

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 20, NÚMERO 56, ENERO-ABRIL, 2013



Antropología social y arqueología hoy

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 20, NÚMERO 56, ENERO-ABRIL, 2013

Antropología social y arqueología hoy

ÍNDICE

• Comentario editorial <i>María de la Paloma Escalante Gonzalbo</i>	5
DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS	
• Las representaciones de los grupos indígenas y el concepto de nación en <i>Forjando Patria</i> de Manuel Gamio <i>Guillermo Castillo Ramírez</i>	11
• Mirar a lo lejos: pasos hacia una antropología de la mirada <i>Miguel Ángel Segundo Guzmán</i>	35
• Ciudades modernas en México: espacios de la interculturalidad <i>Jorge Tirzo Gómez</i>	53
• La significación de la casa y del habitar en dos grupos sociales en la Ciudad de México <i>Reyna Sánchez Estévez</i>	77
• Apuntes sobre Alta Vista en Chalchihuites, Zacatecas <i>Ismael Arturo Montero García</i>	95
• La antigua ciudad de Cantona ¿Ciudad-Estado con redes corporativas excluyentes? <i>Stephen Castillo Bernal</i>	127
• Integración social del sordo en la Ciudad de México: enfoques médicos y pedagógicos (1867-1900) <i>Johan Cristian Cruz Cruz</i> <i>Miroslava Cruz-Aldrete</i>	173

• En busca de la cura. Prácticas adivinatorias y terapéuticas entre los nahuas del Alto Balsas (Guerrero) presentes en Morelos <i>Adriana Saldaña Ramírez</i>	203
• Intelectualidad mapuche, problemáticas y desafíos. Conversación con el historiador José Marimán Quemenedo <i>Pedro Canales Tapia</i>	223
<i>MI CICLOVIDA</i> , PRIMER LUGAR DEL XXXI CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA "MIRADAS SOBRE LA ECOLOGÍA EN EL ENTORNO URBANO EN EL SIGLO XXI"	237
DEBATE CONTEMPORÁNEO: ANTROPOLOGÍA Y TURISMO	
• Antropología y turismo Relatoría y resumen <i>María de la Paloma Escalante Gonzalbo</i> Grabación y transcripción <i>Iván Enrique Carrol Janer</i>	249
• Entrevista con Adriana Velázquez Morlet, delegada del Centro INAH Quintana Roo <i>Ingrid Valencia</i>	261
RESEÑAS	
• Dimensiones axiológicas de la antropología <i>Miguel Ángel Adame Cerón</i>	271
• El pecio de la HMS Swift: ¿Una cápsula de tiempo? Aula y bastión de la Arqueología Náutica Científica en América Latina <i>Ricardo Borrero Londoño</i>	277

Comentario editorial

Este número de la revista *Cuicuilco* se sale un poco de lo que suele ser la norma, ya que no contiene un *dossier* temático, sino que se trata de un conjunto de artículos de los que integran regularmente la sección: "Diversas temáticas antropológicas". La razón fundamental para esto es que contamos con un número importante de artículos de diversas tecas y variadas disciplinas antropológicas que llegan todos los días para ser publicados y, como sólo es posible seleccionar de 15 a 20 por año, nos han quedado pendientes muchos de ellos desde hace tiempo; por lo tanto, hemos querido agilizar la salida de dichos textos para evitar que la lista crezca desmesuradamente.

Por otra parte, en esta revista aparecen por primera vez dos secciones nuevas: "entrevista" y "debate". Por mucho tiempo hemos estado preocupados sólo por cumplir con los parámetros de las publicaciones arbitradas y habíamos perdido de vista otras posibilidades que una publicación de este tipo nos brinda. No se descuida en absoluto el rigor en el cuerpo de la revista, que presenta resultados de investigación que se someten al arbitraje de expertos, pero aparece una entrevista, en este caso con la directora del Centro Regional del INAH en Quintana Roo, que se relaciona, además, con el contenido de la sección de debate, ya que se trata de la controversia que se ha desatado últimamente en torno al turismo, asunto de gran importancia en el contexto de Quintana Roo. La sección "debate" recoge posiciones de investigadores, maestros y alumnos, en torno al quehacer de la Antropología en el universo del turismo. Se presentan algunas posiciones a las que se tuvo acceso en el "Encuentro sobre Antropología y Turismo" que se llevó a cabo en la escuela en el mes de noviembre de 2012, pero la idea es, además, que en números posteriores y en la misma página de la revista se pueda continuar el debate al respecto. Por otra parte, en los números subsecuentes buscaremos temas o aceptaremos propuestas de nuevos temas

para esta sección desde cualquiera de las disciplinas antropológicas, con el fin de proponer un tema a discusión por lo menos cada año.

El primer artículo de la revista es una entrevista realizada a José Marimán Quemenedo, historiador, científico social y activista mapuche, expulsado de la universidad por la dictadura pinochetista, tras 18 años de estar fuera de Chile, Marimán aborda una discusión poco trabajada en estas esferas, la cual tiene que ver con el sitio, rol y aporte de la intelectualidad mapuche en los procesos de resignificación y reivindicación territorial y cultural de este pueblo.

A continuación tenemos un análisis de la obra clásica de la Antropología Mexicana, *Forjando Patria*, en el cual se aborda el concepto de “indio” que subyace en el texto, y se presenta la visión sobre las culturas indias de México que tuvo esa corriente de pensamiento en el México posrevolucionario.

El tercer artículo es una interesante exposición sobre “la mirada” y, dado que el sentido de la vista es tan privilegiado en nuestro quehacer, en él se analizan las implicaciones que ésta tiene y las limitaciones que presenta, desde cómo se procesa en el cerebro y la forma en que las imágenes se recrean, hasta la interpretación que hacemos de ella con los recursos de la cultura en que vivimos.

De aquí pasamos a la reflexión sobre las ciudades latinoamericanas y en qué medida éstas se pueden considerar espacios interculturales o, más bien, lugares que pretenden ser cosmopolitas y universales. Se revisa el discurso de la interculturalidad, signado por el contexto de la modernidad, el neoliberalismo y la globalización, al mismo tiempo expresión del encuentro de la diferencia cultural y crítica a esa realidad.

En seguida, la investigación de dos grupos sociales en la Ciudad de México, desde la antropología urbana, nos presenta las formas de habitar y el significado que se da al espacio de “la casa”. En ella se explica el punto de partida metodológico y la comparación de los relatos de los dos grupos analizados.

La arqueoastronomía nos ocupa a continuación, con un apasionante estudio que muestra el hallazgo de un calendario de horizonte a través de las simas de la Sierra Prieta. El Trópico de Cáncer delimita el punto más septentrional en el que el Sol puede ocupar el cenit al mediodía, lo cual ocurre durante el solsticio de verano. En este día los rayos solares caen verticalmente sobre la superficie terrestre a lo largo de esta latitud, lo cual se supone que fue significativo para los sacerdotes/astrónomos de la antigüedad dedicados a observar el aparente movimiento del Sol. Sucede que Alta

Vista, en Zacatecas, corresponde al punto extremo septentrional donde este fenómeno puede suceder, la fecha del paso cenital difiere según la latitud de cada emplazamiento, y diferentes especialistas destacan cómo las culturas indígenas de la antigüedad, al menos desde el periodo Clásico, valoraban esta apreciación para la elaboración de sus calendarios.

En el siguiente artículo se debate la aplicabilidad de los modelos de ciudad-Estado y de la teoría dual-procesual con el sitio de Cantona, Puebla. Se efectúa una revaloración del periodo Epiclásico mesoamericano en el Altiplano Central, la inserción de Cantona en esta coyuntura histórica, así como sus referentes arqueológicos característicos. En seguida hay un artículo que se ocupa de la integración social del sordo en la Ciudad de México a fines del siglo XIX y principios del XX. Desde el punto de vista médico, al sordo se le estigmatizó como un enfermo y retraído social por la imposibilidad de escuchar y, por tanto, de comunicarse. Desde la pedagogía se sentaron las bases del modelo oralista, que excluye y niega la posibilidad a las lenguas de señas de adquirir la categoría de lenguas propiamente dichas. La conjunción de estas dos esferas será fundamental para entender el devenir de los sordos en el periodo comprendido entre 1867 y 1900, pero, además, será fundamental para entender la postura de las autoridades de educación especial con respecto a la educación del sordo a lo largo del siglo XX.

En el último artículo, se analiza un proceso de adivinación conocido como "la rifa" y algunas prácticas rituales terapéuticas en la población de dos comunidades nahuas del Alto Balsas, Guerrero, que tienen una presencia importante en el estado de Morelos. El objetivo es mostrar las diversas maneras en que los habitantes de Tula del Río y San Agustín Oapan atienden sus problemas de salud, y cómo se encuentran inmersas en un complejo de prácticas que pertenecen a lógicas culturales diferentes.

María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

Las representaciones de los grupos indígenas y el concepto de nación en *Forjando Patria* de Manuel Gamio

Guillermo Castillo Ramírez
Estancia Posdoctoral, UIM-FES-Acatlán-UNAM

RESUMEN: *Desde una perspectiva histórico-antropológica, este texto analiza cuáles fueron las representaciones de los grupos indígenas y el concepto de nación que Manuel Gamio esbozó en Forjando Patria (1916), en el contexto de la parte final de la etapa armada de la Revolución y los antecedentes inmediatos de la Constitución de 1917; acorde con ello, en este artículo se traza el marco social y epistemológico de producción y los propósitos de Forjando Patria. Posteriormente, se indagan las características que, según nuestro autor, delineaban una nacionalidad integrada y definida a principios del siglo xx. Finalmente, este artículo cierra describiendo la genealogía intelectual de Gamio en Forjando Patria, desde donde articula las relaciones entre los grupos indígenas, la construcción de la nación y la idea de la diferencia cultural.*

PALABRAS CLAVE: *grupos indígenas, Manuel Gamio, nación, indigenismo*

ABSTRACT: *From an historical-anthropological viewpoint, this text analyzes the representations of indigenous groups and the concept of nation, outlined by Manuel Gamio in Forjando Patria (1916), in the context of the days just before the suspension of hostilities of the Mexican Revolution and the background immediately preceding the 1917 Constitution. From this standpoint, the article describes the social and epistemological structure involved in Gamio's development of and his intentions in Forjando Patria. Then, the author conducts an inquiry into the characteristics, which he considers delineate an integrated and defined concept of nationality in the early 20th century. Finally, the article ends by describing Gamio's intellectual genealogy in Forjando Patria, on the basis of which he formulated the relations among Indian groups, the construct of the nation and the idea of cultural differences.*

KEYWORDS: *indigenous groups, Manuel Gamio, nation, indigenismo*

VIDA Y OBRA DE GAMIO. ORIGEN DE LA POLÍTICA INDIGENISTA DEL SIGLO XX

Manuel Gamio (Ciudad de México, 1883–Ciudad de México, 1960) estudió en la escuela Nacional Preparatoria de San Ildefonso y posteriormente se enlistó en la Escuela de Minas. En 1906, en el Museo Nacional de la Ciudad de México, cursó clases de antropología y arqueología con Nicolás León y Jesús Galindo y Villa [Mendieta y Núñez, 1979:58]. Después, estudió en la Universidad de Columbia, Nueva York (1909-1911), bajo la tutela del connotado antropólogo Franz Boas [Hewitt de Alcántara, 1988:25]; Boas (Westfalia, Alemania, 1858-Nueva York, EUA, 1942) fundó y dirigió por un largo periodo (1896-1941) el departamento de antropología de Columbia [Harris, 1979:218-219]. Posteriormente, en esa misma universidad estadounidense, Gamio obtuvo el doctorado (1921), por sus trabajos multidisciplinarios sobre los grupos sociales del valle de México, en el área arqueológica de Teotihuacán [González, 1987:62-63]. La influencia de Boas en la antropología mexicana, como en Gamio en particular, fue significativa.¹ Gamio heredó de este antropólogo norteamericano la reivindicación de la diferencia cultural de los grupos sociales —no occidentales— y la crítica a la concepción lineal y acumulativa del progreso [Boas, 1964:19-33], así como una severa crítica a las ideas de la superioridad racial de unas sociedades sobre otras (Gamio, 1942:37). Otra destacada impronta de Boas sobre este antropólogo mexicano fue la perspectiva de que la investigación antropológica de los grupos humanos debe nutrirse de las miradas antropológica, arqueológica, lingüística e histórica [Gamio, 1992:18]; lo que Gamio llamó el “método de investigación integral (Mendieta y Núñez, 1979:62)”.

No obstante, también es pertinente apuntar el impacto de los procesos educativos oficiales del México de finales del siglo XIX y principios del XX en el pensamiento de Gamio. El proyecto de educación pública de finales del porfiriato, basado en la homogeneización de los planes de estudio nacional para la educación primaria y las escuelas normales —discutidos durante los congresos pedagógicos de 1889 y 1890—, derivaron en políticas nacionales integracionistas. En este periodo, la educación fue uno de los vehículos privilegiados para la difusión de la historia [Kuntz y Speckman,

¹ Una manifestación de esto fue que, en el capítulo V de *Forjando Patria* —“Prejuicios sobre la raza indígena y su historia” [Gamio, 1992:23-26]— retomando las ideas de Boas —en *The Mind of Primitive Man* (Boas, 1911)— y desde una postura contraria al evolucionismo, Gamio criticó la idea de la supuesta inferioridad innata de algunos grupos humanos respecto a otros.

2010:529], y la enseñanza se barnizó de un carácter nacional y nacionalista [Speckman, 2010:224]. Entre otras medidas, se impulsó el aprendizaje de una lengua nacional, programas graduados de historia patria, y educación cívica y moral. Esto aconteció en el marco del desarrollo del pensamiento liberal decimonónico desarrollado en México, lo que influyó varias de las políticas sociales del Estado nacional mexicano del siglo xx, así como las formas de construir y transmitir conocimientos en las humanidades y las ciencias sociales. Una manifestación de lo previamente dicho fueron los cursos de arqueología que se impartían desde 1877 en el Museo Nacional y que, a iniciativa del Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, Justo Sierra —quien pretendía dar a la educación un carácter nacional—, fueron sistematizados en 1905 [González, 1987:24]. Un año después (1906), Manuel Gamio se incorporó a estas clases en el Museo Nacional y conoció a los profesores Nicolas León y Jesús Galindo y Villa. Para 1907, Gamio ya era profesor auxiliar de historia y participó en la elaboración de una guía arqueológica de México; posteriormente, en agosto de 1908, llevó a cabo sus primeros trabajos arqueológicos en Chalchihuites, Zacatecas, y presentó resultados de estas investigaciones en el XVII Congreso Internacional de Americanistas realizado en México en 1910 [González, 1987:25-28]. Lo anterior desempeñó un papel importante en las reflexiones de Gamio respecto a su propuesta integracionista de creación de una nacionalidad integrada y definida, que tendría por base la construcción de una cultura común de carácter nacional y un amplio proceso de convergencia social; lo previo se vinculaba también con las ideas que Gamio tenía en torno de que el conocimiento —antropológico y sociológico— y la educación eran importantes herramientas para el cambio social y la mejoría de las condiciones de vida de los grupos socioculturales marginados.

La labor académica de Gamio se enfocó sustancialmente a la práctica de la arqueología y la antropología en el México posrevolucionario a través de la dirección de instituciones académicas, la docencia y la realización de investigaciones novedosas. No obstante, también tomó parte activa en los debates revolucionarios y posrevolucionarios acerca de la construcción del Estado nacional, sobre todo en lo concerniente al papel de los grupos indígenas; ejemplo apoteósico de esto fue la publicación de *Forjando Patria* en 1916. Quizás, en este mismo sentido, hay que entender el hecho de que tuvo varios cargos en la administración pública. Fue Inspector General de Monumentos Arqueológicos de la Secretaría de Instrucción Pública (1913-1916), después se desempeñó como Director de la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento de México de 1917 a 1924 [Alanís Enciso, 2003:982; Hewitt de Alcántara, 1988:25]. Posteriormente

te, por un breve lapso de tiempo, fue Subsecretario de Educación Pública (1924-1925). Para 1934, fungió como Director General de Población Rural y Colonización en la Secretaría de Agricultura y Fomento, y, de 1938 a 1942, fue Jefe del Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación [Mendieta y Núñez, 1979:81, 82]. Así, participó activamente en la construcción del proyecto nacional a través de su trabajo en el sector público.

