

El *corpus* del delito: la cultura como hipertexto

Gabriela Coronado

Universidad de Western Sydney
Locked Bag 1797, Penrith South DC.
NSW 1797, Australia
g.coronado@uws.edu.au

Resumen

Mientras planeaba mi investigación sobre políticas de identidad y cultura en las relaciones interculturales en México tuve un sueño que transformó mi manera de concebir el estudio del lenguaje y la importancia de la interpretación personal. A partir de una reflexión posterior presento la propuesta metodológica que se desprendió de los retos que emergieron ante la necesidad de construir un corpus simultáneamente limitado y abierto y que pudiera ser sujeto a un análisis sistemático. Empezando por la deconstrucción de significados contenidos en mi sueño, al que consideré como punto de partida y nodo textual de un hipertexto de significados sociales, seguí las conexiones con otros textos generados por múltiples productores en diferentes medios. En ellos se representaban ideologías, posiciones políticas, valores culturales y formas de colaboración o conflicto. El presente artículo da cuenta de dicho proceso analítico, resaltando la productividad de considerar la cultura como un hipertexto complejo.

Palabras clave: metodología, sociosemiótica, comunicación intercultural, identidades, hipertexto

Fecha de recepción del artículo: 15 de junio de 2005
Fecha de aceptación de versión revisada: 19 de julio de 2007

Abstract

While I was planning my research on the politics of identity and culture under intercultural relationships in Mexico I had a dream that transformed my way of conceiving the study of language and the relevance of personal interpretations. From a later reflexion, I present here the methodological proposal that came from the challenges emerged from the need of constructing a corpus simultaneously limited and open and able to be analysed systematically. Beginning from the deconstruction of meanings in my dream, which I considered as point of departure and textual node of a hypertext of social meanings, I follow the links with other texts created by multiple producers in different medium. In them their ideologies, political positions, cultural values and forms of collaboration and conflict were represented. In this paper I report such process, highlighting the analytical productivity of considering culture as a complex hypertext.

Keywords: methodology, sociosemiotics, intercultural communication, identities, hypertext

Introducción

Mi interés en este trabajo es hacer una reflexión *a posteriori* sobre una experiencia de investigación que condujo a la elaboración de mi tesis de doctorado *Silenced voices of mexican culture. Identity, creativity and resistance in the interethnic dialogue*. Dicha tesis fue presentada en la Universidad de Western Sydney en octubre de 2000, después de un proceso de investigación de cuatro años, pero que inició ligado a mis ya viejas obsesiones y fascinaciones: mi identidad y la cultura de los pueblos indios. Estos dos aspectos se han entrelazado en mi trabajo desde hace 30 años, pero fue hasta esta última experiencia de investigación que me resultó obvia la incidencia de mis motivos personales en mis procesos de investigación.

También fundamental en este proceso de investigación fue el cuestionamiento del marco completo de los acercamientos a la investigación social que había interiorizado y dado por bueno como resultado de mi formación como antropóloga en México, a partir de los años setenta. Es decir: una ciencia social positivista en la que las pretensiones de objetividad y verdad determinaban cuáles eran las prácticas legítimas. En el caso de la investigación antropológica, al parecer sólo mediante el trabajo de campo prolongado, que aparentemente hace invisible al investigador, era posible acceder a la supuesta verdad. Durante mi formación como antropóloga/lingüista y en mi práctica profesional como sociolingüista, dichas pretensiones representaban mi deber ser. Es decir, me encontraba inmersa, aunque no totalmente convencida, en prácticas determinadas por los discursos dominantes (Foucault, 1983) de las llamadas ciencias sociales.

Fuera de mi país, en un contexto académico diferente y expuesta a diferentes paradigmas tuve la oportunidad de explorar diferentes nociones sobre el valor de formas alternativas de hacer investigación. No sin culpa y con el fantasma de una evaluación negativa de los representantes del poder de las disciplinas (los lectores de mi tesis y los dictaminadores de su publicación) decidí dejarme llevar por mi subjetividad en contra de mi aprendizaje sobre cómo hacer ciencia. Hoy, siete años después, estoy convencida de que mi delito personal es más generalizado. Todo aquel que desarrolla investigaciones de un modo creativo utiliza estrategias que, de ser explícitas, serían condenadas. No es sorprendente por ello que éstas no sean tan evidentes y se encuentren convenientemente ocultas por la extensa elaboración teórica y la presentación de una metodología rigurosa, bien planeada y eficiente. En ocasiones los “delitos” pueden escucharse en conversaciones de

pasillo con personas que no se atreverían a presentarlos abiertamente en un congreso o seminario. Al parecer preferimos el secreto y la complicidad.

En este trabajo mi objetivo es contribuir a la legitimación de formas de investigación alternativas, que si bien no se ajustan a las condiciones del método científico (positivista), no por ello dejan de ser rigurosas y, a mi parecer, altamente productivas. En ese sentido mi fin en este texto es hacer explícito de una manera sucinta cómo en mi proceso de investigación recopilé y seleccioné los materiales para la constitución de mi *corpus*, cómo realicé su análisis y de qué manera las interpretaciones que hice se desarrollaron en la interacción entre mis convicciones teóricas, el diseño de una metodología interdisciplinaria, mis límites ideológicos y mis deseos. Mi propuesta emerge de la articulación entre el rigor y la creatividad, de la contraposición entre objetividad y subjetividad, y del cuestionamiento de mis obsesiones y convicciones. Dado que lo que a continuación presento proviene de una reflexión autoetnográfica sobre el proceso de investigación y sus resultados, y sobre los motivos y culpas que influyeron en mis interpretaciones, he recurrido aquí al uso de la narración personal.

El tipo de investigación que presento es cada vez más aceptado, especialmente en el área de la investigación cualitativa (Denzin y Lincoln, 1994). En particular, en los llamados estudios culturales abundan interpretaciones desde el sujeto, análisis de fragmentos y reflexiones personales (véase por ejemplo Schlunke, 2005), pero aun así, he podido constatar en mi experiencia profesional y de manera evidente al tratar de publicar mis trabajos que propuestas de esta naturaleza todavía despiertan recelo y muchas veces sus estrategias analíticas se interpretan como falta de elaboración teórica o, inclusive, superficialidad.

La búsqueda

Al inicio, mi objetivo era el estudio de las estrategias de comunicación a las que recurren los grupos indios en la relación interétnica con la población mestiza, considerando que dichas estrategias develan los procesos de construcción identitaria de cada grupo y sus dinámicas de negociación y conflicto. En el proceso de reflexión sobre mis motivos descubrí con gran alegría que en el fondo de este interés estaba en juego la comprensión de mi propia identidad social como mexicana, una identidad ambigua aparentemente distante de la de los pueblos indios contemporáneos. De este modo, lo que inicialmente propuse como un estudio de

caso en una región india con alta vitalidad cultural en un contexto de conflicto histórico interétnico (indio-mestizo), se convirtió en un caso distinto y más complejo en el que muchos casos confluían, conectando múltiples niveles de la realidad cultural en México. Aparentemente, este nuevo y múltiple “objeto” de investigación resultaba inalcanzable desde la perspectiva tradicional de las ciencias sociales y parecía una tarea imposible. Ello hizo que para mí se convirtiera en un reto. En lugar de un objeto de estudio tenía frente a mí muchos “objetos/sujetos” que se interconectaban en niveles muy diferentes de análisis. Incluían desde la realidad macro llamada México, hasta la realidad micro que sucedía en un pueblo, en un evento específico, entre personas particulares e incluyendo en esta gama de posibilidades mi propia experiencia como parte de dicha realidad cultural, en mi vida cotidiana y en mi trabajo de campo.

