido documentados otros usos como nos dice Velasco Lozano:

“El pericón ha tenido muchas aplicaciones medicinales y mágicas, ya que sirve para bajar la fiebre, resolver problemas menstruales, combatir la diarrea, como protección al cruzar un río, contra los aires, para resguardo de la milpa, y para curar heridas de rayo y empacho.”¹⁰¹

Así que en Zoyatzingo, el aspecto fundamental es el de la protección “contra el mal” que subsume al curativo por su consumo.¹⁰² Quizá una explicación

¹⁰¹ Velasco Lozano, Ana Ma. L., Representación de algunas plantas medicinales...Op. Cit., Pág., 29

¹⁰² El nombre común de esta planta es Pericón o Yauhtli, su nombre científico es *Tagetes lucida*, la parte que se utiliza es la parte aérea, se toma en infusión o se aplican fomentos y se usa contra el dolor de vientre, diarrea, fiebre y la tos. Arqueología mexicana, Plantas medicinales mexicanas, Vol.,VII, Núm., 39, Agosto-diciembre 1999, Pág., 12

a esto es que su uso fue sustituido por otra planta de origen europeo como nos dicen Robert Bye y Edelmira Maldonado:

“Algunos remedios nativos fueron sustituidos por hierbas europeas (Ortiz de Montellano, 1990). Tal es el caso del yauhtli o pericón (*Tagetes lucida*), utilizado para los trastornos digestivos, los desórdenes ginecológicos, las reumas, los cólicos, las inflamaciones y el espanto, que tras la Conquista fue sustituido por la ruda (*Ruta chalepensis*)¹⁰³

Parece que no sólo se quiso sustituir el uso de la planta sino a quien se ofrendaba como nos deja ver la reseña del libro “El demonio anda suelto. El poder de la cruz de Pericón”:

“Para la cosmovisión campesina contemporánea San Miguel se ha convertido, además del jefe de los ejércitos celestiales, en trabajador del tiempo, anual-rayo, el que dirige a los ángeles que riegan las aguas para la siembra y el que controla las inundaciones, estos atributos relacionados en la época prehispánica con Tlaloc.

De ahí que la investigadora refiera que san Miguel pasó a ser el sucesor de la deidad prehispánica a la cual también se le ofrecían flores de Yauhtli en el inicio de la época de siembra para que cuidara los plantíos y se obtuviera una buena cosecha, evitando con ello el hambre de las familias.”¹⁰⁴

Es posible que la parte curativa, en Zoyatzingo, fuera sustituida por la ruda y que Tlaloc cediera su lugar a San Miguel pero lo cierto es que el pericón ha sido una planta mexicana que desde tiempos prehispánicos ha venido desempeñando funciones rituales y mágicas, y que nuestra aportación pequeña es la apreciación de que también protege a los animales domésticos que “viven” en las casas en donde se colocan las cruces de Pericón e insisto, no es cosa menor pues el Pericón en San Juan Atzingo se coloca también en las milpas para evitar que el

¹⁰³ Bye, Robert y Maldonado, Edelmira, *Plantas medicinales del México prehispánico*, Arqueología mexicana, Vol.,VII, Núm., 39, Agosto-diciembre 1999, Págs., 10-11

¹⁰⁴ Reseña del libro: Sierra Carrillo, Dora, *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*, INAH, México, 2007. http://dti.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=1063

diablo pase por la misma haciendo que se caigan las plantas (se refieren a los remolinos), las cuales no se vuelven a recuperar y sólo servirán como rastrojo utilizado para la alimentación animal mientras que en las casas se convierte en protección al patrimonio general familiar y dentro de éste a los animales domésticos en crianza y producción. La vida moderna ha impactado su uso de una manera *sui generis* pues el día de San Miguel las plazas de Ozumba y Amecameca se ven invadidas por el anaranjado y aromático Pericón ofreciendo un seguro simbólico por cinco pesos una cruz o tres cruces por diez pesos. En Amecameca hasta los llamados “bicitaxis” utilizan sus cruces de Pericón.

Un aspecto relevante de la pequeña producción tiene que ver, como decía, con que se pueden ubicar los hatos o rebaños más o menos fácilmente porque salen por los portones o las entradas de casas específicas rumbo al campo. Por “campo” la gente se refiere al área de cultivos que incluso físicamente se puede ubicar, así que podemos observar que hacia el poniente del pueblo, la vía del tren es un límite determinante pues pasando esta, simbólicamente se está en el campo ya que la mayor parte de la tierra de cultivo se localiza en esta zona aunque hacia el oriente también existen tierras de labor. Lo que también se puede apreciar es cómo ese campo va perdiendo terreno ante el avance poblacional teniendo que las casas lo van “invadiendo” de una manera gradual pero sostenida conformándose cada vez más barrios. Los que actualmente existen son los siguientes: La referencia básica es la carretera México Cuautla pues atraviesa el pueblo teniendo que del este hacia el oriente se localizan los barrios de España, Duraznotitla y San Sebastián mientras que de la carretera hacia el poniente se localizan los de Tlapala, el Centro, Barrio viejo y Barrio nuevo.

Existen, sin embargo, denominaciones específicas pudiendo localizarse, por ejemplo, Cueliac, Tepetomatitla, el Olivar y el o los Texcales y otros que pueden llegar a ser, incluso, el predio particular.

La distribución geográfica de Zoyatzingo es un tanto engañosa respecto a la producción animal pues como he venido observando, los animales que se crían en traspatio salen por el portón o por la “entrada” a la casa, salen a pastar y regresan a la misma en donde en los corrales de traspatio serán complementada su alimentación u ordeñadas, en el caso de las vacas. Una cuestión derivada de esta forma de producir es el manejo de las excretas, que podrían representar un problema, pero no es así pues estas se sacan a un asoleadero para que posteriormente sean utilizadas como abono natural. Decía líneas atrás que una familia que vive de su pequeña explotación, vende este abono por lo que no llega a convertirse en un problema insoluble, al contrario, se convierte en una actividad de beneficio mutuo. Esas excretas no se quedan “amontonadas” por mucho tiempo.

3.3.5 Un poco de la historia de S. y algunas prácticas tradicionales para el manejo de las vacas y los borregos.

S. es un joven miembro de la familia que he venido observando sistemáticamente. Nunca fue muy bueno para la escuela. La gente que lo conoce dice que “no daba una” y que parece que con trabajos logró concluir la primaria por lo que se dedicó a la actividad agropecuaria. Él es uno de los integrantes de una familia completa que vive de la crianza de sus animales, por lo que a veces sale con las vacas para llevarlas a pastar al campo, a veces se dedica a la limpieza de los corrales, a ordeñar y otras actividades relacionadas con el cuidado de las vacas, de los borregos o de las gallinas. De vez en cuando se contrata como jornalero o para labores eventuales en el pueblo.

Durante mucho tiempo intenté una entrevista con él, lo encontraba en mis visitas al campo, montado a caballo, cuidando a sus animales pero como estaba ocupado no se podía realizar dicha entrevista. Lo entrevistaba de manera informal pero no coincidíamos cuando yo llevaba la grabadora o la videocámara.

Fue hasta junio del 2008 que lo entrevisté cuando estaba cuidando a sus vacas junto a las vías del tren, resultando una plática por demás interesante y sintética respecto a algunas prácticas tradicionales que se tienen en el manejo del ganado bovino, específicamente de las vacas.

De la entrevista lo primero que resalto es la disposición de S. para su realización, ratificando el compromiso verbal que habíamos hecho con meses de anticipación.

La entrevista, que puede parecer muy breve, la logré, repito después de mucho tiempo de estar intentándola, cuando vi que S. sacó a sus vacas a pastar a lo largo de las vías del tren. Lo abordo en un breve descanso que tiene sentado precisamente en las vías. No hay mucho tiempo para estructurar mejor la entrevista, así que tomo la videocámara y obtengo lo siguiente:

S.- si verda...

E. ¿Cuántas vaquitas tienes?

S.- Cuántas? ...son seis, más aparte las del otro muchacho son, son dos del muchacho...los borregos.

E. ¿Doce borregos?

S.- Sí.

E.- ¿Para qué le ponen ese palito a los borregos?

S.- Para que no corran.

E.- Para que no corran, para que no se te escapen.

S.- Ajá.

E.- ¿Cómo se llama ese palito?

S.- Nosotros los conocemos nomás como... tipo campanola.

E.- Campanola se llama, es para que no corra nada más.

De inicio sucede algo importante en la entrevista. Lo que sucede es que las vacas de S. van acompañadas por los borregos de otro muchacho. Que comience preguntando sobre las vacas y me salté a preguntar sobre un palo que le ponen a

determinados borregos tiene que ver con identificar las prácticas tradicionales para el manejo de los animales domésticos y la utilización de dicho aditamento es una de ellas. La campanola, que es un palo que se les cuelga del cuello a los borregos y que van arrastrando entre sus manos¹⁰⁵ mientras caminan, es muy significativo porque nos indica que los animales son criados de manera extensiva, que salen a pastar y que es verdaderamente importante no dejarlos correr. Pero sigo esperando encontrar respuestas más específicamente sobre las vacas.

E.- ¿Y Cómo cuántos litros de leche da cada una?

S.- Depende su calidad, esa da ocho litros, tarde y mañana, esas dos dan, esas dan de seis...

E.- ¿Seis litros? ¿Al día?

S.-Sí, por ordeña, casi que es por ordeña.

E.- ¿Seis litros en la mañana y seis litros en la tarde?

S.- Ajá.

E.- Oh Mira.

Mi pensamiento intenta estructurarse pero en lo profundo intenta encontrar respuesta a la “no rentabilidad” en una explotación de traspatio, pero es solo un momento para luego volver a centrarme:

E.- ¿Y cuando se enferman dónde, dónde los atienden, tu les das algo?

S.- Pus, ah, solamente que ya se trate de ver así o cuando son remedios caseros pss nomás se les da, tequesquite pa que rumeen o, o agua de sal cuando se llegan abrir pss ya cuando es ya en su esto...ora si por dentro, ya veterinario.

E.- Veterinario, ¿aquí en Ameca vas?

S.- En Ameca o en Ozumba.

E.- Hum, Tequesquite dónde se lo das en la...

S.- Que se lo coman cuando no pueden rumear, así.

E.- Pero se lo mueles o cómo.

¹⁰⁵ Popularmente se denominan “patas de adelante y patas de atrás”, la nomenclatura universitaria las denomina miembros locomotores torácicos y pelvianos y dentro de estos estarían las manos y los pies. Nos adherimos a esta nomenclatura por ser más exacta en términos referenciales médicos.

S.- Se lo doy en agua.

E.- En agua, ¿disuelto en agua?

S.- Con aceite.

E.- Hum, y se lo das tomado con una botella o cómo.

S.- Nosotros le ponemos tlalcualillo...tlalcualillo se le pone, se le llama, pa que ni tu te maltrates los dedos porque te digo a la hora que le mete uno como que quieren morder, sienten feo, sienten diferente.

E.- ¿El tlalcualillo qué es? Un...

S.- Un palito, nosotros le conocemos acá como el jomete, si con ese ya se le puede así meter o hasta por ejemplo a un caballo, lo que sea, igual, cuando cambia...es que hay es el tipo de pastura también.

En el campo es conocido que una de las funciones vitales de las vacas consiste en la rumia y que cuando esta no se lleva a cabo de manera adecuada las vacas se timpanizan o “se inflan” al grado que pueden morir si no se les atiende pero también que bajan su producción, es por eso que los que crían estos animales recurren a los remedios tradicionales entre ellos los que explica S. Llama la atención que reconoce que cuando ya no puede con los remedios tiene que recurrir al Médico veterinario. Lo que hemos observado es que aún cuando el Médico veterinario atiende a esos animales, los dueños no cesan los tratamientos tradicionales lo que lleva a un difícil reconocimiento de cuál de los dos tratamientos es principal y cuál es el secundario. Después de decir el tratamiento se regresa a las causas, veamos:

E.- El que les hace, no.

S.-Sí el tipo de pastura, como orita ya hay puro verde, como que les da cólico, como que es frío la pastura, cuando se les da puro seco no, no hay problema, no, solamente que no esté muy bien acicalado la pastura, está como desalentada es cuando también se llegan a aventar.

E.- ¿y qué más les das de remedios cuando se enferman?

S.- Son los más elementarios porque ya lo demás ya el veterinario

E.- Al veterinario.

S.-Al veterinario.

E.- Perfecto.

E.- ¿Y cuánto vale como el litro de leche ahorita?

S.- Psss orita ya en casa, en casa está valiendo como siete pesos.

E.- Siete pesos, ¿Pero si te compran bastante, no?

S.- Psss a veces vienen a comprar, a veces no, varea.

E.- Varía.

S.-Sí, varea la producción, más que nada es la producción.

E.- Bueno, me parece muy bien, hace un montón que queríamos no... filmar a los...

S.- si.

E.- Lo que yo quería era ir contigo de todos modos un día que tengas tiempo hay te voy persiguiendo.

S.- Ah bueno sí no hay cuidado.

E.- Estamos haciendo ahí el...

S.- Un como...

E.- Un trabajo vamos hacer y haber si, si nos sale, eso es lo que andamos haciendo pero más bien en lo que estamos es en los remedios tradicionales, no tanto...

S.- Los caseros más que nada.

E.- Los caseros más, más que llevarlo al, al veterinario.

S.-Mmm, le digo que orita, orita de lo que se llegan a enfermar es la aventación de que comen hierba que, que con el calor como que se esponja por dentro y eso hay que estar bien atentos en darle una, ora si una cerveza o una caguama y solamente así, son los remedios más reglamentarios que conocemos o así más rápidos para cuando ya le llega a venir el d...veterinario psss ya no le hace mucha, si le ayuda pero ya no es como tu lo salves, el animal.

E.- ¿Y plantas que se le puedan dar, no?

S.- Planta o, hay plantas para cuando se llega abrir un animal, el toloache, hay varias tipos de plantas.

E.- ¿Aquí en Zoya?

S.- Son las, ora sí como se dice son las elementarias para los animales.

E.- El otro día me decía, este F. que para el cólico del caballo le daban una planta, ¿no?

S.- Si también, eso también.

E.- ¿Qué planta esa es la que le daban?

S.- No la verdad no se, a veces yo, el otra vez que mi caballo tenía cólico le di aj...machuque el, cómo se llama, el ajo con tantita sal y se lo puse en su freno y ya con eso, si

E.- Mmmm

S.- Mmm

E.- Yo he visto en algunos lugares que a las vacas cuando se avientan les ponen también unos, este, una bolsa aquí de mandado y les ponen hierbas adentro.

S.- También, es que...

E.- ¿Aquí también?

S.- Yo eso si no lo he visto eh, pero es que es diferente en partes, hay much...eso lo hacen como en cada zona hay diferentes plantas, diferentes tipos de componer un animal.

E.- Mmm

S.- Mmm

E.- ¿y los borregos no les das nada de remedio? Cuando se...

S.- Eso si no eh...tu...

E.- ¿El es el responsable de los borregos?

S.- Orita vengo voy por las mías eh.

E.- Si sale, que ya se te fueron, por andar aquí jugando va a decir ya se escaparon. ¿Tú no le das remedio a tus borregos?

Una de las cosas que no debo dejar de decir es que la espera de casi un año valió la pena para esta entrevista con S. que es uno de los integrantes de la familia que vive casi por completo de su actividad agropecuaria. Esta entrevista es un hermoso ejemplo de cómo conviven los saberes prácticos con la necesidad de la asistencia médica de los médicos veterinarios. Esta complementariedad de la

que hablamos tiene una razón básica de existir pues de ella depende la sobrevivencia económica y alimentaria de la familia. Lo que salta a la vista es que el primer nivel de atención de los animales domésticos es recurriendo a esos saberes prácticos y al conocimiento de “remedios” tradicionales que permiten, como dice S., que cuando llegue el Médico veterinario el animal ya se haya salvado de morir. Es una desfortuna que estos conocimientos sean tan menospreciados por el conocimiento universitario por priorizar la formalidad antes que la validez del conocimiento tradicional, doy un ejemplo solamente. En las universidades se desprecia la clasificación de alimentos “calientes” y “fríos” por pura formalidad, porque la clasificación no corresponde a una clasificación científica pero que en las comunidades rurales es un principio básico para prevenir enfermedades en los animales. S. dice que lo que hay que evitar es darle a los animales pastura en verde pues es fría que lo que hay que hacer es darle de comer pastura seca, bien achicalada que no son otra cosa que recomendaciones de tipo zootécnico. Aprovecho para decir que una debilidad en los planteamientos básicos del constructivismo es que cuando plantea considerar los conocimientos previos de los alumnos los deja en un nivel inferior de conocimiento, con ello coadyuvando a no entender la importante función de los saberes prácticos y tradicionales en la pequeña producción. La gente, como S. vive cotidianamente con esas premisas en la cabeza pues de ello depende su supervivencia.

La entrevista valió la pena también porque son los recursos que se tienen a la mano para atender a los animales rápidamente y no esperar a que llegue el Médico veterinario y que puede ser que haya o no haya dinero para pagar sus servicios pero es una necesidad para seguir produciendo lo que me lleva a cuestionar que el aspecto principal, determinante y/o único para no recurrir al Médico veterinario sea el económico como hemos venido sosteniendo algunos. Doy un ejemplo:

“El uso de plantas para curar las dolencias es una práctica ancestral. La preparación de medicamentos vegetales sigue siendo una parte importante del

cuidado de salud tanto para los humanos como para el ganado, específicamente en las regiones rurales. Los pequeños agricultores y los que tienen una economía de subsistencia de las comunidades remotas dependen en gran medida del uso de plantas medicinales debido a la falta de veterinarios y de medicamentos veterinarios modernos. E incluso si éstos estuviesen a su disposición, de todas maneras los agricultores difícilmente podrían pagar por los servicios o comprar las medicinas. Las plantas medicinales, de la mano con la nutrición adecuada y la prevención de enfermedades, pueden ayudar a proporcionar salud animal barata.”¹⁰⁶

Entonces una reflexión que desprendo de la entrevista con S. es que debe ponerse a debate la cuestión de por qué la gente de las zonas rurales no acude de manera rutinaria a los Médicos veterinarios y sí a los recursos tradicionales, incluyendo los mágico-religiosos. En el fondo puede estar la consideración de que todos ellos sólo pueden comportarse en el nivel de apoyo de la medicina occidental y científica y que se supondría que se podría, por ese motivo, prescindir de ella. La cita anterior y la entrevista con S. nos permiten pensar que es más que una relación de pesos y centavos.

Al inicio de esta narración decía que se había anexado un muchacho que estaba cuidando a unos borregos. A él le pregunté si le daba algunos remedios a sus borregos y aunque inicialmente había dicho que no terminó diciendo que solamente cuando se “aventaban” les daba una cucharada de aceite. Le pregunté como algo importante a qué hora los sacaba a pastar y dijo que a las 10 de la mañana y que los metía a las dos de la tarde y ya no les dan otro alimento hasta que los sacan al siguiente día. Se puede entender de dónde se obtiene el “ahorro” al criar animales de forma extensiva.

Cerramos momentáneamente este apartado refiriéndome a una entrevista que logré con dos señoras del pueblo y una jovencita, doña A., doña J. y L. Fue una fortuna haberla logrado pues pocas ocasiones tenemos de escuchar platicar a la gente sobre prácticas tradicionales en las aves domésticas, es tan elocuente la entrevista que me propongo dejarla como anexo, absteniéndome de mayor interpretación sobre lo que

¹⁰⁶ Ines Vivian, Domingo, Plantas medicinales para el cuidado de salud de los animales. <http://tilz.tearfund.org/espanol/Paso+a+Paso/31-40/Paso+a+Paso+34/Medicinal+plants+for+animal+healthcare.htm>

plantean aunque sí me interesaría hacer notar que lo práctico, lo mítico y lo simbólico son un todo en la comunidad donde vivo.

IV. LOS SABERES TRADICIONALES, TÉCNICOS Y EL SIMBOLISMO EN LA CASTRACIÓN DE LOS ANIMALES DOMÉSTICOS.

4.1 El contexto.

Iniciamos este capítulo coincidiendo con Guillermo Bonfil Batalla en que sigue existiendo un “México profundo” al que (a pesar de los discursos políticos que lo han colocado en más de una ocasión en el llamado “primer mundo”) se le sigue considerando como “...símbolo de atraso y obstáculo a vencer”¹⁰⁷

Un “México profundo” que no se “integra” al “progreso” de la globalización neoliberal y que sí, en cambio,

“...resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia.”¹⁰⁸

Es un México en el que coexisten

“...dos tipos de explotaciones: la gran empresa comercial, con capital, grandes extensiones de tierra y tecnología avanzada; y la empresa campesina y familiar, con escasos recursos crediticios, técnicas deficientes y exceso de mano de obra.”¹⁰⁹

¹⁰⁷ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1994, Pág. 11

¹⁰⁸ Ídem.

¹⁰⁹ Arenas, V. M. y García Figueroa S, M.,(COMP), *Las profesiones en México*, núm. 4, Medicina Veterinaria y Zootecnia, Vol., 2, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990. Pág. 13

Es un México en que el segundo tipo de explotación también denominada como “producción de traspatio” se desarrolla con una lógica ajena a los criterios racionales de maximización de la ganancia (lo que no quiere decir que no se esté pensando en minimizar los costos de mantenimiento de sus animales domésticos, de hecho, y tan sólo por dar un ejemplo, la idea del cerdo como alcancía obedece a este “ahorro” que se verá logrado cuando el animal se consuma en la fiesta familiar o cuando se venda como “animal criollo”, “alimentado sanamente”, “como se crían todavía en el campo”) y que la producción de traspatio conjunta elementos que apuntan a que la familia se reúna para intentar la autosuficiencia alimentaria pero también para intentar una mayor unidad afectiva o emocional trascendiéndola hasta convertirse en parte esencial de la concepción de comunidad.

Cuando se logra la autosuficiencia familiar o se genera una situación de agobio económico ese excedente se puede comercializar al interior de la propia comunidad pero también con otras a través de los tianguis locales o, incluso, de grandes tianguis regionales que tienen anclajes en la época prehispánica en donde, incluso, todavía se practica el trueque.

En contraste, la gran empresa comercial “...se orienta fundamentalmente a las actividades exportadoras y en mucho menor grado a satisfacer la demanda del mercado interno...”¹¹⁰ La enseñanza universitaria que se prioriza hoy en día en la mayoría de las universidades del país gira en torno a este tipo. Sin embargo, la producción de traspatio, a pesar de que se le ha querido excluir de la enseñanza universitaria, es el sustrato donde se nutren diversos saberes prácticos y creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos y desde donde resisten al embate globalizador del neoliberalismo.

¹¹⁰ Ídem.

4.2 Saberes tradicionales, saberes científico-técnicos.

Es, precisamente, en esa producción de traspatio, donde podemos apreciar unos saberes tradicionales, técnicos e interpretaciones diversas alrededor de la castración de los animales domésticos que es el tema que nos ocupará en las siguientes líneas.