Gamio fue uno de los precursores de la arqueología y antropología en el México de la primera mitad del siglo xx, no sólo a través de sus obras más conocidas (*Forjando Patria*, 1916; *La población del Valle de Teotihuacán*, 1922; *Hacia un México nuevo*, 1935; *Consideraciones sobre el problema indígena*, 1948), sino también por su labor de difusión y fortalecimiento de estas disciplinas. En 1910-1911, Boas, junto con Gamio y otros antropólogos, funda la Escuela Internacional de Antropología y Etnografía Americana, institución académica que tuvo en sus aulas a antropólogos como Eduard Georg Seler, Alfred M. Tozzer y el mismo Franz Boas. Posteriormente, Gamio fue director de esta escuela, de 1916 hasta 1920, cuando, por falta de recursos económicos, tuvo que cerrar sus puertas.

Otro aspecto importante dentro de la labor académica de Gamio fue su desempeño como director en la Dirección de Antropología (1917-1924), donde, retomando lo planteado en el capítulo 3 de *Forjando Patria* —“La dirección de la antropología”—² acerca de su teoría integral de la investigación, propuso un amplió método de investigación antropológica compuesto de tres pasos: 1) investigar a los indígenas en su entorno natural de vida; 2) indagar su desarrollo histórico desde las épocas más remotas hasta el presente; 3) por último, y resultado de estos estudios, se proponía formular una política que mejorara las condiciones de vida de los grupos indígenas [Mendieta y Núñez, 1979:62].³

² El capítulo 3 de *Forjando Patria*, cuyo título es “La Dirección de la Antropología” [Gamio 1992:15-19], fue la conferencia que Gamio presentó en el 2º Congreso Científico Panamericano en Washington, en 1916. En dicho congreso Gamio propuso la creación de una nueva institución, la Dirección de Antropología, en todos los estados nacionales del continente americano, con el propósito de investigar las realidades sociales y los problemas de cada país [Mendieta y Núñez, 1979:59].

³ Gamio inició en 1917 el estudio integral —antropológico, histórico, arqueológico— del Valle de Teotihuacán y su población indígena. Resultado de este método y de su programa de investigación, en 1922 publicó *La población del Valle de Teotihuacán*, considerado un estudio pionero en la antropología y arqueología mexicanas y premiado en la Exposición Internacional del Centenario de Río de Janeiro en 1922 y en la Exposición Iberoamericana de Sevilla de 1930 [Mendieta y Núñez, 1979:67-68]. Bonfil Batalla se-

Por otra parte, y en una faceta poco abordada, Gamio se valió de diversas herramientas y medios de comunicación durante el desarrollo de su investigación en el centro de México (1917-1924); particularmente destacó su empleo del cine “como documental científico en apoyo a la investigación [De los Reyes, 1991:33]”.⁴ Así, en el sentido de la impronta académica y resaltando la importancia de este autor para la antropología mexicana de principios del siglo xx, Bonfil Batalla comentó:

La figura de don Manuel Gamio es sin duda, la de mayor relevancia en el panorama de la investigación antropológica de la década siguiente a la revolución armada de 1910. Sus planteamientos, expuestos por entonces fundamentalmente en *Forjando Patria* y en la introducción a *La población del Valle de Teotihuacan*, muestran con claridad que Gamio tenía una visión amplia, global, del campo de estudio de la antropología [Bonfil, 1995:320].

Además, Gamio, cuya postura sobre las etnias en México se basó en un elaborado y paulatino integracionismo, fue uno de los principales ideólogos para delinear una parte sustancial de las políticas del Estado mexicano hacia los grupos indígenas por buena parte del siglo xx [Díaz Polanco, 1990:46]. Bonfil Batalla apuntó que, si bien había antecedentes previos en la historia de México, resultó claro que la génesis del indigenismo del siglo xx se originó durante la década de la Revolución de 1910 [Bonfil, 1995:295], teniendo un papel primordial el balance e ideario sobre los grupos indígenas planteado en *Forjando Patria* (1916). De hecho, la influencia académica de Gamio, pero sobre todo la de corte político, tuvo alcances continentales en América Latina, no sólo por su obra, sino también por su desempeño como fundador y director del Instituto Indigenista Interamericano por un largo periodo (1942-1960) [Díaz Polanco, 1990:46]. Desde esta institución, Gamio influyó abiertamente en la delineación de las políticas indigenistas de varias naciones latinoamericanas [Díaz Polanco, 2004:152, 172] y estimuló la posterior creación de institutos nacionales indigenistas a lo largo del continente [Bagú y Díaz Polanco, 2003:38].

ñaló que este estudio sobre Teotihuacán “marca un hito en el desarrollo mundial de la antropología” [Bonfil, 1995:321].

⁴ Gamio utilizó el cine de múltiples maneras: 1) como registro de las excavaciones del sitio arqueológico de Teotihuacán; 2) como medio de difusión dentro del ámbito académico, y, finalmente, 3) como una forma de socialización de los conocimientos y hallazgos entre los habitantes del Valle de Teotihuacán [Cordero, 2007:48-56].

FORJANDO PATRIA, EL IDEARIO DE LA UNIDAD COMO PROYECTO NACIONAL

Forjando Patria (1916) se publicó, en la parte final de la etapa armada de la Revolución y un año antes de la Constitución de 1917. En ese sentido, no pocas de las ideas de esta obra fueron antecedentes de los polémicos debates en torno al proyecto de nación de los grupos sociales e ideológicos de la época; además, el proyecto de nación en *Forjando Patria* coincidió en fechas con la consolidación de algunos estados nacionales de Europa Occidental, los denominados “nacionalismos de entreguerras” [Hobsbawn, 2000:153]. La relevancia de *Forjando Patria* también residió en las ideas que planteó respecto a las condiciones de vida y el papel que desempeñarían los grupos indígenas en el naciente México posrevolucionario, considerando que, a decir de Gamio, los indígenas eran el grupo demográfico más numeroso del país. Esta obra fue el bastión inicial teórico y político de Gamio respecto a varios asuntos claves del país —educación, grupos indígenas, el arte mexicano, la política, la región entre otros— y prefigura cuál fue el ideario y proyecto que siguió tanto en su labor académica como en el ejercicio de los múltiples cargos públicos a lo largo de su polifacética vida profesional. Particularmente destacó su desempeño en las instituciones estatales y organismos internacionales cuya acción se avocaba a los grupos étnicos, como fueron la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento (1917-1924) y el Instituto Indigenista Interamericano (1942-1960). En *Forjando Patria* estaban la génesis y los principios de las políticas oficiales que posteriormente se dirigirían a los indígenas, y, que, en teoría, pretendían mejorar las condiciones de vida de estos grupos sociales.

Forjando Patria abordó las realidades sociales, económicas y culturales de los grupos indígenas previas a 1917; fue un diagnóstico de las condiciones de vida de los grupos socioculturales más numerosos y marginados de una época fundamental de la historia de México. Se trató de un texto pensado para una gran audiencia, cuyo propósito era llegar a los diversos sectores populares y a los múltiples grupos sociales de la época. Como el mismo Gamio señala en el prefacio, “sus conceptos no han sido especialmente acomodados a las idiosincrasias de la gleba, ni a la disciplina de castas intelectuales. Este libro es colectivo, es libro para todos, porque está inspirado en diversas clases sociales. Sus páginas no huyen a la crítica, pues están hechas de la carne y del alma del pueblo, justo y útil será que la mente popular las critique a su sabor [Gamio, 1992:3].

Gamio, desde el inicio de la obra, apunta como una de las ideas centrales “la integración” —no violenta— al proyecto nacional de los grupos étnicos. El proyecto de construcción nacional pasaba por una indispensable labor

de homogeneización de los grupos sociales y de sus contextos histórico-culturales. Ya en el final del primer capítulo, Gamio habló, a través de una metáfora metalúrgica, de la urgente necesidad de un creciente “mestizaje” biológico y cultural de la población [Gamio, 1992:6].⁵ En esta obra, la diversidad étnica, social y cultural del país se presentó, si bien no necesariamente como un estigma, sí como un obstáculo considerable para la consolidación de una “verdadera nacionalidad”. De ahí la insistencia del autor en que:

El problema no está pues, en evitar una ilusoria agresividad conjunta de tales agrupaciones indígenas, sino en encauzar sus poderosas energías hoy dispersas, atrayendo a sus individuos hacia el otro grupo social que siempre han considerado como enemigo, incorporándolos, fundiéndolos con él, tendiendo, en fin, a *hacer coherente y homogénea la raza nacional, unificando el idioma y convergente la cultura*⁶ [Gamio, 1992:10].

Esta línea argumentativa de corte integracionista se mantuvo a lo largo de la obra. La tarea de homogeneización en sus diversos niveles —demográfico, cultural, social, económico, étnico y lingüístico— apareció como un principio nodal dentro del proyecto de nación. De ahí que Gamio concluyó el texto diciendo:

FUSIÓN DE RAZAS, CONVERGENCIA Y FUSIÓN DE MANIFESTACIONES CULTURALES, UNIFICACIÓN LINGÜÍSTICA Y EQUILIBRIO ECONÓMICO DE ELEMENTOS SOCIALES, son conceptos que resumen este libro e indican condiciones que, en nuestra opinión, deben de caracterizar a la población mexicana, para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida [Gamio, 1992:183].⁷

Aquí, en contraposición a la renuencia de Boas a utilizar el término raza para caracterizar a los grupos humanos, Gamio recurrió a este concepto en

⁵ En este sentido, las siguientes palabras de Gamio demuestran la importancia que, para su propuesta integracionista, tenía el proceso de mezcla demográfico entre diferentes contextos socioculturales: “Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro [aquellos grupos con ascendencia española y su herencia en México] y de bronce [la población indígena] confundidos. Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid hermanos!” [Gamio, 1992:6].

⁶ Salvo que se aclare lo contrario, el uso de cursivas es para resaltar ciertos argumentos de Gamio.

⁷ La parte del párrafo en mayúsculas está así en la versión consultada de *Forjando Patria*.

un sentido amplio, que trasciende las características fenotípicas y genotípicas, y remitió a prácticas culturales y lingüísticas. Como se observa en los textos previamente citados de Gamio, una nación incluyente, que suponía la obligada incorporación activa de los indígenas, era un proyecto de ardua forja y por construir, un ideario que era necesario llevar a cabo. Villoro señaló al respecto: “en Gamio encontramos todavía la idea de nacionalidad como una unidad por construir [Villoro, 2005:253]. Y la vía para arribar a la verdadera nacionalidad era la integración en diversos ámbitos —social, cultural, económico y demográfico—, lo que suponía, entre otras cosas, mestizaje, cambio e intercambio cultural, incorporación social y económica. En este sentido, Villoro comentó que: “nacionalidad equivale para Gamio a mezcla y convergencia [Villoro, 2005:253].

No obstante, la integración era un sinuoso camino que implicaba fuertes modificaciones y que tendría que llevarse a cabo de manera paulatina, y que, en varios ámbitos, como el conocimiento científico y técnico, tendría que dirigirse a los avances obtenidos por los modernos estados nacionales de Europa occidental y América del Norte. Para llevar a cabo este proceso de convergencia social, Gamio consideraba como elementos fundamentales el conocimiento científico y el entendimiento de la lengua, cultura y modo de vida de los diversos grupos indígenas [Gamio, 1992:12]. Esto posibilitaría la construcción de un puente común hacia el proceso de unificación nacional. Villoro, al abordar el planteamiento de Gamio, comentó: “así, la occidentalización del indígena [especialmente en *Forjando Patria*] no deberá realizarse de golpe, no de manera violenta [Villoro, 2005:240]. Más adelante, Villoro complementó y reiteró respecto al planteamiento de Gamio:

El proceso deberá ser pausado y orgánico, no violento. No se trata de imponerle bárbaramente la civilización más perfecta, por una especie de revolución violenta, sino de hacerlo ingresar en ella por medio de la exhortación, la educación y el trabajo continuado. Por eso tenemos que hablar su propio lenguaje, por eso respetaremos incluso sus métodos científicos primitivos, tratando de perfeccionarlos paulatinamente sin destruirlos de golpe [Villoro, 2005:243].

En el contexto de la producción académica de Gamio hay otras obras (como *La población del Valle de Teotihuacán*, *Mexican Immigration to the United States* y *Consideraciones sobre el problema indígena*) igualmente relevantes que resaltaron porque abrieron ejes temáticos en la investigación y representaron aportes en la antropología y la arqueología mexicanas durante la primera mitad del siglo xx. Sin embargo, la virtud de *Forjando Patria* era que delineó, a mediados de la década de 1910, no sólo un amplio programa

de investigación a seguir en las nacientes disciplinas antropológicas, sino también asentó la postura política-ideológica de un personaje clave para entender las relaciones entre el Estado mexicano y los grupos indígenas de la pasada centuria. *Forjando Patria* fue el ideario germinal de una sección fundamental del indigenismo de buena parte del siglo xx. Más que sólo un texto pionero sobre los indígenas, también fue una forma de praxis social mediante la cual Gamio asentó su postura ideológico-política sobre los grupos étnicos y mostró las condiciones de vida de estos grupos socio-culturales marginados. A pesar de su ambigua postura respecto a la diferencia cultural indígena, para Gamio la mejoría de las precarias y ominosas condiciones materiales de vida de los indígenas era una necesidad nacional apremiante que ya no se podía postergar más.

GÉNESIS HISTÓRICA DEL PROYECTO DE NACIÓN EN GAMIO

Forjando Patria, si bien hace un balance de la situación de varios grupos sociales y fue pensada como una radiografía de un país convulsionado por una enorme desigualdad y un proceso de cambio social violento —la Revolución—, también tenía un propósito político y práctico: contribuir a la convergencia social, económica y cultural que hiciera posible la promesa de una nación unificada. Gamio expresó esto al señalar en el prefacio que su obra: “invita simplemente a buscar la verdad; intenta remover impulsos nacionalistas e ideas gestadoras de Patria [Gamio, 1992:3]”. Y, hacia el final del texto y en el contexto del inminente final de la Revolución, reiteró este sentido al afirmar que su obra tiene que ser entendida: “como una humilde contribución al resurgimiento nacional que se prepara [Gamio, 1992:183]”. La vía para lograr esto era un vasto proceso de integración social y cultural con cuatro grandes líneas de acción: 1) el encuentro de los diversos grupos sociodemográficos y el intercambio entre ellos (“mestizaje”); 2) la convergencia de las variadas manifestaciones culturales de las diversas regiones y grupos del país, a fin de crear una sola cultura nacional compartida; 3) el uso efectivo de una sola lengua, y, por último, 4) una mayor igualdad económica.⁸ En el contexto de aquellos que, a principios del siglo xx, buscaban

⁸ Las palabras finales de Gamio en *Forjando Patria* muestran cuáles eran los procesos de cambio sociocultural que eran indispensables para alcanzar la unidad nacional: “FUSION DE RAZAS, CONVERGENCIA Y FUSION DE MANIFESTACIONES CULTURALES, UNIFICACIÓN LINGÜÍSTICA Y EQUILIBRIO ECONÓMICO DE ELEMENTOS SOCIALES, SON CONCEPTOS que resumen este libro e indican condiciones que, en nuestra opinión, deben de

edificar un proyecto de nación, Gamio ocupa un lugar importante en la medida en que fue, con *Forjando Patria*, uno de los antecesores de los debates ideológicos posrevolucionarios orientados a la reconstrucción del país con una nueva identidad nacional. Este antropólogo se proponía elaborar un proyecto en común a los diversos grupos sociales y culturales que vivían en el amplio territorio mexicano. A semejanza de Gamio y las medidas necesarias para su proceso de convergencia social, Hobsbawn, en una lectura genealógico-histórica de los estados-nacionales de Europa Occidental entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX,⁹ encontró que, para varios de los países del viejo continente, la idea de la unidad lingüística —que suponía el establecimiento de una lengua nacional— y la supuesta homogeneización étnica eran rasgos fundamentales para identificarse como naciones porvenir [Hobsbawn, 2000:109-140].¹⁰

Las medidas que Gamio planteó (mestizaje, una cultura nacional homogénea, unidad lingüística y un bienestar material) eran condiciones necesarias para que México “constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida [Gamio, 1992:183]. No obstante, el proceso de integración social para edificar la nación, y en el que los grupos indígenas tendrían un papel central,¹¹ no surgió sólo en el contexto de la

caracterizar a la población mexicana, para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida” [Gamio, 1992:183].