Este multi objeto/sujeto por principio era infinito y como tal me planteaba muchos dilemas: ¿qué material recoger? ¿Qué niveles incluir? ¿Qué tipo de materiales seleccionar? Las posibilidades de obtener material de análisis eran demasiadas y de muy distinta naturaleza. Podía elegir entre muchos eventos, producciones discursivas orales y escritas, manifestaciones visuales, comportamientos individuales o colectivos, recuerdos, entrevistas, prácticas repetitivas y eventos únicos. Mi avidez contradecía la sabiduría popular de mi cultura y en lugar de escuchar el dicho *el que mucho abarca poco aprieta* decidí seguir mi convicción, ahora fundada en las ciencias de la complejidad, de que es imposible entender las partes sin mirar el conjunto y simultáneamente de que sólo mirando las partes y sus conexiones podemos tratar de aproximarnos al todo.

Junto con mi interés por correr el riesgo de perderme entre el todo y la nada estaba inmersa en un proceso de reflexión teórica sobre la cultura, las identidades, los procesos de comunicación, y todo ello permeado por la realidad social, ideológica y política en la que se insertaban los comportamientos que me interesaba estudiar. En medio de estas dudas y algunas certezas teóricas, mientras planeaba el trabajo de campo que realizaría en México, y particularmente en el pueblo que había elegido, Cuetzalan del Progreso en Puebla, tuve un sueño. Repensando el hecho me parece claro que mi inconsciente vino en mi ayuda, pero en aquel momento el sueño sólo me pareció un signo de mi preocupación. Con poca resistencia de mi parte y sí con mucha presión por parte de mis asesores, Dr. Martin Mulligan y Dr. Bob Hodge de la Universidad de Western Sydney, decidí utilizar mi sueño como un producto del diálogo interétnico, foco de mi investigación. Mi

sueño emana de mi reflexión sobre la realidad intercultural en la que nací, crecí y viví; es uno entre muchos otros productos de significación generados por actores sociales mexicanos, indios y no indios. Este sueño, y la escritura que hice al despertar, fue la hebra que me sirvió para tratar de desenmarañar la madeja.

Iba caminando en el zócalo, en el centro de la ciudad de México. Me pareció que era cerca del atardecer pues no había mucha luz pero no estaba oscuro como para que las luces estuvieran encendidas. El lugar estaba tranquilo, sin ruido y muy poca gente caminando alrededor. La plaza central estaba vacía y había muchos, cerca de 20, troncos de madera recargados en los muros de los viejos edificios coloniales que circundan la plaza. Los palos de madera tenían travesaños que formaban una especie de escalera; eran para la danza de los Voladores. Había algunos indios rondando, como si estuvieran esperando para colocar los palos en algún lugar de la plaza central. Estaban vestidos con camisa y calzón de manta y calzaban guaraches. Todo mundo parecía contento pero en silencio. No se oía ninguna voz hablando en alguna lengua. No sé qué lengua hablaban, la única comunicación era por medio del significado de los palos. Todos sabían lo que iba a suceder. Todos los que estaban ahí estaban esperando para ver o bailar la danza de los indios en el centro de México (en Coronado, 2003:15).

El sueño conecta diversos aspectos en los que se manifiesta, desde mi propia experiencia, la ideología sobre la indianidad como parte de la identidad mexicana, una ideología compleja, históricamente construida y reproducida y transformada en la vida cotidiana, y manifestada en productos discursivos de diferente naturaleza, entre otros en mi sueño. Asimismo el sueño representa una especie de recuento etnográfico. Contiene referencias al Zócalo como espacio importante en la vida pública en México, incluyendo sus actores y símbolos. Conecta asimismo con otros niveles de la estructura social del país y da cabida también a mis deseos de un mundo incluyente. El análisis del sueño sirvió variados objetivos. Inicialmente, me permitió identificar aspectos importantes de la construcción identitaria en un contexto histórico, pero que en mi inconsciente parecía dar prioridad a lo prehispánico y lo colonial, ignorando hasta cierto punto lo contemporáneo. También pude notar mi sesgo cultural, que al parecer contradecía mi explícito interés por lo político. Pude ver, a pesar de mis resistencias, algunas de mis construcciones estereotípicas y en cierto grado esencialistas sobre lo indio y su cultura.

Posteriormente el sueño, al que había decidido considerar como dato, sirvió como reto en la aplicación de mi método, poniendo a prueba mi capacidad para distanciarme personalmente en mi papel de analista. Como un ejemplo de material, lo leí y releí tratando de encontrar las pistas, deconstruyéndolo para ver qué me decía; buscando en mis palabras lo que no estaba dicho, mis contradicciones, mis vínculos con una realidad ideológica que, me guste o no, me circunda y me influye. Este ejercicio me sirvió para ver que yo, como cualquier otro mexicano, como mis potenciales entrevistados, tenía una interpretación individual permeada de significados colectivos. Aunque en mi caso se trata de un sueño personal, generado en mi inconsciente en circunstancias particulares, manifiesta trazos de lo mexicano. En él se conectaron mis reflexiones profesionales con una realidad que aprendí e interioricé durante mi socialización familiar, en la escuela, por la radio y la televisión y en la vida cotidiana en la Ciudad de México donde viví, disfruté y sufrí los contrastes sociales, las expresiones multiculturales y las representaciones de la diversidad social, económica y cultural del país, como cualquier otro mexicano.

En este sentido considero que las interpretaciones personales y la selección de ejemplos son importantes para entender la sociedad y su cultura. No son “construcciones desarrolladas por personalidades anómalas en un vacío social... todas las interpretaciones son importantes porque son todas ellas política y socialmente posibles” (Kellehear, 1993: 85).¹

Partiendo de dicha asunción, no necesitaba un aparato metodológico positivista que pretendiera que mis elecciones eran superiores a todas las demás. Por principio cualquier producción generada por el diálogo entre lo indígena y lo mestizo (mi enfoque) podría contribuir a la comprensión de dicha realidad, al menos como una aproximación sin aspiraciones de universalidad.

El sueño hizo evidente la importancia del centro de la Ciudad de México. El Zócalo capitalino concentra una diversidad de manifestaciones culturales que traen al presente una historia de confrontaciones y colaboraciones, una historia interétnica que se representa en eventos de la vida cotidiana, donde la interacción de significados étnicos, indios y mestizos se entrelaza con diversos objetivos culturales, económicos y políticos.² En ellos la representación de la indianidad se

¹ Todas las traducciones de citas en inglés son mías.

² Desafortunadamente en ese momento, 1997, no pude recurrir al trabajo de Wildner (2005) sobre el Zócalo capitalino, que me hubiera proporcionado otras interpretaciones sobre la complejidad de sus mensajes.

incluye tanto en su invisibilidad como en su representación teatral, en una continua interacción entre las expresiones de poder y las respuestas de los grupos en contra de dicho poder.

El sueño fue definitivo para una de mis elecciones y decidí considerar el Zócalo como uno de los espacios para estudiar las representaciones ideológicas de la indianidad en el diálogo interétnico, real e imaginario (Bakhtin, 1996), que ha conformado la cultura mexicana en el presente y en el pasado. En dichas representaciones se incluyen múltiples significados que reproducen relaciones de poder y contrapoder, no necesariamente claramente contrapuestos. Como representaciones discursivas se trata más bien de complejos ideológicos en los que se manifiestan las ambigüedades y contradicciones internas al discurso y entre discursos aparentemente opuestos (Hodge y Kress, 1988: 3). En ese sentido mi sueño, al igual que mis otros productos de significación, tienen que ser analizados no como discursos homogéneos en los que se representa inequívocamente una posición de poder o de contrapoder, sino como productos constituidos por múltiples mensajes provenientes de un sinnúmero de voces, tanto presentes como ausentes, en oposición o solidaridad.

Los complejos productos de significación cultural

El Zócalo de la Ciudad de México, como quizá cada una de las plazas centrales de todo pueblo mexicano, está ahí para contar su historia en los edificios derrumbados, en los edificios construidos, en las danzas de concheros, en las tiendas de campaña de grupos campesinos en protesta, en la monumental bandera que ondea en el centro de la plaza, en las representaciones artísticas contenidas en el Palacio Nacional, los murales de Diego Rivera. Todo ello, producto de diferentes procesos históricos, está ahí a la vista de todos, hablándonos con diferentes lenguajes que forman parte de la significación cultural e ideológica del ser mexicano.