En la mayoría de las Escuelas y Facultades donde se enseña Medicina Veterinaria y Zootecnia, se considera a la castración¹¹¹ como una práctica más y rutinaria de los Médicos Veterinarios Zootecnistas poniendo énfasis en el aspecto técnico, asociado al criterio de ganancia en el aspecto económico, colocándolo por encima de los saberes tradicionales o, al menos, *pareciera* que esa es su intencionalidad. Es así que comparten criterios como los siguientes:

“La castración de los animales machos que sobran se ha practicado desde hace mucho tiempo para hacerlos más manejables o para promover unas cualidades particulares de las canales. La granja moderna, los efectos de la selección de razas, los cambios en los gustos del consumidor hacen ahora posible llevar a los animales de carne al matadero a edades más tempranas que antes y están empezando a ser cuestionadas la necesidad y las ventajas económicas de la castración rutinaria”¹¹²

Y para el caso específico de los cerdos, se señala que:

“Prácticamente todos los cerdos machos son castrados cuando tienen de dos a cuatro semanas para asegurar que no llegue al mercado la carne con determinados olores o sabores no agradables. Sin embargo, en algunos países, la necesidad de la castración de rutina está actualmente en discusión, puesto que la

¹¹¹ En términos generales la castración se refiere a la cirugía que se realiza en los animales domésticos para extirpar los testículos en los machos y los ovarios en las hembras para inhibir la producción de las hormonas que producen cada una de estas gónadas, a saber: Testosterona, Estrógenos y Progesterona. En pequeñas especies se denomina esterilización. Como veremos en el desarrollo de este trabajo, la definición técnica no es suficiente para comprender simbólicamente la castración de los animales domésticos en los saberes tradicionales.

¹¹² Dyce, Sack, Wensing, *Anatomía Veterinaria*, McGraw-Hill-Interamericana, México, 2004, pág., 208

inmensa mayoría de los cerdos son sacrificados hoy antes de que se desarrollen esos olores o sabores desagradables”.¹¹³

Nosotros planteamos, de inicio, que no se trata *simplemente* de técnicas aplicadas o de sus variantes sino de una verdadera batalla por la sobrevivencia de costumbres, prácticas y creencias ancladas en la tradición, y en los saberes comunitarios conteniendo una carga importante de simbolismo que la escuela moderna ya no contempla por considerarlos elementos que obstaculizan la producción, y por ser clasificados como elementos de superchería o menospreciados al grado de afanarse porque no aparezcan en los contenidos curriculares.

Consideramos que la castración no es un hecho simple de aplicación correcta o incorrecta de una técnica sino que, en algunas comunidades rurales, es un acto que va más allá de lo económico para establecerse dentro de la complejidad cultural de las comunidades, como un acontecimiento pedagógico que trasciende al hecho práctico o quirúrgico.

Destaco los aspectos culturales porque pueden ser determinantes en la vida profesional de un MVZ, al grado de ser aceptado socialmente y, por lo tanto reconocido profesionalmente o colocarlo en una situación o mejor dicho en una “desituación” en la vida social, aspecto que en las aulas universitarias pareciera obviarse porque se plantea de manera general que el profesional de la MVZ tiene que hacer su trabajo, cobrar y retirarse y no involucrarse más. Se le forja la idea de que su título representará todo, reforzada con la otra de que sin título no se es nada en la vida. Pero en la realidad esto, difícilmente, es así. Aún más en las comunidades con considerable población indígena,

A continuación referiré un ejemplo que me sirve para resaltar las implicaciones culturales alrededor de la castración y es parte de mi experiencia

¹¹³ *Ibíd.*, Págs. 893, 894

profesional y laboral¹¹⁴ en la Comunidad Indígena de Urapicho¹¹⁵ en el estado de Michoacán:

Me mandan llamar para castrar un cerdo de aproximadamente 70-75 Kg. que se pasea tranquilamente por el patio de la casa. El dueño del animal me dice: - Ahí está, ese es el cerdo- Él mismo y otra persona me ayudan para sujetar al animal y contenerlo dejándolo “abrazado” a un pilar del pórtico de la casa. Pido agua y con jabón para lavar la región testicular.¹¹⁶ Con una hoja de rasurar incido el escroto, extraigo el testículo, diseco el llamado cordón testicular, lo giro en dirección de las manecillas del reloj, apoyo un pie en el propio cerdo y jalo fuerte. Se escucha una exclamación de los que observan e inmediatamente un silencio sepulcral. La misma operación con el otro testículo, un poco de azul de metileno y les digo que ya pueden soltar al cerdo.- Doc. ¿No va a usar el hilo?- me pregunta un tanto sorprendido el dueño del cerdo -no es necesario- casi victorioso, le contesto.

El dueño del animal me explica, después, que me quería decir desde el principio y que ya tenía listo el hilo. La exclamación,-comenta- había sido porque creía que se le iban a salir las tripas al cerdo pero concluyó diciendo: ¡qué bueno que no pasó nada!

En el texto, visto solo como descripción oculta lo que me interesa resaltar de las interacciones sociales que pueden conducir a un desempeño adecuado o no de nuestra práctica profesional. Me explico. Cuando llegué a esa comunidad indígena de la sierra purépecha era un extraño en todos sentidos por lo que los habitantes me veían con cierta indiferencia, aunque no al grado que refiere, por ejemplo Clifford Geertz cuando inicia su experiencia de vida con los balineses: “...como si no estuviéramos allí. Para ellos y hasta cierto punto para nosotros

¹¹⁴ Esto me sucedió cuando realizaba mi Servicio Social. Muchas escuelas de Educación Superior, a pesar suyo, siguen sosteniendo, tácita o explícitamente, que el Servicio social es formativo (en sentido instruccional) solamente lo que implica un problema pues en mi opinión es parte fundamental de la experiencia profesional.

¹¹⁵ La comunidad indígena de Urapicho se localiza en el municipio de Paracho en el estado del Michoacán.

¹¹⁶ Es una práctica que no realizan las personas que se dedican a esta actividad en la comunidad. En general la gente no recurre al MVZ para esto. Más tarde comprendería que la falta de agua en la comunidad era apremiante al grado de convertirse en una reivindicación prioritaria.

mismos, éramos seres humanos invisibles, no personas, espectros.”¹¹⁷ Aunque diferente en grado, esa indiferencia era similar a la que mostraba la gente de Urapicho por lo que coincidía con la observación del propio Geertz:

“Esa indiferencia era desde luego deliberada; los habitantes de la aldea observaban todos nuestros movimientos y tenían abundante y exacta información de quiénes éramos y sobre lo que proponíamos hacer. Pero se comportaban como si sencillamente no existiéramos, que era lo que nos informaba su estudiada conducta o, por lo menos, que todavía no existíamos para ellos.”¹¹⁸

En mi caso, mi presencia y actividades y actitudes generaban mucha curiosidad, por ejemplo, tenía que lavar mi ropa personal a mano pero como en un primer momento no sabía la situación de escasez de agua, la “desperdiciaba” lavando o fregando la ropa sobre el lavadero, como me habían enseñado en mi vida citadina. Lo hacía en un patio que de noche era el corral de los animales de un señor de la comunidad. Entonces era observado como un verdadero conejillo de indias porque, primero, los hombres no lavaban la ropa y, segundo porque en la comunidad, ante la falta de agua, agarraban prácticamente “a garrotazos a la ropa”. (Las señoras apilaban cierta cantidad de ropa y la golpeaban con un palo con el objetivo de optimizar el uso del agua).

Entonces, no fue un hecho fortuito, como lo que le sucedió a Geertz, sino parte de satisfacer esa curiosidad y considerar el tiempo idóneo para poner en marcha el ritual de iniciación de una persona ajena a la comunidad que consistía en enfrentar las pruebas que comenzaban con las habilidades y capacidades profesionales. A eso obedeció el llamado a castrar aquel cerdo. El pasar esa prueba marcó, prácticamente, mi “ingreso” a la vida comunitaria.

En este ritual, entonces, no se trataba solamente de la aprobación técnica o de confrontación de técnicas sino de inclusión a la vida comunitaria. Creo que se

¹¹⁷Geertz, Clifford, *La interpretación... Op. cit.*, pág. 339

¹¹⁸ Idem.

observa en ese momento una “...pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal.”¹¹⁹ por ambas partes. Con la aprobación de la prueba se da una configuración en tanto los actos individuales se conforman o integran los factores heterogéneos como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias y resultados inesperados como un todo y finalmente el acto de leer la configuración de la narración actualizando su capacidad para ser seguida. El lector remata la obra. Entonces en la refiguración la lectura de los actores comunitarios ya no vuelve a ser la misma, quizá es ahí donde se aplique la dialéctica de la que habla Ricoeur o la circularidad “no viciosa”.

Entonces iniciamos una relación en un nivel distinto, de mayor afinidad, en donde se establece una fusión de horizontes, al grado de que el aspecto central para mi aceptación y participación comunitaria ya no fue el aspecto técnico sino ser copartícipe de la lucha cotidiana del pueblo por sus reivindicaciones económicas o culturales.

Por otro lado, este “poner a prueba” a la gente “extraña” a la comunidad tiene el fin de asimilar, comparar y elegir que práctica o técnica es más adecuada para sus condiciones de vida en el campo, en general, no dicen la forma en que ellos ejecutan una práctica hasta ver como lo hace el MVZ, “*para ver si de veras saben*”. Esto implica un acto pedagógico donde el conocimiento aprendido, asimilado y guardado es considerado como un bien valioso en la comunidad por lo que no puede ser compartido con alguien ajeno a menos que éste decida compartir sus conocimientos sin ocultamientos o como la prestación de un servicio con características puramente económicas.

Después de esa experiencia, en el aspecto de confrontación de técnicas sucedió algo muy interesante porque tuve la fortuna de castrar otro cerditos

¹¹⁹ Ricoeur Paul, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 1995. Pág. 116

aunque ya conjuntamente con Don Tanilo (Estanislao), un exmilitar retirado que había sido ayudante de un veterinario en el ejército mexicano y que, curiosamente, fue uno de los que había socializado la castración de animales usando la técnica donde se utiliza ligadura del cordón testicular e incisión con navaja de rasurar mientras que yo pensaba que era mejor la técnica de sólo girar el cordón testicular y jalar para hacer hemostasis. La reflexión inicial es que estaban “invertidos” los saberes porque don Tano (también así le llamaban) usaba una técnica más “científica” mientras que yo, que había egresado de la mejor universidad del país utilizaba una más “rudimentaria y cruenta”.

Podemos también ubicar que existía una significación distinta para cada actor lo que quiere decir que cuando escribo este texto estoy en realidad haciendo una interpretación que puede ser distinta de la de los que en ese momento me estaban evaluando y distinta de la interpretación de los que lean la experiencia después de que se las cuente. Intentando seguir a Ricoeur veo que hablo en presente de un pasado en apariencia lejano pero que en realidad esta aquí presente para aproximarme a una investigación más profunda que implicaría un futuro. Y podemos pensar la posibilidad futura de la pérdida de los saberes tradicionales con la muerte (física) de los detentadores comunitarios de ellos. Me llama la atención que en una experiencia tan breve yo mismo me haya convertido en parte de esa historia comunitaria por lo que puedo platicarla, convertirla en texto y volver a interpretarla para ponerla a consideración de otros lectores pero de acuerdo a Ricoeur no como un círculo vicioso sino en una espiral dialéctica donde no se vuelve a un mismo punto sino a otro en un nivel más elevado cualitativamente (agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias y resultados inesperados, algo muy parecido a dialéctica marxista).

Pero el ejemplo me da elementos para plantear que el proceso o ritual de aceptación comunitaria puede no ser muy benévolo. Lo digo porque fuimos a esa comunidad cuatro profesionistas de los cuales dos de ellos antes de 15 días ya habían abandonado la comunidad porque los trató “hostilmente” al grado que

uno de ellos “exigió” en una asamblea comunitaria que le hablaran en español. Es interesante considerar ese proceso como un ritual pues nos puede ser valioso. Rapaport, por ejemplo, señala que un ritual es la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados para quienes las ejecutan. Sus características específicas son la ejecución. Forma, inmutabilidad, inclusión tanto de actos como de expresiones, codificación por parte de alguien distinto de quien lo ejecuta. El ritual no solo es religioso se utiliza en acontecimientos sociales.¹²⁰ Considerado como ritual nos lleva a comprender porque unos individuos son aceptados en la comunidad y otros no. Dice Rappaport que la realización de secuencias más o menos invariantes de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por los ejecutantes implica lógicamente el establecimiento de una convención, la firma del contrato social, la construcción de órdenes convencionales integrados (logoi)[...], y la construcción de órdenes de significado que trascienden lo semántico.¹²¹

Así que al final del ritual la comunidad puede compartir significados para obrar juntos, de tal manera que

“...obrar es siempre obrar ‘con’ otros: la interacción puede tomar la forma de la cooperación, de la competición o de la lucha. Las contingencias de la interacción se juntan entonces con las de las circunstancias, por su carácter de ayuda o de adversidad. Finalmente, el resultado de la acción puede ser un cambio de suerte hacia la felicidad o hacia la desgracia.”¹²²

Y así fue con nosotros. Los dos que nos quedamos nos quedamos para obrar juntos con la comunidad y eso nunca no lo enseñaron en la Universidad.

¹²⁰ Roy Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, University Press, Cambridge, 2001. No es una cita textual pues lo extraje de un resumen elaborado por el Seminario del Doctorado en Educación de la UPN “Mitos, ritos y saberes en educación”, también por eso no cito el número de página.

¹²¹ Ídem.

¹²² Paul Ricoeur, *Tiempo y narración...* Op. cit. Pág. 117

En otra comunidad indígena tuve la oportunidad de apreciar que existe una técnica más tradicional para castrar a los toros que se lleva a cabo inmovilizando a los toros, colocándoles un lazo lo más pegado al vientre del animal y con dos piedras de río¹²³ se “trozan” las venas, arterias y ductos deferentes.

Me refiero a una experiencia en la Comunidad Indígena de San Juan Atzingo¹²⁴ en el estado de México que, igual al ejemplo anterior intento rescatar las interacciones culturales yendo más allá del hecho práctico o quirúrgico.

-¿Dónde va doctor?- Me pregunta Don Carmen N., representante de los bienes comunales de San Juan. -P'aca arribita Don Carmen. Orita regresamos- Digo mientras sigo mi camino acompañado por un estudiante de Veterinaria.

Cuando “bajamos” de regreso sigue ahí don Carmen, nada más que ahora está con su hermano Don Ángel. Les presenta a mi acompañante, explicándoles lo más detalladamente posible que permite la brevedad del encuentro. Ellos dicen tener mucho gusto en conocerlo mientras lo miran una y otra vez de arriba abajo.

Don Carmen sostiene a su eterno acompañante: un machete curvo con un largo mango que le sirve como extensión de sus movimientos difíciles que hace por problemas de locomoción.

-Oiga, ¿usted sabe castrar toros?- Me pregunta Don Ángel, inquisidor. Y agrega de inmediato: pues si no sabe, aquí le vamos a enseñar

-Oiga, que bueno, ¿y cuando va a ser eso?

-Mañana a las siete de la mañana.

-Pues aquí estaremos a esa hora.

-También se trae al doctorcito- Sorna en su expresión al mirar de reojo a mi acompañante.

¹²³ También conocidas como matatenas. En algunas comunidades del país también se llegan a utilizar palos o “marros”.

¹²⁴ La comunidad de San Juan Atzingo se localiza en el Municipio de Ocuilan de Arteaga en el Estado de México y su población se reivindica “comunidad indígena”.

Bueno ya nos vamos

Al día siguiente “subimos” al sitio señalado de antemano, como a las ocho de la mañana. -Don Carmen, ya llegamos-.

Sale de su casa con dificultad. –Orita empezamos, nada más que traigan las piedras y el lazo y también que venga don Benito.

-Bueno-.

Cuando todo está listo llega Don Benito.

-¿Ya está listo, doctor?-

-N'ombre, yo no Don Benito, será el toro.

Siguen las bromas en el mismo sentido incluso cuando se está derribando al toro.

Una vez colocado el toro con las patas p'arriba (en decúbito dorsal), Don Benito se coloca en la parte trasera (caudal) del toro, amarra un lazo lo más pegado al vientre del animal, aprieta y jala, después coloca una piedra de río debajo de los testículos del animal y golpea para “trozar” las venas, arterias y ductos deferentes.

-Fíjese bien doctor, con esto no necesita medicina. Se agacha y toma un pequeño montón de estiércol del mismo animal y se lo unta donde se había golpeado con las piedras.

-En un mes ya está bien- Dice

Gran algarabía al soltar al toro que del dolor no se quiere ni parar.

-¿Qué le parece?

-No, pus bien.

En primera instancia lo que hay que observar es que en esta ocasión se me da un trato más “familiar” aunque todavía en el terreno del reconocimiento de ambas partes, pero no deja de ser significativo que se llegue al grado de las bromas que no son peyorativas sino que intentan cumplir el papel de integradoras aunque también son portadoras de mensajes jerárquicos.

Si realizáramos un acercamiento al acontecimiento desde la perspectiva racional universitaria nos permitiría interpretar:

1.- Que la utilidad y ventaja de prácticas tradicionales como la anterior es que lo único que se necesita son vaqueros que derriben al animal y lo sujeten correctamente y;

2.- Que la desventaja sería que la gente no considere indispensable la asistencia del MVZ y no considere que se requiera de la medicina de patente (incluidos fármacos para el manejo del animal que sea menos riesgoso para el que va a aplicar la técnica) o que asegure que con la aplicación del estiércol no se requiere medicina.

En la segunda situación es donde consideramos, precisamente, se rompe el vínculo pedagógico pues terminan ambos conocimientos y prácticas por senderos diferentes, sin posibilidad de coincidencias y reforzando más la perspectiva de los conocimientos estandarizados y técnicos que se consideran exentos de saberes tradicionales sin ningún valor científico y por el otro lado una actitud más defensiva y recelosa a la medicina occidental. Pero, además, el vínculo pedagógico se ve amenazado, como en muchas otras prácticas tradicionales, por la posibilidad de su desaparición a la par del depositario comunitario de dicho conocimiento, a pesar de que se ha transmitido de generación en generación y que, en ese trayecto, se ha ido perfeccionando dentro de su propia lógica y en el terreno de la técnica misma.

Sin embargo, y afortunadamente, hay muchos puntos de contacto en estas prácticas tradicionales y las prácticas emanadas de la enseñanza en las universidades que tienen como sustrato las interacciones sociales que tanto se menosprecian o que, por lo menos, se miran con cierto desdén en las mismas.

El acto de la castración nos ofrece la posibilidad de reflexionar más sobre la relación pedagógica en donde los actores comunitarios también expresan sus intereses que van más allá de los puramente económicos, por ejemplo, el depositario de una práctica tradicional no necesariamente tiene que ser el que la lleve a cabo físicamente sino el que puede establecer la jerarquía de ese conocimiento tradicional sobre el que se enseña en las escuelas, que puede manifestar "... si no sabe...", "... aquí le vamos a enseñar..." es decir, si no le enseñaron en la escuela donde Usted estudió...y el que puede cuestionar la concepción de que la medicina occidental todo lo cura con medicamentos al decir "Fíjese bien doctor, con esto no necesita medicina..."

Así que el depositario del conocimiento tradicional cuando establece cierto "manejo" y "control" de una situación de enseñanza y aprendizaje le confiere una jerarquía o "status" que lo coloca en el lugar del que posee el conocimiento comunitario aunque él, insisto, no sea el que hace las cosas prácticamente. Existe una intencionalidad manifiesta cuando se le ve más detenidamente pero que por lo regular permanece oculta tras la apariencia de la técnica aplicada.

Es observable que existe una confrontación de técnicas a la par que una lucha por establecer una jerarquización de los conocimientos; así que los que poseen el conocimiento tradicional se colocan en un rango superior de los que lo desconocen aunque hayan ido a una Universidad. Se dan, entonces, confrontaciones de maneras de ver el mundo y de técnicas de manera simultánea. Aunque no podemos dejar de mencionar que se da un proceso de aprendizaje recíproco y contextualizado o, podríamos decir, hermenéutico. La esencia de la relación pedagógica no se pierde cuando se establece un "acoplamiento de

saberes”¹²⁵ tradicionales y científico-técnicos pero es necesaria la revalorización de los saberes tradicionales que quedan en desventaja ante los conocimientos racionalizados y estandarizados de los conocimientos que la escuela transmite de manera institucionalizada. Se puede dar paso a que el aprendizaje se convierta en “toda una experiencia” como señala Arregui, donde se pueda

“...comprobar que las cosas no son exactamente como creíamos, de manera que nuestras creencias falsas son constantemente refutadas por la experiencia, la experiencia que vamos logrando es negativa: consiste en un continuo desmentir nuestros prejuicios y nuestras expectativas.”¹²⁶

Y que “...tener una experiencia no es sólo falsear una hipótesis, es adquirir un nuevo saber.”¹²⁷ Finalmente, este mismo autor nos señala, coincidiendo con Gadamer, que

“...la experiencia es un tipo de saber que no culmina como saber absoluto: ‘la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias’. El hombre experimentado no es el que lo sabe todo, sino el que está abierto a nuevas experiencias; no es dogmático precisamente porque sabe que la experiencia del desengaño siempre es posible.”¹²⁸

Concluyendo que “...por medio de la experiencia el hombre conoce sus propios límites: sabe su finitud desde dentro.”¹²⁹

Arregui nos acerca a la reflexión de que las escuelas donde se enseña MVZ no se caracterizan por acercar al alumno a conocer su finitud desde dentro sino que, por el contrario, cierran el entendimiento a saberes estandarizados y técnicos y que, por cierto, lo más importante no es si son correctos o no en la propia

¹²⁵ Díaz Tepepa, M. G., “*El saber técnico en la enseñanza agropecuaria*”, DIE_CINVESTAV_IPN. Serie Tesis DIE No. 15, 1993. Pág., 2

¹²⁶ Arregui, Jorge V., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004, pág. 90

¹²⁷ Ídem.

¹²⁸ Ídem.

¹²⁹ *Ibíd.*, pág. 91

concepción de validación racional de las mismas instituciones y que, en cambio, sí lo es el hecho de que cierran uno de los canales de aprendizaje más significativos: la percepción e interpretación del otro.

4.3 El mundo de la castración: un mundo simbólico.

Para empezar y antes de hablar sobre el simbolismo considero indispensable preguntarme sobre si tiene sentido investigar sobre estos saberes tradicionales, técnicos y sobretodo sobre el simbolismo.

Pareciera que es un cuestionamiento de inicio, no intermedio ni final de una investigación pero no es tan así porque estamos en el camino de comprender un quehacer humano pero avanzamos más allá para aperturar o continuar el debate sobre la apremiante cuestión de saber qué profesional requiere la MVZ o más profundamente qué tipo de ser humano MVZ requiere un país como el de nosotros, aclarando que nuestra pretensión no es contribuir al “perfil deseado” por las IES que a su vez responden o intentan responder a muchos intereses de los organismos políticos y financieros internacionales.