⁹ Hobsbawn, en la elaboración de una genealogía histórica sobre la génesis y constitución de varios de los nacionalismos de Europa occidental de finales del siglo XIX y principios del XX, puso en tela de juicio el uso generalizado de un concepto de nación de corte esencialista y ahistórico. Lejos de pensar que la idea de nación era un molde que se repite, el autor mostró las complejas relaciones entre nación, Estado, lengua, etnia y raza en los procesos concretos de construcción del Estado nacional de varios países del viejo continente (Inglaterra, Francia, España, Italia, Alemania, entre otros) [Hobsbawn, 2000].

¹⁰ Hobsbawn, al hacer referencia a la manera en que el nacionalismo de 1880-1914 se diferenciaba del nacionalismo de Mazzini, argumentó: “En segundo lugar, y a consecuencia de esa multiplicación de naciones ‘no históricas’ en potencia, la etnicidad y la lengua se convirtieron en criterios centrales, cada vez más decisivos e incluso únicos de las naciones en potencia [Hobsbawn, 2000:112].

¹¹ La importancia que Gamio atribuía a los grupos étnicos en la construcción de la nación, no sólo residía en las potencialidades que los indígenas en tanto grupo oprimido no había podido desplegar, sino también en que, para mediados de la segunda década del siglo XX, los indígenas eran una considerable mayoría en términos demográficos. Los indígenas representaban el grupo más numeroso, pues entre ocho y diez millones de personas, mientras que el autor estimó que había entre cuatro y seis millones de personas de origen europeo [Gamio, 1992:9], sin especificar cuántos eran mestizos y cuántos hijos directos de europeos.

Revolución mexicana, ni únicamente como resultado de la coyuntura de un drástico cambio social en el país. Por el contrario, el autor considera que esto tenía una larga génesis histórica y era una deuda pendiente que había sido postergada a lo largo de las diversas etapas de la historia de México, desde la época de la Colonia hasta la Revolución.

En este sentido, ya en el primer capítulo de *Forjando Patria*, en la conformación de América y sus diferentes países a partir de la invasión española, se podían identificar dos grandes grupos, o “razas”, como las llamaba este antropólogo. Por un lado, aquellos grupos cuyo origen estaba en América, antes de la invasión europea en el siglo xv —Gamio los denominaba “raza de bronce [Gamio, 1992:5]”—. Por otra parte, también estaban los europeos —“la raza de hierro [Gamio, 1992:5]”—. En el periodo prehispánico, los diversos grupos indígenas del continente estaban articulados en unidades regionales que, por tener condiciones biológicas y culturales similares, probablemente hubieran tendido a la conformación de naciones. En palabras de Gamio: “Había pequeñas patrias: la Azteca, la Maya-Kiché, la Incásica [...] que quizás más tarde se hubieran agrupado y fundido hasta encarnar grandes patrias indígenas, como lo eran en la misma época la patria China o la Nipona [Gamio, 1992:5]”.

No obstante, la invasión europea —sobre todo la española para el caso de Latinoamérica— quebró y desarticuló los propios procesos históricos de organización política y social de los pueblos originarios de América. Gamio señaló:

no pudo ser así [la constitución de patrias indígenas en el nuevo continente]. Al llegar con [Cristóbal] Colón otros hombres, otra sangre y otras ideas, se volcó trágicamente el crisol que unificaba la raza [de América] y cayó en pedazos el molde donde se hacía la Nacionalidad y cristalizaba la Patria [Gamio, 1992:5].

En estas palabras como en otras secciones de la obra, Gamio usó el concepto de raza en un sentido multívoco, haciendo alusión a los diversos caracteres fisiológicos, históricos, culturales y étnicos que, a su juicio, definían a los grupos humanos de la América prehispánica, trascendiendo con esto la mera tipificación de las sociedades en función de los rasgos fenotípicos y la constitución física de sus habitantes.

La Conquista representó una fractura y un vertiginoso e irreversible proceso de cambio. En la época de la Colonia, Gamio precisó que emergieron nuevos intentos de convergencia social: “fraguas gestadoras de nobles impulsos nacionalistas [Gamio, 1992:5]” que apuntaban a la creación de una patria. Sin embargo, estos proyectos, dirigidos por los criollos y descendientes de europeos —los Ávila y los Pizarro [Gamio, 1992:5]—, eran parciales, no incluían a los grupos étnicos y sólo contemplaban aquellos

grupos de origen hispano, “nada más se valían del acero de la raza latina, dejando apartado en la escoria el duro bronce indígena [Gamio, 1992:5]”. Durante esta época histórica, los esbozos de *patria* estaban incompletos, carecían de la representatividad de los diversos grupos socioculturales.

Posteriormente, la guerra de Independencia (1810-1821) implicó importantes cambios sociales y económicos, dio lugar a un nuevo orden político. No obstante, a decir de Gamio, en México este proceso fue llevado a cabo principalmente por los criollos y sólo benefició a aquellos con ascendencia y tradiciones culturales del viejo continente:

La independencia [de México], hay que decirlo de una vez sin reservas hipócritas, fue hecha por el grupo de tendencias y orígenes europeos y trajo para él la libertad y progreso material e intelectual, dejando abandonado a su destino al grupo indígena, no obstante que es el más numeroso y el que atesora quizás mayores energías y resistencias biológicas a cambio de su estancamiento cultural [Gamio, 1992:10].

Esta situación de olvido y desigualdad perduró por prácticamente un siglo más, hasta los inicios de la Revolución de 1910. Sin embargo, según el autor, este proceso de revolución social y política traía la posibilidad de un cambio estructural que diera un lugar distinto a los indígenas en la historia del país, donde la convergencia social de los diversos grupos de México jugaría un papel clave en la nación que estaba por venir. Gamio era sumamente entusiasta y contundente al respecto:

Toca hoy [1916] a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro [de aquellos con antecedentes españoles y europeo y su herencia en México] y de bronce [la población indígena] confundidos.

Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid hermanos! [Gamio, 1992:6].

LAS REPRESENTACIONES DE LOS GRUPOS INDÍGENAS Y SU PAPEL EN EL PROYECTO NACIONAL

Gamio veía en la Revolución de 1910 y su etapa posterior la posibilidad de retomar y llevar a buen término —en el sentido de unificación de diversos sectores sociales— el proyecto de convergencia social (de “forjar patria”) que estaba inconcluso y que había sido postergado e irresuelto en otras etapas de la historia de México. Era el momento de saldar una deuda histórica de larga gesta e incorporar activamente al destino nacional a grupos

marginados y excluidos por siglos; consideraba que los grupos indígenas harían aportaciones específicas al proceso de construcción nacional [Gamio, 1992:19].

No obstante, para ello era indispensable la realización de investigaciones antropológicas integrales, que consideraran el aspecto etnográfico, la historia, lengua y medio ambiente natural de los indígenas. Esto permitiría entender a los grupos étnicos a fin de incorporarlos en el concierto nacional que se estaba gestando [Gamio, 1992:15-19]. En este sentido, Gamio era sumamente contundente al respecto y afirmaba que: “el desconocimiento [de los indígenas] es un crimen imperdonable contra la nacionalidad mexicana, pues sin conocer las características y las necesidades de aquellas agrupaciones es imposible procurar su acercamiento y su incorporación a la población nacional [Gamio, 1992:12]”. El gran problema para el estudio de los indígenas eran prejuicios infundados y de larga data, cuyas raíces se extendían hasta la época de la Colonia.

El antecedente histórico directo eran las posturas —encontradas— de los conservadores y los liberales sobre los grupos étnicos. A decir de Bulnes [1899], mientras los conservadores —las clases criollas terratenientes— habían tenido una política de aislamiento territorial y segregación hacia los pueblos indígenas, los liberales, representados por la pequeña burguesía de la segunda mitad del siglo XVIII, propugnaban por la incorporación del indígena [Villoro, 2005:214] a fin de que este grupo se integrara con el mestizo, quien sí era “susceptible de una gran civilización [Bulnes, 1899:31]”. Bulnes, como parte de los positivistas mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX, se adscribía a la teoría del evolucionismo social y consideraba a los indígenas como grupos sociales a la postre del desarrollo del país [Roig, 2005:663-678]. Por su parte, Justo Sierra, uno de los ideólogos más connotados del liberalismo y el positivismo mexicanos, consideraba que los indígenas saldrían de su situación de “atraso” y cambiarían su mentalidad a través de la educación y del “cruzamiento” con personas de ascendencia europea [Sierra, 1977:291].

No obstante, ambos grupos políticos e ideológicos —los liberales y los conservadores— coincidían en que tenían una visión estigmatizada de los indígenas y en que consideraban que había una profunda distancia social y cultural entre los grupos étnicos y el resto de la sociedad mexicana.

En el México de mediados de la década de 1910, Gamio resaltó que todavía había dos grandes posturas encontradas con respecto a los grupos indígenas. Unos que los consideraban “como una rémora para la marcha del conjunto [nacional], como un elemento refractario a toda cultura y destinado a desaparecer, como un campo estéril donde la semilla nunca ger-

minará [Gamio, 1992:23]". El otro bando eran aquellos que realizaban obra indigenista; según Gamio, los miembros de ese grupo

enaltecen ilimitadamente las facultades del indio, lo consideran superior al europeo por sus aptitudes intelectuales y físicas. Dicen que si el indio no vegetara oprimido, ahogado, por razones extrañas, habría de preponderar y sobrepasarlas en cultura: Altamirano, Juárez y otros casos aislados de indios ilustres, son ejemplos que aducen para fundar sus opiniones [Gamio: 1992:23].

Gamio se demarcaba de ambos bandos. Consideraba que no había diferencias sustanciales entre las capacidades intelectuales y físicas entre los indígenas y los grupos de ascendencia europea, pero si era consciente de las desiguales e inequitativas situaciones en que se encontraban los grupos étnicos. Tratando de deslindarse de esquemas conceptuales previos que estigmatizaban al indígena, este autor afirmaba:

naturalmente que ni unos [el bando de los detractores de los indígenas], ni otros [los que estaban a favor de los indígenas] están en lo justo. *El indio tiene iguales aptitudes para el progreso que el blanco [el sector con ascendencia europea]; [el indígena] no es ni superior, ni inferior a él [el hombre blanco]* [Gamio, 1992:24].

Abrevando de la crítica de Boas al evolucionismo, Gamio rechazó abiertamente la idea de la supuesta superioridad de cierto grupo étnico-social sobre otros. De hecho, si se revertía la balanza de la historia, a través de la mejoría de las condiciones de vida de los grupos étnicos y la erradicación de las situaciones de explotación que habían padecido por siglos, los indígenas se incorporarían, a semejanza de otros grupos socioculturales, a la cultura nacional que estaba por surgir [Gamio, 1992:24]. En este sentido, la antropología, en tanto investigación integral de los indígenas y sus condiciones de vida [Gamio, 1992:15], tenía un papel clave a desempeñar en el naciente México posrevolucionario, sería el preámbulo y la vía para llevar a cabo el proceso de integración que planteaba Gamio. De este modo, la disciplina antropológica trascendía los linderos académicos y devenía también en una práctica política y social al servicio de la dinámica de convergencia social nacional que se avecinaba. De hecho, la creación de la Dirección de Antropología por parte del gobierno mexicano, institución que Gamio dirigió de 1917 a 1924, se enmarcaba en este sentido y tenía por objeto:

el estudio de la población nacional desde los siguientes puntos de vista y de acuerdo con un depurado criterio antropológico: 1° Cuantitativamente: Esta-

dística. 2° Cualitativamente: Tipo físico, idioma, civilización o cultura. 3° Cronológicamente: periodos precolonial, colonial y contemporáneo. 4° Condiciones ambientales: Fisiobiología regional [Gamio, 1992:18].

Si bien Gamio, en general, habló de dos grandes grupos sociales (el indígena y el de origen europeo), se percataba de que cada uno de estos grupos, no obstante que tenían características comunes en sí mismos, también presentaban diferencias internas. Particularmente dentro de los indígenas, como un gran conglomerado, el autor reconocía que había diversos grupos: los mayas, los yaquis, los huicholes, entre muchos otros.

No obstante, en Gamio se encuentran representaciones ambiguas y contradictorias respecto a los indígenas. Herencia de su formación boasina en la crítica a la idea de la supuesta superioridad de un grupo humano sobre otro, este autor consideraba que los indígenas tenían similares aptitudes intelectuales y físicas —para el progreso— que los sectores con ascendencia europea. Sin embargo, cuando describe las características étnico-sociales de los indígenas encontramos una significativa ambivalencia y fuertes cargas de juicios de valor, que no son del todo consistentes entre sí. Con respecto a los atributos positivos, Gamio encontraba como rasgos distintivos del indígena una “asombrosa vitalidad (Gamio, 1992:21)”, “una naturaleza anti-morbosa [Gamio, 1992:21]”, además encomiaba el gran rendimiento de estas unidades humanas en relación con su alimentación; por último, reitera que tenían “aptitudes intelectuales comparables a las de cualquier raza [Gamio, 1992:21]”. Pero también destacaba varias características negativas del indígena: “es tímido, carece de energías y aspiraciones y vive siempre temeroso de los vejámenes y del escarnio de la ‘gente de razón’, del hombre blanco. Aún macula su frente el verdugón que alzara la bota ferrada del castellano conquistador [Gamio, 1992:21]”.

De las características previamente descritas, es relevante destacar que varios de los atributos positivos descritos por Gamio se asociaban más a la constitución física del hombre, que a su parte psíquica; la “asombrosa vitalidad” y un “fuerte rendimiento” se vinculan más al cuerpo y la fuerza física que a la racionalidad del hombre. Respecto al otro polo, la carga negativa, también es de notar que al indígena se le adjudicaba “la carencia de aspiraciones”, cuando era un rasgo fuertemente asociado a la facultad de la conciencia y al “deseo de progreso”, y, sin que lo dijera explícitamente Gamio, era una característica diacrítica del ideal normativo del hombre en las sociedades occidentales modernas de principios del siglo xx. No deja de llamar la atención el que, en la representación del indígena en Gamio, coexistían características contradictorias y excluyentes entre sí, como fue la

presencia, al mismo tiempo, de “una asombrosa vitalidad” y la “carencia de energías y aspiraciones”. En el contexto de los viejos binomios conceptuales dicotómicos de “naturaleza-cultura”, “cuerpo-alma”, “irracional-razional” de la tradición europea occidental que han delineado parte importante de la antropología, las ciencias sociales y la filosofía del siglo xx, ya fuera de manera explícita o velada, las ideas de Gamio sobre los indígenas se decantaban más del lado de la naturaleza, el cuerpo y la irracionalidad, que del polo de la cultura, la mente y la razón como supuesta facultad primaria del hombre. Desde la postura de este autor, el indígena, de facto, estaba más cerca de su condición biológica primaria.