La existencia de éste, o cualquier otro, conjunto de representaciones de significado cultural en el que se entrelazan confluyendo o discrepando mensajes específicos —con respecto a la presencia india en la cultura e identidad mexicana— demandaba un marco metodológico que me permitiera conjuntar materiales de diversa naturaleza. Empecé mi reflexión tratando de ver qué tenían en común. Todos ellos contienen significados, todos ellos se interrelacionan y todos ellos son resultado de un proceso de negociación y lucha entre dos grupos (primero indios y españoles, después indios y mestizos) (véase Coronado, 1999b). Cada

uno de los grupos es resultado de dos procesos civilizatorios diferentes (mesoamericano y occidental) (Riveiro, 1976). Todos cuentan una historia interétnica, expresan su posición ideológica, y todos como lenguaje comunican sus mensajes. En ese sentido es posible considerarlos como textos, que a la vez conforman un “texto complejo”. Pero, ¿qué clase de texto?

En realidad mi entidad de estudio estaba conformada por muchos productos culturales, todos ellos textos formados a su vez por otros textos. Por principio era obvio que las múltiples representaciones culturales que me interesaban eran en sí mismas muy complejas, constituidas por diversos elementos que se interrelacionan internamente y que a su vez se articulan con otras representaciones que ocurren en el mismo evento o en eventos diferentes en distintos niveles de la vida social, e incluso en diferentes épocas. En cierta forma estos textos conforman una red ilimitada constituida por eventos que a su vez semejan redes en las que todos los nudos se encuentran interconectados. Esta imagen, ahora me es claro, es la representación de un hipertexto, un sistema abierto que está formado por unidades de diferentes tamaños, organizadas en diferentes niveles y órdenes y todas ellas establecen vínculos con las otras (véase Snyder, 1996).

El estudio de un texto de esta naturaleza, de un hipertexto cultural, requería de un acercamiento analítico diferente. No se trataba ya de un fenómeno lineal de lectura e interpretación de un texto, con una única forma de lectura en la que hay una manera determinada de seguir el argumento, un autor, un principio, un centro y un fin. En este caso, se trata de fenómenos multilineales que sólo pueden ser entendidos si se reconoce su complejidad. Al considerar las representaciones culturales como textos y a estos como hipertextos estoy asumiendo que la cultura es un fenómeno dinámico complejo y por tal punto de partida tuve que recurrir a las teorías del caos y la complejidad. En esta aproximación me fueron de gran importancia dos principios básicos. Uno de ellos, que ya he mencionado, es que el todo y las partes están íntimamente relacionadas y se influyen recíprocamente. Esta conectividad entre el todo y las partes puede considerarse como una estructura fractal en la que se reproducen procesos autosimilares en los diferentes niveles de la misma y que, mediante sus interdependencias, replican significaciones culturales semejantes. Según Mandelbrot:

Los fractales son formas geométricas que... no son para nada regulares. Primero son irregulares en su totalidad. Segundo tienen el mismo grado de irregularidad en todas

sus escalas. Un objeto fractal parece el mismo cuando lo examinamos desde lejos o desde cerca —es autosimilar. Cuando te aproximas a él, de todos modos encuentras que las pequeñas piezas del conjunto, que parecen a la distancia burbujas informes, se convierten en objetos bien definidos cuya forma es aproximada a la del conjunto antes examinado (1992: 123-124).

En esta estructura fractal las partes que conforman el todo contienen a su vez al todo, de modo que el análisis de las partes nos permite una aproximación a otros niveles fractales, haciendo evidentes patrones comunes y particularidades.

El segundo principio es la noción de que todo fenómeno social es potencialmente infinito y exhibe una complejidad irreducible, por lo que la comprensión de ningún fenómeno social puede partir de una fragmentación temprana que separe a las partes del todo, ignorando así las interconexiones con otros fenómenos (véase Gleick, 1991; Zadeh y Kacprzyk, 1999). Con base en esta reflexión decidí seleccionar diferentes eventos provenientes de diferentes niveles (nación, pueblo, evento, discurso) en donde se produjeran distintas formas de representación cultural simultáneamente convergentes y divergentes.

Cada producto de significación cultural proveniente de los diferentes niveles puede considerarse como un complejo textual en el que se manifiesta una narración que nos cuenta un fragmento de la cultura que, en conjunto, se estructura en un hipertexto. Cada narración dentro de esta red textual tiene conexiones con otras narraciones, algunas existentes y accesibles para el análisis pero otras no, o sólo existentes en la mente de los narradores como memoria, como imaginario, como deseo. Un texto cultural, que es resultado de una realidad social, no es un objeto en sí mismo, sino que al estar vinculado con otros textos similares es parte de una historia que actualiza un diálogo con otros significados e interlocutores. Cualquier texto cultural, ya sea representado verbalmente, oral o escrito, con imágenes o con la mezcla de diferentes códigos, contiene una multiplicidad de voces sociales del pasado o del presente que son más o menos dialógicas y que contienen una amplia variedad de pistas acerca de sus vínculos e interrelaciones.

El conjunto de representaciones o textos culturales son entonces hipertextos que nos cuentan una o varias historias, incluso contradictorias. Sintetizan un largo proceso social y cultural que muestra cómo los significados del complejo ideológico se expresan y usan en las prácticas sociales. Cada texto cultural es así una narrativa construida por un diálogo múltiple que incluye otros textos producidos

por otras voces en otros espacios de la vida social. Es decir, todo texto cultural es heteroglósico (Bakhtin, 1996).

Esta noción de texto cultural me permitió extender la propuesta de Bakhtin (1993, 1996) para el estudio del lenguaje y el texto literario a otros procesos de significación cultural que utilizan formas diferentes de expresión. En este marco, todo producto cultural puede verse como resultado de un proceso de significación inherentemente dialógico y heteroglósico, generado en el intercambio recíproco de significados entre individuos y grupos en los procesos de comunicación y representación de sus prácticas culturales. Es posible detectar en ellos los rastros de la interacción social en toda manifestación cultural. En este sentido los productos culturales individuales son en sí mismos colectivos y forman parte de una red de significación social del hipertexto cultural. Incluso el monólogo es la síntesis de un diálogo interior que involucra una multiplicidad de significados provenientes de otros diálogos, pasados o posibles. Cada uno de ellos está marcado por los procesos de significación del conjunto.

La exploración del universo

Para analizar el hipertexto cultural y los productos de significación de tan diversa naturaleza, todos ellos considerados como textos, como narraciones, propuse un principio metodológico al que he denominado análisis sionarrativo. En él los textos seleccionados constituían nodos en el hipertexto y en sí mismos eran hipertextos de significado. En tanto tales fueron reiterativamente analizados como historia, como etnografía, como complejo ideológico, como polisemia y como punto de partida para la identificación de otros nodos interconectados. El análisis sionarrativo es definido como:

una aproximación a los significados sociales (ideologías) considerando que estos están expresados en historias (representaciones de acciones, sentimientos y visiones del mundo), que son ejecutados por medios diversos (de comportamiento, visuales y verbales) por diferentes actores en espacios relacionados con realidades sociales específicas. El análisis de la interacción que producen estas narrativas incluye el hecho de estar organizadas y dirigidas por patrones sociales y culturales y por la negociación entre categorías específicas de interactuantes. En la interacción los actores sociales se expresan a sí mismos en diferentes niveles de conciencia, para

propósitos sociales definidos para sí o para los otros. En este sentido cada texto: discurso, intercambio verbal, actuación, espacio social, objeto, imagen, sintetiza una historia que proviene de los procesos de su producción: es un producto que unifica las voces de mucha gente de diferentes épocas y de diferentes culturas y como tal recrea una historia que es posible explorar en sí y en su intertextualidad (Coronado, 2003:18).