Considero que en el fondo está el debate sobre la respuesta a las siguientes premisas planteadas (y plantadas) por la concepción de la escuela moderna:

- “ ‘1. Los científicos son esencialmente incrédulos y adoptan una actitud normalmente escéptica...
2. Los científicos son objetivos e imparciales...,
- y
3. Los científicos se ocupan de hechos, no de valores...’ ”¹³⁰

¹³⁰ Navarro Razo, José Antonio, *Metodología hermenéutica e investigación educativa*, UAEM, México, 2000, Pág. 164

Podemos decir que no es tan fácil plantear simplemente que nuestra investigación contribuirá a la comprensión de uno o varios problemas, que servirá para titularnos o para realizarnos personalmente, etc. en este caso queremos hacer ver que la comprensión de los saberes prácticos y de las creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos (y dentro de esos saberes, la castración) podría replantear la pertinencia incluso del currículum que actualmente se instrumentaliza para estudiar la carrera de MVZ, tan sólo un punto crucial quiero señalar y es el de la relación entre el mitos y el logos.

Duch nos dice que

“...se puede comprobar la existencia de mitos en todos los tiempos y en todas las sociedades humanas, desde las menos evolucionadas hasta las que han alcanzado el desarrollo científico-tecnológico más sofisticado.”¹³¹

Este filósofo nos propone considerar al hombre como un ser mitológico por lo que es necesario considerar la importancia tanto del logos como del mitos. En nuestro caso consideramos indispensable considerar al mythos pero coincidimos con el mismo Duch en que:

“El alegato en favor del *mythos* nunca se puede desvincular de la afirmación del logos como parte imprescindible de la expresividad y de las acciones de los humanos. Porque, efectivamente, no se debería olvidar jamás que el *logos* también pertenece intrínsecamente a la sustancia humana. No obstante, para mantener su especificidad, es necesario que las <<expresiones lógicas>> no adopten la ruta asignada al *mythos*, sino la que les es propia como expresiones históricas de la *racionalidad* del ser humano. Lo que se expresa mediante el *mythos* permanece en el mutismo, en la inexistencia, cuando nos proponemos otorgarle un lenguaje <<lógico>>. Y, de una forma exactamente equivalente, la propensión a la mitificación del *logos* conduce a toda clase de aberraciones y de pseudodeificaciones. Así se despoja al *logos* de lo que le constituye como tal: la

¹³¹ Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998. Pág. 13

posibilidad de *criticar* y de *criticarse*, el mantenimiento en la cuerda floja entre <<hipótesis a verificar>> e <<hipótesis verificadas>>¹³²

Para Duch existe una “...*complementariedad* entre el <<discurso mítico>> y el <<discurso lógico>>”¹³³ y que para él plantea la posibilidad de que sea “...la única manera disponible del ser humano para *expresarse* exhaustivamente, dando totalmente salida a su poliglotismo y a su polifacetismo constitutivos.”¹³⁴

Para nosotros es importante lo que señala Duch pues la Medicina Veterinaria y Zootecnia “moderna” tiende a considerar solo la parte del logos arribando a una posición que podría denominarse univocista pues también coincidimos con este autor en que “...la verdadera superstición de la modernidad consiste en la quimera de creer que, finalmente, nos hemos librado del mito.”¹³⁵

Las palabras anteriores nos sirven de referencia para tratar de entender por qué la ausencia del simbolismo es muy notoria en el aprendizaje y la enseñanza de la Medicina Veterinaria y Zootecnia a pesar de que este juega un papel muy importante en el desarrollo del estudiante y no es que solamente se niegue el carácter de validez científica, también existe o parece existir ignorancia sobre estos aspectos en los supuestos planeadores educativos.

Quisiera enfrentar este aspecto señalando que quizá el planteamiento de Gianni Vattimo sobre una “desfundamentación”, en lugar de una “fundamentación”, no sea tan radical. Veamos por qué.

“Todo el discurso de *Verdad y método*¹³⁶ está, en efecto, planteado en torno a la constatación de que la filosofía moderna, bajo el influjo del modelo metódico de las ciencias positivas, ha generalmente identificado la verdad con el método, sea el

¹³² Ibid, págs. 15-16.

¹³³ Ibid. Pág. 17

¹³⁴ Ídem.

¹³⁵ Ibid. Pág. 37

¹³⁶ Su referencia original es: H.G. Gadamer, *Verdad y método* (1960), Bompiani, Milán, 1983.

método demostrativo de la matemática, o, con el mismo valor, el método experimental de la física; se trata, por el contrario, ahora, de redescubrir la experiencia de verdad que se hace fuera de estos contextos metódicos”¹³⁷

La referencia anterior nos remite a la consideración de que en el estudio de la castración de los animales domésticos no es condición *sine qua non* considerarla como un hecho práctico o quirúrgico, *simplemente*, sino que es necesario llevarlo al plano de la interpretación, es decir, más allá, o llevarla al terreno de las experiencias de verdad o como nos dice el propio Vattimo:

“En general, dice Gadamer, podemos hablar de experiencia de verdad allí donde el encuentro con la cosa produce en el sujeto una efectiva modificación; no como aquella del <<sello>>” empirista que se imprime en la mente entendida como tabla de cera; sino en el sentido de una transformación-integración de lo nuevo con todo lo viejo que la conciencia ya era. Experiencia de verdad es así experiencia verdadera; se define como un evento que transforma la conciencia, la desplaza y la disloca.”¹³⁸

Tratemos de interpretar la experiencia de un MVZ formado en la universidad más importante de México (la UNAM) y que ahora forma a otros, como profesor, para que en un futuro sean los responsables de atender la salud animal. Transcribo parte de la entrevista.

E.- Este, yo me acuerdo que una vez, este, planteaba que iba a castrar, se acuerda que iba a castrar un caballo y que decía que el dueño del animal decía que había que pasar determinados días, este, con el ciclo lunar, ¿esto es frecuente que lo encuentre?, ¿que la gente pida determinado periodo...?

¹³⁷ Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós Studio, Barcelona, 1989.

Pág. 89.

¹³⁸ Ídem.

Doctor¹³⁹.- Es común, relacionado fuertemente a tradiciones, no, ancestrales, incluso la gente es gente de nivel, es gente que reúne un perfil ya universitario profesional, entonces, incluso...de aquel potro que fui a castrar era un tanto interesante porque el potro se llamaba Meztli, Meztli significa luna y precisamente lo intervenimos en una tarde en donde la luna era, no recuerdo exactamente si era tierna o había ya una madurez ya total, incluso fuimos bienvenidos al lugar con incienso, nos ensomaron como se nombra en campo y nos colocaron unos collares de flores a mis ayudantes y a mí, y a mis estudiantes que fueron a participar como espectadores en la cirugía, después nos hicieron pasar por un par de triángulos trazados en el piso, un piso de tierra conformando una estrella y al interior de este hexágono que se formaba con la sobreposición de las dos estrellas había un círculo y ahí regaron flores y se hizo una pues una especie de ceremonia muy breve y con esto, pues, ya procedimos a practicar la cirugía, que tuvo un éxito total.

Varios elementos podemos destacar de las breves palabras del Doctor. Empecemos por su propia consideración de reconocimiento a una práctica con un anclaje en la “tradicición” “ancestral” con la que establece, él mismo, un vínculo inmediato con “el nivel” universitario de los dueños del animal a castrar. Le llama la atención que el potro se llame Meztli asignándole una consideración especial a tal hecho. Pero no retiene en la memoria en qué etapa del ciclo lunar operó al caballo dándose por entendido que eso lo determinaron los dueños del animal pero se cuestiona implícitamente si la luna estaba “tierna” o “madura”. Luego en el ritual se deja (dejan) conducir dócilmente, pero es interesante hacer notar que, mientras para él, los alumnos que lo acompañan fueron “como espectadores” de la cirugía para los dueños del animal son parte de ella. Pero lo más trascendente es que señala que realizó la cirugía calificándola como “un éxito total”.

Nos atrevemos a decir que antes de la cirugía el Doctor era uno y al finalizar sale convertido en otro, percibiéndose una “efectiva modificación”, a tal grado que podemos dejar a nuestra interpretación si la calificación por parte de él

¹³⁹ En general, así se denominan a los egresados de la Licenciatura en MVZ. No se hace referencia explícita al grado de Doctor.

de que la cirugía fue un éxito se debió a su capacidad como MVZ o a la conjunción de ésta con la parte ritual. Parecería, si utilizáramos un criterio “metódico”, que la interrogante, en apariencia, se solucionaría “fácilmente”, sí, efectivamente preguntándole al Doctor. ¿Pero que conclusiones podríamos obtener de una respuesta afirmativa o negativa? Yo creo que una muy limitada pues estaríamos buscando una respuesta “racional” cuando nuestro esfuerzo es intentar una comprensión precisamente con una racionalidad diferente a la puramente instrumental, pero además, “...la experiencia de verdad se sustrae, en efecto, a todo intento de encuadrarla en un proceso constructivo, acumulativo, identificador...”¹⁴⁰

El Doctor, entonces, se transforma, se reconoce a sí mismo y al otro de manera consciente e inconsciente y ya no será el mismo, aunque él lo deseara. Entrar a esta “experiencia de verdad” lo coloca “...efectivamente [...] «fuera de sí», le involucra en un «juego» que, según Gadamer, trasciende a los jugadores y los arroja a un horizonte más comprensivo que transforma de modo más radical sus posiciones iniciales.”¹⁴¹

Pero aún más, podemos observar que a él no le interesa vencer con su capacidad técnica sino comprender la tradición del otro. Las palabras de Vattimo son valiosas para entender esa situación:

“En el diálogo interpretativo, cuando es experiencia de verdad y juego en este sentido, no hay, un interlocutor que «venza» y reduzca así al otro; la fusión de horizontes hermenéutica es el surgimiento de un *tertium* radicalmente nuevo, que, por lo tanto, es juego también en cuanto «pone en juego» los interlocutores en su ser. En este sentido [...] la reivindicación hermenéutica de una experiencia «extrametódica» de la verdad se resuelve, una vez más, en un movimiento de desfundamentación.”¹⁴²

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ *Ibíd.*, Pág. 90.

¹⁴² *Ídem.*

Creo que el propio Doctor. Lleva como una “segunda piel” “la desfundamentación” y por lo tanto el simbolismo.

Cuando dije líneas arriba que entra uno a la cirugía uno y sale otro es porque de alguna manera hubo una refiguración de la acción y eso sería “leer de diferente manera” el texto por parte de los participantes. Muy interesante asunto porque había una prefiguración desde la solicitud de la castración que se puede apreciar en la formulación de la pregunta, es decir, hablábamos de una actividad que tenía ya cierto requisito simbólico (la etapa adecuada de la luna para hacer la cirugía) y temporalidad. Pero puedo ver que además en la configuración de la acción se ponen de manifiesto los “antecedentes” “culturales” del Doctor que lo conducen a considerar de manera diferente esa actividad pues de inicio no rechaza abiertamente la parte simbólica ni la menosprecia sino que la coloca en un lugar importante al grado de que inconscientemente asume que la integración de todos los elementos en juego llevan a que la cirugía haya sido “un éxito total”. Porque podría haber señalado simplemente que el haber cumplido con los lineamientos quirúrgicos llevó a ese “éxito total”. Todavía más importante pues, prácticamente, la escuela eso es lo que le enseñó.

E. Así como un primer acercamiento...este...yo sé que Usted es muy... un médico muy capaz, este, en qué momento de su práctica ha visto algún aspecto como de...en los humanos se les pone cintas rojas, collares, ¿en la práctica de Usted ha visto que se haga eso a los animales?

Doctor. Sí es muy frecuente, sobretodo en sectores en donde el productor basa una parte importante de su economía en el autoconsumo, entonces lo he visto en becerras de carne y en potrillos o potranquitas, aún en cerditos, colocar una, un listón rojo o aún en casos, también presentes amarrar al listón un ojo de venado, lo he visto, lo comento con mis alumnos, tengo imágenes reales, fehacientes que comprueban a este tipo de...lo comento siempre en clase, de tradiciones culturales, no creencias y las respetamos, eso es muy común en esos niveles, hablo de Morelos, Estado de México, Oaxaca, Chiapas, principalmente y no

solamente eso, lo he visto muchos más...eventos o situaciones en donde siempre hay algo que respetamos absolutamente, periodos como canícula, periodos en donde la gente considera que las heridas se “inconan” o bien hasta el empleo de algunos artefactos, símbolos, cruces pintadas en los establos, en los chiqueros, en los corrales (hasta luego, se despide de alguien) para ahuyentar no solamente malos espíritus como sería colocar el cráneo o la osamenta de un caprino sino también, sino que también ahuyentan a malos espíritus o hasta nahuales o hasta creencia en otro tipo de animales imaginarios, posiblemente como este famoso chupasangre, ¿cómo se llamaba?

E. Chupacabras

Doctor. Chupacabras...a mi me tocó precisamente en la región aledaña a Texcoco aquella temporada...y yo vi muchos animales que, bueno vi los cadáveres de estos animales en donde desde luego no había una pérdida total de la sangre no, y atribuía como hallazgo anatómico-patológico a la muerte provocada por ataque de carnívoro, no descarto un puma por ahí errático y el tipo de lesión, la profundidad, la extensión, el tamaño, la forma de las heridas, el ataque a regiones corporales como cuello que seccionan vasos como carótida o yugular y ante la presencia de la gente no, que estuviese alerta pues estos animales predadores escapaban, no arrastraban al ovino, al caprino o al conejo o al cerdo simplemente allí lo abandonaban.

Decía que “los antecedentes” “culturales” del Doctor cuentan son la parte que nutre su “comprensión” de estas prácticas y la atención que pone a estas de manera cotidiana. El que se fije en ellas tiene que ver con su propia vida como él dice y que se complementa con lo que dice Duch acerca de que

“Afirmar, por un lado, que el mito es una parte inalienable de nuestra biografía más íntima e indestructible, porque nuestras <<historias>> acostumbran a ser nuestra fabulaciones para uso personal, y, por otro, sostener que nuestra biografía contiene una mezcla, a menudo muy difícil de distinguir, de elementos <<míticos>>

y de elementos <<lógicos>> no es otra cosa que poner de relieve nuestra íntima naturaleza de *seres mitológicos*.”¹⁴³

Nos dice el Doctor que las prácticas médicas tradicionales se observan “...sobretudo en sectores en donde el productor basa una parte importante de su economía en el autoconsumo...” y su categorización de ellas como “tradiciones culturales” diferenciándolas de “creencias” que se presupone considera un tanto peyorativo.

E.- Y de allí ¿cuál es su posición, Doc.?, en el caso de, por ejemplo, el, decía no, el respeto a si colocan un listón, un moño, en algunos lugares colocan flores a los bovinos, en este caso, el asunto del ritual de, digamos, no, de, acorde con el ciclo lunar, su opinión como médico que da clases en la universidad, en la universidad más importante de México, ¿cómo es su opinión? ¿Qué es su opinión respecto a eso?, si a Usted le dieran a elegir, en otras palabras ¿qué haría?, ¿respetaría todo eso o iría directamente al acto quirúrgico, podríamos llamarle?

Doctor.- No, siempre he sido respetuoso de este tipo de manifestación, que respeto por su riqueza cultural, por mi origen también me inclina mucho a poder, este, identificarme incluso con mi origen provinciano, oaxaqueño, de un lugar muy pequeño en donde también privan algunas costumbres relacionadas con, al manejo de animales, no, y desde luego...ante la presencia de alumnos en las universidades, siempre lo comento, lo comento, pues, que debemos respetar todo este tipo de manifestaciones porque forman parte pues de nuestra riqueza.

Podemos observar que el simbolismo está presente en todo momento y como señala Ricouer “Si, en efecto, la acción puede contarse, es que ya está articulada en signos, reglas, normas: desde siempre está mediatizada simbólicamente.”¹⁴⁴ Diciéndonos también que “...las formas simbólicas son procesos culturales que articulan toda la experiencia.”¹⁴⁵ Y de hecho parece

¹⁴³ Duch, Lluís, *Mito, interpretación...* Op. cit. Pág. 29

¹⁴⁴ Paul Ricouer, *Tiempo y narración...* Op. cit. Pág. 119

¹⁴⁵ *Ibidem.*, Pág., 120

confirmarse con la biografía del Doctor. Ricoeur cita a Clifford Geertz, que nos dice que “la cultura es pública porque la significación lo es.”¹⁴⁶

Pero en ese esfuerzo de comprensión de las prácticas tradicionales podemos coincidir con Ricoeur que el simbolismo no está en la mente del Doctor y que no es una operación psicológica para guiar su acción sino que existe una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del juego social.

Podemos entender el actuar (pensar) del Doctor si tomamos en serio lo que nos dice Ricoeur de que “Antes de someterse a la interpretación, Los símbolos son interpretantes’ internos de la acción.”¹⁴⁷

Continúa Ricoeur:

“El simbolismo confiere a la acción la primera legibilidad. Al decir esto no podemos confundir la textura de la acción del texto que escribe el etnólogo, con el texto etno-gráfico, escrito en categorías, con conceptos y sobre la base de principios nomológicos que son la aportación propia de la ciencia misma y que, por consiguiente, no pueden confundirse con las categorías bajo las cuales una cultura se comprende a sí misma. Si se puede hablar, sin embargo, de la acción como un cuasi-texto, es sólo en cuanto que los símbolos, entendidos como interpretantes, proporcionan las reglas de significación según las cuales se pueden interpretar tal conducta.”¹⁴⁸

Hasta este punto podemos decir que las experiencias descritas anteriormente nos brindan la posibilidad de confrontar la significación de los saberes prácticos y tradicionales que tienen su fuente principal en la tradición oral y los saberes científico-técnicos y estandarizados que se enseñan en las universidades pero la plática (así la referiré en adelante aunque técnicamente

¹⁴⁶ Ídem.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, Pág., 121

¹⁴⁸ Ídem.

haya sido una entrevista) que apertura un mundo simbólico y mítico alrededor de la castración fue la que tuve con mi propia madre, doña Magdalena.

Siempre tuve la inquietud de tener un registro de las pláticas de mi madre pues eran muy vivas y cautivantes por su carga simbólica pero no encontraba el pretexto para hacerlo. Fue mi pobreza material inicial para ir más sistemáticamente a los lugares escogidos ex profeso para la investigación lo que me obligó a ver nuevamente que sin ir muy lejos tenía (como comprobación de mi hipótesis de que los conocimientos, que los saberes prácticos y creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos perviven de manera importante) algunos testimonios al alcance de la mano.

Mi madre se casó a los quince años y nunca dejó de ser una mujer de campo, siempre trabajó y aprendió sobre los animales ayudando a su padre o simplemente observándolo en su actividad como carnicero. Considero pertinente esta acotación pues su discurso está permeado también por los años de vida citadina que ha tenido.

La intención de rescatar su discurso hablado y ponerlo como escrito obedecía a un acercamiento teórico con lo que plantea Ricoeur acerca de que en el discurso hablado “La intención subjetiva del sujeto que habla y la significación de su discurso se superponen, de tal modo que resulta lo mismo entender lo que quiere decir el locutor y lo que significa su discurso.”¹⁴⁹ Y que “Con el discurso escrito, la intención del autor y la del texto dejan de coincidir. Esta disociación del significado verbal del texto y la intención mental es lo que pone verdaderamente en juego la inscripción del discurso.”¹⁵⁰ Entonces para nuestro análisis hermenéutico de la castración de los animales domésticos cobra importancia ya que el texto pasa a ser la parte importante y no lo que mi madre quería decir y a partir de esa comprensión

¹⁴⁹ Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2002, pág., 173

¹⁵⁰ Ídem.

“De ahora en adelante, solo la significación rescata a la significación, sin la contribución de la presencia física y psicológica del autor. Pero decir que la significación rescata a la significación equivale a decir que la interpretación es el único remedio para la debilidad del discurso que su autor ya no puede salvar.”¹⁵¹

El esfuerzo por enmarcar metodológicamente la plática con mi madre tiene que ver precisamente con establecer una distancia de la familiaridad pero no totalmente pues el elemento subjetivo es consustancial a la vida humana misma. Se trata pues de establecer un “... trabajo hermenéutico (que) se realiza sobre un texto, para promover un sentido segundo no inmediatamente dado, que se halla en la realidad –o en alguna dimensión de ésta- más allá del lenguaje.”¹⁵² Pero aún más, coincidiendo con Ricoeur nuevamente podemos decir

“... que lo que entendemos primero en un discurso no es a otra cosa sino un proyecto, es decir, el esbozo de un nuevo ser-en-el-mundo. Únicamente la escritura, al liberarse no sólo de su autor, sino también de la estrechez de la situación dialogal, revela su destino de discurso, que es el de proyectar un mundo.”¹⁵³

Lo siguiente es la transcripción de la parte de la entrevista que nos interesa para el tema que estamos tratando.

Doña Magdalena Loya Jiménez es originaria de Santa Catarina, Santa Catarina, Guanajuato. Tiene 66 años de edad y es mi madre para más señas. Le llamo plática en lugar de entrevista porque eso fue pero, bueno, también la considero mi entrevista inaugural y fundamental para nutrir mi trabajo de tesis. Este esbozo responde también a un criterio que permea las ciencias “duras” que consiste en ser “ajeno” o “extraño” o “alejado” u “objetivo” respecto del objeto de

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Pablo Edgardo Corona. *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*, Biblos, Buenos Aires, 2005, pág., 51

¹⁵³ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción...* Op cit., pág., 174

estudio cuando en realidad, como dice Clifford Geertz, “Toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis de lo demás es confesión.”¹⁵⁴

E.- Y al Pachito (Pachito era el diminutivo de Francisco Loya, que era mi abuelo. Casi toda su vida se dedico a “matar” puercos para vender en su pueblo), el otro día me platicabas, ¿Quién le castraba los cerditos?

Doña Magdalena.- Uno que se llamaba Martín.

E.- ¡Uyyy ya se cayó! Ni tú ni yo vamos a llegar (la expresión es porque la leche rebajada con agua contenida en un pocillo que está en la estufa se derramó)

Doña Magdalena.- Menos yo... menos yo con mis calmas. ¡Qué ricos huelen los esos... los plátanos! ¡Lástima que nomás los huelo! (Doña Magdalena es diabética)

E.- O sea que mi abuelo compraba el cerdito y lo llevaba con él

Doña Magdalena.- Si... No venía el ese...estaba chuequito también como yo... venía... venía con su muleta venía con su ese bastón, le decía de un día para otro como por ejemplo le decía el domingo: Martín, vas a tener que...este... tengo un puerquito cojudo...le dicen cojudo allá...decía tengo un puerquito cojudo ¿me lo capas?...no te vayas a dormir con Timotea. Eso estaba prohibido, no tenían que dormirse con la mujer.

E.- Timotea era la señora de Martín.

Doña Magdalena.- Y eso estaba prohibido porque si el puerco se enfermaba era por eso. (Risas del E) Esa era una creencia...y ya venía y lo... en un ratito se lo echaba...sacaba los huevotos grandotes... le sacaba uno y luego el otro, los retacaba de cal, hijoles que dolores han de sufrir los puercos...ponte a pensar...y le exprimía la chira...todo bien exprimido para que no le quede ya nada. ¡Ay pobres puercos! Y cuando se ponían malos, ¡Ay Martín tengo mi puerco bien enfermo, te has de ver dormido con Timotea! –No, Pachito, no, no me dormí con

¹⁵⁴ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas...* Op cit. Pág. 287

ella- De tarugo decía. Chivos... los chivos esos nomás se los suben aquí, esos nomás se los tuercen y se los suben así...