Dentro de la economía política de las representaciones sobre los indígenas de Gamio, particularmente destacó el lugar de la civilización indígena respecto de la europea en lo concerniente al ámbito de la ciencia y la tecnología. Ahí surgió sin tapujos un esquema clasificador evolucionista donde, contrario al legado boasiano aprendido en la Universidad de Columbia, Gamio aseveraba que las sociedades indígenas se encontraban, a la postre, atrasadas, mientras que las sociedades con grupos europeos se ubicaban a la vanguardia y “más avanzadas” por ordenar su vida de acuerdo con los criterios de la ciencia y el desarrollo tecnológico, lo que se traducía, en los estados capitalistas de principios del siglo xx, en una creciente acumulación de bienes materiales. En este punto los indígenas eran medidos desde sus carencias y por la distancia, artificialmente construida desde la perspectiva del antropólogo, que los separaba de otros sectores sociales con tradiciones culturales diferentes. Así, los grupos indígenas eran definidos e interpretados en sentido negativo conforme a los patrones socioculturales de otros grupos humanos, principalmente aquellos de cepa occidental. Las siguientes palabras de Gamio no dejan lugar a dudas respecto a lo dicho previamente:

La civilización indígena, además de ser retrasada con relación a la occidental, no estaba sistematizada, no formaba escuela, la guardaban y cultivaban las masas, no tenía vulgarizadores profesionales, se le dejaba propagarse espontáneamente. En cambio, la cultura europea, además de presentar un grado evolutivo más avanzado, era difundida metódica y científicamente, si cabe la expresión y si se consideran la época y las circunstancias [Gamio, 1992:97].

Y, en ese mismo sentido, en una página anterior mencionó:

Puede concluirse que el indio posee una civilización propia, la cual, por más atractivos que presente y por más alto que sea el grado evolutivo que haya

alcanzado, está retrasada con respecto a la civilización contemporánea, ya que ésta, por ser en parte de carácter científico, conduce actualmente a mejores resultados prácticos, contribuyendo con mayor eficacia a producir bienestar material e intelectual, tendencia principal de las actividades humanas [Gamio, 1992:96].

Haciendo una lectura retrospectiva en la historia nacional sobre la cultura intelectual de México, Gamio, considerando que los indígenas eran la gran mayoría de la población y poseían una gran vitalidad, se preguntó por qué estos grupos, pese a su participación con sus propias vidas en diversos momentos de cambio social violento —como la Independencia— y a las “aptitudes intelectuales comparables a las de cualquier raza [Gamio, 1992:21]”, los movimientos revolucionarios no los consideraron de facto como sujetos activos, ni los incorporaron de manera activa a sus proyectos de nuevo orden social. La respuesta de Gamio siguió la misma argumentación. Y, desde una interpretación evolucionista con un matiz positivista, donde el parámetro del progreso eran abiertamente las sociedades occidentales de corte científico-tecnológico, señaló lo siguiente:

La explicación es muy clara: el indio, que siempre ha estado destinado a sufrir, siempre también estuvo dispuesto a vengar sus vejaciones, los despojos y los agravios, a costa de su vida, pero desgraciadamente no sabe, no conoce los medios apropiados para su liberación, le han faltado dotes directivas, las cuales sólo se obtienen merced a la posesión de conocimiento científico y de conveniente orientación de manifestaciones culturales.

Eso se debe al modo de ser, *al estado evolutivo de nuestra civilización indígena, a la etapa intelectual en que están estacionados sus individuos* [Gamio, 1992:94].

Un poco más adelante, si bien encomia sus virtudes, Gamio apuntó que los indígenas y sus prácticas socioculturales se han quedado estancados en el tiempo:

El indio conserva vigorosas sus aptitudes mentales, *pero vive con un retraso de 400 años*, pues sus manifestaciones intelectuales, no son más que una continuación de las que desarrollaban en tiempos prehispánicos, sólo que reformadas por la fuerza de las circunstancias y del medio. Sucede naturalmente que, por brillante, por asombrosamente desarrollada que haya sido, para su tiempo, la civilización prehispánica, hoy sus manifestaciones resultan anacrónicas e inapropiadas, poco prácticas [Gamio, 1992: 95].

El otro punto en que se coló el esquema evolucionista de Gamio tuvo que ver con la construcción del indígena como carente de facultad volitiva, y se vinculó con el camino que este antropólogo planteó para que los grupos indígenas salieran de las condiciones en que se encontraban en la década de 1910. El autor consideraba que el cambio no vendría de los propios indígenas, sino que sería necesaria la intervención de agentes externos, quienes, sin decirlo abiertamente Gamio, serían parte del otro grupo social:

[El indígena] *No despertará espontáneamente*. Será menester que corazones amigos laboren su redención.

La magna tarea debe comenzar por borrar en el indio la secular timidez que lo agobia, haciéndole comprender de manera sencilla y objetiva, que ya no tiene razón de ser su innato temor, que ya es hermano, que nunca más será vejado. Para inculcar en su cerebro este civismo elementarísimo, serán precisos laboriosos esfuerzos [Gamio, 1992:22].

Las palabras previas sugieren una infantilización de los grupos étnicos. Subyacía una visión de dependencia, donde resaltó la representación de los indígenas como carentes de la facultad del discernimiento y con una prácticamente nula capacidad de agencia. Explícita o implícitamente, se los caracterizó con una escasa voluntad y posibilidad para decidir qué era lo que les convenía y actuar en consecuencia; además de que se les atribuyó, de manera congénita, la ausencia de deseos de cambio y mejora. Por otro lado, el integracionismo velado y paulatino de Gamio, desde cierto punto de vista, podría interpretarse como el intento de direccionar el cambio en la historia de los grupos indígenas hacia cierta etapa de la sociedad occidental, donde la ciencia y la tecnología serían ejes rectores de la vida social. Esto suponía que, para que los indígenas “formaran parte” y “fueran incluidos” en una supuesta “sociedad más avanzada y con una nacionalidad definida”, dejaran de realizar buena parte de las prácticas sociales que los definían como grupo y sólo conservaran algunos de sus rasgos culturales, lo menos discordantes con el nuevo proyecto. Para ser considerados e incluidos, tenían que dejar de ser como y quienes eran.

Para mediados de la década de 1910, Gamio consideraba que, debido a la diversidad étnica y cultural, aún en México no se había constituido una “nacionalidad definida e integrada [Gamio, 1992:8]” que abarcara la totalidad del territorio del país. En su lugar, había “pequeñas patrias” que se podían clasificar en dos grandes rubros: 1) aquellas que únicamente contaban con población indígena. Era el caso de patrias como la maya, la yaquí, la huichol, entre otras; agrupaciones que, para Gamio, tenían “un nacio-

nalismo claramente definido y caracterizado por sus respectivas lenguas, manifestaciones culturales y naturaleza física [Gamio, 1992:12]”, y 2) las otras patrias eran en las que sí se daba la convergencia social entre los grupos étnicos y los sectores de origen hispano; patrias caracterizadas por “la fusión armónica de la raza indígena y de la raza de origen europeo [Gamio, 1992:12]”. El ejemplo apoteósico de esto era Yucatán,¹² que, a su vez, presentaba con suma claridad las tres características distintivas del nacionalismo: a) la “homogeneidad racial [Gamio, 1992:13]”, también denominada “unificación del tipo físico” o “fusión de razas [Gamio, 1992:13]”;¹³ b) una lengua o idioma en común [Gamio, 1992:13], y, finalmente, c) manifestaciones culturales compartidas, las costumbres, que en el caso yucateco pasaban por la uniformidad de la indumentaria, el uso de la hamaca, el regionalismo musical y de baile y el aseo o ablución diaria [Gamio, 1992:13-14]. Yucatán, a pequeña escala, era un ejemplo de hacia dónde tenía que dirigirse la reconstrucción de México después de la Revolución de 1910 y en su búsqueda de consolidarse como una patria con una nacionalidad definida. Al analizar previamente cuales países se habían constituido como naciones consolidadas a principios del siglo xx, Gamio descubrió en Alemania, Francia y Japón las tres características de una “nacionalidad definida e integrada [Gamio, 1992:8]”, y que coincidían con los rasgos descritos para Yucatán y las patrias indígenas como los yaquis. Las condiciones para que un país tuviera una nacionalidad definida e integrada eran las siguientes:

¹² Para Gamio, Yucatán, en muchos sentidos, representaba el ejemplo a seguir, y era la viva demostración de que sí era posible la edificación de una cultura nacional sólida y un fuerte sentido de nacionalismo. Gamio comentó: “Yucatán es una de nuestras pequeñas patrias y posee concepto nacionalista propio. En lo que es territorio yucateco, la raza indígena conquistada y la española invasora, han llegado a mezclarse más armónicamente y profusamente que en ninguna otra región de la República” [Gamio, 1992:13].

¹³ Para Gamio, ésta era una de las características primordiales del nacionalismo, y a la que, probablemente, mayor peso daba, de ahí que llegara a decir que “constituye la primera y más sólida base de nacionalismo [Gamio, 1992:13]. Particularmente para el caso de Yucatán, y en referencia a la posesión de características biológicas compartidas por sus habitantes, dice: “[En Yucatán] una mayoría social que autoriza la generalización, es de raza mezclada y tan esto es así, que aún cuando un yucateco no exprese el lugar de su procedencia, con sólo contemplarlo y oír su voz se deduce ésta. En efecto, el pronunciado braquicefalismo del cráneo y la fonética peculiar a su pronunciación, proclaman a voces el origen yucateco. Pues bien, esta homogeneidad racial, esta unificación del tipo físico, esta avanzada y feliz fusión de razas, constituye la primera y más sólida base del nacionalismo” [Gamio, 1992:13].

1°) Unidad étnica en la mayoría de la población, es decir, que sus individuos pertenezcan a la misma raza o a tipos étnicos muy cercanos entre sí. 2°) Esa mayoría posee y usa un idioma común, sin perjuicio de poder contar con otros idiomas o dialectos secundarios. 3°) Los diversos elementos, clases o grupos sociales ostentan manifestaciones culturales del mismo carácter esencial por más que difieren en aspecto e intensidad de acuerdo con las especiales condiciones económicas y de desarrollo físico e intelectual de dichos grupos. En otros términos, con variación en cuanto a forma, la mayoría de la población tiene iguales ideas, sentimientos y expresiones del concepto de lo estético, de lo moral, de lo religioso y de lo político [Gamio, 1992:8].¹⁴

Aquí destacan dos puntos importantes. Por un lado, el modelo de nación que Gamio tomó es fundamentalmente de cepa occidental europea; aunque no dejó de ser sumamente interesante y sugerente la mención de Japón, lo cual contrasta tanto con las diversas críticas que Gamio hizo del colonialismo intelectual de ciertas elites en el poder en México, así como con la idea de crear una cultura nacional basada en la historia del país. Puede decirse, de manera muy reduccionista y plástica, que retomó un esquema conceptual de organización social (un molde) extranjero para llenarlo con los contenidos socioculturales de México. Por otra parte, destacó que la caracterización de Gamio de una “nacionalidad definida e integrada” a partir de los rasgos de la unidad étnica, de una lengua en común y de elementos culturales compartidos, coincidió en cierta medida con lo que apuntó Hobsbawn sobre algunos de los nacionalismos europeos de corte étnico-lingüístico de finales del siglo XIX y principios del XX [Hobsbawn, 2000]. Particularmente, la semejanza residió en que en ambos casos se utilizaban, a través de mecanismos de ingeniería social realizados por ciertos grupos en el poder, ciertos rasgos de la población o de sus prácticas culturales para crear un imaginario social de unidad (un “nosotros”) entre los diversos y diferentes grupos dentro de un país [Hobsbawn, 2000:103-133]. En cierta medida, Gamio estaba a favor de la construcción de una cultura nacional que, basada en una lengua efectivamente hablada por todos los habitantes —el español— y en un creciente mestizaje, se elaboraría a partir de los

¹⁴ Respecto a las manifestaciones materiales concretas de la cultura nacional, encontramos que Gamio, con respecto a los países de nacionalidades definidas e integradas —como Francia, Alemania y Japón—, comentó: “La habitación, la alimentación, el vestido, las costumbres en general, son las mismas, con la diferenciación más o menos aparente que imprime el mayor o menor bienestar económico de las respectivas clases sociales” [Gamio, 1992:8].

contenidos históricos que habían marcado la existencia de México desde la Conquista española y la época prehispánica hasta la Revolución.

CONCLUSIONES

En un ejercicio de articulación de lo expuesto a lo largo de este artículo, pueden resaltarse algunas ideas principales de la genealogía conceptual de Gamio en *Forjando Patria*: 1) El primer punto tiene que ver con la relación de tensa armonía entre la formación antropológica de corte histórico cultural que recibió Gamio en Columbia (1909-1911) y su perspectiva en relación con el camino y lugar de los pueblos indígenas dentro del concierto nacional que estaba en ciernes a finales de la Revolución de 1910. La postura de Gamio, basada fuertemente en un “integracionismo” paulatino respecto a los grupos indígenas, se contraponía con la visión del particularismo histórico que había aprendido de Boas. Para Boas, desde sus críticas al evolucionismo y a la idea de la supremacía de un grupo humano —los blancos europeos occidentales— sobre otros, los indígenas, sus contextos de vida y culturas tenían que ser entendidos y respetados desde su diferencia histórica y social. En cambio, Gamio, ya desde *Forjando Patria*, abogó por la incorporación paulatina de los grupos indígenas a la construcción de la nación mexicana. Este proceso de “convergencia social” se valdría del quehacer de la antropología como una herramienta clave y una práctica sociopolítica de corte integracionista, y, si bien suponía la clara mejoría de las condiciones materiales de vida de estos grupos social y económicamente marginados, también implicaba de facto que dejaran varias de sus prácticas distintivas y constitutivas en aras de la construcción de una cultura común a todos los habitantes del país.

2) Gamio intentó trascender los prejuicios que sobre los grupos indígenas tenían varios sectores de la sociedad mexicana en la década de 1910, aseverando en repetidas ocasiones que el indígena tenía iguales aptitudes que el hombre blanco. También hay que hacer justicia a Gamio y resaltar que reiteradamente abogó por la mejoría de la situación de vida de los grupos indígenas. Sin embargo, sus representaciones sobre los indígenas fueron ambiguas, y, en ocasiones, contradictorias. Especialmente destaca el que a los indígenas les restara capacidad para decidir por sí mismos y aseverara la necesidad que tenían de ayuda externa para salir de su ominosa condición, debido a que eran incapaces de hacerlo por sí mismos. Las representaciones de Gamio sobre los indígenas estaban relacionadas con una concepción del hombre más próxima al cuerpo, a la naturaleza y la irracionalidad, y con una significativa distancia de la encomiada racionalidad occidental. En este

sentido, es también importante recordar que, en varias secciones del texto, Gamio subrepticamente insertó un esquema evolucionista al afirmar que las civilizaciones indígenas se encontraban “retrasadas” respecto a la civilización europea, particularmente en lo relativo al ámbito del conocimiento científico y el desarrollo tecnológico.

Por otro lado, Gamio, en diversas secciones de la obra, recurrió al concepto de raza de manera polisémica, refiriéndose a los múltiples atributos biológicos, históricos, culturales y étnicos que, a su entender, caracterizaban tanto a los indígenas como a otros grupos sociales. Y si bien el uso de este término por parte de Gamio estaba más allá de la tipificación reduccionista de las sociedades con base en los rasgos fenotípicos y en la constitución física de sus miembros, también era cierto que no armonizaba con la renuencia y desconfianza del particularismo histórico boasiano con respecto al uso del concepto de raza; Boas criticaba abiertamente el empleo de este concepto.

3) Falta trazar con mayor detalle los diversos aspectos del concepto de nación de Gamio y sus vínculos con otros proyectos de nación de la época; este texto apenas fue un esbozo muy general. Una cuestión pendiente sería indagar la relación de la postura de Gamio con las perspectivas de otros autores mexicanos posteriores que también tomaron parte en el debate posrevolucionario de construcción de nación, principalmente durante la década de 1920. Quizás un ejercicio de particular relevancia sería explorar las relaciones entre *Forjando Patria* (1916) y *la Raza cósmica* (1925) de Vasconcelos; la línea de diferencias y semejanzas entre “la fusión de razas” de Gamio y “el mestizaje” de Vasconcelos. En este mismo sentido, también sería fructuoso ahondar en las relaciones entre el proyecto de nación de Gamio y el ideario político de los nacionalismos occidentales de las últimas dos centurias, especialmente a través de la genealogía que Hobsbawn elabora de los nacionalismos europeos de finales del siglo xix y principios del xx [Hobsbawn, 2000].