Entre los múltiples textos culturales posibles la elección de eventos, imágenes, comportamientos y producciones verbales, y la orientación con la que realicé mis entrevistas, se basaron en lo que a mi parecer en ese momento y a partir de mi conocimiento acerca de la vida social en la Ciudad de México, y por medio de mi trabajo de campo previo en el pueblo de Cuetzalan (véase Coronado, 1999a) era relevante temáticamente como parte del diálogo interétnico, de las representaciones ideológicas de la indianidad, de la negociación político-cultural interétnica y de las estrategias culturales de respuesta de los pueblos indios ante la hegemonía cultural. Estas elecciones también se basaron en la convicción teórica de que las características de la comunicación interétnica han sido y son nucleares en la constitución y transformación de la cultura y la identidad mexicana.

Para poder examinar los significados expresados en productos culturales con respecto a mis temas prioritarios fue necesario explorar diferentes expresiones culturales y mostrar cómo se vinculan entre sí por la dinámica de las acciones sociales a través de la historia y en situaciones contemporáneas diversas. En este sentido, la interpretación a partir del análisis socrionarrativo requirió considerar el contexto social, económico y político en donde la interacción sucede (localmente y en un contexto macrosocial), las características de la historia interétnica (local y nacional) y algunos de los recursos culturales que los grupos sociales emplean actualmente en los eventos interétnicos concretos. Dado que estos procesos han incluido múltiples versiones en la representación de significados, y todos ellos forman parte de múltiples diálogos recíprocos, cada texto conjunta versiones alternativas que provienen de la interpretación de la historia, de la posición de los diferentes interlocutores en el diálogo y de los intereses específicos que entran en el juego de la negociación.

La complejidad que se conjuga en estas expresiones culturales y su contexto de producción demandó la fusión de una variedad de prácticas analíticas para deconstruir el texto y determinar los significados expresados en cada evento. Éstas

proviene de la antropología en la perspectiva de la etnografía crítica, especialmente la descripción densa y la cultura como texto, como red de significados (Geertz, 1987; Clifford y Marcus, 1986), de la semiótica social propuesta por Hodge y Kress (1993) y del análisis crítico del discurso, representado en los trabajos de Carbó en México (1984, 2001) y Hodge y Kress (1995) en Inglaterra y Australia. También importantes fueron los estudios culturales postmodernos (entre ellos teóricos como Derrida, 1973; Foucault, 1983, y Deleuze y Guattari, 1994).

La inclusión de diversos tipos de texto cultural, que busqué y encontré en diferentes lugares y niveles, tuvo la finalidad de destacar la existencia de un diálogo virtual entre niveles diferentes de la sociedad que aparentemente están distantes y sin relación concreta alguna, pero que de hecho intercambian significados y se interrelacionan en tanto pertenecen a un mismo hipertexto cultural vinculado a un sistema sociopolítico, aunque en muchos casos la relación sea indirecta. Este sistema político como un todo, que incluye numerosas partes interconectadas por una estructura política jerárquica y centralizada, supone una conectividad en múltiples direcciones, por donde fluyen significados que comunican los diferentes nodos de la red textual en diferentes niveles de la sociedad y que conforman una colectividad en la que se comparten e intercambian significados. Esta totalidad se encuentra organizada en una lógica fractal en la que se repiten iterativamente formas de organización social y significados culturales e ideológicos en diferentes interacciones sociales.

Partiendo del supuesto de que el sistema sociopolítico mexicano está organizado por una estructura de tipo fractal, la estructura puede definirse como un conjunto constituido por diversas partes organizadas en diferentes niveles autosimilares. Los diferentes niveles fractales se encuentran interconectados y circulan entre ellos abundantes flujos de significado, reproduciendo en cada nivel de la vida social formas de organización y estructuras ideológicas semejantes (en el caso de México, jerárquicas y centralizadas). Esta estructura de tipo fractal constituye la arquitectura del hipertexto en el cual se mueven los significados ideológicos que permean la generación de representaciones culturales.

La inclusión de la fractalidad en la comprensión de fenómenos ideológicos me resultó de gran utilidad. Me permitió relacionar eventos que aparentemente se encontraban desconectados y que por dicha apariencia son comúnmente excluidos del análisis social. Al establecer su vinculación aparece con claridad su paralelismo. Si el complejo ideológico sobre la indianidad circula por la estructura fractal

(por ejemplo, en el sistema educativo nacional y en medios masivos de comunicación como radio y televisión), entonces en diferentes niveles de la vida social será posible encontrar representaciones semejantes. Es decir, existe una similitud entre las partes que proviene del hecho de que todas ellas pertenecen a un mismo conjunto: el todo se encuentra en las partes. Al mismo tiempo, al ser éstas observadas desde distintos puntos de referencia (lo federal, lo local) es posible detectar las diferencias. Estas diferencias entre niveles, y considerando que el flujo de significados ocurre en ambas direcciones, podrían representar posibles cambios en otros niveles, transformando en conjunto el complejo ideológico hegemónico, que interconecta a la colectividad desde los niveles más altos de la estructura. Un evento en una de las partes pudiera detonar una transformación en el todo.

Metodológicamente, en la investigación de uno o varios niveles de la estructura fractal es necesario un movimiento recurrente entre lo macro y lo micro, lo nacional y lo local, lo colectivo y lo individual (véase Coronado, 2000). Es decir, la observación directa en cada nivel debe incluir continuamente una mirada oblicua al otro nivel, tal que permita percibir las interconexiones entre representaciones culturales en ambos espacios y las especificidades de cada una de ellas.

Un ejemplo de mi investigación que muestra claramente la potencialidad de este movimiento entre niveles y la importancia de sus interconexiones fue el análisis de dos Ferias del café, una en la fiesta del pueblo de Cuetzalan y la otra en la Ciudad de México, en un centro comercial. Ambas fiestas incluían la participación de productores indígenas y utilizaban la indianidad como un elemento constitutivo de la identidad mexicana, en las dos se vendía la imagen india convencional que incluía danzas y trajes típicos, y en los dos sitios había un fuerte interés comercial más o menos turístico y promotor de la comercialización del café. Había, sin embargo, algunas diferencias importantes ligadas al contexto político local de cada una de ellas.

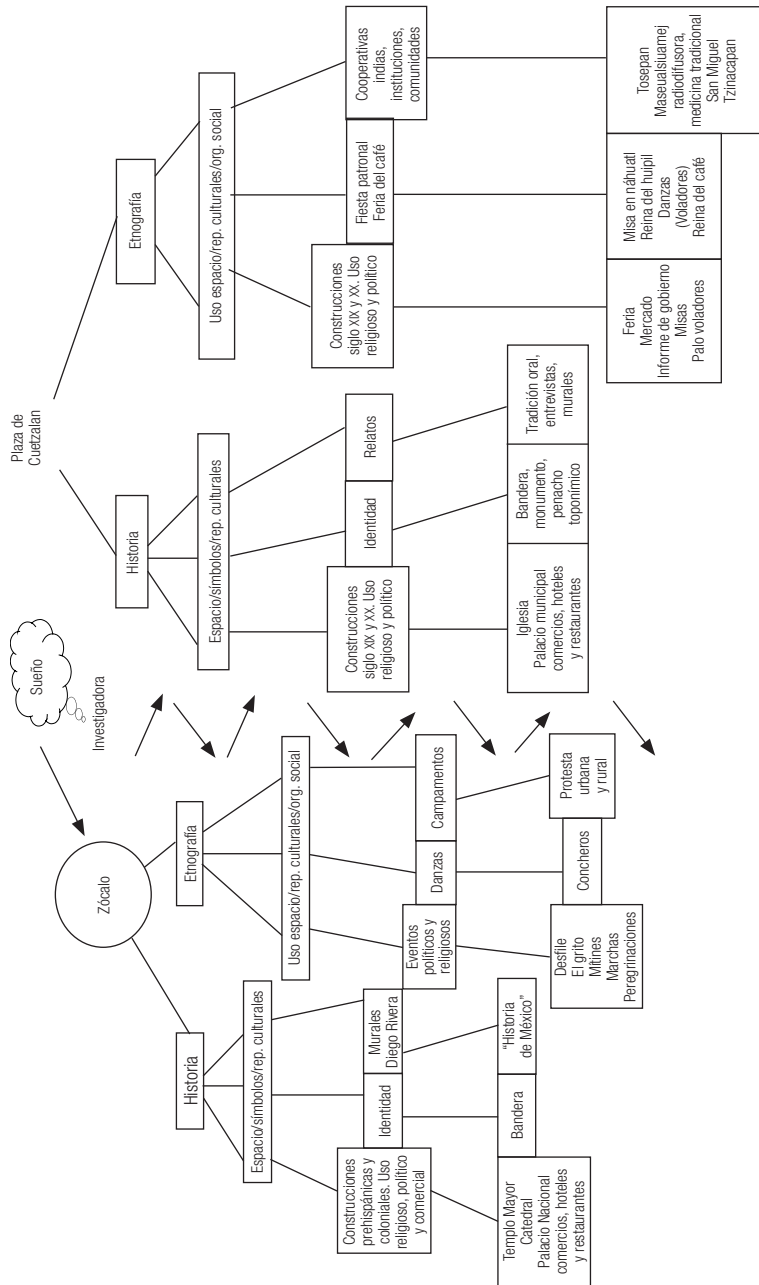
La Feria de Cuetzalan es parte de un conjunto de eventos culturales que tiene una tradición histórica en el marco de la negociación política local y que involucra de diferentes maneras a las autoridades y a la población mestiza con las comunidades indias. La feria en la Ciudad de México (1997) fue una iniciativa de instituciones federales con el fin de promover la comercialización del café producido por cooperativas indígenas, entre ellas la de Cuetzalan y, dada la relevancia política de los indígenas chiapanecos en el movimiento indígena zapatista en ese momento, no podía faltar la de Chiapas (EZLN, 1994, 1995). En ambos casos el