E.- Y ese mismo señor era el que...

Doña Magdalena.- Eso si no me acuerdo quien...nomás se le dan vueltas a los huevitos y se los suben, p'aca y ya quedan capados.

E.- ¿Chiquitos o grandes?

Doña Magdalena.- Ya grandes.

E.- ¿Y a los cerditos cómo a qué edad los castraban?

Doña Magdalena.- Euuuh! Aquí está... (Voces afuera) que le ayudes a no sé qué...está loco (alguien habla a lo lejos, es mi hermano que quiere que le ayude en algo)

E.- ¿Y entonces ese Martín le curaba los puercos o Pachito los...?

Doña Magdalena.- Mi papá los curaba... mi papa. Decía hijo de la chingada...este el puerco está bien malo Carmel (Doña Carmen Jiménez era mi abuela) está nomás, está nomás así con su colilla, mueve y mueve y mueve y hacen así las patas, las hacen p'atrás... ¡uy! Ya de seguro ya está bien gusaniento, ya le cayeron las cresas, y decía pues ahora haber ahora a ver quién me ayuda a tirarlo...lo tumbaban al puerco y otra vez...tons hacían un piquillo así de un carrizo...le hacía puntita...así un carrizo grande ...luego le hacían una puntita y ya, este, con esa le sacaba todo el gusanero, todo, todo, todo hasta que saliera sangre ya lo dejaba, ¡Ay pobres puercos...ya luego este... le echaba...le lavaba con agua y luego ya luego ya le echaba, le echaba cal, le echaba creolina y le untaba desta Sábila, la babita que sale de la sábila ya vez que echa como amarillito...esa se la echaba...y ya el puerco luego ya al otro día empezaba a comer, ya se había aliviado, ¡ay! pero que feo tienen en la bolsota esa donde estaban los huevos rellena de gusanos, rellena...

E.- ¿Y no había veterinario en esa época?

Doña Magdalena.- Mmm. Los que ya se morían, se morían, si eran puercos gordos se enflacaban.

E.- ¿No los mataba, no los vendía?

Doña Magdalena.- Mi padre iba a vender un puerco de esos, jamás. Si las puercas que ella decía que birriondas. ¡Ay una carne birrionda que apestosa está! No te la puedes comer y aquí en México un día me salió así...Ay son puercos que los tienen así y los matan...piensan que la carne no huele y la carne huele, toda la carne huele pero harto, bien fuerte, en vez de que de aquel olor sabroso da un olor bien feo...no, si está feo a mi no me gustaba eso...mi padre nos enseñó mucho... te digo que la esa donde están los puerquitos la tiran, la tiraban y luego la esa tripa también la tiraban... no dice, esto no sirve, esto no sirve...todo esto... él no quería ni que se mosqueara cuando ya le mataban sus puercos, ves que los colgaba en la cocina, todo el tiempo le ponía un leñito que estuviera echando humo, con el humo no se acercan las moscas, para que no se le engusanaran porque de un día para otro ya están las maletitas de gusanos, ya están las maletitas, se van y se hacen allí las moscas van y echan sus hijos luego...has de cuenta que eran como...como unos arrocitos chiquititos, así chiquititos...y si los dejas así que no los dejes con humo luego van y se paran las condenadas de un día para otro, te digo que ya están grandecitas, ya se empiezan a mover. Nosotras no estudiamos pero sí estudiamos algo de lo que hacía mi padre.

E.- ¿Y la gente compraba o no compraba la carne? ¡Pero ni se sabe...!

Doña Magdalena.- ¿Cuándo? ¿Cuando está apesto...cuando está birrionda? La gente de pueblo todo le huele mmm luego se va el olor, los chivos cuando están birriondos también como huelen, huelen harto y los huevos habías de ver que ricos son, de chivo, yo de puerco jamás nos los comimos, pero de chivo sí me los comí, saben ricos, los partía mi papá a la mitad y luego ya los...no se cómo...no me acuerdo como se hacían... a la mitad los partía.

E.- ¿Pero no que los metían al animalito?

Doña Magdalena.- Cuando los matan, salen. Acá los tienen, dice lo capó a vueltas, está capado a vueltas, yo creo que también los han de capar como a los puercos mi papá cuando se los capaban así p'aca ¡Qué dolor de los chivos!... ¡a vueltas...! Le has de echar crema, a mi no me gustan con crema, a mí me encantan así, al rato me voy hacer uno al rato (Comenta de unos tacos dorados que comemos).

E.- ¿Y cuántos mataba: uno por semana o cuántos?

Doña Magdalena.- ¿Él? Mataba luego a veces uno, casi no mataba tantos, a veces cuando se lo llevaban a vender mataba uno cuando no mataba puerco, puerco sí mataba muy seguido... con... eso si fijate a veces le salían con grano y si lo sabía estaba yo creo más peligroso que el birriondo...decía hijas ayúdenme ...ora si...ora si, ora si me cargó la chingada decía... me cargó la chingada hijas ora si perdí un montón de dinero, ora si pa recuperarlo como ira a ser...Ay hijas ayúdenme si y este... luego ahí estábamos saque y saque...donde se ponen más es en la lengua y fijate los revisaba y de todos modos, a veces no se le veía, acá le rasca la lengua y salen los granos y hay veces que no salen...se equivocan la gente que los... porque él los revisaba antes de comprarlos y ya este decía me salió con sal, él decía sal, no, es gente que no sabe, mi padre no sabía de eso, no sabía el perjuicio que hacía...y ya este, ayúdenme hijas...ayúdenme y ai estábamos apuradas saque y saque y cuando eso es muy conocido cuando tiene...nomás está bote y bote la carne cuando se está friendo (silbidos como onomatopeya de cómo recuerda el efecto de freimiento de la carne) por donde quiera avienta donde se revienta aquel...hay de dos granos, hay granos que tienen botita de agua...y hay granos que tienen seco, tienen la pura como masa. (Una voz afuera dice: ora si ya me voy)...ándale corazón que te vaya bien y ya este nos poníamos eso y nosotros comíamos esa carne, él no probaba nada, nosotros sí. (E.- Él siempre fue listo) Él fue listo, nosotras éramos las atascadas...deme un pedazo papá...pero sabes que es lo que hacíamos que le estábamos escoge y escoge los granos...se lo tirábamos...nada más nos comíamos la pura carnita y el grano no...eso sí el grano no no lo comíamos...nosotros sí comíamos eso... grano.

E.- ¿Y reses no mataba?

Doña Magdalena.- ¿Reses? A veces sí mataba, rara la vez que mataba una res y luego en aquel tiempo no había casi gente, no acababa, tenía que hacer longan...longaniza (expresión de que se equivocó) tenía que hacer esta cecina, hacía cecina pa comer, huesos con harta carne se desperdiciaban, no acababa, no se acababa aquello, hacía barbacoa, la vendía y de todos modos no... Una res es mucha carne, no se vendía todo, hacía unas cecinotas y las colgaba y comíamos pero cuando hace, cuando hace como en ese tiempo que hace calor haciendo cecina se engusana, en esta época, la pones asolear y la mosca de seguro va y se para y si se engusana, si se engusana, la que hacen por ahí por donde tu vives ¿Cómo le harán? Porque le echan como grasa, yo creo que pa que no se paren las moscas, porque allá no le echan grasas y sí se paran, allá.

E.- Porque allá la hacen seca.

Doña Magdalena.- Allá no se le echa nada, nada más que el limón, limón y demasiado limón, se cose en limón.

E.- ¿Y él nunca crió cerditos?

Doña Magdalena.- No, el nomás los... porque él hacía lo que mi mamá decía.

E.- Mmm!

Doña Magdalena.- Sí, Como tú no te chingas cabrón, aquí a cuidar tus cochinadas, tú nomás vienes y nos traes tus cosas y ai te olvidas de todo. Ay Carmel, mi padre era muy calmado, ¡ya me voy Carmel! Me Voy a la milpa... por ai es donde se halló a esa mujer.

E.- A la Hermosa.

Doña Magdalena.- No, se llamaba la chula

E.- ¿No que se llamaba la Hermosa?

Doña Magdalena.- No, esa era de Jose (Josefino es hermano de doña Magdalena), la hermosa.

Me atrevo a transcribir en extenso esta entrevista y no como anexo porque creo que nos permite observar que la castración de los animales domésticos es un eje de la conversación (en tanto que es el tema de investigación) pero que a su alrededor giran otras temáticas que parecieran paralelas pero en realidad están interconectadas, así que se habla de la técnica tradicional para curar a un cerdo que se le infectó la herida producida por la castración como de la signología y sintomatología de un cerdo con cisticercosis pasando por la delegación de tareas productivas a la mujer de la casa.

Hacer una lectura detenida de lo aprendido por doña Magdalena en el transcurso de su vida nos remite también a la lamentable posibilidad de la pérdida de conocimientos prácticos locales valiosos para los MVZ interesados en una práctica profesional más comprensiva. Sin embargo, y desafortunadamente en el caso de la práctica de la MVZ la comprensión de estos elementos es minimizada nuevamente bajo el criterio de que “tiempo es oro” o como he escuchado en la ciudad de México “menos cháchara y más trabajo” u otro con múltiples sentidos “a lo que te truje Chenchá”, es decir, para que ocuparse del entorno si lo que se paga es la técnica. Es interesante ver como los MVZ especialistas pequeñas especies, sobretodo en las grandes ciudades, han comprendido la importancia del diálogo con los dueños de los animales, desafortunadamente, muchos de ellos, terminan diciendo que cobran no por lo que le hacen al animal sino por la terapia a los dueños, al final se impone el criterio utilitario que se va forjando a lo largo de los años en la vida escolar en que se van construyendo “Esquemas de pensamiento” como propusiera Bourdieu quien además sostiene que:

“... la escuela tiende a asumir, cada vez de una manera más completa y exclusiva, a medida que los conocimientos progresan, una función de integración lógica. En efecto, los individuos <<programados>>, o sea, dotados de un programa homogéneo de percepción, de pensamiento y de acción, son el producto más específico de un sistema de enseñanza. Los hombres formados en una cierta disciplina o en una cierta escuela tienen en común un cierto <<estilo>>, literario o científico, están moldeados sobre el mismo modelo (*pattern*); los espíritus así moldeados (*patterned*) están predispuestos a mantener con sus semejantes una relación de complicidad y de comunicación inmediatas.”¹⁵⁵

Por eso, deliberadamente digo unas líneas arriba que doña Magdalena está refiriéndonos la signología y la sintomatología de la cisticercosis porque en realidad lo está haciendo pero con un lenguaje común a su circunstancia y aunque hable de lo mismo que puede hablar un profesionista de la salud egresado de una universidad la significación de lo que se dice es distinta. Bourdieu desarrolla más este aspecto diciendo que

“Si se admite que la cultura y, en nuestro caso particular, la cultura avanzada, es en tanto que código común lo que permite a todos los detentadores de ese código asociar el mismo sentido a las mismas palabras, a los mismos comportamientos y a las mismas obras y, recíprocamente, expresar la misma intención significativa por las mismas palabras, los mismos comportamientos y las mismas obras, se comprende que la Escuela, encargada de transmitir esta cultura, constituya el factor fundamental del consensus cultural como participación en una significación común, que es la condición de la comunicación”¹⁵⁶

Con esto en mente, es alta la proporción, casi del cien por ciento, de que doña Magdalena no pudiera dar una conferencia en una Escuela o Facultad de Medicina Veterinaria del país porque, por principio de cuentas, no maneja este código común que se forjó escolarmente y porque además en ese código común casi no hay lugar para el simbolismo por lo que, reiteramos la significación es

¹⁵⁵ Bourdieu, Pierre, *Sistemas de enseñanza y sistemas de pensamiento*. En Gimeno Sacristán, J. y Pérez Gómez, A., *La enseñanza: su teoría y su práctica*, Akal, Madrid, 1985. Pág. 22

¹⁵⁶ Ídem.

distinta y como el simbolismo y/o la significación son creaciones culturales podemos ver que el conocimiento adquirido a través de la tradición, oral principalmente, se sostiene más en la definición que de cultura nos da el propio Bourdieu:

“La cultura no es solamente un código ni un repertorio común de respuestas a problemas recurrentes; es un conjunto compartido de esquemas fundamentales, previamente asimilados, a partir de los cuales se articula, según un arte de <<creación>> análogo al de la escritura musical, una infinidad de esquemas particulares, directamente aplicados a situaciones también particulares. Los tópicos no son solamente lugares comunes, sino esquemas de invención y soportes de improvisación: estos tópicos -entre los cuales las parejas de oposición como pensamiento y acción, esencia y existencia, continuo y discontinuo, etc., tienen un rendimiento particularmente elevado- proveen de puntos de apoyo y de puntos de partida a desarrollos posteriores, sobretodo improvisados, al igual que las reglas de la armonía y el contrapunto sostienen la <<creación>> musical más inspirada y más libre en apariencia.”¹⁵⁷

Una manera breve de cómo se acerca doña Magdalena a las dos concepciones sobre la enseñanza y el aprendizaje es diciendo: “Nosotras no estudiamos pero sí estudiamos algo de lo que hacía mi padre”. Entonces cuando dice “no estudiamos” se refiere a la escuela como sistema escolarizado pero a diferencia del profesionista que descalifica el conocimiento tradicional ella lo revaloriza dándole un nivel de equivalencia al aprendizaje que le transmitió su padre o su cultura específica en una situación muy similar a la descrita líneas arriba sobre don Ángel, que recordamos decía: “-Oiga, ¿usted sabe castrar toros?... pues si no sabe, aquí le vamos a enseñar.”

Nos dice el mismo Bourdieu que la cultura transmitida por la escuela es la “erudita” que tiene

¹⁵⁷ Ibíd., pág. 24

“... un sistema de categorías de percepción, de lenguaje, de pensamiento y de apreciación que les distingue de los que no han conocido otro aprendizaje que los trucos del oficio y los contactos sociales con sus semejantes”¹⁵⁸

Entonces podemos ubicar los conocimientos tradicionales de Don Carmen o doña Magdalena en esa cultura popular cuestión de trascendencia pues al ser considerada como tal se le excluye como conocimiento validado con criterios racionales y escolásticos. Dice Bourdieu:

“Hablar de cultura popular es operar como si el sistema de esquemas que constituye la cultura (en sentido subjetivo) de las clases populares pudiera o debiera, en condiciones que nunca se precisan, constituirse en tanto que cultura (en el sentido objetivo), objetivándose bajo forma de obras <<Populares>>, expresando al pueblo según los esquemas de lenguaje y de pensamiento que definen su cultura (en sentido subjetivo). Esto supone pedir al pueblo que tome prestados la intención y los medios de expresión de la clase erudita (como lo hacen los escritores populistas burgueses o tráfugas), para expresar una experiencia estructurada según los esquemas de una cultura (en el sentido subjetivo) que excluye en su esencia esta intención y estos medios”.¹⁵⁹

La entrevista con Doña Magdalena nos lleva de una manera “natural” a considerar de manera más completa el simbolismo por lo que retomamos lo que nos dice Ricoeur acerca de que “...el discurso siempre es acerca de algo. Se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar. En el discurso se actualiza la función simbólica del lenguaje.”¹⁶⁰ Retomemos parte del inicio de la entrevista transcrita (realizo omisiones de texto de manera premeditada):

E.- Y al Pachito [...], ¿Quién le castraba los cerditos?

Doña Magdalena.- Uno que se llamaba Martín.

¹⁵⁸ Ibíd. Pág. 32

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ Paul Ricoeur, Del texto a la acción...Op. cit. Pág. 170

E.- O sea que mi abuelo compraba el cerdito y lo llevaba con él.

Doña Magdalena.- [...] Martín, vas a tener que...este... tengo un puerquito cojudo [...] ¿me lo capas?...no te vayas a dormir con Timotea. Eso estaba prohibido, no tenían que dormirse con la mujer.

E.- Timotea era la señora de Martín.

Doña Magdalena.- Y eso estaba prohibido porque si el puerco se enfermaba era por eso. (Risas del E.) Esa era una creencia...y ya venía y lo... en un ratito se lo echaba...sacaba los huevotos grandotes... le sacaba uno y luego el otro, los retacaba de cal, hijoles que dolores han de sufrir los puercos...ponte a pensar...y le exprimía la chira...todo bien exprimido para que no le quede ya nada. ¡Ay pobres puercos! Y cuando se ponían malos, ¡Ay Martín tengo mi puerco bien enfermo, te has de ver dormido con Timotea! –No, Pachito, no, no me dormí con ella- De tarugo decía...

La repetición del texto no pretende ser una falta de respeto al lector sino una reiteración de cómo un discurso puede estar construido esencialmente por elementos simbólicos que tienen significación distinta para todos aquellos que sepan leer. Así que el lenguaje simbólico en este discurso no se refiere solamente al acto práctico de la castración sino a sus preparativos. Pedirle al castrador que no tenga relaciones sexuales con su mujer tiene tanta importancia para el saber tradicional como el lavarse las manos, usar guantes de látex o analgésicos para el MVZ formado en las universidades con la consideración de que se trata de una acción con "... sentido múltiple".¹⁶¹ Es decir no significa lo mismo para el segundo que para el primero ya que éste muy probablemente dirá que no tiene sentido el que el castrador tenga relaciones sexuales o no por su "esquema de pensamiento" mientras se vigilen las medidas sanitarias, técnicas y quirúrgicas para la castración mientras que para el dueño del animal será un elemento sustancial al grado de que eso sea la causa de la enfermedad o infección que sobrevenga a la

¹⁶¹ Pablo Edgardo Corona, Paul Ricoeur: lenguaje...Op. Cit., pág. 49

intervención quirúrgica, así que Ricoeur nos dice que la expresión de “sentido múltiple” se designa

“... un cierto efecto de sentido, según el cual una expresión, de dimensiones variables, al significar una cosa, significa al mismo tiempo otra cosa, sin dejar de significar la primera. En el sentido propio de la palabra, es la función alegórica del lenguaje (ale-goría: al decir una cosa, decir otra).”¹⁶²

Pero no solamente puede tener esos dos sentidos pues la hermenéutica no se limita a confrontar dos sentidos opuestos pues puede haber más, precisamente comprender es no limitarse en la búsqueda de esos sentidos. Ricoeur citando y coincidiendo con Dilthey dice que en la hermenéutica

“llamamos exégesis o interpretación al arte de comprender las manifestaciones vitales fijadas de manera durable (...) “El arte de comprender gravita en torno de la interpretación de los testimonios humanos conservados por la escritura (...) “Llamamos exégesis, interpretación, al arte de comprender las manifestaciones escritas de la vida”.¹⁶³

A nosotros, nos interesaría comprender el significado para el MVZ, formado en las universidades para el cual no tiene sentido la acción por lo que no determina nada de su práctica mientras que para el dueño del animal significa una garantía de que su animal saldrá bien de la operación y que sanará adecuadamente. Los sentidos múltiples pueden ser afectados por el contexto y sobre esto nos dice Pablo Edgardo Corona que:

“En el acto de habla se ponen en juego significaciones que, sin embargo, no despliegan todo su potencial: la palabra no libera todas sus posibilidades de sentido, toda su carga de significado. En efecto, en tanto que realizada en el habla, su carga de significado se encuentra limitada por la significación total de la frase: así, el contexto oculta, obra como filtro para la liberación de uno o múltiples sentidos

¹⁶² Ídem.

¹⁶³ *Ibíd.*, pág. 50

de cada palabra. Esto no significa, sin embargo, que el resto de las significaciones sean suprimidas o anuladas: ellas permanecen latentes, no ejercidas. El contexto obra así como regulador de sentido.

Este trabajo de filtrado puede dar lugar a un discurso unívoco, cuando el contexto permite la liberación de un único sentido, como en el lenguaje técnico. Pero del mismo modo el contexto puede operar ya no como liberador de un único sentido, sino como liberador de más de un sentido simultáneamente, permitiendo así la plurivocidad.”¹⁶⁴

El simbolismo no tiene que ver con algo misterioso y dogmático sino que nos remite a la asignación de significados contextuados, a la búsqueda de sentido de lo fijado en un texto. Pablo Edgardo Corona nos dice que el haber analizado

“... el problema del simbolismo desde la lingüística no implica haberlo eliminado como tal, pero sí implica haberlo situado en un plano en el que la explicación lo libera de su carácter enigmático (...) lo simbólico es (...) una función universal del lenguaje: desarrollar múltiples sentidos en variables contextuales (...) lo simbólico no constituye nada enigmático ni extraordinario, ni hay lugar aquí para el misterio.”¹⁶⁵

Es importante lo que señala el autor anterior pues no hay nada de misterioso en la petición a que Don Martín (el castrador) no se acueste con Doña Timotea (la esposa del castrador). Lo que está en juego es la interpretación del hecho. Tan es así que cuando las heridas del animal castrado se “agusanan” lo atribuyen a que Don Martín se acostó con su mujer. Cuando se viola una prohibición se ratifica su validez automáticamente, es decir, es válida la prohibición y, por lo tanto, la responsabilidad de que las heridas de los puercos “se agusanen” y que tengan después necesidad de hacerles un tratamiento que a su vez

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 59

¹⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 66

requerirá de múltiples interpretaciones en tanto que involucra una forma tradicional de tratar una herida infectada, por ejemplo, con Sábila, cal y Creolina.

También, podrá haber múltiples interpretaciones de porque no se venden cerdos “enteros” o no castrados, asumiendo incluso pérdidas económicas, yendo más allá del criterio moderno de que no importa la gente (los consumidores) mientras siga siendo negocio el negocio, o comprender la importancia del prestigio comunitario.