4) Finalmente, la perspectiva de Gamio con respecto a la nación, tanto por su postura integracionista, como por su aseveración sobre la necesidad de construir una cultura nacional común a todos, correspondió más al esquema monolineal de “una nación en un Estado”. Sin embargo, dada su formación antropológica en el particularismo histórico boasiano, Gamio, hipotéticamente, tuvo elementos teóricos, históricos y etnográficos para adentrarse a la posible formulación de un Estado Multinacional (un Estado con varias “patrias chicas” o “nacionalismos” en su interior), lo cual, sin duda, habría estado más acorde con una perspectiva antropológica respetuosa de los diversos grupos humanos y de sus diferencias socioculturales constitutivas. En los hechos y los textos, la situación era distinta. Para

Gamio, nación significaba la necesidad de unidad y homogeneidad en los diversos ámbitos de la vida social del país: demográfico, cultural, étnico, económico, lingüístico. La diversidad étnico-lingüístico-cultural de los grupos indígenas del territorio mexicano, en lugar de concebirse como una fuente de la riqueza humana, era vista como un obstáculo.

BIBLIOGRAFÍA

Alanís Enciso, Fernando Saul

2003 "Manuel Gamio: el inicio de la investigación sobre la inmigración mexicana a Estados Unidos", en *Historia Mexicana*, vol. LLI, núm. 4 (208), abril-junio, pp. 979-1020.

Bagú, Sergio y Héctor Díaz Polanco

2003 *Identidad continental. Indigenismo y diversidad cultural*, México, UACM, Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales, Conversaciones.

Boas, Franz

1911 *The Mind of Primitive Man*, Nueva York, MacMillan.

1964 *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, Ediciones Solar.

Bonfil Batalla, Guillermo

1955a "Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica", en Guillermo Bonfil Batalla, *Obras escogidas, Tomo 1*, México, INI, CIESAS, INAH, Dirección General de Culturas Populares-Conaculta, Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA, 1995, pp. 293-316.

1955b "El campo de investigación de la antropología social en México: un ensayo sobre nuevas perspectivas", en Guillermo Bonfil Batalla, *Obras escogidas, Tomo 1*, México, INI, CIESAS, INAH, Dirección General de Culturas Populares-Conaculta, Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA, pp. 317-327.

Bulnes, Francisco

1899 *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y Estados Unidos*, México, Edición de la Sociedad de Artistas y Escritores "Generación del Segundo Cuarto de Siglo".

Cordero, Liliana

2007 *Documental independiente en México*, México, Tesis de Maestría, FFyL-UNAM.

Díaz Polanco, Héctor

1990 *Etnia, nación y política*, 2ª ed., México, Juan Pablos Editor, Colección Principios.

2004 *El Canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, México, UACM.

Gamio, Manuel

- 1992 [1916] *Forjando Patria*, 4ª ed., México, Editorial Porrúa.
 1922 *La población del Valle de Teotihuacán*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
 1935 *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, México, INI.
 1942 "Franz Boas en México", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, México, vol. VI, núms. 1-3, enero a diciembre, pp. 35-42.
 1966 *Consideraciones sobre el problema indígena*, 2ª edición, México, Instituto Indigenista Interamericano.

González Gamio, Ángeles

- 1987 *Manuel Gamio. Una lucha sin fin*, México, UNAM.

Harris, Marvin

- 1979 *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, 15ª ed., México, Siglo XXI Editores.

Hewitt de Alcántara, Cynthia

- 1988 *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México.

Hobsbawm, Erick

- 2000 [1989] *Naciones y nacionalismo desde 1780*, España, Crítica.

Kuntz Ficker, Sandra y Elisa Speckman Guerra

- 2000 "El porfiriato", en *Nueva historia general de México*, México, El Colegio de México, pp. 487-536.

Mendieta y Núñez, Lucio

- 1979 *Tres ensayos sociológicos. Augusto Comte, Emilio Durkheim, Manuel Gamio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Reyes, Aurelio de los

- 1991 *Manuel Gamio y el cine*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades.

Roig, Arturo

- 2005 "Consideraciones histórico-críticas sobre el positivismo en Hispanoamérica y el problema de la construcción identitaria nacional", en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Tomo II, Frankfurt, Iberoamericana Klaus Dieter Vervuert Verlag.

Sierra, Justo

- 1977 *Evolución política del pueblo mexicano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Speckman Guerra, Elisa

- 2010 "El porfiriato", en *Nueva historia mínima de México*, 8ª ed., México, El Colegio de México, pp. 192-224.

Villoro, Luis

- 2005 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, El Colegio Nacional, FCE.

Mirar a lo lejos: pasos hacia una antropología de la mirada

Miguel Ángel Segundo Guzmán¹

Estancia posdoctoral CRIM-UNAM

RESUMEN: *El presente artículo intenta problematizar una frontera epistemológica: aquella que separa lo biológico y lo cultural para el análisis humano. El tema de la mirada puede fomentar la discusión: la antropología debe dialogar con las ciencias duras para la explicación de los fenómenos de la representación. La construcción de recurrencias visuales es esencial para comprender la interpretación de la otredad en Occidente, ya que mirar es interpretar dentro de la simbólica de quien mira: es un proceso circular de apropiación selectiva del mundo.*

PALABRAS CLAVE: *mirada, cerebro, representaciones, habitus, otredad*

ABSTRACT: *This article endeavors to question the epistemological line that separates biology and culture in the study of human beings. The topic of "observing" may stimulate discussion: anthropology must enter into dialogue with the hard sciences to reach an explanation of the phenomena of representation. The construct of recurring visual images is essential for understanding the interpretation of the Other in the West, since observation is interpreting within the symbolism of the person observing: it is a circular process of a selective appropriation of the world.*

KEYWORDS: *observing, brain, representations, habitus, otherness*

INTRODUCCIÓN

El mirar nos resulta tan natural que pareciera ser sólo un reflejo del mundo: el ojo recibe datos, genera recurrencias en su identificación, estandariza los

¹ Becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Agradezco a este programa su apoyo para realizar la revisión de este trabajo.

observables y construye categorías. Sin embargo, es más complejo que eso, mirar es poner a dialogar el cerebro con el mundo, su historia con la novedad, la naturaleza frente a la cultura. Un complejo proceso se desarrolla al mirar la realidad.

La antropología construyó su tradición intelectual privilegiando la mirada como la forma de validar su saber; sin embargo, hasta muy recientemente se ha puesto a dialogar con otras disciplinas para encontrar una explicación de mayor alcance sobre la naturaleza de la observación y los procesos naturales implicados en el mirar: la formación de conceptos se basa en las recurrencias de la experiencia y genera una tradición. Un hábito visual que remarca formas y resalta figuras, que construye retóricas capaces de dar cuenta del mundo, con una economía narrativa que, si bien parte del objeto de visión, no se agota en él; antes bien, se moja en las tintas de la tradición. En las uniformidades de la experiencia permiten ver al interior de una simbólica. Mirar está en los márgenes de la Tradición. Muestran los objetos en universo de legibilidad.

Los nuevos contextos del saber tienen que abrirse a explicaciones de frontera: frente a los ultras de la Cultura y los fundamentalistas de la Biología, los nuevos saberes son transversales: eligen múltiples puntos para reflexionar sobre la enorme complejidad humana.

VEMOS CON EL CEREBRO

El cerebro es un reino cuyo monarca es al mismo tiempo el sujeto.

JEAN-DIDIER VINCENT

Miramos para sobrevivir, para maximizar la continuidad humana dentro del medio. Vigilar, observar, acechar, estar alerta de la contingencia. La visión es una antigua emergencia adaptativa; en el hombre ayuda a construir el nicho ausente, se humaniza al ver el mundo, ayuda a vivir la experiencia del estar vivo. La mirada genera un cuadro, un mapa para existir en ese proceso: construye referencias, intelectualiza el medio, resulta eficaz para la supervivencia. Lo observado se encuentra en el tiempo: se simboliza el mundo desde la mirada, a través de la percepción; lo visto y lo vivido se implican desde el origen, ocurre con la creación de experiencias visuales para actuar en el medio. La percepción no es un reflejo del mundo en el interior del hombre, es un proceso complejo que pone en marcha el gran órgano humano, el cerebro. Producto del trayecto evolutivo, el cerebro es el órgano que nos conecta con la realidad, ya

que al final de cuentas, como plantea Francis Crick, “somos un conjunto de neuronas”. Un promedio de 1400 cc de materia nos permiten vivir la experiencia del mundo: procesarla, comprenderla para incidir y regresar sobre ella. Interpretar, enunciar, evaluar, transformar.

El cerebro no funciona como una *computadora*, no es un *hardware* biológico que corre un *software* cultural. La idea de *caja negra* también ha impedido crear un vínculo dialógico entre el cerebro y la cultura y eso a su vez ha roto la posibilidad de construir un horizonte discursivo donde se integren las ciencias del hombre. La posibilidad de pensar el trayecto antropológico ha quedado anulada en función de conceptualizar la construcción de la realidad como un proceso separado. En ese horizonte resuenan los ecos del pensamiento idealista, que bordó significados desde una perspectiva dualista: la esencia de Hombre está más allá de la carne, la historia y la cultura: acaso tal vez en una *forma pura*... Lo biológico y lo cultural cuando se analizan aislados generan un saber fragmentario sobre el hombre: lo humano se escinde de su unidad originaria. Una posición materialista puede integrar la fractura dualista emanada de esa posición para la integración del conocimiento sobre lo humano: en el hombre la existencia antecede a la esencia. La carne, la cultura y la historia caminan juntas: son procesos inmanentes. Si un órgano ha sido la muestra de ese proceso de implicación es el cerebro. El paso de 400 cc de *Australopithecus afarensis* a los 900 del *Homo erectus* marca un salto en donde emergen nuevos niveles de organización [Morin, 2008]: en un proceso de recíproca interacción entre la bipedestación, el desarrollo de la mano y su pulgar de precisión, junto con la ingesta carnívora, va impactando en la *encefalización*. Las regiones corticales se fueron interconectando en el proceso de la transformación de la naturaleza: la producción de herramientas y la posterior emergencia del lenguaje se fueron seleccionando en torno a su funcionalidad. En ese proceso la interacción *epigenética* humanizó el horizonte en su trabajo adaptativo. Como señala Oliver Sacks, “Es posible que la selección natural produjera la predisposición inicial, pero la experiencia y la selección experiencial son necesarias para que nuestras capacidades cognitivas y perceptivas alcancen un desarrollo pleno” [Sacks, 2011:116].

El cerebro es un órgano complejo, según Jean-Pierre Changeux,² opera en *paralelo* y así su velocidad de interconexión se multiplica; es *predictivo*, construye hipótesis verosímiles sobre el mundo a partir de sus niveles de

² Obsérvese la decepcionante discusión entre Changeux y Ricoeur en *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, 2001. Los argumentos del neurólogo no obtienen respuesta del gran filósofo...

experiencia; en ese sentido, como afirma Gazzaniga, se adelanta... Jerarquiza la información, prioriza en diversos niveles de interacción, y así se lanza a comprender el medio.

La génesis de las representaciones sobre el mundo se encuentra en la cabeza. *Vemos con el cerebro*: el campo visual se presenta ante los ojos, a través de ellos la luz y su longitud de onda entran en la retina: los fotones son nuestro acceso al mundo en el lenguaje de las células fotosensibles. Un reflejo de los destellos de luz sobre las cosas. En ese proceso captamos el mundo al revés, reflejado en la cavidad ocular y en dos dimensiones. No es el sistema de los objetos sino destellos que nos increpan en la experiencia del mirar. Una vez dentro todo se complica; según Oliver Sacks,³ utilizamos la mitad de la corteza cerebral en el proceso de ver el mundo. En ese trayecto las señales adquieren peculiaridades funcionales:

Tres categorías de células ganglionares constituyen tres trayectos distintos en el sistema visual: el primero está formado por células de talla grande (M de *magnus*); el segundo se origina a partir de células de talla pequeña (P de *parvus*); el tercer trayecto está designado, no por el tamaño de las células, sino por el aspecto disperso de las terminaciones, que se le denomina trayecto K (del griego *konis*, polvo). La imagen al salir de la retina pasa a través de un conjunto de tres filtros superpuestos que actúan en paralelo gracias a la gran capacidad de cada célula ganglionar de extraer un atributo de la imagen óptica (forma, color, movimiento) [Jean-Didier, 2009:268].

Los impulsos avanzan por el cuerpo geniculado general, que trabaja en paralelo para distribuir las señales. Del lóbulo occipital, el espacio tradicional lugar de la visión, se canalizan paralelamente hacia el temporal y el parietal. En el proceso las señales avanzan por el sistema visual: se comienza con la llegada de informaciones de la retina a V1 cuya función es distribuir las paralelamente. Allí la información de los hemisferios se nutre del correlato del ojo: "El conjunto, según una organización punto a punto tal que cada punto de la mitad del espacio visual opuesto proyecta sus mensajes en una región puntual de V1 [Ferry y Vicent, 2001:210]". Es el campo receptor. Posteriormente al pasar por V2 y V3 adquieren y reconocen las formas; V4 identifica el color y V5 percibe los objetos en movimiento. En automático una multiplicidad de regiones corticales se activa. La visión ocurre en 50

³ Véase el sensacional libro *Un antropólogo en Marte*, 2009.

milisegundos. Un sincronizado correlato neuronal se inicia con la mirada: así el mundo exterior vive en el interior: trabajado, implicado, referido.

El mundo explota en la mente. Las neuronas construyen redes que a nivel de la señal/impulso forman recurrencias, sinapsis que van tramando las estructuras de la experiencia, identifican estímulos a través de mapas que construyen caminos. Itinerarios, recorridos que se vuelven habituales, generando experiencias. Todo ello ocurre en paralelo. En ese proceso se van creando *objetos mentales*, definidos por Changeux como

el estado físico del cerebro, que moviliza las neuronas reclutadas entre múltiples áreas o dominios definidos (paralelismo) pertenecientes a uno o varios niveles de organización definida (jerarquía) e interconectadas de forma recíproca o “re-entrantes”.

Las señales que llegan al lóbulo temporal vía el canal dorsal permiten resolver las preguntas del *dónde*, del *cómo*: es la visión para la acción, se vincula el reconocimiento con la motricidad. En un diálogo signo-red neuronal interactúa el hemisferio izquierdo del cerebro, es el famoso *intérprete*,⁴ que involucra el hipocampo, el área de Broca y el área de Wernicke. En esas regiones llega la información por el canal ventral que resuelve las preguntas del significado, el *qué*: memoria, lenguaje y comprensión forman parte del área que permite decodificar la experiencia, lo vivido. La visión constituye un nivel de conciencia que permite identificar lo recibido con la memoria a corto plazo. Crick sostiene que esa conciencia visual se encuentra en el tálamo [Crick, 2000:17]. El idioma del cerebro construye nuestras representaciones, un complejo correlato neuronal va bordando objetos mentales sobre las señales de la existencia: humor, señales eléctrico-químicas, neurotransmisores, son el lenguaje oculto del símbolo. Su implicación en redes o en caminos habituales genera un nivel de memoria. En ese sentido afirma Cyrulnik que:

Desde que un organismo posee la posibilidad de tener memoria accede a la más pequeña unidad de representación posible comparando lo que percibe en el presente con lo que ha percibido en el pasado. La simple diferencia comprobada entre estas dos percepciones origina el inicio de la representación. De hecho, la astucia que permite amplificar este fenómeno de memoria comparativa resi-

⁴ Véase el provocador libro de Michel Gazzaniga, *El pasado de la mente*, 1999.

de en las neuronas que hacen regresar la información en el sistema nervioso. Al efectuarse bucles, aumenta el número de las comparaciones posibles.⁵

Las neuronas codifican las señales de la experiencia. Su lenguaje es simple, se maneja en el nivel de la señal: excitación, inhibición. Dispara por el axón y recibe por las dendritas para crear sinapsis, el primer nivel de organización del mundo exterior en el interior. Las sinapsis se multiplican, van caminando en paralelo; su relativa baja velocidad se salva en su gran capacidad de interconexión. Van construyendo mapas o trayectos que crean recurrencias. Bucles que regresan por las sinapsis trazadas por la experiencia. Lo visto se fusiona en sinapsis que construyen caminos de recorrido en el correlato neuronal de lo visto. Toda identificación involucra un nivel de memoria que hace legibles las señales, se reconocen entre ellas creando enlaces significativos. Es necesario un *intérprete* que las comprenda. El área de *Broca* y de *Wernicke* están vinculadas a los espacios para la representación y la interpretación: la primera enmarca la producción del lenguaje, la segunda la percepción, el reconocimiento y la atribución del significado: zonas corticales de gran importancia para los humanos. Estas áreas interconectadas permiten la construcción del mundo y resguardan junto con la memoria, la experiencia y sus significados.