ambiente ideológico imperante en México con respecto a lo indio produjo cambios en las condiciones de negociación interétnica, que se reflejaron en las representaciones de lo indio en ambas ferias: en Cuetzalan, con un cambio discursivo en la manifestación de una relación más armónica (estableciendo una relación de hermandad sin precedentes en la historia del lugar); en la otra, con el mayor apoyo institucional a organizaciones indias, incluso rebeldes. Por su parte, los cooperativistas indios en ambos casos aprovecharon la situación para ganar fuerza y presencia ante los visitantes, abiertamente rechazando su supuesta pasividad y mostrando una representación propia, pero dejando en manos de los mestizos cuetzaltecos y capitalinos la mercadotecnia de su imagen, de la cual ambos grupos obtendrían beneficios políticos, económicos y culturales. La similitud en las representaciones ideológicas en los dos eventos producidos independientemente en dos niveles distintos no es casual, a mi parecer, sino el resultado del efecto de la fractalidad del complejo ideológico que, como un todo, se encuentra en cada una de las partes produciendo significaciones semejantes al circular en múltiples direcciones en la arquitectura hipertextual de la sociedad mexicana.

Como punto de partida para la obtención de materiales en los diferentes niveles (con la influencia del análisis de mi sueño como texto cultural) determiné algunas áreas de significación cultural y social del intercambio interétnico en torno a algunos eventos: la fiesta, las prácticas religiosas, la negociación política y económica, y proyectos específicos para beneficio de las comunidades indias. Todos estos espacios reúnen productos culturales multimodales (Kress y Van Leeuwen, 1996) y aunque los eventos sean aparentemente distintos en realidad se encuentran interrelacionados.

Con anterioridad al trabajo de campo elaboré una guía de investigación etnográfica sobre la realización de la fiesta del pueblo en la plaza central del lugar. Ésta, al igual que en mi sueño lo fue el Zócalo capitalino, fue el punto de partida, el lugar y el momento donde empecé a buscar las trazas de significación que me permitieran “descubrir” la historia de la relación interétnica de Cuetzalan y sus representaciones en el desarrollo de la identidad india y mexicana. A partir de ahí y siguiendo cada aspecto que me era accesible y que consideré relevante (con base en mis postulados teóricos aunque también con cierto grado de arbitrariedad) continué buscando el reflejo de cada texto cultural en otras narraciones en diferentes niveles y espacios del hipertexto cultural (véase Diagrama 1). En el diagrama muestro cómo mi sueño me proporcionó elementos significativos que me

Diagrama 1. Esquema de análisis socrionarrativo: mapa hipertextual de movimiento fractal interco-



permitieron interconectar lo nacional y lo local en eventos, espacios y representaciones culturales que, por el análisis socrionarrativo, podían ser analizados en su semejanza y particularidad, y a partir de ellos generar un mapa de significaciones sociales que vinculaban el presente con el pasado, lo local con lo nacional. Todo ello en conjunto constituía un complejo de significaciones que cuentan historias, manifiestan ideologías, definen identidades y constituyen prácticas en la vida cotidiana.

El mapa resultante es parcial e inconcluso, y no podría ser de otro modo considerando la infinitud del complejo cultural. Al dejarme llevar por las interconexiones entre textos, el plan previamente definido muchas veces fue rebasado u olvidado. Otras fue felizmente confirmado. Por otra parte, no sé cómo, algunos textos simplemente se cruzaron en mi camino enriqueciendo el panorama y produciéndome gran sorpresa y alegría. Obviamente no todos los espacios significativos pudieron ser estudiados, pero los que sí se incluyen manifiestan en cada nivel formas de representación que muestran estrategias de producción de significados en el marco del complejo ideológico en el que se genera, reproduce y transforma la totalidad social, cultural y política mexicana.

El proceso analítico

La mayoría de los textos culturales que incluí para el análisis provienen de algunos eventos particulares que sucedieron durante mi estancia en el pueblo de Cuetzalan, en donde la relación entre la población india y mestiza era fundamental en la dinámica social de la comunidad. En la plaza central del pueblo convergían múltiples significados alrededor de la indianidad: diferentes aspectos de la vida social, el poder político-administrativo y económico, el poder religioso y las prácticas de los diferentes sectores de población. En este espacio se organizaban algunos eventos en los que participan diferentes interlocutores, que en mi caso están diferenciados por su adscripción étnica, india o mestiza.

Un evento central es la fiesta del Santo Patrón y, vinculada a ella, la Feria del café. Como parte de ambos eventos incluí varias actividades culturales: la feria del huipil, los servicios religiosos en lengua indígena, las danzas (entre ellas Los Voladores), la coronación de la reina del café y un evento de carácter civil que sucedió “casualmente” durante los días de la fiesta (la entrega gratuita de actas de nacimiento a la población de las comunidades indias). Todos estos eventos conjuntamente cons-

truyen un escenario de fundamental importancia para el turismo, que es en este pueblo una de las actividades económicas importantes para los mestizos y también para las comunidades indias. Entre los interlocutores en este diálogo interétnico participan autoridades municipales, mestizas e indias, organizaciones indígenas, gremios, representantes políticos y culturales de las comunidades indias, sacerdotes y los asistentes a la fiesta: mestizos y mestizas locales, indios e indias de las comunidades y turistas nacionales y extranjeros. También una que otra antropóloga o antropólogo.

Este evento, en el que participé como una etnógrafa, e inevitablemente también como una turista, me proporcionó además del placer de presenciar la explosión de significados culturales en tan colorido y rico evento, una red textual que conjunta producciones discursivas públicas de diversos participantes (indios y mestizos, locales y foráneos) en diferentes productos visuales (posters, fotografías, postales) y mediante variadas prácticas culturales (rituales, danzas, mítines). Todas ellas, como parte de un hipertexto local, fueron producidas por diálogos interétnicos entre participantes en la organización de la fiesta, que incluía a autoridades y comités municipales, autoridades eclesiásticas, representantes de comunidades, hoteleros y restauranteros, vendedores de artesanías y organizaciones indias, con algunos vínculos institucionales con organismos indigenistas estatales y federales.