En realidad, las diversas interpretaciones tienen que ver con la concepción de una forma de vida, asumir el valor de los demás como propio, o como decía mi abuelo Pachito “¿yo comer puerco birriondo? Mejor me como un taco de frijoles.” No comerlo implicaba no venderlo. O la comprensión del dolor de un animal como resultado de la castración. Pero, no podemos, metodológicamente, decir si una interpretación es válida y la otra no, lo que podemos hacer es, a su vez, interpretarlas a ambas porque “... sin un trabajo mínimo de interpretación el simbolismo no funciona”.¹⁶⁶ Tampoco, podemos decir si una es verdadera o no porque

“La verdad, en consecuencia, tampoco podrá ser concebida como un `estado` metódicamente alcanzado y descubierto sino como un proceso inmanente al discurso mismo en el que los interlocutores intentan ponerse de acuerdo.”¹⁶⁷

Complementando, Arregui nos dice que

“Y, como siempre el intento de comprender al otro se realiza como una nueva comprensión de sí, el esfuerzo por comprender cómo otros comprenden, también cómo comprenden la racionalidad y el saber, termina siendo una mejor

¹⁶⁶ Mardones, J.M., “La racionalidad simbólica” En Solares, Blanca y María del Carmen Valverde, ED., *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, UNAM, México, 2005. Pág. 56

¹⁶⁷ Garagalza, Luis, “Hermenéutica del lenguaje y simbolismo”, En Solares Blanca y María del Carmen Valverde ED., *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, UNAM, México, 2005. Pág. 29

comprensión de cómo nosotros mismos comprendemos el saber o la razón. Una comprensión menos ingenua, más perfilada.”¹⁶⁸

Dicha comprensión es, de alguna forma, contradictoria con “los esquemas de pensamiento” que se van gestando a lo largo de los años en la vida escolar en las Universidades, como sostiene Bourdieu en la cita que hicimos líneas arriba y que reiteramos:

“... la escuela tiende a asumir, cada vez de una manera más completa y exclusiva, a medida que los conocimientos progresan, una función de integración lógica. En efecto, los individuos <<programados>>, o sea, dotados de un programa homogéneo de percepción, de pensamiento y de acción, son el producto más específico de un sistema de enseñanza.”¹⁶⁹

Por eso, podemos decir que los saberes tradicionales refieren un conocimiento y un mundo con un lenguaje común a su circunstancia y aunque hablen, en apariencia, de lo mismo que puede hablar un profesionalista de la salud egresado de una universidad, la significación de lo que se dice es distinta.

Una cita de Bourdieu, que ya hicimos anteriormente, nos permite explicar cómo un código común “científico” contribuye de manera determinante a la exclusión de los conocimientos tradicionales en los sistemas escolares universitarios diciendo que

“Si se admite que la cultura y, en nuestro caso particular, la cultura avanzada, es en tanto que código común lo que permite a todos los detentadores de ese código asociar el mismo sentido a las mismas palabras, a los mismos comportamientos y a las mismas obras y, recíprocamente, expresar la misma intención significativa por las mismas palabras, los mismos comportamientos y las mismas obras, se comprende que la Escuela, encargada de transmitir esta cultura, constituya el factor

¹⁶⁸ Arregui, Jorge V., *La pluralidad de la razón...* Op. cit., Pág. 23

¹⁶⁹ Bourdieu, Pierre. “Sistemas de enseñanza y sistemas de pensamiento” Op. Cit., pág. 22

fundamental del consensus cultural como participación en una significación común, que es la condición de la comunicación”¹⁷⁰

Nos permite explicar por qué los saberes comunitarios tradicionales que también poseen un código que les permite un consensus cultural son menos “refractarios” al propio código escolar como a los conocimientos médicos asociados al mismo. Nosotros planteamos que es una cuestión trascendental para la comprensión de los saberes prácticos y de las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos en algunas comunidades rurales y que una base para que los mismos se hayan excluido, de manera formal, de la enseñanza universitaria es que no manejan ese “código común” que se forja escolarmente es porque implícitamente se plantea la superioridad del conocimiento generado en las academias porque es “científico” y porque, además, en él, no hay lugar para el simbolismo. Entonces los extremos se vislumbran de mejor manera y que al momento del “acoplamiento de saberes” la contradicción se resuelve de manera distinta. Por su parte la Escuela moderna desprecia el simbolismo al que sin mayor consideración lo coloca en el terreno de la “no científicidad” porque no se puede comprobar empíricamente, mientras que por el lado del saber comunitario que considera lo simbólico parece tener menos prejuicio por incorporar los conocimientos que le llegan de las escuelas aunque no de manera inmediata sino por un proceso de investigación utilitaria aunque comunitaria.

La escuela ha colocado a los saberes prácticos y las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos en algunas comunidades rurales en el terreno de la exclusión pues no los considera susceptibles de ser validados con criterios racionales y escolásticos, mientras que el conocimiento comunitario apertura el proceso de comunicación pues el simbolismo elimina los cerrojos que en muchas ocasiones coloca el lenguaje científico –técnico.

¹⁷⁰ Ídem.

Pero, insistimos, la hermenéutica nos facilita la comprensión de que dos fuerzas en tensión no pueden llevarse al terreno de la ruptura, necesariamente, pues existe complementariedad aunque la diferencia sea el factor esencial y es en este sentido que Mauricio Beuchot hace un planteamiento interesante cuando plantea que:

“La analogía está entre la identidad o univocismo y la diferencia o equivocidad; pero en la analogía predomina la diferencia. Por eso es también un intento de respetar la diferencia, de resistir a la imposición de la identidad, de la homogenización, como la que trae la globalización. Es también lo híbrido, lo que no es idéntico o unívoco, pero que tampoco puede hundirse en el relativismo extremo, en el equivocismo sin límites. Por así decir, la analogía, que nunca puede ser univocidad, es equivocidad con límites, tal es su mejor definición”.¹⁷¹

También nos dice que:

“En la analogía predomina la diferencia, sin que llegue a ser diferencia pura, la cual es inalcanzable. Por eso la analogía es reducción de la diferencia y elusión de la identidad. Por ende la hermenéutica analógica trata de ser un paso más allá de las otras hermenéuticas, uno más adelante. La analogía sirve para estudiar lo vivo, lo que está en devenir en proceso”.¹⁷²

Sin embargo nos plantea un serio problema a la hora de explicar cómo las universidades excluyen a los saberes tradicionales que concurren para la atención de la salud y en los procesos de crianza de los animales domésticos, principalmente los de traspatio. No es suficiente plantear que deben tener una apertura hacia la analogía, que es una debilidad manifiesta, desde mi punto de

¹⁷¹ Beuchot Mauricio, “La hermenéutica analógica en el lugar de la educación”, En Primero Rivas (Coord.), *Hermenutizar la educación*, Universidad Pedagógica Nacional, Colección Archivos N° 2007, México, 2007.

Pág., 11
¹⁷² Ídem.

vista, de los estudios que enarbolan la hermenéutica analógica y su simple enunciación es la solución a las contradicciones concretas.

En nuestro estudio planteamos que los saberes prácticos y las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos en algunas comunidades rurales e indígenas tienen una dinámica propia aunque siempre están en el camino del encuentro con los conocimientos científico-técnicos mientras que las universidades, en su seno, tienen la simiente de lo simbólico de manera permanente, aunque siempre por germinar.

4.4 La castración y la ética profesional.

Una parte del discurso del Doctor que hemos venido siguiendo nos hizo reflexionar sobre la interpretación acerca de la ética profesional. No es nuestro interés desarrollar ampliamente este tema pero no podemos dejar de señalar las implicaciones para saber cómo se dinamizan los saberes tradicionales, técnicos y el propio simbolismo a partir de la concepción de esta ética profesional.

E.- Este... Dr. Para...Un poco para empezar digamos, este...yo alguna ocasión he participado en la castración de un bovino, de un macho, yo digo que es tradicional porque de alguna forma hay vínculos con la tradición en que se derriba al animal y este...y se ponen dos piedras que nosotros conocimos como matatenas y se les machaca el cordón testicular, este... ¿se sigue haciendo?, ¿Usted lo ha visto?

Dr. Empíricamente, sí

E.- ¿Usted lo ha hecho? (

Dr. Nunca, nunca lo haría

E.- Nunca lo haría

Dr.- No, atenta pues contra la ética profesional, los valores, principios.

E.- ¿Qué otras formas de castrar ha visto que tiene la gente?

Dr.- Pues Golpean ahora pero con un marro, con un palo, con un palo grueso sobre una piedra.

E.- Eso cómo en qué lugar lo ha...

Dr.- Eso lo he visto en regiones de la sierra gorda de Oaxaca, en la sierra Mazahua, Estado de México, en la sierra gorda de San Luís Potosí

E.- En su paso por Ameca y demás ¿Nunca lo vio?

Dr.- Nunca lo vi

E.- Nunca lo vio

Dr.- generalmente promovimos pues con la gente, ¿no? de campo, pues el uso de métodos ¿no? que fuesen benévolos, que tuvieran un principio científico, médico y cuando, eh, así lo requerían, no, pues asistíamos con ayudantes que eran pasantes de medicina veterinaria y o estudiantes ya de un nivel avanzado para aplicar técnicas más quirúrgicas de campo, sencillas, prácticas y económicas y esto atraía su....para a este tipo de productor y era incorporado, no, como una medida a seguir en un futuro...así es

E.- Una pregunta...a la mejor, este, no sé cómo llamarle, pero, cómo en qué, en que parte un productor que ante la imposibilidad de, de recurrir al médico utiliza una práctica como ésta de machacar podría llamársele...cómo en qué sería la falta de ética si la aplicara un médico veterinario.

Dr. Pues directamente relacionado al dolor, sufrimiento ante un acto completamente violento si bien puede ser modificado, no deja de ser cruento pero modificado con el empleo, pues, de una técnica más adecuada para sujeción o derribo y hasta el empleo pues de una sustancia química farmacológica que pueda suprimir el dolor y realizar la actividad sin considerar, pues, un manejo excesivo y hasta violento con riesgo para el animal como para quien lo opera.

Lo primero que destacaría es la pregunta de que sí bajo la óptica del Doctor la castración tradicional sería un acto no ético. Interesante, pero nos plantea consideraciones de fondo económico, social y cultural. En el económico porque resulta más barato recurrir al castrador empírico que al profesional de la MVZ, en el social porque ya nos hemos referido a las implicaciones de convivencia comunitaria, desafortunadamente existen algunos casos de MVZ que viven “profesionalmente” como nómadas porque las comunidades donde intentan establecerse “aprovechan” las fallas técnicas para no aceptarlos y “desacreditarlos” al grado del destierro “voluntario” con lo que nuevamente la alternativa será el que detente cierto conocimiento comunitario y en el cultural

porque no existe una verdadera comprensión a esos saberes prácticos y tradicionales como hemos venido señalando a lo largo de este escrito.

Llama la atención que el Doctor destaque un elemento articulador cuando se habla de ética profesional: el dolor del animal.

Entonces todo acto que conlleve el sufrimiento del animal es un acto falto de ética. Pero que esta consideración desaparece cuando se utilizan adecuadamente los fármacos adecuados en las dosis adecuadas. Podemos decir brevemente que hasta en esto se ve la influencia de la cultura occidental con otra más de sus “verdades” construidas a lo largo de siglos: Sufren los animales de los más pobres y salvajes pero no lo hacen los de los ricos y bien nacidos que los llegan a convertir en “deportes” o “artes” como en la llamada tauromaquia.

Pienso que en la práctica tradicional de castración (y en otras prácticas) tradicional no hay falta de ética, ni el MVZ egresado de la más prestigiosa Universidad de los Estados Unidos de Norteamérica incurriría en una falta de ética si castrara a un animal como se hace de manera tradicional. El meollo o la diferencia, pienso yo, es la concepción con que se hace y la del castrador tradicional no es la de hacer daño como sí la es la del matador de toros en una plaza, como sí la es cuando caen los cerdos al agua hirviendo en los rastros ante el regocijo de los trabajadores, como sí la es el del acaparador que lucra con la necesidad de toda una población.

La ética se pierde cuando se pierde la sensibilidad ante el dolor y afortunadamente existe una coincidencia significativa entre lo que dice el Doctor y Doña Magdalena. Ella dice (el castrador) le “... sacaba los huevotes grandotes... le sacaba uno y luego el otro, los retacaba de cal, ¡hijos! ¡Que dolores han de sufrir los puercos!...ponte a pensar...y le exprimía la chira...todo bien exprimido para que no le quede ya nada. ¡Ay pobres puercos! Mientras que el doctor pone su conocimiento científico-técnico para minimizar ese dolor. Sería absurdo pensar

que se les pone cal a las heridas de los cerdos por crueldad, es porque han comprobado que se reducen las miasis con esa práctica y que también tiene relación con la falta de acceso a un MVZ. En cambio si hay intencionalidad cuando a un toro antes de salir al ruedo se le pone en mayor tensión para que salga más espantado que enfurecido al ruedo para luego picarlo y restarle fuerza para que el valiente humano pueda matarlo más fácilmente. Entonces ¿es más ético esto o que Pachito prefiriera comerse un taco de frijoles antes que uno de puerco birriondo (no castrado)?

Una cuestión de ética es también como acopiadores sin escrúpulos castigan el precio de la carne de cerdo ateniéndose a criterios populares como el de que la carne de cerdo sabe o huele feo cuando este no ha sido castrado pero que una vez que llega a sus manos simplemente lo vende a precio de mercado, convirtiéndolo en carnitas y, sobretodo, convirtiendo en jugoso negocio este manejo fraudulento de una creencia tradicional. Como ejemplo reproduzco una parte de la entrevista a doña A., doña J. y a L. en Zoyatzingo, Estado de México.

E.- [...] la gente en los pueblos dice que por ejemplo los cochinitos que no castraron saben diferentes que los que sí, ¿aquí también?

D. A.- Esos no sirven para comer.

E.- ¿Aquí también?

D. A.- Saben a orines

D. J.- Huelen a orines

D. A.- No, osea esa carne no sirve para comer

E.- Y como saben

D. J.- Huele luego luego.

D. A.- Pues quien sabe pero yo se que no, que esos no se pueden comer

D. J.- Nadie la come, cuando la carne huele feo hasta la manteca huele feo, no se come.

D. A.- Cuando es un marrano entero.

D. J.- Muchas veces los castran y se les queda un huevito adentro

D. A.- Un pedacito

D. J.- Con ese cacho o ese huevito que les que da ya no sirvió. Hace 15 días, no, hace como un mes, reina vendió un cochino ya grande y vino el señor Don Ch., lo compro, lo llevo a matar y lo abrieron a la mitad y traía su huevo ahí y nomás por eso ya no le pago lo que era, eran 1400 pesos y nada mas le dio 500 pesos.

E.- Oh! ¡Si que lo castigo en serio!

D. J.- Y si este, eso si es cierto que sabe feo. Huele feo. Porque nunca lo hemos probado, pero huele feo, por que ha de cuenta que usted la pone, o la manteca simplemente se pone a quemar, huele a puros orines, osea haga de cuenta los riñones, ve como, bueno no se, así huele, así huele. Osea que es este...

Lo más dramático del ejemplo es que el comprador parece coincidir con el señor que aprendió a castrar a su vez de un veterinario que venía al pueblo a atenderle sus animales y dentro de esa atención a castrarlos. Creo que esa sí es una actitud falta de ética y no el dolor que el buen castrador tradicional inflinge a un animal para que el dueño pueda obtener resultados económicos adecuados aunado al criterio de que es una práctica que involucra respeto a la creencia de que los cerdos castrados saben mejor que los que no lo están yendo de por medio el prestigio comunitario pero también estoy de acuerdo con el Doctor que si un Médico veterinario tiene al alcance los anestésicos o los tranquilizantes y no utilizarlos de manera adecuada eso constituye una falta a la ética profesional.

El “castigar” el precio de un animal no castrado tiene que ver, entonces, y desde nuestro punto de vista, con los dos polos en contradicción: el valor de uso por parte de las personas que lo consumen de manera tradicional y el valor de cambio del comerciante que, aparte se aprovecha para extraer más ganancia a partir de este hecho. Aprovecho para ejemplificar con una parte de la entrevista que le hice a A., un Médico Veterinario con varios años de ejercicio en la zona de Amecameca, Estado de México pero que “su limitación” es no estar titulado, lo cual no le impide ser un excelente médico, alumno del Doctor mencionado arriba en este documento:

E.- Oye, pero aquí yo todavía he sabido de algunas personas que los introductores o como se les llame aquí, este, castigan a la carne de cerdo entero.

A.- Sí

E.- ¿Si es cierto eso?

A.- Si. Si la castigan, de hecho hasta el de la cerda, o sea ya la compran ya no lo compran por kilo la compran por bulto ya si un animal rebasa de cien kilos y determinadas características, sabes que, este animal por bulto y te doy tanto, cerdas grandes también te doy tanto, no se diga en los sementales por eso que la gente se ve obligada a los que andan alquilando sus sementales en castrarlos.

La pregunta sobre el comportamiento ético, entonces, va más allá del hecho fisiológico, consideramos que va más hacia el verdadero reconocimiento del para qué y para quién se efectúan las prácticas de manejo de los animales domésticos. Aprovecho también la entrevista de A., para hacer ver que, desde mi punto de vista, el comportamiento ético transita por expresar cómo a pesar de la formación universitaria nosotros somos seres mitológicos, que expresamos, en el momento menos esperado nuestro verdadero sentir acerca de los saberes prácticos y creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos en muchas zonas rurales de nuestro país:

E.-Bueno, entonces me decías que collares sí has visto, no

A.-Si, de collares,si, si, hasta de limones

E.-De limones para los perros, no

A.-Para los perros. El listón rojo en borreguitos con su campanita, en becerros, en potrillos, casi todo...en los, este, animales que acaban...recién nacidos es lo que he visto, según que pal mal del ojo

E.-Y de eso qué piensas, los animalitos tienen mal de ojo o no

A.-Pues supuestamente hay, mmm...yo no creía en eso pero luego he dado, he visto casos donde el animal esta bien, es alimentado adecuadamente y llega una persona, ¡oye está bonito tu animal! de un día para otro empieza a enflacar, no desarrolla, queda con raquitismo, entonces muchas personas dicen que tiene la mirada muy fuerte, entonces ahí si ya no le encuentro una explicación científica no, de qué por qué los animales cuando una persona menciona que tiene la mirada

muy fuerte les echa el mal de ojo y si es cierto eh no pasan de ahí, yo he visto que animales que los trato, vitamina, desparasitante y un cuadro completo y no salen hasta llega el momento que luego saben que denle una limpia, casi, casi les menciona uno así y el animal sale no, llega a su madurez y todo eso, pero les cuesta trabajo a desarrollarse a ese tipo de animales y si lo he constatado de que le digo que hay animales que era más grande un becerro que compraron, el que los fue a ver el tío de esta persona y de ahí no pasaba, de ahí no pasaba y los demás crecieron, ya muchos como dos años después ya vi el becerro ya grande pero ese animal fácil lo anduve trayendo como un año y no pasaba de la misma talla ni peso...

Interesante ver que el profesionalista se ve inmerso en la duda sobre la creencia tradicional pero lo expresa candorosamente, sin ambages, sin intentar ocultar nada. Finalmente asume una actitud completamente ética y eso lo logra conformándose como un ser mitológico.

Para concluir este apartado consideramos conveniente hacerlo con una cita de Lluís Duch:

“Actualmente, a causa de las notables deficiencias que se le reconocen a la modernidad occidental, se impone una serena reflexión crítica en torno a los valores que ha de *ponderar* nuestra cotidianeidad. No se trata, obviamente, de una reflexión que se limite a establecer una lista de pautas de comportamiento estratégico, que ahora mismo, parecen más deseables o rendibles, sino que por encima de todo, se debe buscar una fundamentación teórica del pensamiento, de la acción y de los sentimientos del ser humano, que lo conduzca a un mayor grado de humanización, de libertad, de felicidad y de pacificación interna y externa. Esta reflexión teórica podría tener una indudable incidencia en la vida cotidiana si fuéramos conscientes de que para evitar el mal uso del *mythos* y del *logos* es preciso en la vida individual y colectiva, como decía el anciano Lao-Tzé, <<una incesante reforma del lenguaje>>, es decir, un serio replanteamiento de los modos

de transmisión de la *scientia* y de la *sapientia*, que han tenido –y aún tienen– vigencia en nuestra sociedad.”¹⁷³

¹⁷³ Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura...* Op cit. Pág. 19

V. GLOBALIZACIÓN, EDUCACIÓN VETERINARIA Y MULTICULTURALISMO. HACIA UNA PROPUESTA.

5.1 Globalización.

Hoy en día es cada vez más cotidiano encontrar como punto de partida discursivo al fenómeno de la globalización o la “globalización” simplemente. En el terreno educativo se ha convertido en una justificación *de facto* de la mayoría de los organismos oficiales para avalar cualquier cambio. Por solo mencionar un par de ejemplos: a) Los planes de estudio de varias carreras universitarias están en proceso de “cambio” permanente debido a la justificación de que éstos (y el profesionalista resultado de ellos) deben responder a los correspondientes cambios que impone la globalización b) El segundo ejemplo es más extremo pues conlleva a la aspiración oficialista de “un nuevo individuo” que sea capaz de enfrentar los retos del mundo global. La construcción de un ser universal para un mundo *cuasi* único, global, en síntesis. En otras palabras, trabajar para que se asuma la ideología inherente al veloz avance y/o consolidación del neoliberalismo.

Una limitación, que de tan obvia, se hace ofensiva es la asimilación de esas “necesidades” nacidas de la “globalización” sin la realización de un análisis específico de la realidad nacional. Así es que se asumen recomendaciones de los organismos internacionales, principalmente de los financieros con argumentaciones que solo evidencian subordinación rayana en una especie de servidumbre moderna, presentando la situación como una disyuntiva inevitable – o nos insertamos en la globalización o corremos el riesgo de quedar aislados y rezagados- Dicen. También es frecuente escuchar que es puro formulismo, acompañado de espejismo señalar esta cuestión, que no hay sustento científico, sin embargo, las evidencias se acumulan a velocidad impresionante en el terreno educativo nacional pues como nos señala Gian Carlo Delgado, investigador del Programa El mundo en el siglo XXI, del Centro de Investigaciones

Interdisciplinarias en ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México:

“El Banco Mundial está metido de lleno en la agenda transnacional educativa y científica de México. [...]...el Banco Mundial ha logrado introducir en el sistema de educación superior y de investigación científica y tecnológica mecanismos para orientar esas actividades a atender lo que llama las ‘necesidades del mercado’ ”¹⁷⁴

Las escuelas donde se enseña Medicina Veterinaria y Zootecnia no están exentas del impacto de dichas políticas pues, si tomamos como ejemplo al Plan de estudios de la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia (FMVZ) de la Universidad Nacional autónoma de México (UNAM)¹⁷⁵ veremos que apunta a seguir toda clase de indicaciones sin considerar las condiciones de nuestro país, tenemos entonces que se señala que el objetivo del ‘Programa permanente de evaluación y Adecuación del Plan de Estudios’ contenido en el ‘Plan de Desarrollo 1998-2001 de la FMVZ’ es:

“Contar en la licenciatura con un plan de estudios flexible y actual, que satisfaga las necesidades de los alumnos, del mercado laboral y de los cambios del entorno, sin descuidar los conocimientos indispensables para todo médico veterinario zootecnista.”¹⁷⁶

Y agrega cuando habla de la formación práctica del MVZ que:

“Es responsabilidad de las Escuelas y Facultades de Medicina Veterinaria el asegurar que sus egresados posean, desde el momento que egresen, las habilidades prácticas necesarias para insertarse en el mercado laboral.”¹⁷⁷

¹⁷⁴ González Amador Roberto, *Dirige el BM la agenda educativa y científica del país: investigador*, La Jornada, miércoles 20 de septiembre de 2006.