Un tipo de neuronas recién descubierto resalta el valor del lóbulo temporal para la mirada. Estas neuronas son sensibles al reconocimiento de las acciones de otros. Se descubrieron en la zona F5 del mono, que es homóloga al área de Broca en el humano. Los procesos de imitación tienen un correlato claro y parece ser que su evolución apuntaló el gran salto humano. Según Jeannerod,

(...) las neuronas espejo podrían constituir un sistema de comunicación basado en el reconocimiento gestual, para los movimientos de los dedos y de los labios: este sistema podría haber evolucionado luego hacia un sistema de reconocimiento del lenguaje hablado.⁶

Henry de Lumley señala que en el registro fósil se pueden encontrar las huellas de la gran transformación en las etapas tempranas de la especie *homo*:

⁵ Boris Cyrulnik, "De la conciencia de uno mismo a la espiritualidad", p. 447, en Coppens y Picq, 2004.

⁶ *Apud* por Vincent, 2009:374.

El examen del cerebro, reconstruido por modelado de la cavidad endocraneal o por técnicas tridimensionales de diagnóstico por la imagen a partir de escáner, permite observar, en *Homo habilis*, la extensión de dos zonas del cerebro implicadas en el lenguaje. Se trata, en primer lugar, de lo que los neurólogos llaman el área de Broca, que se sitúa en la primera circunvolución frontal ascendente izquierda del cerebro. En segundo lugar, se trata del área de Wernicke, situada en la circunvolución temporal izquierda [Lumley, 2010:48-50].

Mirar, comprender, actuar. El salto hacia lo humano está atravesado por el lenguaje y la cultura. Una de las características centrales del cerebro es que es un órgano abierto, con una gran plasticidad. Insertarse en el mundo le posibilita desarrollarse; la interacción con el medio genera complejidad de interconexión en el interior. Un concepto interesante en este proceso es el de *selección experiencial*, que, según el neurólogo Oliver Sacks, “es un agente de cambio tan poderoso como la selección natural”. El aprendizaje permite el desarrollo en las etapas infantiles: al interactuar, los niños están creando los mapas y recurrencias para los *bosques de símbolos*. Este hecho le ha permitido a Bartra plantear el gran mecanismo mediador, el exocerebro.⁷ Las regiones corticales dialogan con el mundo a partir de lo simbólico: pueden ser alteradas y afectadas por la ausencia de experiencias, por una *dieta* baja en símbolos y actos, o por lesiones. La construcción de recurrencias mentales implicadas en las sinapsis es el gran tema de investigación, los niveles de interpretación y comprensión del campo visual se dan en la construcción neuronal de experiencias, en la asignación del significado a las señales procesadas dentro. Al enunciar el mundo ya ha ocurrido su interpretación y comprensión. El hemisferio izquierdo, amo del discurso, desarrolla su propia verosimilitud que es alimentada por los hechos del mundo: borda sobre los símbolos. En ese sentido, y como ha planteado Oliver Sacks, es necesaria la experiencia para la visión; vivir lo

⁷ Frente a los *ultra* de la ciencia, desde Chomsky hasta Gazzaniga, que plantean que ya todo está instalado y sugieren que lo único que necesita el cerebro es empezar a actuar, Roger Bartra en su *Antropología del cerebro*, está labrando sobre un territorio que la antropología debe colonizar: cuáles son las relaciones entre lo interno y lo externo, entre el cerebro y la cultura a partir de un dialogo creador; no buscar supremacías sino bucles de retroalimentación. Frente a los cognitivistas y simbólicos que están en la búsqueda de compartimientos abstractos para los símbolos fuera de la geografía cerebral o sin tomarla en cuenta (por ejemplo Sperber en *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista* y Mithen con su *Arqueología de la mente*), es necesario ubicar los correlatos neuronales del símbolo, que están muy lejos de comprenderse, pero que pueden ser el campo de acción de una antropología que vendrá...

exterior para modelar lo interior. En sus casos clínicos va mostrando este hecho en las personas ciegas que, al someterse a una cirugía exitosa, fisiológicamente pueden ver, pero no comprenden lo visto. Es necesaria la experiencia construida por años, desde la infancia y en los hábitos sociales, para ir bordando el tejido que vincula lo percibido con las redes neuronales que lo hacen visible y comprensible.⁸ *Agnósico* es el término médico para la condición de estar ciego mentalmente, teniendo la capacidad fisiológica para ver. Se perciben las ondas de luz pero no se encuentran atadas a ninguna recurrencia neuronal que codifique el nivel de experiencia; no hay conexiones que permitan ver. Simplemente no se comprende lo que se capta por las córneas. La experiencia en el mundo dialoga con los símbolos de la cultura, entre sus tramas de significado público, en los consensos sobre la realidad. Los caminos recorridos trazan senderos, formas arquetípicas de reconocimiento, de apropiación del campo visual. Vemos las recurrencias que adquieren sentido en la experiencia personal y social: lo cultural.

EL MUNDO DE LAS REPRESENTACIONES

El lenguaje, la más humana de las invenciones, posibilita algo que, en principio, no debería ser posible. Permite que todos nosotros, incluso los ciegos de nacimiento, veamos con los ojos de otro.

OLIVER SACKS, *LOS OJOS DE LA MENTE*

La vista, sentido privilegiado en el humano, nos muestra el horizonte. El vivir encamina la ruta, establece sendas y veredas en la selva de los símbolos. Los objetos mentales emanados de esa actividad quedan fijos según reglas claras de utilidad: "Las 'representaciones' se estabilizan en nuestro cerebro no sólo por 'impresión', como sobre un pedazo de cera, sino indirectamente, a continuación de un proceso de selección [Changeux, 2001:98].

La selección y fijación de representaciones dialogan con las experiencias: lo probado es lo que queda, aquello que permite actuar en el mundo y tener éxito. Jean-Didier Vincent propone el neologismo *representaciones* para subrayar la implicación de las representaciones con la acción del sujeto sobre el mundo [Ferry y Vicent, 2001:182]. Son *formas y fuerzas* que reproducen el mundo del sujeto. Generan *hábitos*, respuestas que hacen comprensible lo

⁸ Sacks afirma que a nivel neuronal "el mundo no se nos da: construimos nuestro mundo a través de una incesante experiencia, categorización, memoria y reconexión", en *Un antropólogo en Marte...*, p. 152.

visto y vivido, funcionan en automático y en interacción con el ambiente. Un *hábito* es una forma que se repite, permite resolver una situación y en ese recorrido establece una trayectoria. Genera una representación exitosa, en el momento de inscribirse forja cultura que se transmite, establece disposiciones del ver y del hacer en un grupo. El hábito construye y socializa una forma de ser-actuar que tuvo éxito y que propone una estrategia a comprobar en la vida social: es una idea-acción, una *representación*. Como lo ha planteado Bourdieu, no son reglas, son disposiciones que en el sentido práctico se reactualizan, se ponen al día en su realización [v. Bourdieu, 1993]. Al fin de cuentas participa de una estrategia de aprendizaje interminable. La mirada transita por esas disposiciones que resaltan cosas en el marco de la historia de su construcción-inscripción: neuronal, simbólica y social. Percibir es identificar en los hábitos las posibilidades del mundo. En este sentido, la cultura se trasforma en ese *corpus* de trayectorias que le dan un soporte externo a los éxitos que generan sentido, los símbolos permiten traducir la existencia: ya no sólo gritar y gesticular, sino que enriquecen el marco de la vida por la configuración de una elaborada simbólica.

Las recurrencias en el mirar permiten actuar en el mundo y modificarlo. Gilbert Durand ha planteado un proceso de *eufemización* [Durand, 2004, 386], en el *trayecto antropológico*: al estar en el mundo ocurre en un diálogo selectivo entre la cultura y la naturaleza. Se van construyendo representaciones, categorías que fijan los modos del vivir y los modos de ser. En ese *trayecto* existe un *intérprete* que va socializando sus categorías: es la capacidad de proyección del cerebro, ya que:

(...) proyectamos sobre un mundo sin destino ni significación muy precisamente “objetos de acción y exigencias de significación”. Con nuestro cerebro creamos categorías en un mundo que no las posee, salvo las ya creadas por el hombre [Changeux, 2001:98].

En el vivir cotidiano se proyectan y renuevan los símbolos. Lo simbólico, siguiendo de nuevo a Durand, “se nos apareció constituido de un acuerdo, o de un equilibrio, —lo que llamamos un ‘trayecto’— entre los deseos imperativos del sujeto y las exigencias del ambiente objetivo [Durand, 2004:402]”. No existe una condensación *a priori* del imaginario, se construye y renueva dentro de un proceso de aprendizaje, implicando, creando objetos mentales, poniéndolos a prueba en la práctica, estableciendo representaciones, etc. El pasado inscrito, las recurrencias, van marcando el camino, pero en su puesta en práctica adquieren validez o se deforman, sobreviven según la funcionalidad. La mirada se apropia del reto del mundo: estar

interpretando, codificando y, en su caso, re-simbolizando dentro de los esquemas de significación. Es el gran buque vital: cerebro-mente-lenguaje-cultura-sociedad, todo funcionando al unísono, vivo...

Lo visto, lo percibido, tiene existencia en la memoria individual, como objetos mentales. Pero el hombre no es un autista, la socialización de lo interior se inscribe en el ámbito del lenguaje: la creación de intersubjetividad permite construir un mundo social, un *mundo en común*. El objeto mental, al socializarse y tener éxito en la comprensión, se transforma en símbolo. Su legado se vuelve representación: queda fijo en el marco de la oralidad o en los niveles de representación material. Al hacerse pública, la representación es la gran mediadora entre lo mental y lo extra mental, su horizonte se traslada al marco de la cultura y la comunicación. Dejó de ser sinapsis e imaginario y se transforma en mito...

El modo de ser originario de la representación es la palabra. La oralidad se inserta en el marco de lo efímero: la enunciación establece su modelo argumental, el canal comunicativo, las fórmulas que permiten transmitir los recuerdos del pasado. Pero no comunican un hecho tal como fue; se insertan y pasan por el tamiz de la interpretación: la memoria nunca es una instantánea; su recursividad pasa por las grandes líneas, por los mapas que inscribió. En ese proceso también ocurre selección: el hemisferio izquierdo, *Wernicke* y *Broca*, inventa o, mejor dicho, borda sobre lo ocurrido, trabaja sobre las representaciones en función de las preguntas básicas, aquellas por las cuáles se detona la memoria. Recordar en el presente por la tensión que genera, según Koselleck,⁹ el horizonte de expectativas. En la oralidad esto se plasma en el pensamiento formulaico,¹⁰ que opera resguardando fórmulas del relato que en el momento de enunciarlas se acomodan bajo las intenciones del orador y la apertura del público: así se construye el mundo del *mhytos*: vivo se renueva porque está en el tráfico social.

La naturaleza de las representaciones cambia con el nacimiento de la escritura. Lo móvil queda fijo en el tiempo, exterior al sujeto e interpretable por definición. Con su advenimiento, se vuelve material lo efímero del discurso: es un simulacro de la vida, una convención excluyente, elitista. Nace con la invención del Estado, se convierte en columna del poder. Se vuelve la memoria de un grupo social, socializa un ojo elitista: permite ver a otros con reglas de ausencia. La representación permite la supervivencia de lo visto, ya que de la *Realidad* comprendemos sólo su *cadáver*, un simula-

⁹ Véase Reinhart Koselleck, 1993.

¹⁰ Véase de Erick Havelock, *La musa aprende a escribir*, 1996.

cro que se realiza en su ausencia: una experiencia visual muerta, que ya no puede saltar, cambiar, mutar; que está atrapada en la cárcel de su soporte. El hecho real observado, lo visto, se encarna, se transforma en un texto capaz de seguir diciendo algo en el presente hasta que se vuelva incomprensible para unos ojos frescos, no bañados dentro de la tradición que enunció-vivió ese mundo.

La mirada, la gran traducción del mundo, en lo escrito vive con otras reglas: representa lo ausente, lo visto, lo muerto. Lo que ya no está y que se desea preservar: el símbolo de una experiencia visual. En ese sentido, Jack Goody plantea que:

Las representaciones lo son siempre de algo; de ahí que sean re-presentaciones y no la cosa propiamente dicha, *das Ding an sich*. Sin embargo, parecen presentarse a sí mismos como esa cosa (entendida, aquí, como cualquier tipo de entidad, inclusive, las imaginarias) [Goody, 1999:41].

Una *ficción* en el presente que quiere mostrar lo percibido, por ello involucra a su público en una evocación. Oculta que los ojos que observaron ya no existen y que ese mundo desapareció. Su éxito es seguir funcionando con las reglas de la *ausencia*: la mirada muerta, pasada, vive dentro de una representación actual a la que le da sentido la mirada de un Otro, aquel que puede leer, es decir, interpretar los signos hacia la construcción de un referente y sus sentidos del mundo que la reactualiza. El ojo interpreta, busca activamente el sentido: en las regiones del hemisferio izquierdo se realiza la mimesis III de Paul Ricoeur: el mundo del lector y sus significados. Lo visto en el pasado se *re-semantiza* en el presente. Se evocan objetos mentales de mundo que actualizan el texto. La representación ayuda a generar una continuidad ideológica ficticia en el mirar, en la medida en que un enunciador político, el lector en ese acto, la re-actualiza y la re-ingresa en un intercambio entre vivos. De ese modo, encubierto, subsiste un marco de la mirada, transfigurada y utilizable; en ese sentido: “la representación se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falta el posible recurso de la fuerza bruta [Chartier, 1988:59]”. Lo pasado se subordina ante la mirada del otro que re-presenta lo visto. El lector busca la verosimilitud de lo leído, no en el mundo del pasado que no vivió, sino para él y su horizonte de significados. Comienza el círculo hermenéutico...

La mirada del pasado subsiste sólo dentro de una tradición que ha permitido ir reactualizándola, transcribiéndola, interpretándola. Puede vivir en el interior de una cadena de lectores y de comentaristas que resaltan y

ocultan elementos; que construyen sus certezas a partir de su autoridad interpretativa. No transmiten el mundo visto, comunican una enciclopedia de objetos mentales: lo verosímil apoyado en la tradición que configuró su imaginario. Michel Foucault [1995] planteó la idea de *episteme* (un conjunto de enunciados *estructurantes*) y la de *formación discursiva* para poder entender el mundo de las representaciones, particularmente escritas e intelectuales. Éstas poseen una lógica que les es interna, que hace posible ir bordando un mundo en el nivel de los enunciados del lenguaje. Esa mediación va delimitando la realidad. Al final de cuentas son tradiciones fijas, representadas, entendidas como hábitos escriturísticos. Recurrencias que cada época construye y que revisten de significado al mundo; permiten transcribir esa experiencia-visión transformada en *régimen de verdad*. Así, en *Las palabras y las cosas*, el terreno está abonado para analizar las representaciones a través de algo que le es interior a ellas mismas: sus reglas de formación, es decir, de presentación discursiva del mundo. Hábitos de percepción, que se enuncian y cristalizan para construir todo un paradigma. La representación de las cosas está en función de la *episteme* desde donde son enunciadas: las tradiciones que han marcado el ojo y que se trasladaron hacia algún soporte; son legibles para un mundo y evocan sentidos en quien las puede descifrar; por su misma naturaleza son inagotables en sus lecturas.