El siguiente paso fue entonces identificar las pistas que permitieran seguir las redes de significado para investigar la historia de los diferentes eventos interétnicos y de la participación de los interlocutores en ellos. Este proceso, a diferencia de una etnografía convencional de inmersión prolongada en el lugar de estudio, constituyó una estrategia muy productiva en la selección de textos y de productos de significados clave para la constitución del *corpus* de análisis. Al considerar la cultura como hipertexto es posible iniciar la ruta analítica en cualquiera de los nodos de la red textual.

Elegí la fiesta como una entre muchas posibilidades. Empecé con el seguimiento de algunos participantes clave en la realización de la fiesta para ir más allá detectando sus motivaciones y experiencias en el diálogo interétnico. Realicé entrevistas a personas que de una u otra manera estaban involucradas en las organizaciones participantes. A todas les pedí me relataran la historia de su involucramiento en las actividades que realizaban en colaboración con el otro grupo: a los y las indias con los sectores mestizos y viceversa. Las entrevistas, que fueron grabadas y transcritas textualmente, se convirtieron en material de análisis, textos narrativos, productos culturales para ser analizados socrónarrativamente. La

etnografía y el proceso de relación con los entrevistados, pero principalmente su conceptualización como partes del hipertexto fractal, me dio pistas para encontrar otros textos, algunos de ellos interconectados localmente y otros que establecían vínculos con otros niveles.

Entre ellos encontré libros y artículos sobre la historia de Cuetzalan, publicados por indios y mestizos (véase bibliografía); libros y folletos turísticos, folletos de cuentos y canciones religiosas en náhuatl (la variante local del náhuatl), un video etnográfico (CNCA, 1992) producido por una institución nacional y una organización india en la fiesta patronal de una de las comunidades (San Miguel Tzinacapan), una película producida por IMECINE en Cuetzalan (Sabido, 1996) y una peregrinación a la Basílica de Guadalupe. Todos ellos fueron analizados como productos del diálogo interétnico generado por sectores diferentes y en coyunturas específicas y todos ellos constituyeron nodos interconectados con la cultura mexicana como hipertexto. Como parte de una de las tantas posibles redes de significación, el análisis de estos materiales me permitió encontrar diferentes versiones de los hechos con respecto a la historia interétnica y a la relación específica en cada interacción.

En el Diagrama 2 muestro como ejemplo algunas rutas de análisis que seguí para establecer la conectividad entre eventos y niveles en el hipertexto. En todos los casos, al analizar un texto intenté establecer una relación significativa con otros textos y otros niveles, con el fin de reconstruir un fragmento del complejo hipertexto cultural que incluyera múltiples voces sobre la representación de lo indio en la cultura e identidad mexicana. Siguiendo esta ruta, marcada con flechas continuas en los casos donde la relación era directa y con flechas quebradas en los casos de relaciones posibles, me fue posible detectar productos culturales que de otra manera no me hubieran sido “visibles” para su inclusión. También encontré de este modo textos que quizá no se me hubiera ocurrido buscar; por ejemplo, ¿quién me hubiera dicho que un cartel de la Virgen de Guadalupe zapatista, vendido en un mítin de maestros en la Ciudad de México, sería relevante para entender la vinculación entre religión y política en Cuetzalan? (Coronado, 2003: 231).

Como es visible en el diagrama, un texto me llevó a otro y así sucesivamente, permitiéndome establecer la articulación entre diferentes aspectos de la significación cultural, parcialmente compartida y parcialmente diferente. Por ejemplo, analizando el informe de gobierno del presidente municipal ante el gobernador del estado, producido en un mitin político al que me condujo una de mis entrevistas

con una empleada municipal, fue claro que la participación colaborativa de las organizaciones indias en ese evento y en otros de diferente naturaleza (como la fiesta) no podía entenderse sólo analizando el evento en sí mismo, ni sólo considerando la intertextualidad con otros productos discursivos locales. Del mismo modo, la actitud inclusiva de los mestizos en ese evento (llegando a llamar “hermanos” a los indígenas) tampoco puede entenderse si consideramos el agudo conflicto interétnico que ha prevalecido en la zona, y que aparece abiertamente en otros textos producidos por los dos sectores (por ejemplo, en los mitos y en los documentos del archivo municipal).

La posibilidad de incluir, junto a la lectura de los textos producidos en este evento, otros textos provenientes de otros eventos tanto locales como nacionales me proporcionó una interpretación diferente de las estrategias de comunicación de los pueblos indios, una versión mucho más compleja de las relaciones interétnicas. A diferencia de otras interpretaciones, ligadas a estereotipos sobre lo indio (como pasivos y fácilmente manipulables), pude detectar en las redes de significación formas de comportamiento políticamente conscientes del proceso de lucha, al menos a mediano plazo, y un manejo estratégico de las condiciones sociopolíticas macro en la negociación de contextos micro. En este evento específico, aun cuando no existió mención alguna del movimiento zapatista, fue evocado implícitamente por la autoridad estatal, lo que a mi parecer indica un cambio en el manejo ideológico de la indianidad por parte de los mestizos, y simultáneamente también por parte de las organizaciones nahuas. Este caso es especialmente revelador de los mecanismos de poder y solidaridad constitutivos de un complejo ideológico.

Por otra parte, la conectividad entre este evento político y otros de carácter cultural (como las danzas que son simultáneamente de carácter religioso y turístico) hizo visible algunos de los motivos de colaboración de las comunidades indias para beneficio de los intereses mestizos, evidenciando el carácter holístico de la cultura india, en donde la política, la religión y la cultura conforman un todo integrado en la vida cotidiana. Encontrar con tanta claridad la indivisibilidad de los comportamientos de la vida cotidiana de los pueblos indios me hace pensar que quizá mi interés por las teorías del caos y la complejidad han sido motivadas por mi fascinación por las culturas de los pueblos indios que son inherentemente fractales (véase Coronado, 2003).

La lectura/interpretación

Mi acercamiento a los textos culturales en cierta forma se semeja a la observación que un geógrafo fractal hace de un mapa, que en este caso es el plano arquitectónico del hipertexto. Siguiendo la lógica fractal se puede percibir en cada acercamiento un mayor número de detalles que, sin dejar de manifestar la similitud con el todo, muestran formas particulares. En este sentido cada evento requiere ser analizado en conjunto, en cada una de sus partes y en su interconectividad. A partir de ello es preciso construir una serie de mapas que vinculan los actores, las acciones, los sitios y las intenciones (explícitas o no), con el fin de interpretar el significado social de cada evento y sus conexiones con otros eventos producidos por los grupos interactuantes.

El punto de partida es la descripción etnográfica del evento específico. Siguiendo el planteamiento de Geertz: “Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos, y además escrito no en las grafías convencionales sino en ejemplos volátiles de conducta modelada” (Geertz, 1987: 24). Así, las descripciones, las expresiones verbales sobre realidades sociales construidas en la relación interétnica o en los materiales escritos producidos por los actores sociales en la interacción son narrativas constituidas por coherencias y contradicciones en el texto creado, las cuales no siempre son visibles a primera vista pero pueden ser encontradas gracias al análisis.

La lectura/interpretación se orienta a encontrar los diferentes significados que se expresan en la interconexión entre el uso del lenguaje, el contexto en el que éste se genera y el ambiente ideológico en el que se manifiestan los actos comunicativos. La deconstrucción de la narrativa misma requiere de una detallada y escrupulosa “lectura” de todos los elementos incluidos en la narrativa: fines, agentes sociales interactuantes, lugar, adscripción étnica, lenguaje corporal, lenguaje verbal (incluyendo las proposiciones en los discursos tanto como la entonación), y también las relaciones entre esos elementos. Es decir, se trata primero de hacer una detallada disección de todos los elementos constitutivos del texto para lo cual, siendo todavía iletrada y escéptica con respecto al uso de instrumentos computarizados en el análisis y manejo de datos, recurrí a marcas de muchos colores. Seleccioné aquellos fragmentos que eran relevantes para mi tema y reconstruí el texto destacando la conectividad entre las partes.