¹⁷⁵ Plan de estudios de la Licenciatura en Medicina Veterinaria y Zootecnia (1155) . Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia. UNAM. 2005

¹⁷⁶ *Ibid.*, Pág. 5

¹⁷⁷ *Ibid.*, Pág. 12

Reiterando cuando habla del campo de trabajo actual y potencial de los egresados:

“Por esta razón es necesario formar médicos veterinarios con alta capacidad de respuesta y flexibilidad para adaptarse a los cambiantes requerimientos del mercado de trabajo.”¹⁷⁸

Pero más importante nos parece el planteamiento objetivo general del plan de estudios que a la letra dice:

“Formar integralmente personas capaces de generar, difundir y aplicar con calidad la ciencia y la tecnología en medicina veterinaria y zootecnia, satisfaciendo las necesidades de la sociedad y del mercado laboral”¹⁷⁹,

Entonces, parece desprenderse que las necesidades del mercado laboral son derivadas de la indetenible globalización. La pregunta es, ¿entonces, por que no definir esas “necesidades del mercado laboral” y por que no definir la globalización? La respuesta parece apuntar a que no hay discusión posible pues se presenta como una condición inevitable, impuesta, para qué cuestionarla.

¿Pero a qué se refieren con la globalización? Como en las argumentaciones oficialistas no se nota la intención de aclarar el concepto, acerquémonos nosotros a él de manera breve pues no servirá de fundamento para cuestionar en qué situación deja dicha globalización a los saberes prácticos y a las creencias tradicionales a las que nos hemos estado refiriendo en nuestro trabajo pues parece que su atención no es considerada por no ser parte de las necesidades del mercado laboral y de la globalización.

Zigmunt Bauman¹⁸⁰ nos señala precisamente que el vocablo “globalización” está en boca de todos y que se ha transformado en un fetiche o conjuro mágico y

¹⁷⁸ *Ibíd.*, Pág. 14

¹⁷⁹ *Ibíd.*, Pág. 47

una especie de llave para abrir las puertas de los misterios presente y futuros. También nos dice que “Todos entienden que es el destino ineluctable del mundo, un proceso irreversible que afecta de la misma manera y en idéntica medida a la totalidad de las personas.”¹⁸¹

Es así que el término globalización, en apariencia, significa lo mismo para todos pero la realidad es que a fuerza de su uso indiscriminado en ocasiones oscurece, lo que realmente abarca haciéndolo ver más superficial de lo que realmente es. La complejidad del mundo actual da cuenta de la complejidad del concepto pues como escribe Alain Touraine:

“Las informaciones, como los capitales y las mercancías, atraviesan las fronteras. Lo que estaba alejado se acerca y el pasado se convierte en presente. El desarrollo ya no es la serie de etapas a través de las cuales una sociedad sale del subdesarrollo, y la modernidad ya no sucede a la tradición; todo se mezcla; el espacio y el tiempo se comprimen. En vastos sectores del mundo se debilitan los controles sociales y culturales establecidos por los estados, las iglesias, las familias o las escuelas, y la frontera entre lo normal y lo patológico, lo permitido y lo prohibido, pierde su nitidez. ¿No vivimos en una sociedad mundializada, globalizada, que invade en todas partes la vida privada y pública de la mayor cantidad de personas?”¹⁸²

Es cierto que el mundo está en movimiento, pero eso no indica que fatalmente el cambio sea en una sola dirección: la de los países que dominan la economía mundial como uno de los elementos fundamentales de ese aparentemente indetenible movimiento globalizador, es, incluso, contradictorio, desde nuestro punto de vista, que se pretenda asumir las políticas neoliberales sin la menor reflexión pues de suyo representa inmovilidad y “la inmovilidad no es una opción realista en un mundo de cambio permanente.”¹⁸³ La posición oficialista

¹⁸⁰ Zigmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, 1999.

¹⁸¹ *Ibíd.*, pág. 7

¹⁸² Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, FCE, México, 1997, pág., 9

¹⁸³ Zigmunt Bauman, *La globalización...Op. cit.*, pág., 8

subordinada no resiste al hecho de que “Sin embargo, los efectos de la nueva condición son drásticamente desiguales. Algunos nos volvemos plena y verdaderamente “globales; otros quedan detenidos en su `localidad`, un trance que no resulta agradable ni soportable en un mundo en el que los `globales` dan el tono e imponen las reglas del juego de la vida

Ser local en un mundo globalizado es una señal de penuria y degradación social.”¹⁸⁴

Bajo estas premisas, tendríamos que aceptar como país que somos locales y la aspiración mayor es convertirnos en globales o, en otras palabras, ponernos a la altura de ese mundo globalizado que parece tender a los valores pragmáticos y a olvidar la formación del ser humano, que tiende a globalizar todo, menos la riqueza y si como dice el mismo Bauman:

“Lo que para algunos aparece como globalización, es localización para otros; lo que para algunos es la señal de una nueva libertad cae sobre muchos más como un hado cruel e inesperado.”¹⁸⁵

La globalización, entonces, nos coloca en condiciones de unidad con otros en el mundo solo que las mismas causas que nos unen son las que nos desunen pues que estemos en un mundo global no indica que no estemos segregados y en un proceso de pauperización sostenida y sin visos de cambio en tiempo perentorio, de hecho vivimos a destiempo casi de manera permanente, cierto es que nos une la World Wide Web y que usamos tecnologías modernas de audio y video, entre otras, que usamos la misma ropa que en otros lugares del mundo y que vemos los mismos programas de televisión pero, reitero, a destiempo. Solo por poner un ejemplo, la televisión comercial en México es casi absurda por la banalidad con que está estructurada y los noticiarios casi no dan cuenta de hechos en tiempo real y ya ni que decir de la falta de objetividad. El colmo de la

¹⁸⁴ Ibid., pág., 9

¹⁸⁵ Ibid., Pág., 8

modernidad de la televisión comercial es que ya no hay espacio físico para ver los programas pues gran parte de la pantalla está ocupada por anuncios (aparte del bloque de anuncios) y ahora la novedad es un cintillo permanente donde aparecen los mensajes enviados desde los celulares, esa es nuestra televisión en un mundo global de alta tecnología digital. Pero ni siquiera la televisión de paga está actualizada pues una gran cantidad de canales transmiten series con retraso respecto a sus transmisiones e tiempo real en sus países de origen. La educación se percibe a destiempo y por eso los esfuerzos de cambios de planes y programas de estudio, y los currícula se justifican de forma perenne argumentando que el proceso globalizador no los está exigiendo y que si no se realizan los cambios exigidos por los organismos internacionales, no saldremos nunca del “subdesarrollo”. Entonces la pregunta es ¿Quién necesita los cambios y las trasformaciones?

Respecto a los saberes prácticos y las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos cómo podríamos entender su incorporación a la globalización o su no incorporación a ella. Siguen existiendo a pesar de que la multimencionada globalización no las contempla como importantes para el desarrollo de la economía mundial. Hemos mencionado su esencia anti lógica del mercado moderno considerando la ganancia como el norte en todo tipo de producción y eso no es conveniente al proceso globalizador. Culturalmente la globalización intenta globalizar los idiomas occidentales y modernos, por supuesto, y desestima e incluso promueve la desaparición de idiomas originarios.

Los saberes tradicionales sobreviven y creencias tradicionales sobre el manejo de los animales domésticos a pesar de que

“...el fenómeno más dramático de la globalización es sin duda el de las masivas migraciones de grandes conjuntos humanos (principal pero no únicamente de este a oeste y de sur a norte), que han modificado

sustancialmente la composición demográfica, cultural, social y política de numerosos países.”¹⁸⁶

Sobrevive porque esa población migrante internacional o interestatal lleva más profundas que lo que se cree las raíces culturales así que lleva sus saberes a cuestras cuando sale de su país o de su estado pero las trae de regreso una y otra vez. Pero ese contacto con otras maneras de ver el mundo de los que viajan buscando nuevos horizontes hace que tengan variaciones, se introducen innovaciones pero en algunos de nuestros pueblos originarios estos son lentos y en ocasiones casi imperceptibles, dice F. un vecino de Zoyatzingo que va a trabajar a Canadá por una temporada año con año que la vida de allá es completamente distinta, moderna. Se siembra con tecnología muy sofisticada, se produce mucho en poco tiempo, como en el mejor de los sueños de los diseñadores de planes y estudios que apuntar a tener egresados que satisfagan las necesidades del mercado, pero cuando regresa, y le va bien sólo trae dinero canadiense y, a veces, la ropa de labor, pero la modernidad se quedó allá, aquí viene a atender al torete que ya creció mientras estuvo fuera y que era atendido por su esposa y sus dos hijos, a sembrar en una parcelita rentada y a vender al menudeo flores de calabaza para las quesadillas, a atender con plantas medicinales las enfermedades de sus pocos borregos y a esperar la próxima temporada en Canadá. F., es un individuo globalizado que sigue trabajando bajo condiciones adversas aquí y allá. De su explotación no es responsable esa globalización. La presencia de los saberes prácticos y de las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos plantea entonces el reto de establecer claramente para qué mercado laboral se estará formando a un Médico Veterinario Zootecnista ¿Para que trabaje en Estados Unidos o Canadá o en nuestra compleja realidad donde se produce de manera cotidiana en el traspatio? Pero algo más, ¿se estará planteando que deban desaparecer ambos?

¹⁸⁶ Stavenhagen, Rodolfo, La presión desde abajo: Derechos humanos y multiculturalismo, En *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, Siglo XXI editores, 2006. Págs., 214-215

Si como sostiene Touraine

“Lo característico de los elementos globalizados, ya se trate de bienes de consumo, medios de comunicación, tecnología o flujos financieros, es que están separados de una organización social particular. El significado de la globalización es que algunas tecnologías, algunos instrumentos, algunos mensajes, están presentes en todas partes, es decir, no están en ninguna, no se vinculan a ninguna sociedad ni a ninguna cultura en particular, como lo muestran las imágenes, siempre atractivas para el público, que yuxtaponen el surtidor de nafta y el camello, la coca-cola y la aldea andina, el blue jean y el castillo principesco.”¹⁸⁷

¿Entonces por qué no globalizar los saberes prácticos y las creencias tradicionales de nuestros pueblos? En el fondo está una valorización más alta de los saberes occidentales y modernos.

Nuestra propuesta es mínima respecto a este tema: La globalización tarde o temprano tendrá que considerar las condiciones particulares, específicas, de producir o de ver el mundo por los pueblos originarios pues como dice Guadalupe Díaz Tepepa:

“La acelerada globalización ha reavivado la creencia de que la humanidad se encamina hacia la homogeneidad social. Contrario a esto, el mundo asiste a un reclamo de las identidades sociales por todas partes. Tal reclamo adquiere relevancia en el caso del continente Americano ya que este es un mosaico cultural muy variado. Se pueden encontrar países con un nivel poblacional indígena muy alto (Bolivia, Guatemala, Perú, Ecuador), países con importantes poblaciones

¹⁸⁷ Alain Touraine., *¿Podremos vivir juntos?...*Op. Cit., pág., 9

indígenas (México) y países donde la población indígena es muy menor respecto a su población total (Uruguay, Argentina, Brasil, EUA).¹⁸⁸

Parte de nuestra sencilla propuesta es que se especifique que se argumente teóricamente sobre esas “exigencias” de la globalización y no recurrir a ella como conjuro mágico. Y, si en esas exigencias está la desaparición de parte o la mayoría de los saberes prácticos y creencias tradicionales que se tienen sobre los animales domésticos sostendremos que no tienen la menor idea de cómo es nuestro país. La cita del trabajo de la Doctora Díaz nos abre la puerta para el otro tema en debate: El multiculturalismo.

5.2 Multiculturalismo.

Tomando en consideración lo anteriormente expuesto podemos decir que la globalización ha hecho más evidente que la multiculturalidad es una realidad de nuestra época.

Dice Díaz Tepepa:

“En la educación pública mexicana, el multiculturalismo es un concepto desconocido, no parece como tal ni en las políticas educativas, ni en la orientación para el diseño de propuestas pedagógicas para la escuela. Incluso no aparece en la comprensión de los mismos profesores que atienden a grupos culturalmente diferenciados en ciudades con migración del campo a la ciudad, como es el caso del D.F. Esto es muy comprensible si consideramos que en el mismo sector educativo existe confusión conceptual respecto a los términos que se han usado para el desarrollo de la aún denominada ‘educación indígena’¹⁸⁹

¹⁸⁸ Versión sintética de un artículo más amplio de Díaz Tepepa G. e Ismael Núñez (2005) *La etnicidad como identidad por ascendencia. El enfoque del evolucionismo social*. Publicado en Regiones y desarrollo sustentable, Publicación semestral de El Colegio de Tlaxcala.

¹⁸⁹ Díaz Tepepa, María Guadalupe, Multiculturalismo y Educación en México, En: Arriarán Samuel, Hernández Elizabeth (Coordinadores), *Hermenéutica analógica-barroca y educación*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2001. Pág., 105

Si volvemos a recurrir a la lectura del Plan de estudios de la FMVZ de la UNAM¹⁹⁰ podemos apreciar que no existe una sola mención a este aspecto a pesar de la trascendencia de él. Pero no es de extrañarse pues el punto de partida es la globalización como un proceso de homogeneización cultural y curricular. En nuestro país se ha concretado, cada vez más como la adopción del modelo norteamericano, solo que, como en muchas otras cosas, en México dicho intento homogenizador ha encontrado la existencia de la diversidad no solo culturalmente hablando sino en muchos otros aspectos: de género, religión, idioma, raza, preferencia sexual, etcétera.

Podemos apreciar, entonces, que la globalización conlleva una mayor interdependencia económica, política y cultural que lleva a una dinámica de fragmentación.

La existencia de la diversidad cultural plantea retos pues en términos generales podemos decir que es uno de los derechos humanos más importantes, aunque también el más coartado, tanto social como institucionalmente. Las luchas sociales más relevantes en la actualidad están fuertemente enraizadas con la reivindicación de esas diversidades, por solo mencionar unos ejemplos en nuestro país: la lucha de los indígenas aglutinados en torno al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) por autonomía y reconocimiento como pueblos indígenas, principalmente en el estado de Chiapas, la reciente revuelta social en Oaxaca encabezada por la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca que tuvo y sigue teniendo como telón de fondo la miseria ligada a la opresión de los pueblos indígenas oaxaqueños, las reivindicaciones salariales de los maestros, la lucha de las mujeres por el reconocimiento específico de género, etcétera. Con estas reivindicaciones saltando aquí y allá por todo el territorio nacional ¿Podemos decir que México es un país multicultural? Y que, por lo tanto, ¿se debe enarbolar la multiculturalidad como opción para una convivencia en mejores condiciones que las actuales?

¹⁹⁰ Plan de Estudios, Op. Cit.

Pensamos que sí pero que hay que trascender al marco formal o normativo que reconoce la existencia de esa diversidad cultural pero que en el terreno de la realidad no se objetiva tal situación. Esta es una condición que ha llevado a que haya quienes afirmen que

“...la multiculturalidad mundial no es más que una estratagema de dominación que beneficia al susodicho Imperio al crear nichos de mercado culturalmente constituidos que de esta manera también fragmentan la capacidad de resistencia y de protesta.”¹⁹¹

Aunque, en contraparte, y de hecho como una manifestación de las contradicciones que genera la globalización, el mismo Stavenhagen nos dice que

“La multiculturalidad no es, en los países americanos, una nostalgia folclórica ni un ardid de las empresas transnacionales para incrementar el consumo de sus marcas (acuérdense que hoy en día el gran capital, como ha señalado Klein, no vende productos sino promueve sus marcas, sus nombres, sus logos). Los pueblos oprimidos, explotados y discriminados que reclaman sus derechos culturales y colectivos no lo hacen para ‘celebrar la diferencia’ -la que en sí misma, no es ni buena ni mala – sino para garantizar sus derechos humanos y para lograr un mínimo de poder en la polis que les permita participar en condiciones de igualdad en la gobernancia democrática de sus países.”¹⁹²

Entonces, si bien es cierto que la diversidad cultural puede ser utilizada como elemento enmascarador de los efectos perniciosos del neoliberalismo, también lo es la lucha de los pueblos del mundo y de México, particularmente y de manera permanente por la sobrevivencia o la supervivencia, por la equidad o igualdad y por una participación amplia y democrática. Esta lucha permanente no ha sido otra cosa que resistencia que en el caso de nuestra nación el problema principal es el de la cuestión indígena, que inevitablemente lleva a considerar la

¹⁹¹ Stavenhagen, Rodolfo, La presión desde abajo...Op. cit., Pág., 215

¹⁹² *Ibíd.*, pág., 221

multiculturalidad como un proyecto de nación. Nos lleva a plantear un país multiétnico.

La diversidad étnica no es el único problema de la diversidad en nuestro país solo que las otras diversidades están enlazadas en ocasiones de manera directa con ese problema. Los ejemplos pueden ser muchos pero sólo digamos algunos: las mujeres sufren un grado de opresión considerable pero en el caso de la mujer indígena se agrava, el derecho de los niños a la escolaridad y su permanencia en ella se ve incumplida con los niños indígenas,¹⁹³ los migrantes son tratados en peores condiciones cuando son indígenas, los propios estudiantes universitarios tienen un mayor grado de dificultades por ser indígenas, etcétera. La posición oficialista minimiza el problema porque en apariencia están desapareciendo y su número “no es representativo”, así que son “escasos” 12 millones de hablantes de lenguas indígenas y luego ni en sus pueblos están. Actúan como si ignoraran que están en las grandes ciudades o en tránsito hacia Estados Unidos de Norteamérica y Canadá. Por cierto aquí no se les considera mientras que en Estados Unidos se les considera pero como un peligro tal y como señalara Samuel Huntington con su tesis de una invasión silenciosa¹⁹⁴

Nosotros sostenemos que la identidad étnica está en debate constante al interior de las comunidades indígenas, pero que el elemento principal es considerarse de tal o cual pueblo originario, con sus usos y costumbres. En este sentido es que expreso en el apartado Urapichu anapu la contradicción entre los mestizos y los indígenas llevada al plano del idioma, los mestizos siempre están luchando por homogenizar la comunicación al idioma español mientras que los indígenas se debaten en la incertidumbre de la validez de su propio idioma y cultura pero una parte importante sigue bregando por seguir siendo purépecha o Tlahuica como se puede apreciar en estos dos apartados del presente trabajo.

¹⁹³ Un análisis sumamente interesante. Regina Martínez Casas. “Diversidad y educación intercultural”, en “Multiculturalismo: perspectivas y desafíos, Siglo XXI editores”, 2006, págs., 257 y 258

¹⁹⁴ Samuel P. Huntington. “El desafío hispano”, en, Letras libres, abril 2004, año VI, número 4, págs., 12-20

¡Cuántos sinsabores se podrían ahorrar los egresados de la carrera de medicina veterinaria y zootecnia si realmente hubieran recibido una educación multicultural.!

Es cierto que la diversidad se ha considerado por varias instituciones pero también es cierto que dista mucho de convertirse en una práctica social. Nuestra propuesta no va en el sentido de que la multiculturalidad se formule en los planes y programas de estudio sino que se practique en la cotidianeidad, pues como dice Arregui acerca de una educación multicultural:

“...no es simplemente una instrucción que incluya entre sus materias curriculares disciplinas que versan sobre otras culturas (...) no es simplemente adquirir competencia sobre otras culturas o ser capaces de mantenernos en ellas; es más bien comprenderlas, porque sólo al hacernos cargo de las otras podemos entender las nuestras.”¹⁹⁵

Podemos hacer mención de que la UNAM realiza un esfuerzo por darle un papel preponderante a la multiculturalidad con la cátedra “México, nación Multicultural” pero la inercia de la institución la ha llevado a que algunas facultades, entre ellas la Facultad de Medicina veterinaria y Zootecnia la consideren más como el equivalente de una asignatura “optativa” que como una posibilidad de formación profesional y humana para entender a los otros, a los mexicanos que lo son pero que son diferentes, que se visten diferente, que hablan diferente, que piensan diferente y que producen diferente al criterio homogenizador de la educación veterinaria universitaria. Nuestra propuesta va en el sentido de que el alumno de Medicina Veterinaria y Zootecnia debe “sentir” la “necesidad” de comprender los saberes prácticos y las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos en nuestro país para desarrollar una práctica donde los saberes con los que la Universidad lo dota no lleguen al antagonismo con los mismos y lo lleve a un desencantamiento de su

¹⁹⁵ Arregui V., Jorge, citado por Díaz Tepepa, María Guadalupe, Multiculturalismo y Educación en México, En: Arriarán Samuel, Hernández Elizabeth (Coordinadores), *Hermenéutica analógica-barroca y educación*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2001. Pág., 110

quehacer profesional cuando no lo contraten en las grandes empresas monopólicas. Somos firmes creyentes que si logra entender la forma tradicional de producir la pequeña producción o producción de traspatio tendrá el mundo abierto a una gratificante labor profesional.

Nuestra propuesta apunta a no considerar más la educación indígena como de segunda categoría y a los indígenas como sujetos sujetos de manera permanente a curso remediales para “emparejarse” con los “otros” estudiantes. Bregar porque los propios estudiantes indígenas reivindiquen sus saberes prácticos y tradicionales. Nosotros hoy podemos asegurar que no le quita nada a nadie el que la gente en varios de nuestros pueblos les pongan listones rojos a los caballos o a los borregos, ¿entonces por qué esa premura por intentar desaparecerlos? La diferencia no debe renunciar a cierto grado de universalidad. Se pueden llevar los saberes universitarios y los prácticos o las creencias al terreno de la tensión pero no necesariamente al nivel del antagonismo, buscar la proporcionalidad entre ambos, pero eso se logra, creemos en la práctica veterinaria, pero esa práctica está tambaleante sin una sólida base teórica.

Las universidades podrían avanzar hacia el desmantelamiento de la hegemonía cultural que ha sido tan perjudicial a la convivencia o coexistencia de los saberes prácticos y de las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos en algunas comunidades rurales e indígenas pues como dice Arriaran

“El principal problema en países como México es la hegemonía cultural. El caso es que no se da aquí el problema al margen de la imposición de una cultura. Históricamente, la expansión occidental ha colocado a las culturas indígenas en situación desigual. O sea que hay que considerar el modo en que en América Latina la dinámica cultural presenta una serie de características particulares. Aquí hay culturas subalternas que desarrollan un proceso muy complejo de interacción

entre sus erudiciones y la cultura occidental. La integración cultural no es una solución. Esto implica uniformizar las culturas según un solo modelo.”¹⁹⁶

Un ejemplo de cómo se pretende la hegemonía del saber universitario sobre el científico lo tenemos en lo siguiente:

“Los mitos son narraciones tradicionales de autores desconocidos que tienen bases históricas, que generalmente han servido para explicar algunos fenómenos de la naturaleza, el origen del hombre, o las costumbres y ritos religiosos de los pueblos. Se caracterizan porque son historias que no tienen fundamento científico y en términos generales la palabra ‘mito’ se asocia a algo que no corresponde a la realidad.”¹⁹⁷

Así inicia un artículo denominado “Mitos y realidades de las aflatoxinas” de una Doctora del CINVESTAV. La primera observación es que su definición de mito no le merece ni siquiera una referencia por lo que pensamos que asume el hecho como intrascendente, aunque no lo es pues su trabajo se va a referir a “derrumbar” cinco “mitos” populares acerca de las aflatoxinas que define como

“sustancias producidas por algunos hongos, que pueden contaminar granos básicos y alimentos procesados y almacenados. Son sustancias generadas por hongos microscópicos en productos alimenticios que al ser ingeridas son capaces de producir reacciones tóxicas, inducir cáncer hepático, causar mutaciones y muerte en animales superiores¹ y representan un riesgo potencial para la salud humana².”¹⁹⁸

¹⁹⁶ Arriarán, Samuel, *Filosofía y Multiculturalismo*, Logos-día, Revista especializada en Educación intercultural, http://oea.ajusco.upn.mx/sarriaran1_i.html

¹⁹⁷ Guzmán de Peña, Doralinda, *Mitos y realidades de las aflatoxinas*, Avance y perspectiva vol., 20, noviembre-diciembre de 2001. Pág., 415.