Un gran corpus de textos y de reglas de representación permitió la continuidad de una tradición. En ese sentido, se puede hablar de una memoria visual de Occidente: como un trabajo de siglos sobre textos que, vistos y leídos desde una tradición de autoridad, han conformado *buenas lecturas*, un canon, que marca el camino de la interpretación, y que también genera sus excluidos. La mirada no se inserta dentro de una entidad ontológica ahistórica occidental, tampoco es el desarrollo del espíritu europeo que se va configurando: es el resultado de la azarosa subsistencia de tradiciones en el marco de la caída y ascenso de pueblos que han regresado sobre los mismos textos en horizontes discursivos y epistémicos diversos. Modificándolos, interpretándolos, inventándoselos: trabajándolos. Una tradición interpretativa viva porque es cambiante; la sustentan varios grupos que regresan sobre los mismos temas pero en un horizonte existencial distinto: de ese modo actualizan el texto, lo vuelven presente, inteligible.

MIRAR LA OTREDAD

Escribir sobre los márgenes, narrar la diferencia ha sido una característica central de la escritura en el mundo occidental. Un largo *proceso civilizatorio*

que se definió por siglos frente al Otro. En ese marco la cultura occidental tiene su punto de observación solamente *ex post facto*: fragmentaria, con olvidos e invenciones, un proceso discontinuo, con ascensos y declives, pero que se puede seguir en el tiempo como una gran cadena de imaginarios y prácticas sociales que se han ido reinterpretaando, trabajando en el nivel de la tradición: analizando y leyendo textos, generando una simbólica y marcos interpretativos. Se constituye de la tradición intelectual griega y sus formas de percepción, de la civilidad romana y su marco legal, del imaginario cristiano, de los ideales caballerescos, de los procesos de paulatina secularización del mundo y de la ideología liberal capitalista, etc. En fin, Occidente se articula por ese *metarrelato* discursivo que genera una memoria compartida, porque ha sido trabajada, una herencia que ha sido rescatada por diversos grupos sociales y que se extiende por la Antigüedad, la Edad Media, el Renacimiento, la Modernidad y la posmodernidad. El uso de la tradición como afirmación de la identidad en Occidente es una constante: para los griegos se consolidó en el mundo en común de la Hélade *versus* los bárbaros; los romanos la pensaron en función del Imperio; para la Edad Media se cristalizó en la cristiandad; para el Renacimiento y la modernidad en Europa, posteriormente el mundo en expansión, la globalidad centrada. Occidente tiene una ambición expansionista, busca exportar su cosmovisión, llevarla a los extremos del mundo conocido, imponer la *pax*, la cristiandad o el mercado.

En esa tradición frente a la alteridad, el proceso civilizatorio occidental ha tenido una especie de *agnosia* frente a otras culturas: sólo ve formas y figuras étnicas incomprensibles. Únicamente contempla signos sin sentido; va construyendo este sentido a través de sus lecturas sobre la alteridad, con los trozos y desperdicios de su proceso de construcción identitaria, es decir en el proceso de exclusión de los demás... La mirada llena de sentido a esas culturas, los viejos *habitus* van enunciando la novedad y así se aplaca la diferencia: se *doma* al verla y enunciarla. Se vuelve comprensible en el marco de la mirada. No se entiende la diversidad cultural fuera del marco de los objetos mentales y la experiencia constituida; más allá de los marcos de las representaciones tradicionales no hay nada. Su vistazo por la otredad estandariza, anula, vuelve incomprensible la alteridad. La mirada es la mejor forma de colonizar... de inventarse al otro desde el deseo: apropiarse de la imagen, digerirla y exponérsela a sí mismo. Y si no se entiende lo visto, mejor destruirlo: la guerra, la exclusión, el sometimiento y la invención han sido la estrategia intercultural más eficaz porque permite traducir al vencer, volver legible al otro en su derrota, en su ocaso. La alteridad, una vez que aparece, se extingue entre sus llamas. Occidente ha

trazado una tradición de *ipseidad* frente a Otros. La mirada se ha lanzado desde el egoísmo que entiende que lo que está fuera del yo es para mí [Levinas, 2000:47]. Una cosmovisión expansionista guía la mirada: el otro no se manifiesta como Ser, es una anécdota, una imagen borrosa, un pretexto para contarse a sí mismo y establecer supremacía por ser el ojo que describe, la pluma que narra. El otro es un espejo torcido, un negativo, neblina.

En ese marco la tradición Occidental ha narrado la otredad. Los distintos proyectos civilizatorios que han emergido, y se han colapsado, construyeron narrativas sobre la alteridad. La mirada ha servido para construir tradición: el otro se entiende por los hábitos que le son asignados, por los caminos que han recorrido sus imágenes, por las recurrencias en sus representaciones, por los símbolos que lo acompañan. La experiencia visual va construyendo el imaginario que lo acompaña, avanza paralela con los proyectos políticos que la enuncian: desde la civilidad, en la trascendencia, hacia el integrismo o en la exclusión. En el Otro se ve lo que se quiere: las transgresiones del mundo que enuncia, los límites del vivir, las inversiones de la normalidad, lo extraño, lo bárbaro, lo salvaje. De ese modo, se escribe la victoria sobre la alteridad: se ha dialogado con ella para anularla, para volverla inteligible en el proyecto de su representación.

La mirada sobre el otro ha construido una tradición. Hábitos que permiten ver al otro, que operan en una época y que ejercen sentido al narrarse en el tiempo. Son marcos vivos ya que, como afirma Paul Ricoeur, “Toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva” [Ricoeur, 2003:31]. En su intercambio social, las interpretaciones construyen una cadena de sentido, un *campo mórfico*¹¹ que sólo puede ser visto *ex post facto*: su existencia se perpetúa en el tiempo, pero avanza por fragmentos que, reutilizados, permiten enunciar una continuidad; por su éxito en conceptualizar, van avanzando por épocas y autores: las representaciones están respirando continuamente en el mundo que las interpreta. Sólo en retrospectiva adquieren sentido, funcionan como una memoria de la alteridad con un sinfín de retóricas plásticas que las hacen posibles. Pese a su continuidad, su riqueza y complejidad, la posibilidad de la tradición para seguir viva se encuentra en sus rupturas: las discontinuidades le van dando forma a las visiones del otro, acentos en algunos puntos, olvidos en otros, emergencias que confirman el *habitus*; enmarcar y definir al otro desde los deseos y proyectos que le son ajenos. La mirada

¹¹ Véase el trabajo de Rupert Sheldrake, *La presencia del pasado*, 1990.

avanza por la diversidad para convertirla en un espacio común, atraviesa lo ajeno para acercarla a su *simbólica*:

[...] la simbólica no reside en tal o cual símbolo, menos aún en su repertorio abstracto; este repertorio siempre será demasiado pobre, pues siempre vuelven las mismas imágenes; siempre demasiado rico, dado que cada una significa en potencia todas las demás; la simbólica se halla más bien entre los símbolos, como relación y economía de su puesta en relación [Ricoeur, 2003:59-60].

La tradición se va bordando con los diversos niveles de representación. La escritura y su producción textual son los guardianes de la identidad y la alteridad. El mundo que enuncian se presenta como el reflejo de los grupos implicados, como una descripción de costumbres exóticas para quienes las enuncian y se separa de ellas, de países lejanos, de horizontes periféricos. Oníricos o reales, la escritura les da autoridad, bosqueja ausentes verosímiles. Su presencia se convierte en *rostros mudos*: en los textos el otro increpa a la mirada, pero su lenguaje es el de la tradición, aquello que el mundo que recibe el discurso acepta, concibe, imagina. El *otro domesticado* figura en los textos de los espacios de experiencia en la tradición de Occidente. No se presentan como Ser: no son grupos que emerjan con una historicidad propia, alternativa, que permita borrar la alteridad y comience un diálogo entre iguales. La tragedia es que la *historicidad* de los *Otros* comienza con el contacto con Occidente; quién escribe va labrando la frontera: los pueblos aparecen sólo en su derrota, se convierten en un marco para el discurso del vencedor. Entran en la tradición sólo como una *ruina*. Su verosimilitud es lo que importa, se adquiere en la autoridad: la riqueza de la misma descripción y el autor que la postula. Las relaciones sociales implicadas en su producción ejercen presión de legibilidad: el peso del texto es absoluto, tiene autoridad de mirada, de saber, es el único mundo posible para la alteridad.

Escribir sobre la otredad se despliega sólo dentro de una simbólica occidental: símbolos y modelos interpretativos que desarrollados en el tiempo van configurando la película: la cultura Occidental necesita al Otro para afirmarse; ya sea real o inventado, necesita un espacio para labrar en él su propia historia. En ese *film* las historicidades periféricas sólo tienen posibilidad de ser al entrar en los marcos de simbolismo: tienen que ser derrotadas para convertirse en *texto* y en ese proceso reinterpretarse. Las crónicas sobre otras sociedades las confeccionan los implicados en su sometimiento: el conquistador, el evangelizador, el funcionario, etc. Forman parte del paquete completo del *cambio cultural*: traducidas para los marcos de recurrencia de la mirada en Occidente; se convierten en una *alegoría*, dejan de ser un

grupo vivo para convertirse en ficciones de alteridad: en un símbolo que significa para otra tradición: aquella que lo miró, que lo interpretó.

CONSIDERACIONES FINALES

Miramos con el cerebro y en el proceso de selección natural especializamos nuestros sentidos para captar el mundo por los ojos. La primacía de la visión frente a otros sentidos es una característica humana. El órgano de la visión tiene que ser puesto a consideración en las explicaciones de lo humano: de la neurona a la escritura, de la sinapsis a la palabra, la antropología debe abrirse para explicar mejor los modos de ser y vivir del hombre. Bordamos nuestro ser en el tejido de las señales neuronales, con los parámetros de la experiencia y en la tela del mundo: objetos reales y objetos mentales se construyen como el telón de fondo del marco de nuestra existencia.

Mirar es saber, observar es conocer. Lo conocido se enuncia desde una simbólica que le da sentido. Campos semánticos para la observación que establecen el conocimiento compartido, la existencia en el mundo. Lo observado se reviste de ellos para que, arropado, tenga sentido en el interior del grupo. El ver es un proceso que se inicia en el exterior pero regresa al mundo del intérprete. Los círculos interpretativos van bordando los productos de la mirada, estandarizando lo visto, simbolizando lo vivido. El mirar se inscribe en la tradición.

La mirada es para el sujeto, su socialización se inscribe en la descripción. El otro se entera de lo visto por el lenguaje. El saber compartido existe si se comunica. Mirar para otros siempre ocurre en el proceso de descripción. La descripción es hacer ver a otro lo que uno ha visto. No se narran recurrencias neuronales; éstas ocurren dentro, se socializan los símbolos que las acompañan: sus correlatos simbólicos. Una red de texturas que permiten ver con los símbolos del lenguaje las sinapsis de la visión. La trama de símbolos remite al capital cultural de la comunidad. Las formas de vida permiten ver y comunicar lo narrado. Se entrelazan con la formación, se consolidan por los hábitos visuales. La simbólica permite lo visto, lo conduce por las mentes, estandariza los picos; lo aleatorio es dominado por lo verosímil de la época, por los "regímenes de verdad".

En la cultura occidental los horizontes donde se ha enunciado al Otro no son homogéneos, no se enuncia desde la nada. Diversos cortes epistemológicos han permitido crear un modelo de traducción-anulación de la mirada sobre la otredad: al representarlos, entran a la simbología desde distintos modelos de re-significación, comparación, inversión y analogía.

Historizar la mirada sobre otros pueblos sólo es posible al entrar en diálogo distintos niveles de representación, escritura y cosmovisión de quien enuncia, de la cultura occidental, espacio donde nació el *mirar antropológico*.

Sólo así las miradas son culturales, se hacen desde una simbólica para regresar en ella y funcionar para su horizonte. Mirar es reconocer en el amplio espectro de la tradición: la enciclopedia del mundo se impone con sus voces y silencios.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Roger

2008 *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE-Pre-Textos.

Bourdieu, Pierre

1993 *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.

Coppens, Yves y Pascal Picq

2004 *Los orígenes del hombre. Volumen II: Lo propio del hombre*, Madrid, Espasa.

Crick, Francis

2000 *La búsqueda científica del alma*, Barcelona, Debate.

Changeux, Jean-Pierre y Paul Ricoeur

2001 *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México, FCE.

Chartier, Roger

1988 *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa.

Durand, Gilbert

2004 *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, FCE.

Ferry, Luc y Vicent Jean-Didier

2001 *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Taurus.

Foucault, Michel

1995 *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

Gazzaniga, Michael

1999 *El pasado de la mente*, Santiago de Chile, Andrés Bello.

Goody, Jack

1999 *Representaciones y contradicciones*, Barcelona, Paidós.

Guinzburg, Carlo

2000 *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península.

Havelock, Erick

1996 *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós.

Jean-Didier, Vincent

2009 *Viaje extraordinario al centro del cerebro*, Barcelona, Anagrama.

Koselleck, Reinhart

1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.

Levinas, Emmanuel

2000 *Las huellas del otro*, México, Taurus.

Lumley, Henry de

2010 *La gran aventura de los primeros europeos. La odisea de la especie humana tras abandonar África*, México, Tusquets.

Mithen, Steven

1998 *Arqueología de la mente*, Barcelona.

Morin, Edgar

2008 *El método. La humanidad de la humanidad, La identidad humana*, Madrid, Cátedra.

Ricoeur, Paul

2003 *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE.

Sacks, Oliver

2009 *Un antropólogo en Marte*, Barcelona, Anagrama.

2011 *Los ojos de la mente*, Barcelona, Anagrama.

Schneider, E. y S. Dorion

2005 *La termodinámica de la vida*, México, Tusquets.

Sheldrake, Rupert

1990 *La presencia del pasado*, Madrid, Kairós.

Sperber, Dan

2005 *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*, Madrid, Morata.

Tarnas, Richard

2008 *La pasión de la mente occidental*, Girona, Ediciones Atalanta.

Ciudades modernas en México: espacios de la interculturalidad

Jorge Tirzo Gómez
Universidad Pedagógica Nacional

RESUMEN: *En México, como en muchos lugares del mundo, las grandes ciudades se convierten en zonas donde se dan cita personas de culturas diferentes. Lo económico es, sin duda, un factor importante de ese proceso, pero además, las ciudades han concentrado la educación, la ciencia, la burocracia, el poder político, el arte y el esparcimiento. Estas relaciones han ido generando el discurso de la interculturalidad, signado por el contexto de la modernidad, el neoliberalismo y la globalización. A un mismo tiempo expresión del encuentro de la diferencia cultural y crítica a ese mismo estado de cosas. La interculturalidad se expresa en espacios concretos, no exentos de conflictos y, sin duda, complejos. Ante esto, sería conveniente reflexionar sobre cuestiones como: ¿cuál es el espacio social que hemos pensado para que se den las relaciones interculturales?, ¿las ciudades son espacios sociales neutros o predisponen a determinado comportamiento sociocultural?, ¿son las ciudades latinoamericanas espacios interculturales o “simplemente” aspiran a ser urbes cosmopolitas? Responder a estas preguntas, a un tiempo que nos formulamos otras, nos situará ante la posibilidad de construir propuestas interculturales que además de prometer futuros idílicos tomen en cuenta realidades y problemáticas cotidianas.*

PALABRAS CLAVE: *ciudades, relaciones interculturales, interculturalidad, globalización*

ABSTRACT: *In Mexico, as in many parts of the world, large cities have become zones that bring persons from different cultures together. Economic factors are clearly important in this process but cities also concentrate education, science, bureaucracy, political power, art and entertainment. These relationships have generated intellectual discourse, in the context of modernity, neo-liberalism and globalization, while simultaneously expressing the meeting of cultural and critical differences in this situation. Inter-culturality is expressed in concrete spaces, which, although not free of conflict, are, nevertheless complex. Therefore, it is advisable to reflect on such questions as: What is the social space we have conceived in which inter-cultural relations are to take place? Are cities neutral social spaces or do they predispose residents to a given socio-cultural behavior? Are Latin American cities inter-cultural spaces or do they “simply” aspire to be cosmopolitan cities? By answering these questions, while simultaneously asking ourselves others, it becomes possible for us to construct inter-cultural proposals, which, in addition to promising idyllic futures, take daily realities and problems into account.*

KEYWORDS: *cities, inter-cultural relations, inter-culturality, globalization*

ANTROPOLOGÍA "DE" LA CIUDAD

Por ciudad entendemos el conglomerado urbano que concentra población, servicios y bienes; se la relaciona con conceptos políticos como administración, poder y concentración política. Es posible referirse a ella con de otros términos, tales como polis, urbe, metrópoli, suburbio; en mucho se relaciona directamente con el concepto político de capital y se la asocia semánticamente con desarrollo, civilización, "alta cultura". De la misma forma, es posible relacionarla con caos, conflictos, decadencia, indiferencia e imperio de la individualización.