La lectura y relectura de dichos textos como procedimiento analítico discursivo (véase Carbó, 1984, 2001) puede vincularse con lo que comúnmente es llamado “lectura entre líneas”. Esta lectura analítica, en cierto grado difusa, permitió la detección de lo implícito, que junto con lo evidente, conformaba la arquitectura del hipertexto. Los contrastes entre el significado explícito y el significado oculto permitieron identificar las redundancias, ambigüedades y contradicciones de los complejos ideológicos manifestados en el discurso. En ese sentido resultó de gran utilidad un acercamiento sociosemiótico (Hodge y Kress, 1993) con el fin de decodificar los significados encubiertos y hacer visible la manera en la que los poderosos códigos dominantes operan en las prácticas de significación cultural. Para el análisis de la estructura de cada texto incluí las relaciones significativas entre los diversos elementos que aparecen dentro del texto (como plano sintagmático) y sus relaciones con otros textos producidos en otras interacciones del mismo tipo (como plano paradigmático).

La comprensión de la relación entre los significados específicos y otros procesos sociales requirió la inclusión de un análisis histórico. Se trató en este caso, no de determinar cuáles eran los “hechos reales”, sino de encontrar la representación que cada grupo social hacía de dichos hechos, considerando el complejo ideológico en el que se establecía el diálogo entre los sectores étnicamente diferenciados y las ideologías hegemónicas y grupales que estaban presentes (aunque a veces escondidas) en estas representaciones. Todas ellas las considero narrativas históricas que son construidas por el diálogo entre los grupos y que en conjunto proporcionan un panorama de la relación interétnica como central en “las maneras en que los pueblos crean en parte sus identidades” (Jenkins, 1991:19). Estas narrativas sobre la historia local y nacional circulan entre la población y legitiman las prácticas y los valores grupales por medio de la construcción ideológica étnica contenida en su versión de la historia. Es decir, conforman el ambiente ideológico que permea las representaciones de cada actor social en el diálogo.

En la sociosemiótica y en otras formas de análisis crítico del discurso (Blommaert y Bulcaen, 2000), el análisis ideológico del lenguaje (oral, escrito o visual) es clave para deconstruir los distintos textos, que representan narrativas sobre los procesos sociales y culturales desde puntos de vista de grupos diferentes. “Mediante el lenguaje [en un sentido amplio: escritura, habla, imagen, espacio] las ideologías se hacen visibles a la observación” (Hodge, Kress y Jones, 1979: 81). El uso de varios tipos de texto producidos por las acciones de diferentes actores

en la relación interétnica me permitió detectar significados que están implícitos y al mismo tiempo analizar los significados ideológicos que se expresan deliberadamente en la interacción como parte de las estrategias de comunicación y negociación. El conjunto de textos producidos por diferentes interlocutores, eventos y niveles de la red de significación me proporcionó una representación del complejo ideológico, cuyo análisis permite una aproximación al proceso de producción de significados y valores creados por la experiencia social (Voloshinov, citado en Williams, 1977: 70). La finalidad del análisis fue, así, la descripción y deconstrucción de lo que Foucault (1971) ha llamado “regímenes discursivos” y de las narrativas alternativas que se generan en solidaridad con ellos o en su contra.

En el análisis e interpretación de cada texto cultural y de los vínculos con otros textos que conforman una red hipertextual fue importante reconocer el efecto de mi lectura, orientada por mis propios intereses. Por ello es importante reconocer mi convicción de que ser sociosemiotista es ir más allá de aplicar un riguroso método de análisis en la búsqueda de conocimiento. Ser sociosemiotista es también reconocer y potenciar la subjetividad de la persona que investiga. El análisis implicó así mi inclusión consciente y reflexiva como actora social, sujeta a ideologías particulares como parte de una sociedad y de un sector dentro de dicha sociedad, dentro de una matriz cultural compleja (Bonfil, 1987a, 1987b), con experiencias de vida particulares e intereses específicos:

Vivir como semiotista significa formular nuestros más profundos cuestionamientos a cada evento, cada comportamiento, cada producto cultural que encontramos a nuestro alrededor, y que nos resulta significativo en el contexto de nuestra reflexión como investigadores. Así cada texto, cada narrativa, cada objeto es capaz de dar alguna respuesta a lo que cada quien se está preguntando... (Coronado y Hodge 1998: 125).

Desde esta perspectiva hacer análisis sicionarrativo fue mucho más que aplicar un método. Fue reconocer la inseparabilidad entre la investigación y el modo de vida en donde yo, como analista, lectora de significados, escucha de narraciones, inevitablemente introduzco los significados provenientes de mi vida cotidiana, que incluyen a su vez significados de diferente origen cultural y social y de diversos niveles en las redes de significación. Como investigadora, en esta búsqueda mi participación subjetiva no excluye sin embargo la necesidad de rigor al analizar los textos producidos por otros, los cuales interpreto. Requerí entonces

establecer en otro nivel un diálogo continuo entre la subjetividad y un procedimiento metodológico que me permitiera en lo posible distanciarme de mí misma al analizar los textos objeto de estudio.

Debo reconocer, sin embargo, que mi interés personal por destacar el valor cultural de los pueblos indios me dificultó a veces cuestionar con el mismo nivel de suspicacia las versiones producidas por los sectores indios, en comparación con las producidas por los sectores mestizos. En mi defensa argumento que las interpretaciones que consideran a los pueblos indios (y en general a los grupos llamados subalternos o dominados) como pasivos y que en consecuencia subvalúan su capacidad creativa, de acción y resistencia, son mucho más abundantes que las que, como yo, con optimismo cuestionan el éxito de la dominación. Es por eso que opté por destacar el papel activo de dichos sectores para producir sus propias alternativas culturales, e incluso para transformar el conjunto ideológico cuestionando las visiones hegemónicas que muchos hemos interiorizado como naturales aun cuando no las compartamos.

Dentro de mi propuesta el método socionarrativo, aplicado a una estructura de significación que incluye diferentes niveles fractales y múltiples interconexiones que se influyen recíprocamente, parte de algunas premisas básicas que estuvieron presentes en cada etapa de la investigación y del análisis de cada texto cultural y sus relaciones en el hipertexto:

1. Para entender un producto cultural como producto de significación se requiere que éste sea deconstruido, decodificado, con el fin de descubrir lo oculto, lo reprimido, lo distorsionado. Es por lo tanto central preguntar y cuestionar el texto críticamente y con desconfianza.
2. Aun cuando cada producto cultural es el resultado de interpretaciones particulares, dado el carácter eminentemente social de su origen, funcionamiento, contextos y efectos, remite a sus relaciones con el contexto que lo produce, estableciendo vínculos entre productores y receptores por medio de la significación de los mensajes.
3. Los textos expresan esquemas ideológicos tanto en la dimensión sincrónica como diacrónica en los que se materializan simultáneamente relaciones de poder y de solidaridad, por lo cual es posible encontrar manifestaciones de antagonismo y de cohesión, contradicciones e inconsistencias, imposiciones o solidaridades que provienen de los motivos y las expectativas de cada grupo.

Con base en estas premisas presento una síntesis de las prácticas analíticas más relevantes que apliqué reiterativamente en cada uno de los materiales textuales constitutivos de mi corpus.³

1. Recopilar la mayor cantidad de información acerca del contexto social, económico, político y cultural de producción de los textos y su historia.
2. Definir las particularidades del contexto específico de producción de cada texto [evento, localidad, audiencia, procesos de negociación con otros interlocutores]
3. Identificar los elementos dicotómicos expresados o implicados en el texto [indio/no indio, pobre/rico, ignorante/de razón, explotado/explotador].
4. Identificar las redundancias expresadas en diferentes niveles, códigos y medios, así como las ausencias y supresiones deliberadas [discurso armónico entre hermanos/conflicto histórico y contemporáneo].
5. Detectar en cada dimensión ideológica de los mensajes la presencia de contradicciones que revelan el dato social [colaboración como construcción de compromisos recíprocos dada la confrontación en otros espacios de negociación interétnica].
6. Comparar las diferentes versiones de un hecho, tanto dentro del texto como en otros textos, detectando las posibles analogías u oposiciones entre ellos. Esta práctica es lo que Riffaterre, (1977) llama intertextualidad [historias alternativas, por ejemplo, de la fundación de Cuetzalan y de la fundación de México en donde se invierten las relaciones de poder entre indios y mestizos].
7. Detectar los orígenes de las diferentes voces que se expresan en el texto (ej. interiorización de regímenes discursivos dominantes, haciendo explícitas así las versiones de la realidad social en competencia [estereotipos de género en mi sueño/mujeres voladoras en Cuetzalan].