<http://www.cinvestav.mx/Portals/o/Publicaciones%20%20Noticias/Revistas/Avance%20%20perspectiva/novdic01/11%20doralinda.pdf>

¹⁹⁸ Idem.

Nótese que hay un superíndice 1 y 2. Ambos son referencias de dos artículos de revistas internacionales y en inglés. Entonces, reitero, no se hace necesario esclarecer el concepto de mito que es una idea central en el texto pero sí quién o dónde se ha demostrado los efectos patógenos de las aflatoxinas. Hasta aquí todavía podríamos considerar esta situación como parte “inherente” a la investigación científica a no ser por el párrafo final del artículo en el que dice

“Los mitos dejan de cumplir su función cuando la ciencia demuestra la realidad de los eventos. Afortunadamente para la sociedad mexicana el área de investigación de aflatoxinas ha sido apoyada desde hace 20 años en la Unidad [...] donde se sigue generando conocimiento que permitirá determinar cómo las aflatoxinas afectan a nuestros sistemas productivos y a la salud de los mexicanos.”¹⁹⁹

Sin embargo a la hora de “destruir el cuarto mito” que consistía en que las tortillas que consumen los mexicanos contenían altos niveles de contaminación de aflatoxinas. “Acaba con el mito” señalando que el proceso de nixtamalización tradicional del pueblo oaxaqueño acaba con 100 % de la aflatoxina cuando estaba poco contaminado el maíz y con 97 % cuando estaba altamente contaminado. Tampoco en el nejayote que es el agua con cal que queda después de la nixtamalización encontraron aflatoxinas.

No nos interesa saber los procedimientos para justificar sus conclusiones, lo que sí nos interesa es hacer notar que un saber práctico como la nixtamalización se ve reducido a la comprobación “científica” de que impide la proliferación de aflatoxinas. Recordamos nosotros que en algunos pueblos a los niños pequeños se les hacen tacos de tortillas recién hechas y remojadas con el nejayote porque saben que “son alimento”. ¿Por qué dedicarle un espacio a este ejemplo en el apartado de multiculturalidad? Porque la hegemonía “científica” la impide. O como dice la autora “Los mitos dejan de cumplir su función cuando la ciencia demuestra la realidad de los eventos.”

Este ejemplo está en este apartado porque esa concepción impide ver al otro, al poseedor del conocimiento tradicional, es una posición univoca, que no permite la

¹⁹⁹ Ibid., Pág., 420

expresión del otro por no ser científica, por ser mitos. Lo que se impone, entonces es la racionalidad, en última instancia instrumental.

Nuestros cuestionamientos son muy elementales ¿para qué antagonizar y contender con mitos si ya de antemano están vencidos? O ¿No será que habría que reflexionar, junto con Lluís Duch, “que la verdadera superstición de la modernidad consiste en la quimera de creer que, finalmente, nos hemos librado del mito”²⁰⁰?

Concluyo este apartado con una cita de Arregui

“La consideración del pluralismo como un mero hecho inevitable parece conducir a un callejón sin salida; pero si se adopta una actitud distinta y se sostiene que el multiculturalismo de nuestras sociedades es en sí mismo un valor, las cosas discurren de diverso modo porque ya no se trata sólo de tolerar el hecho ineludible del multiculturalismo de nuestras sociedades, como un mal menor que no hay más remedio que soportar, sino más bien fomentarlo como un bien positivo. Se trata de abandonar el intento de encontrar algo así como un sustrato común a todas las culturas fijado por una presunta racionalidad metacultural que pueda funcionar como fundamento común de las diferentes tradiciones culturales, o, para ser más exactos, como campo neutral e que pueda dirimir sus diferencias...

Si puede defenderse que el multiculturalismo es, en sí mismo, un valor, entonces no se trata simplemente de que el estado deba respetarlo creando, por ejemplo, una pluralidad de escuelas correspondientes a cada tradición cultural. No es sólo que el proceso educativo acontezca ineludiblemente en una sociedad política que de hecho es multicultural; es más bien que la educación es para el multiculturalismo.”²⁰¹

²⁰⁰ Duch, Lluís, Mito, interpretación y...Op. cit., Pág., 37

²⁰¹ Arregui v: Jorge, Educación para el pluralismo, En: Arriarán Samuel, Hernández Elizabeth (Coordinadores), *Hermenéutica analógica-barroca y educación*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2001. Págs., 113-114

VI. A MANERA DE CONCLUSIÓN.

La elección de los saberes prácticos y las creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos tuvo como punto de partida la preocupación de entender por qué estos y estas perviven al interior de las comunidades indígenas y rurales de nuestro país a pesar del contacto (en ocasiones muy estrecho) de los habitantes de ellas con las grandes urbes.

En realidad fue una necesidad de comprender para argumentar cómo los médicos veterinarios zootecnistas las consideran obsoletas y basadas en supersticiones pero sin considerar que forman parte de una cultura particular, que superviven y viven, que subyacen o se articulan con las prácticas médicas occidentales.

Entonces no se trataba de aceptar a pie juntillas este menosprecio a esas tradiciones pero tampoco se trataba de aceptarlas como válidas desde el punto de vista médico. En esta contradicción es que me salió al paso la hermenéutica, de una manera muy oportuna, por cierto, pues, inicialmente, veía plausible hacer un estudio cuantitativo de esos saberes prácticos y creencias tradicionales pues traía a cuestas, todavía, mi formación universitaria en una disciplina donde la prueba empírica es el único criterio de validez. Pero aún más, la comprensión de los saberes prácticos y creencias tradicionales y su impacto en la salud de los animales con la mediación de los seres humanos. Difícil era el reto para cuantificarlas pero afortunadamente la hermenéutica, desde el primer momento, me impulsó a elaborar consideraciones filosóficas sobre el quehacer profesional del MVZ. Entonces nos ayudaba, intuitivamente, saber que la hermenéutica tenía como base de su procedimiento una filosofía y que queríamos definir lo relacionado con el ser, con el conocer y con lo valoral. Una metodología con la que intentamos explicarnos antes de construir, incluso, la parte instrumental. Que retomaba que los individuos tienen valoraciones subjetivas, que los que investigan un hecho tienen cargas valorativas subjetivas pero que se mueven en el mundo de

las ideas objetivas, que retomaba lo individual dentro de lo comunitario y de las propias tradiciones, etc. Ese encuentro fue trascendente, pues ofrecía respuestas a la problemática primaria sin tener que avalar ese conocimiento tradicional con el respaldo de los datos corroboradores e infalibles, y prácticos necesariamente. Pero nos remitía inmediatamente al reto del estudio profundo de textos literarios, filosóficos, antropológicos y médicos, por supuesto.

Un elemento central fue comprender la interpretación como un proceso permanente donde los sujetos pueden tener diferencias, incluso profundas, pero que no necesariamente tienen que llegar a la ruptura, que puede haber “Una fusión de horizontes”, que puede haber un amalgamiento de saberes prácticos y de creencias tradicionales que tienen los que viven y trabajan en las zonas rurales con el conocimiento científico y racional de los que estudian Medicina Veterinaria en la Universidades.

La comprensión avanzó hasta esclarecer y reafirmar que sigue existiendo un “México profundo” al que se le sigue considerando como “...símbolo de atraso y obstáculo a vencer”²⁰² y que es el sustrato donde se nutren los saberes prácticos y creencias tradicionales que se tienen sobre el manejo de los animales domésticos en varias zonas indígenas o rurales y desde donde resisten al embate de un mundo que “ofrece” mayor progreso en tanto se integre al neoliberalismo pues como dice Bonfil Batalla,

“El México profundo, entre tanto, resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos

²⁰² Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo... Op. cit.*, Pág. 11

colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia.”²⁰³

Comprendimos que la producción animal en ese México profundo conlleva una lógica ajena a los criterios racionales de maximización de la ganancia (lo que no quiere decir que no se esté pensando en minimizar los costos de mantenimiento de sus animales domésticos, de hecho, sostenemos que la idea del cerdo como alcancía obedece a este “ahorro” que se verá logrado cuando el animal se consuma en la fiesta familiar o cuando se venda como “animal criollo, alimentado sanamente, como se crían todavía en el campo”.

Comprendimos que la producción de traspatio conjunta elementos que apuntan a que la familia se reúna para intentar la autosuficiencia alimentaria pero que además tiene muchas características que la convierten en una institución de acogida como señalara Lluís Dutch, pero no solo la familia campesina o indígena sino la propia comunidad. Y que era importante ver como el excedente de producción se puede comercializar al interior de la comunidad pero también con otras a través de grandes tianguis regionales que tienen anclajes en la propia época prehispánica donde todavía se practica el trueque. En esos tianguis donde se pueden apreciar la comercialización de muchas de las plantas de uso medicinal.

Comprendimos que no se trataba de aceptar a pie juntillas el menosprecio a esos saberes prácticos y creencias tradicionales pero tampoco se trataba de aceptarlas como válidas o excluyentes desde el punto de vista de la medicina occidental. Bajo esta premisa consideramos fundamental que en el proceso de investigación apreciaríamos valoraciones subjetivas pero que de hecho se movían en el mundo de las ideas objetivas. Navarro Razo nos ayudaba estableciendo que

²⁰³ Ídem.

“En efecto, Gadamer tiene razón cuando afirma que ‘se trata de poner en juego nuestros prejuicios’, de problematizarlos. Pero nuestros prejuicios (acerca del mundo natural, acerca del mundo social y acerca de nosotros mismos) no se construyen sólo en el medio de la tradición cultural en la que nos desenvolvemos, se construyen también por referencia a conceptos teóricos (de cuño científico y filosófico). Así por ejemplo, un científico familiarizado con las ‘generalizaciones simbólicas’, ‘ejemplares’, ‘valores’, etc. De una determinada ‘matriz disciplinaria’, esas cuestiones se le aparecen con tanta fuerza como a un lego se le aparecen las nociones procedentes de la matriz cultural (es decir, de la ‘tradición’) en la que ha crecido, en la que se ha formado, y conforme a la cual comprende el mundo y actúa en él.”²⁰⁴

Comprendimos que había que retomar tanto lo individual como lo comunitario, que lo comunitario no lleva a la pérdida de la individualidad sino que por el contrario lleva esta a una práctica más comprometida con las propias tradiciones pero que es un tema en discusión en las propias comunidades indígenas y rurales.

Comprendí que las universidades priorizan el conocimiento racional y sólo consideran “científico” lo que es demostrable a través de la experimentación, dejando de lado los saberes prácticos y las creencias tradicionales y considerándolas como lastres para el desarrollo de la propia ciencia, sin considerar que son fundamentales para poder desarrollar la producción en pequeña escala o de subsistencia que, en última instancia, se convierte en la proveedora de proteínas de origen animal a millones de habitantes de las zonas rurales e indígenas del país.

Comprendí que la gente le pone listones rojos a los caballos o a los borregos para protegerlos de las personas que tienen la mirada muy fuerte pero que no era necesario hacer cientos de registros de este hecho para considerarlo

²⁰⁴ Navarro Razo, José Antonio, *Metodología hermenéutica e investigación educativa*, UAEM, México, 2000. Pág. 143

importante pues eso nos llevaría a ir detrás de esta práctica con el criterio racional universitario. Sabiendo que esa práctica existía lo que había que hacer era comprender, interpretar y para ello tenía que recurrir a la hermenéutica.

Comprendí que la biografía es un elemento determinante en la investigación pues tomándola como referente podía contrastar lo que me enseñaron en la escuela y lo que aprendí en las comunidades donde he desarrollado mi práctica profesional.

Comprendí que hacer una propuesta a partir de mi investigación consistía, en términos sencillos, en promover una educación basada en la multiculturalidad, que tomara como aspecto central la diferencia pero en la búsqueda permanente de criterios universales.

Comprendí que había que comprender mi pasado sin poner como central lo anecdótico, trascender, formarse y transformarse en el ejercicio profesional de aquí hasta el final. Comprendí que en el transcurso de nuestra vida profesional nos encontramos de manera frecuente que nuestra formación académica y profesional pasada “regresa” para recordarnos que las seguimos conservando como puntos de apoyo, que no empezamos de cero.

BIBLIOGRAFÍA CITADA.

Aguilar Ramírez, José Mario, *Especiación recombinacional y relaciones filogenéticas en Satureja macrostema var. laevigata*, Tesis de Doctorado, Universidad de Colima, Tecomán, Colima, México, 2002.

Aguilar Rivero, Mariflor, *Ética y lenguaje simbólico. Hacia una ética de la escucha*. En: Villoro, Luis (Coordinador), *Los límites de la ética*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2004.

Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, FCE, México, 1997.

Arenas, V. M., García Figueroa S, M.,(COMP), *Las profesiones en México*, núm. 4, Medicina Veterinaria y Zootecnia, Vol., 2, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990.

Arredondo, Adelina, *Reflexiones en torno a la filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, En: Arriarán, Samuel, *Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca*, Torres Asociados, México, 2006.

Arregui V., Jorge, *Educación para el pluralismo*, En: Arriarán Samuel, Hernández Elizabeth (Coordinadores), *Hermenéutica analógica-barroca y educación*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2001.

Arregui V., Jorge., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004.

Arriarán Cuellar, Samuel, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la modernidad, ¿qué?*, Ediciones Pomares, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2007.

Arriarán, Samuel, Beuchot, Mauricio, *Virtudes y valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*, UPN, México, 1999.

Arriarán, Samuel, *Filosofía y Multiculturalismo*, Logos-diá, Revista especializada en Educación intercultural, http://oea.ajusco.upn.mx/sarriaran1_i.html

Arriarán, Samuel, La hermenéutica barroca, en Arriarán, Samuel *Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca* (Compilador), Editorial Torres Asociados, 2006.

Arriarán, Samuel, *Últimas tendencias en la filosofía de la educación*, Apuntes, UPN, México, 2006.

Barcena, Fernando y Melich, Joan-Carles, La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad, Paidós, Barcelona, 2000.

Beuchot mauricio, “La hermenéutica en el lugar de la educación”, En: Primero Rivas (Coord.), *Hermenutizar la educación*, Universidad pedagógica nacional, Colección Archivos N° 2007, México, 2007.

Beuchot, Mauricio, “La formación del filósofo en México, para América Latina y para el futuro” En: “*Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*”. Samuel Arriarán, Mauricio Beuchot. UPN. 1999.

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad*, En Antología del ensayo. <http://www.ensayistas.org/antología//xxA/beuchot/beuchot2.htm>. Consultado en Diciembre de 2008. Se señala que fue publicado originalmente en Universidad de México (Revista de la UNAM), 567-568 (abril-mayo, 1998): 13. Edición de Nora María Matamoros Franco.

Beuchot, Mauricio, *La ideología neoliberal*, En: Arriarán, S., Beuchot, M., *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*, UPN, México, 1999.

Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Itaca, México, 2000.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1994.

Bourdieu, Pierre. Sistemas de enseñanza y sistemas de pensamiento. En: Gimeno Sacristán, J. y Pérez Gómez, A., *La enseñanza: su teoría y su práctica*, Akal, Madrid, 1985.

Bye, Robert y Maldonado, Edelmira, Plantas medicinales del México prehispánico, *Arqueología mexicana*, Vol.,VII, Núm., 39, Agosto-diciembre 1999.

Cabrera, Onavis, *Educación indígena, su problemática y la modernidad en América Latina*,

http://www.crefal.edu.mx/bibliotecadigital/CEDEAL/acervo_digital/colección_crefal/rieda/a1995_1/onavis.pdf

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Lenguas Indígenas en riesgo. Seris*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas, Documento PDF, México, 2005.

Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, <http://www.edomex.gob.mx/portal/page/portal/cedipiem/pueblos/tlahuica>, 2008.

Dascal, Marcelo: Diversidad cultural y práctica educacional, en León Olivé (Comp) *Ética y Diversidad Cultural*, FCE, México, 2004.

Díaz Tepepa, M. G., *“El saber técnico en la enseñanza agropecuaria”*, DIE_CINVESTAV_IPN. Serie Tesis DIE No. 15, 1993.

Díaz Tepepa, M. G., Ortiz Baez, P., Nuñez Ramírez, I., *Interculturalidad, saberes campesinos y educación*, El Colegio de Tlaxcala A.C., México, 1989.

Díaz Tepepa, María Guadalupe, Multiculturalismo y Educación en México, En: Arriarán Samuel, Hernández Elizabeth (Coordinadores), *Hermenéutica analógica-barroca y educación*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2001.

Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998.

Dyce, Sack, Wensing, *Anatomía Veterinaria*, McGraw-Hill-Interamericana, México, 2004.

Eagleton, Terry, *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona, España, 2001.

Echeverría, Bolívar, *DEFINICIÓN DE LA CULTURA. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, UNAM- Itaca, México, 2001.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo veintiuno editores, México, 1998.

Erandi Rodríguez, Carlos, corresponsal Cima Noticias, *Peligran radiodifusoras indígenas*, Cima Noticias.com, 26 de mayo de 2003.

Freund, Julián, *Las teorías de las ciencias humanas*, Península, Madrid, 1975.

Gadamer, Hans-Georg, *La educación es educarse*, Paidós, Barcelona, 2000.

Garagalza, Luis, "Hermenéutica del lenguaje y simbolismo", en Solares Blanca y María del Carmen Valverde ED., *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, UNAM, México, 2005.

García Loya, Filogonio, *Construyendo un texto: Urapichu anapu*, Resumen, Ponencia presentada en el 1er Coloquio internacional de Lenguas y Educación Intercultural organizado por la Universidad Intercultural del Estado de México del 4 al 6 de junio de 2008.

García Loya, Filogonio, *El susto se le fue a las tripas*, Espiral. El hombre en progresión continua. Boletín de la Unidad Académica Profesional Amecameca de la Universidad autónoma del estado de México, Año 2, No. 7, julio-agosto, México, 2004.

García Loya, Filogonio, *Reporte final de servicio social en la comunidad indígena de Urapicho, Municipio de Paracho, Michoacán, México*, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.

González Amador Roberto, *Dirige el BM la agenda educativa y científica del país: investigador*, La Jornada, miércoles 20 de septiembre de 2006

Guzmán de Peña, Doralinda, *Mitos y realidades de las aflatoxinas*, Avance y perspectiva vol., 20, noviembre-diciembre de 2001.

Ines Vivian, Domingo, Plantas medicinales para el cuidado de salud de los animales.

<http://tilz.tearfund.org/espanol/Paso+a+Paso%2731-40/Paso+a+Paso+34/Medicinal+plants+for+animal+healthcare.htm>

López, G, *"Aproximación histórica al uso de las plantas medicinales en veterinaria a través de la tradición oral"*, Memorias de la "Primera Jornada sobre herbolaria medicinal en Veterinaria", Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM, 1988.

Mardones, J.M., "La racionalidad simbólica" en Solares, Blanca y María del Carmen Valverde, ED., *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, UNAM, México, 2005.

Márquez Joaquín, Ignacio, *Los mensajes de XEPUR se pierden en el amplio bagaje de información superficial*, Xiranhua Comunicación P'urhépecha, Comunidad Indígena de San Lorenzo, Meseta P'urhépecha, Michoacán, México, <http://www.xiranhua.com.mx/opiniones06/opinion164.htm>. 11 Abril de 2008.

Mora Ledesma, María Isabel, *LA COSMOVISIÓN TLAHUICA: Una cultura en proceso de desaparición*, Tesis profesional, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D., F., 1989.

Muntzel C. Martha, et al, *El calendario Tlahuica (Ocuilteco), aporte a la revitalización lingüística cultural*", Cuadernos de la Universidad Intercultural del Estado de México, Universidad Intercultural del Estado de México, México, 2007.

Muntzel, M.C, *La aplicación de un modelo generativo a la fonología del Tlahuica (Ocuilteco)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Lingüística, México, 1982.

Navarro Razo, José Antonio, *Metodología hermenéutica e investigación educativa*, UAEM, México, 2000.

Pablo Edgardo Corona. *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*, Biblos, Buenos Aires, 2005.

Plan de estudios de la Licenciatura en Medicina Veterinaria y Zootecnia (1155) . Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia. UNAM. 2005

Reseña del libro: Sierra Carrillo, Dora, El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón, INAH, México, 2007.
http://dti.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=1063

Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2002.

Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo veintiuno editores, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

Ricoeur Paul, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 1995.

Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2002.

Rodríguez Moncada, Ernesto, “La hermenéutica como perspectiva y como estilo” en Líneas y avances en el posgrado”, *Memoria del segundo coloquio interno del doctorado en educación*, pp. 186-247, UPN, México, 2004.

Samuel P. Hungtinton. “El desafío hispano”, en, *Letras libres*, abril 2004, año VI, número 4.

Schmelkes, Sylvia, “Reseña de ‘Interculturalidad, saberes campesinos y educación’ de María Guadalupe Díaz Tepepa, Pedro Ortiz Báez e Ismael Núñez Ramírez”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, enero-marzo, año/vol. 11, número 028. COMIE, Distrito Federal, México. 2006.

Stavenhagen, Rodolfo, La presión desde abajo: Derechos humanos y multiculturalismo, En *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, Siglo XXI editores, 2006.

Valadez Azúa, Raúl, *Religión y domesticación animal en Mesoamérica*, Vet.Mex.,(4) 1994.

Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós Studio, Barcelona, 1989.

Velasco Lozano, Ana Ma. L., Representación de algunas plantas medicinales en la arqueología, *Arqueología mexicana*, Vol.,VII, Núm., 39, Agosto-diciembre, 1999.

Zigmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, 1999.

AUDIO CASSETES.

Asamblea en la Comunidad Indígena de Urapicho, Michoacán, 9 de marzo de 1987.

Campesinos. Programa de la radio XEPUR "La voz de los purépechas", Cherán, Michoacán, 1986.

García Loya, Filogonio, *Informe de Servicio social en la Comunidad Indígena de Urapicho, Michoacán*, México, 1988.

ANEXOS

ZOYATZINGO. ENTREVISTA EN A DOÑA A. (FRAGMENTO)

E. Otra vez ¿Hay alguien en el pueblo que sin ser veterinario atienda a los animalitos enfermos?

Doña A. La verdad no, aunque sí he visto un señor que los cura, que incluso los castra pero que yo sepa no es veterinario, no tiene ni conocimiento de eso.

E. ¿Es un señor del pueblo?

Doña A. Es un señor del pueblo pero él los castra y... claro porque yo lo veo de esa manera que probablemente él ya se da una idea por lo que, o sea, él tenía un, un, este ¿puede decir un rastro? Él tenía muchos animales, tenía muchos, entonces ahí claro que, este, contrataba a su veterinario para que los revisara y todo, de ahí él se fue dando una idea.

E. Ahí aprendió.

Doña A. Ahí aprendió pero que tenga conocimiento de veterinario, no.

E. ¿Usted ha criado algún animalito en su casa?

Doña A. Mmmm (asiente)

E. ¿Qué ha criado?

Doña A. Un cerdo... y pollos.

E. Pollos ¿Muchos?

Doña A. Mmmm (asiente)

E. En el caso de sus pollos, les ha dado algún remedio.

Doña A. Las pastillas de terramicina... cuando tienen diarrea.

E. Pero esas las compra en la veterinaria

Doña A. No, en la farmacia.

E. ¿En la farmacia de humanos?

Doña A. Sí.

E. ¿Y de algún remedio que les haya dado...?

Doña A. Para cuando se sienten, se oyen como agusanados, como que les ronca el gañote es el tomate asado... se les mete, se asa el tomate y se les mete en el pico y sí, si se han curado.

E. Sí se han curado ¿Y eso dónde lo aprendió?

Doña A. Con mi mamá.

E. Con su mamá.

Doña A. Con jitomate también, el jitomate así, este, crudo se bate y se les ponen las plastas afuera en el gañote, pero por el lado de afuera y el tomate asado es por dentro.

E. Como a los niños.

Doña A. Como a los niños, el jitomate así para desinflamar.

ZOYATZINGO. ENTREVISTA A DOÑA A., Y DOÑA J. (FRAGMENTO).

E.... No, el otro día me platicaba doña Ale, que este, que le cortaba, le quitaba las plumas, no, a los guajolotes decía, y yo pensé que me estaba cotorreando, no, ¿si es verdad?

Doña A. Si es verdad.

Doña J. Si.

Doña A. Para que crezcan. Como a los guajolotitos cuando ya...

E. Pero, ¿de qué edad?

Doña J. Como de dos meses.

Doña A. Como de dos meses o tres.

Doña A. Por que luego ya hasta allí crecen y luego ya no crecen osea...

Doña J. sus alas se les hacen largas.

Doña A. Y nomás se ven flacos y todos escurridos.

Doña J. Se les quita sus alas y ya se mejoran.

E. A mí una señora me decía el otro día, que las plumas se las quitaban por que se les veía algo negro allí, ¿si o no?

Doña A. Bueno, yo sé que mi mamá a nosotros nos dijo, que las plumas, se les quitan porque, esas son las que esas son las que le esta chupando la sangre...

Doña J. les quita la sangre, si a ellos.

Doña A....por eso es que no crecen; por eso es que se ven negras, le ves Mucha sangre que tienen en las plumas, por eso cuando las jala uno...

Doña J. Es que hay Plumas tiernas y hay plumas recias, por ejemplo las plumas tiernas están gruesos sus, como se nombrarían sus raíces o, están clavadas, y las otras ya están secas ósea ya salen duras, no es como hueso, salen de la carne de los, entonces las tiernas son las que están bien, todavía están suaves y si ustedes le exprimen tiene jugo, pero las otras ya están duras, haga de cuenta que es un lápiz, están duras.

Doña A. Están secas.

E. Y este, y decía que le jalaba el pescuecito, ¿eso es cierto también?

Doña J. Si, se le jalan sus uñas, sus dedos.

Doña A. Sus dedos

Doña J. Todos sus dedos

Doña A. Para que les truenen

Doña J. Y luego le agarraría de las patas....

L. ¡Doña Julia veterinaria!

Doña J....jalando el pescuecito así tantito, truena también.

Doña A. Para que se truene el pescuecito... ¿?

Doña J. No, así nada mas al aire, haga de cuenta le agarra las patitas y les jala el pescuecito y truena, haga de cuenta como cuando se truena un dedo; ¿así truena verdad?

Doña A. Ajá. Y ya supuestamente ya con eso ya crecen, y si crecen.

Doña J. Si crecen.

L. ¡Y si crecen!

Doña A. Por que ya se les quitan esas plumas

Doña J. Porque le vuelven a crecer, pero ya cuando les vuelve a crecer ya dieron otro estirón los guajolotitos; igualmente se les vuelve a desalar igual.

Doña A. ¡A desplumar!

Doña J. Ya grandes...se les desala.

Doña A. Yo digo que los desplumo.

Doña A. Igualmente se les corta, pero ya cuando son grandes, por ejemplo ya (¿?) ya no se les quita, ya no se les cuelgan sus alas, y ya grandes ya viejos pus menos.

Doña A. Nomás son dos meses.

E: Pero el otro día decía que le quitaba todas y que nomás... y que Doña Jose decía que nomás le quitaba unas cuantas.

Doña A. No, yo les quito todas las grandotas las de las alas y de la cola.

Doña A. No vayan a pelar la cola.

Doña A. Como mi mamá, me acuerdo que tenían un pollo, este nacieron en la casa y antes ya me acuerdo que cuando hacían en la casa se desnudaban todos, quedaban encuerados, osea así nada más con puras raicecitas, así. Tenía un pollo negro mi mamá, y como yo salía a coser le hice su chaleco, de telita suave como de franela, y luego el pollo caminaba pa'trás en vez de caminar de pa delante, caminaba pa'tras, sentía raro... ¿? ... porque mi mamá le hizo, que paciencia la de ella de estarle metiendo sus manos sus alas y todo para ¿??? Y caminaba pa'trás el pollo.

Doña J. También a los pollos de les corta, se les saca.

E. Pero hay una señora, que nomás les cortan con las tijeras.

Doña J. Pues yo me acuerdo que no tenía tiempo, si, pero nunca de estas, se les saca.

E. Pero eso es nada mas para que no vuelen ¿no?

Doña J. Y Doña A. mjm

Doña A. Es pa'que no vuelen

E. Eso es para otra cosa.

Doña J. Pero si hay pollos también crían mucha ala, igual se hacen así feos. Y yo todos osea todos eso si nada más, como una o dos veces les quito, pero a los guajolotes son tres veces.

E. Tres veces en toda su vida.

Doña A. Yo a los guajolotes nada mas les quito una vez, una o dos veces

Doña J. No, yo les quito tres

Doña A. Osea cuando ya están en medianitos y ya otro poquito....

Doña J. Yo ya le quito dos veces a los míos, pero antier que uy que había destrozo con las tijeras, porque este se vuelan.

E. Es lo que le decía.

Doña A. Para que no vuelen.

Doña J. Aja

E. Y usted el otro día me decía que había unos, que a unos pollitos les ponía una pimienta o no se que.

Doña J. Cuando nacen los pipilitos también, por primera vez que se les salen de que se les va a dar de comer se les da una pimienta, en su piquito.

Doña A. Justamente para que se purguen

Doña J. Eso se les pone. Yo también así les hago, les pongo una pimienta, osea el primer día que les voy a dar de comer, por ejemplo nacen el día de hoy, mañana no los saco hasta pasado mañana, se puede decir, al tercer día. Los saco y si les doy así su pimienta y luego ya les doy su alimento con mojadito con sema.

E. Perfecto, pues allí vamos avanzado, no, lo que pasa es que yo voy a hacer mi trabajo, un trabajo que voy a hacer y este, y lo que voy a hacer es, no como la parte de los veterinarios, si no que es lo que hace la gente, osea la gente que ha tenido durante mucho tiempo aplicando cosas, que pues quien sabe donde... el otro día le preguntaba que de donde había aprendido eso usted y que me decía que su mamá, pero a su mamá quien lo enseñó.

Doña A. Pues su mamá

Doña J. Fíjese que antes los guajolotes no se criaban con alimento, antes les servían en si conoce el jaramao; bueno ese lo hervían y lo molían con el nixtamal esa era ¿? Comían.

E. ¿El que le llaman también janamargo, no?

Doña J. No, no se

E. Osea así le llaman también no?

Doña A. Yo no sabía

Doña A. El nabo si lo conoce en planta, bueno pues el jaramao es casi compañero del nabo, nada mas que el nabo tiene su hojita larga y florea amarillo, pero el sabor lo tienen casi igual, entonces el jaramao su hojita es anchita como de rábano haga de cuenta y florea blanco, ese es el jaramao, y ese lo hervían, juntaban el jaramao tierno y lo hervían y lo molían con nixtamal y eran lo que comían los (pipilitos)

Doña J. Pero el nixtamal lo molían en el metate nomás Martajado, martajado hacían el nixtamal...



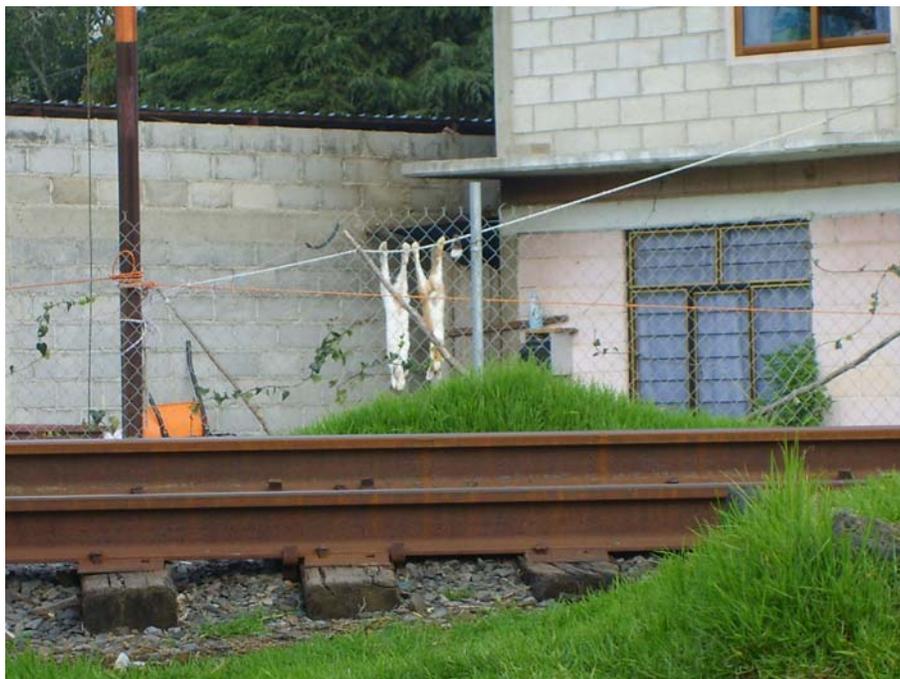
Zoyatzingo. Las vacas viven en la misma casa, entran y salen por la misma puerta que los dueños.



Zoyatzingo. Todo se recicla. El estiércol se convierte en abono indispensable en el campo. Las gallinas aprovechan su almacenamiento en este lugar para alimentarse.



Zoyatzingo. Los borregos aprovechan cualquier predio para pastar.



Zoyatzingo. Conejos en el tendedero. Se produce para consumo familiar



Zoyatzingo. El borrego cuelga mientras se preparan las cosas necesarias para meterlo al horno y hacer la barbacoa. Se pueden observar los testículos colgantes. En este pueblo y esta especie, no es requisito castrarlos para consumirlos.



Zoyatzingo. Los testículos del borrego quedan expuestos.



Zoyatzingo. Vendedor de plantas, dentro de ellas sobresale la manzanilla. La mayoría son para consumo humano. Esa es una forma de comercializar las plantas medicinales.



Zoyatzingo. Acercamiento al vendedor de plantas. Llama la atención la manzanilla. En esa carretilla las transporta.



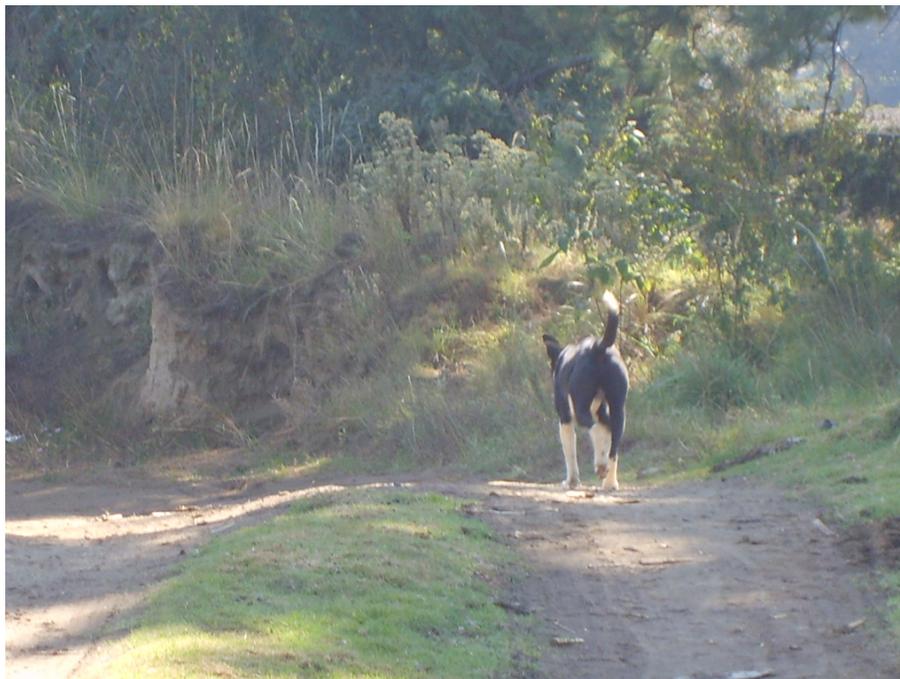
Zoyatzingo. En este corral desde que coexisten guajolotes y gallinas. Es verdaderamente la producción de traspatio. El MVZ muy difícilmente tiene acceso a la atención de la salud de estos animales.



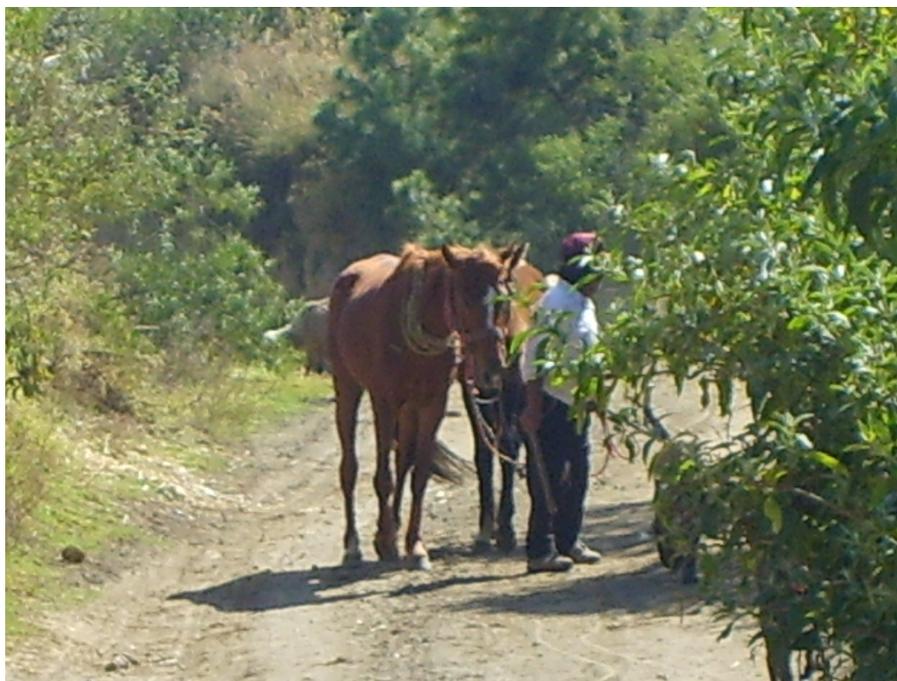
Zoyatzingo. Veamos la construcción del refugio de estos animales: unas maderas, unas láminas de cartón y hasta un tambor metálico puede ser utilizado.



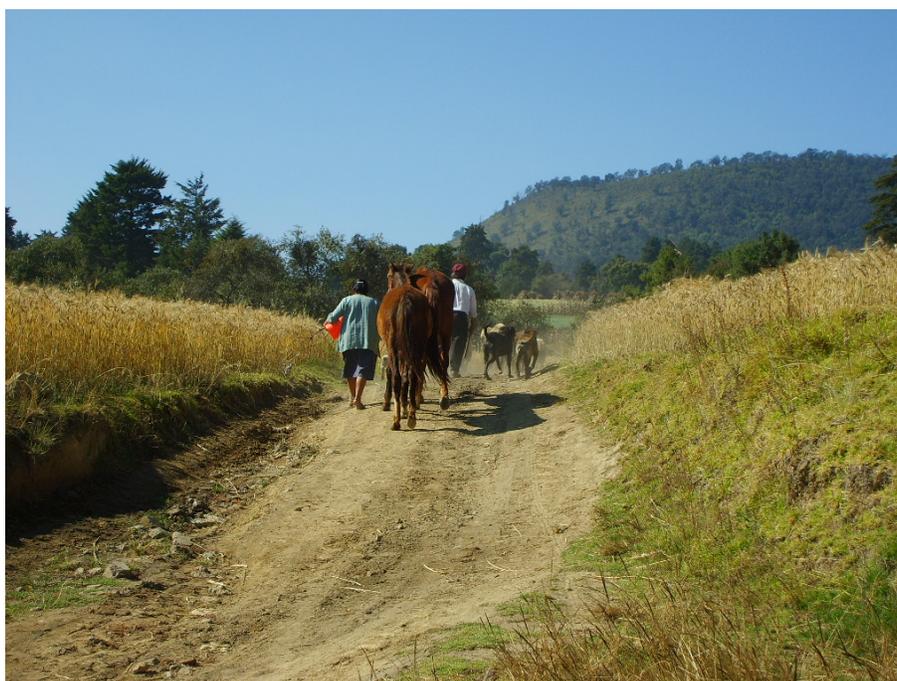
Zoyatzingo. Es cotidiano ver a los caballos aprovechando cualquier espacio para alimentarse. Tampoco estos animales son atendidos frecuentemente por un MVZ.



Zoyatzingo. Los perros llegan a ser un verdadero peligro para los que transiten los caminos. Parecen no tener dueño, pero no es así, por lo regular, una sola persona o familia puede llegar a tener hasta 10 perros, que, por lo regular se alimentan como pueden. Tampoco estos animales llegan a ser atendidos por algún MVZ.



Zoyatzingo. Los caballos son irremplazables en el trabajo de campo.



Zoyatzingo. El trabajo casi siempre “es familiar”. Por los caminos se pueden apreciar a los esposos para ir a las labores del campo. Lo que decía de los perros. Juegan un papel físico, real de protección pero también simbólico.



Zoyatzingo. Algunas personas llevan a alimentar a una o dos vacas. Que frecuentemente no reciben atención médica por algún MVZ.



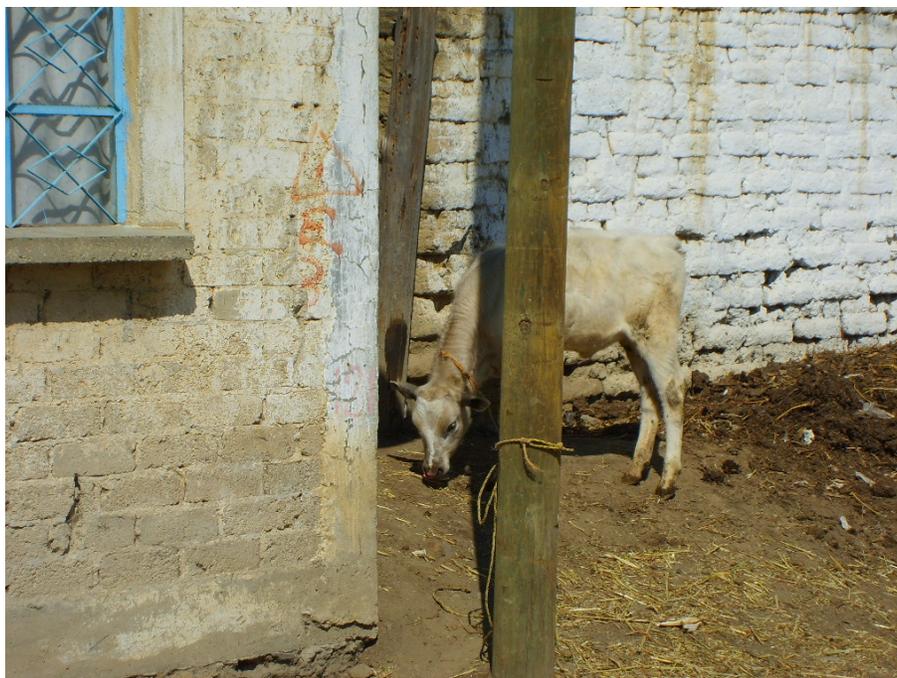
Zoyatzingo. El caballo indispensable en el trabajo. Lo que esta segado es trigo.



Zoyatzingo. Manzanilla. Como en otras regiones se utiliza como té de bebida o para malestares estomacales o para “lavado de ojos” en caso de conjuntivitis. Algunos médicos veterinarios la recomiendan para conjuntivitis en perros.



Zoyatzingo. El refugio para los animales de traspatio ni siquiera es construido por los dueños. Los animales pernoctan en los árboles como es el caso de estas gallinas.



Zoyatzingo. Llama la atención este becerro. Los demás animales “viven” “detrás” de esa puerta. Él se alimenta en plena calle. El estiércol se “almacena” también en plena calle. El destino de este es para venta para los terrenos de cultivo de otros o de los dueños de los animales.



Zoyatzingo. El trabajo de los niños en la producción de traspatio es fundamental.



Zoyatzingo. Manzanilla ya cortada. Se comercializa en grandes cantidades. En este caso la producción va al estado de Puebla.



Zoyatzingo. Manzanilla. Como en otras regiones se utiliza como té de bebida o para malestares estomacales o para “lavado de ojos” en caso de conjuntivitis. Algunos médicos la recomiendan para conjuntivitis en perros.



San Juan Atzingo. Las tradicionales casas de madera están casi desaparecidas.



San Juan Atzingo. Las casas se construyen con acceso para coche, se tenga o no.



San Juan Atzingo. Las gallinas y los guajolotes se crían “solos”



San Juan Atzingo. Cruz de Pericón y hongos comestibles



San Juan Atzingo. Bovino enflorado.



San Juan Atzingo. Bovino enflorado



San Juan Atzingo. 18 de octubre. Se colocan collares de flores de Cempoalxochitl a los animales. "Es la tradición que nos dejaron los bisabuelos o los abuelos..."



Urapicho. Las tradicionales casas de madera cada vez se ven menos.



Camino a Urapicho. La modernidad llegó a la Meseta Purépecha. Una antena parabólica sirve como techo para resguardarse del sol.



Urapicho. Cruz adornada



Urapicho. Las vacas salen a pastar.



Urapicho. Un pequeño rebaño de cabras.



Urapicho. Plantas, desde siempre.



Urapicho. Las plantas son parte de la vida de este pueblo.



Urapicho. Rostros viejos, rostros nuevos, siempre tan queridos.



Urapicho. Juntos, como ayer, como mañana, como siempre.