La aplicación recurrente de estos procedimientos en el análisis de cada texto fue hecha seleccionando de la producción textual los significados relevantes con respecto a la temática central de esta investigación, lo que en sí constituye un complejo temático que incluyó diferentes aspectos culturales, sociales, económicos y políticos importantes en la representación de significación identitaria.

³ Éstas fueron incluidas en un artículo publicado por Coronado y Hodge, 1998: 127.

La narrativa extensa donde escribí los resultados de esta investigación, mi tesis doctoral, fue entonces otro producto textual dentro del hipertexto cultural analizado. Ese nodo fue el resultado de mi diálogo con los materiales seleccionados y del diálogo imaginario con otras narrativas que desde las ciencias sociales interpretan la misma realidad social teniendo como base otros paradigmas, otras convicciones teóricas, otras prácticas analíticas, otras posiciones ideológicas y otras obsesiones. En conclusión, diré que el *corpus* objeto de mi investigación no es un todo coherentemente constituido, cuidadosamente planeado y analizado exhaustivamente en sí mismo, ni en sus interconexiones. Mis resultados provienen de un *corpus* que es un fragmento de fragmentos; uno entre muchos posibles hipertextos, seleccionado del hipertexto infinito que es la cultura mexicana. Dado que fue construido a partir del diálogo entre mi condición subjetiva y mis posibilidades de objetividad, entre los significados colectivos que porto y mi creación individual, entre mis aprendizajes y mi rebeldía ante esos aprendizajes, el resultado final es sólo una entre muchas otras aproximaciones a la compleja y dinámica cultura e identidad mexicana.

Bibliografía

- BAKHTIN, M. M. (1996). *The dialogic imagination. Four essays*. Holquist, M. (ed.). Austin, TX: University of Texas Press.
- (1993). *Toward a philosophy of the act*. Austin, TX: University of Texas Press.
- BARRIOS BONILLA, M. (1991). *El café en Cuetzalan*. México: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC)/Instituto Nacional Indigenista (INI).
- BLOMMAERT, J. & C. BULCAEN (2000). Critical discourse analysis. *Annual Review of Anthropology*, 29: 447-466.
- BONFIL, G. (1987a). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Papeles de la Casa Chata*, 2 (3): 23-43.
- (1987b). *México profundo. Una civilización negada*. México: SEP/CIESAS.
- CARBÓ, T. (2001). Regarding reading: on a methodological approach. *Discourse & Society*, 12 (1): 59-89.
- (1984). *Discurso político: lectura y análisis*. México: CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 105).

- CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE LA SIERRA NORTE DEL ESTADO DE PUEBLA (1990). *Cuetzalan. Compendio monográfico*. México: Centro de Estudios Históricos de la Sierra Norte de Puebla A.C., Presidencia Municipal.
- (1983). *Cuarta mesa redonda sobre historia y antropología de la Sierra Norte del Estado de Puebla*. México: Centro de Estudios Históricos de la Sierra Norte del Estado de Puebla.
- (1979). *Tercera mesa redonda sobre problemas antropológicos de la Sierra Norte del Estado de Puebla*. México: Centro de Estudios Históricos de la Sierra Norte del Estado de Puebla.
- (1977). *Segunda mesa redonda sobre problemas antropológicos de la Sierra Norte del Estado de Puebla*. México: Centro de Estudios Históricos de la Sierra Norte del Estado de Puebla.
- (1976). *Primera mesa redonda sobre problemas antropológicos de la Sierra Norte del Estado de Puebla*. México: Centro de Estudios Históricos de la Sierra Norte del Estado de Puebla.
- CLIFFORD, J. & G. E. MARCUS (eds.). (1986). *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES (1992). *En Alas de la fe* [video]. México: CONACULTA (Serie Los caminos de lo sagrado).
- CORONADO, G. (1999a). “Porque hablar dos idiomas... es como saber más”. *Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*. México: CIESAS.
- (1999b). Una versión indígena de la historia. Los nahuas de Cuetzalan. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 5 (1): 41-57.
- (2000). From community to nation: a fractal approach. *A Social Ecology Journal*, 2: 59-73.
- (2003). *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, creatividad y resistencia en el diálogo interétnico*. México: CIESAS.
- CORONADO, G. & B. HODGE (1998). La cultura como diálogo. *Semiótica social para antropólogos mexicanos*. *Dimensión Antropológica*, 5 (12): 99-128.
- DELEUZE, G. & F. GUATTARI (1994). Introducción. En *Rizoma*. México: Ediciones Coyoacán.
- DENZIN, L. & Y. S. LINCOLN (eds.). (1994). *The handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- DERRIDA, J. (1973). *Speech and phenomena*. IL: Northwestern University Press.
- FOUCAULT, M. (1983). *El discurso del poder*. México: Folios Ediciones.
- (1971). Orders of discourse. *Social Science Information*, 10 (2): 7-30.
- GEERTZ, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- GLEICK, J. (1991). *Chaos. Making a new science*. Londres: Cardinal Sphere Books.

- HODGE, B., G. KRESS & G. JONES (1979). The ideology of middle management. En R. Fowler, B. Hodge, G. Kress, & T. Threw. *Language and control*, pp. 81-93. Londres/Boston/Heuley: Routledge & Kegan Paul.
- HODGE, R. & G. KRESS (1993). *Language as ideology*. Londres/Nueva York: Routledge.
- (1988). *Social semiotics*. Cambridge/Oxford: Polity Press/Basil Blackwell.
- JENKINS, K. (1991). *Re-thinking history*. Londres: Routledge.
- KRESS, G. & T. VAN LEEUWEN (1996). *Reading images: The grammar of graphic design*. Londres: Routledge.
- KELLEHEAR, A. (1993). *The unobtrusive researcher*. Sydney: Allen & Unwin.
- MANDELBROT, B. (1992). Fractals - a geometry of nature. En N. Hall (ed.). *The new scientist guide to chaos*. Harmondsworth: Penguin Books.
- MASEUALSIUAMEJ (1993). *Estructura y reglamento de la organización de mujeres artesanas de la Sierra Norte de Puebla, Maseualsiuamej Mosenyolchikauanj*. México: Sociedad de Solidaridad Social, Cuetzalan.
- MERLO, E. (ed.) (1995). *La sierra mágica. The magic sierra*. México: Secretaría de Turismo, Puebla.
- RIFFATERRE, M. (1977). Intertextual scrambling. *Romantic Review*, 65: 278-293
- RIVEIRO, D. (1976). *El proceso civilizatorio [de la revolución agrícola a la termonuclear]*. México: Extemporáneos.
- SABIDO, M. (1996). *Santo Luzbel*. México: IMECINE (película).
- SCHLUNKE, K. (2005). *Bluff Rock. Autobiography of a massacre*. Fremantle: Curtain University Books/Fremantle Arts Centre Press.
- SNYDER, I. (1996). *Hypertext. The electronic labyrinth*. Carlton South, VIC: Melbourne University Press.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL (1994). *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. México: Taller de Tradición Oral, INAH.
- (1987). *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla*, México: 1 a 12. Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan.
- (1984). *Xochipitsaua. Sones indígenas de la región de Cuetzalan, Puebla*. México: Taller de Tradición Oral, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan.
- WILLIAMS, R. (1977). *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press.
- WILDNER, K. (2005). *La plaza mayor, ¿centro de la metrópoli? Etnografía del zócalo de la ciudad de México*. México: UAM.
- ZADEH, L. A. & J. KACPRZYK (ed.) (1999). *Computing with words in information/intelligent systems. 1. Foundations*. Nueva York: Physica-Verlag Co.