Dadas esas características, podemos derivar que las ciudades responden a un determinado desarrollo de las relaciones sociales de producción. Asimismo, dicha reflexión nos lleva a pensar inmediatamente que las ciudades no han existido siempre y, por lo tanto, que éstas son expresiones de las necesidades de determinados momentos sociohistóricos. De las ciudades de la Antigüedad, como Babilonia, Constantinopla, Persépolis, etcétera, a las ciudades de la modernidad, como París, Hong Kong o Nueva York, las diferencias son enormes; sin embargo, es posible apreciar las constantes de concentración de población, poder, administración o demanda de bienes y servicios.

En los últimos tiempos el concepto posmoderno de ciudad global ha irrumpido con tal fortaleza que se ha convertido en paradigma, anhelo de muchos y signo de decadencia de otros.

En esta recomposición de la ciudad como escenario sociocultural, conceptos y expresiones fácticas se han convertido en verdaderos retos en la búsqueda de explicaciones que nos den cierto grado de tranquilidad epistemológica, teórica y empírica.

Los estudios de esta nueva forma de concentración poblacional son heterogéneos y provienen de diversas disciplinas: de la demografía a la sociología de la historia a la comunicación y de la psicología a la antropología, disciplinas que han contribuido a explicar las características de esta forma de convivencia humana, sus crisis, posibilidades, antecedentes y expresiones culturales, por sólo mencionar algunos temas.

En el terreno de la antropología, los estudios sobre la ciudad han pasado del tema genéricamente denominado "urbano" a especificidades temáticas como *cultura popular*, *movimientos migratorios*, *identidades emergentes*, *integración barrial*, *movimientos populares*, etc. No hay que pasar por alto que la antropología decimonónica y sus vertientes herederas de esa tradición relacionaban directamente al trabajo antropológico con lo opuesto a las ciu-

dades; es decir, tal parecía que el objeto de estudio antropológico se encontraba en lugares lejanos a las concentraciones urbanas.

En México, esto se puede derivar del hecho de que la antropología pos-revolucionaria se concentraba principalmente en el estudio de los grupos indígenas, a los que hasta hace relativamente poco tiempo se los pensaba inamovibles en sus comunidades, anclados a las una vez llamadas “regiones de refugio”. Bonfil Batalla, al realizar una crítica a la antropología mexicana de esa época señalaba: “En una palabra, su problema es la comunidad indígena, no la sociedad global” [Bonfil, 1969:50]. En esta crítica, el concepto “comunidad” parecía contrario al de “sociedad” en términos abstractos, o al de “ciudad” en aspectos más pragmáticos.

Aun con esta condicionante disciplinaria, podemos observar desde la década de los setenta trabajos que se ocupan de entidades urbanas; como ejemplos podemos citar al mismo Bonfil Batalla, Cholula: La Ciudad sagrada en la era industrial [1973]; Larissa Lomnitz, Cómo sobreviven los marginados [1975]; Alejandro Marroquín, Tlaxiaco. La ciudad mercado [1978], o Lourdes Arizpe, Indígenas en la ciudad. El caso de las Marías [1975], entre otras.

Los trabajos anteriores sirven de transición para dirigir la mirada hacia lo urbano como un nuevo campo de trabajo antropológico, ahora caracterizado por una visión compleja culturalmente hablando y no sólo como escenario material de la vida social. García Canclini define esta antropología “de” la ciudad como: “una visión conjunta sobre el significado de la vida en la ciudad [García Canclini, 2005:12]”. Es decir, y siguiendo al autor, esta perspectiva antropológica plantea desbordar los trabajos “en” la ciudad, por trabajos “de” la ciudad, cuyo resultado es la edificación de la antropología urbana.

Son los años ochenta del siglo xx cuando la antropología mexicana retoma con mayor énfasis a la ciudad como objeto de reflexión antropológica y hace motivo de reflexión lo urbano y sus múltiples problemáticas socio-culturales. De acuerdo con el estudio introductorio del libro coordinado por Sevilla y Aguilar [1996] es posible comprender el desarrollo de este campo de conocimiento a partir de: 1) el ámbito de lo político-urbano, y 2) el ámbito de lo intelectual-académico. El primero se refiere a cuestiones del entorno político social prevalecientes en México:

la crisis socioeconómica, el desarrollo del Movimiento Urbano Popular, el desmedido crecimiento urbano, las reformas del artículo 115 constitucional —relativas a la autonomía municipal—, los efectos de los sismos de 1985, las elecciones de 1988, la conformación de la Asamblea de Representantes del DF y la vigencia del centralismo como un fenómeno casi irreversible. [?]

El segundo se refiere al desarrollo de metodologías y perspectivas teórico-conceptuales que exploran “otros horizontes analíticos”; tal es el caso del texto de Manuel Castells “La cuestión urbana, Tapalov y Lojkin”, sobre procesos económicos de acumulación capitalista, Henri Lefebvre y Agnes Heller sobre diferentes aspectos de lo cotidiano, Bordieu y conceptos como campo cultural, hábitos, consumo cultural, producción simbólica, hasta llegar al Seminario Permanente de Antropología Urbana, en el cual se exploraban temas relacionados con la cultura urbana.

Heredera de viejas tradiciones disciplinarias, la antropología abandonaba delimitaciones empíricas y teóricas que en mucho confinaban su trabajo al campo, es decir a un amplio universo que tenía que ver con lo agrario, como antinomia de lo urbano, así como sus diversas expresiones tradicionales, culturales y, fundamentalmente, los diversos grupos étnicos y sus procesos sociales. En todo caso, el trabajo antropológico era pensado como acción de “campo” y, por lo tanto, lejano a la ciudad.¹

A partir de los “estudios culturales adjetivados”, las investigaciones sobre la ciudad se multiplicaron, nuevos temas y posiciones teóricas se sumaron a las viejas inquietudes y fue posible contemplar estudios sobre urbanización, migración, movimientos populares, procesos políticos, ocupación de espacios públicos, etcétera. La obra coordinada por Amparo Sevilla y Aguilar Díaz, está constituida por diferentes trabajos relativos a la “cultura urbana en México”. La obra integra temas como: “Migración, identidad y cultura urbana”, de Teresa Mora; “Uso y apropiación del espacio urbano”, de Miguel Ángel Aguilar Díaz; “La dimensión cultural del movimiento urbano popular”, de Amparo Sevilla; “La exploración antropológica sobre la conservación, apropiación y usos del patrimonio cultural urbano”, de Ana Rosas Mantecón; “Los barrios”, de Héctor Rosales; “Una aproximación al estudio de las fiestas tradicionales y populares en el ámbito urbano”, de Carlos Padilla y Carolina Salmerón, e “Identidad y jóvenes urbanos”, de Maritza Urteaga [Sevilla y Aguilar, 1996].

En este breve panorama, es pertinente ubicar los trabajos de García Canclini, desde *Culturas híbridas* hasta *La antropología urbana en México*, pasando por un nutrido conjunto de artículos donde el marco de las reflexiones es la

¹ Antropología-cultura-urbano, es una relación que es posible desprender del análisis que realizó Esteban Krotz cuando reflexiona sobre la “cultura adjetivada”. El argumento se centra en que el concepto cultura desapareció de la discusión antropológica mexicana, para reaparecer después de varios lustros ... “acompañada por un adjetivo, por ejemplo ‘cultura popular’, ‘cultura urbana’ o ‘cultura obrera’”. Cfr. Esteban Krotz. El concepto de cultura y la antropología mexicana: ¿Una tensión permanente?, [Krotz, 1993].

ciudad y la cultura o las culturas que en ella se albergan, y en algunos casos es el eje mismo de la discusión.²

A partir de las reflexiones que conjuntan argumentos en torno a la modernidad, la sociedad post-industrial, la globalización, la sociedad de la información, aunados a posiciones teóricas modernistas, posmodernas, interpretativas, hermenéuticas y simbólicas, las grandes metrópolis son pensadas en estos primeros años del siglo XXI como ciudades globales, conglomerados sustancialmente diferentes a otro tipo de concentraciones que han existido en otros tiempos.

Este tipo de ciudades emergen de las necesidades de un mundo globalizado e inmerso en la crisis del proyecto de la modernidad; nace de su crisis y conlleva su esencia. Por cierto, no es que “emergen” —en sentido literal— nuevas ciudades, en nuevos espacios, sino que surgen de la recomposición y readecuación de las ya existentes, de acuerdo con las nuevas concepciones de las relaciones sociales y, por supuesto, de los nuevos conflictos que esto acarrea.

El surgimiento de megalópolis es un fenómeno mundial propio de nuestra era, de acuerdo con una información difundida por la internet,

El siglo 21 está tomando forma como el Siglo Urbano. Hace cincuenta años, el 30% de la población mundial vivía en zonas urbanas. Ahora, por primera vez en la historia de la humanidad, son más las personas que viven en las ciudades que las que no.³

Si eso pasa en el mundo, en México esta tendencia se conserva. Para el año 2000 existía una población de 65 653 241 personas que habitaban en contextos urbanos, en 350 ciudades mexicanas, y de acuerdo con las proyecciones del Consejo Nacional de Población (Conapo), “en el año 2030 la

² De la obra de Néstor García Canclini solamente indico los siguientes títulos que versan directamente sobre lo que podemos denominar como “la cuestión cultural urbana”: *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982; *¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?*, CLAEH, Montevideo, 1986; *Cultura transnacional y culturas populares*, Ipal, Lima, 1988; *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990; *Cultura y Comunicación: entre lo global y lo local*, Ediciones de Periodismo y Comunicación; *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*; *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona, 1999, y; *Ciudadanos y consumidores: conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995 y de la que fue coordinador, *La antropología urbana en México*, Conaculta-UAM-FCE, 2005.

³ <<http://www.windows.ucar.edu/tour/link=/milagro/megacitiessp.html&edu=high>>.

población del país ascenderá a 127.2 millones de habitantes, de los cuales 90.2 millones residirá en alguna ciudad". [Conapo, 2004].

Actualmente en México las cinco ciudades con mayor densidad de población son: Ciudad de México, con 19 231 829 habitantes; Guadalajara, 4 095 853; Monterrey, 3 664 331; Puebla, 2 109 049, y Toluca, 1 610 786 habitantes [Conapo, 2005]. Aumento poblacional que se nutre de los flujos migratorios de los más diversos órdenes, que van desde la fórmula clásica campo-ciudad, hasta el movimiento poblacional transnacional, expresado en la baja —pero constante— presencia de los movimientos migratorios de extranjeros que ubican al país como tránsito y destino.

En las ciudades mexicanas, la composición poblacional se ha visto influenciada por la presencia de inmigrantes de diversos países y migrantes de todos los grupos étnicos nacionales. En relación con los extranjeros, tenemos que su presencia aumenta de manera constante: "En México la población nacida en otro país asciende a 961 mil 121 personas lo que equivale a 0.85 por ciento de los residentes del país; esta población casi se ha triplicado en los últimos 20 años" [INEGI, 2010]. En lo que respecta a los grupos indígenas originarios, los datos oficiales nos indican que: "En México viven 6 millones 913 mil 362 personas de 3 años y más que hablan alguna lengua indígena, este número significa 6.6 por ciento de la población en estas edades Instituto Nacional de Estadística y Geografía [*ibidem*]."

En México, los pueblos indígenas contribuyen de manera importante en los movimientos poblacionales que ubican a las ciudades como su destino: "En la actualidad, de los 56 grupos indígenas salen por lo menos uno o dos miembros de cada familia Instituto Nacional Indigenista" [INI; 2006]. Lo que en términos absolutos representa que para el año de "1980 se registraron 548 000 indígenas asentados en diversos estados de la república Instituto Nacional Indigenista" [*ibidem*]. Esto significa que migrantes de diversos pueblos ocupan espacios urbanos y ponen en juego sus identidades y sus diferentes formas de ver el mundo.

El ejemplo más claro lo tenemos en la Ciudad de México. Las últimas décadas del siglo xx se presentaron las siguientes cifras: "es la receptora más importante de los emigrantes indígenas. En 1980 se registraron 323 000 hablantes de 39 lenguas indígenas; lo que significa que en esta ciudad se concentra el mayor número de población indígena del país" [*ibidem*].

En los primeros años del siglo xxi, la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades, del Gobierno del Distrito Federal (Sederec) plantea que: "En el Distrito Federal se encuentran hablantes de 55 agrupaciones lingüísticas, lo que fortalece la diversidad cultural en el te-

ritorio de la entidad". De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del año 2000 [INEGI, 2000], "existía en el Distrito Federal una población indígena de 141 710 habitantes; sin embargo, el II Conteo de Población y Vivienda de 2005 registró una población de 118,424 hablantes de lengua indígena, de los cuales 55 487 son hombres y 62 937 mujeres" [Sederec; INEGI, 2010].

Si bien las cifras no son definitivas y se mantienen cambiantes en lo que se refiere a la población indígena en la Ciudad de México, la presencia cultural y lingüística de estos grupos se mantiene vigente y en aumento.

La misma Sederec nos indica que en 2010, "viven en el Distrito Federal 122 411 hablantes de lengua indígena" [INEGI, 2010], población que principalmente se distribuye de la siguiente manera: "Iztapalapa, 30 266 indígenas; Gustavo A. Madero, 14 977 y Tlalpan, 10 290". En general, es posible señalar que: "55 de las 68 agrupaciones lingüísticas del país, entre las que predominan el náhuatl, mixteco, otomí y mazateco [Sederec, INEGI, 2010]".

Este éxodo ocasiona, entre otras muchas problemáticas, que las ciudades se conviertan en espacios de confluencia de personas, grupos, etnias y culturas diversas.

En este contexto, encontramos que es posible establecer la relación entre grupos indígenas y las principales ciudades, teniendo como resultado que de las cinco ciudades más grandes en el país, cuatro de ellas (Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey y Puebla) han sido consideradas polos de atracción de los grupos indígenas. [INI, 1996].

Las ciudades modernas son comunidades humanas que, consecuentes con los procesos globalizadores y modernizadores que las promueven, no son el reflejo de desarrollo y bienestar que se pudiera pensar; paradójicamente, y en muchos sentidos, son expresiones de conflictos, crisis y un sinnúmero de problemáticas. Esos conglomerados urbanos conjuntan desarrollo, tecnología, mercado y comunicaciones, al mismo tiempo que citan desigualdades, escasez de empleos, lucha por el uso de espacio y servicios, y presentación de inéditas formas de relaciones de personas, grupos y culturas.

Debido a los movimientos poblacionales y las crisis que los encuentros sociales desencadenan, en México, como en todo el mundo, las ciudades modernas son los espacios de encuentro entre los diferentes espacios de nuevas relaciones interculturales.

La interculturalidad encuentra en las ciudades territorios de encuentro de personas portadoras de culturas diferentes, convirtiendo los escenarios urbanos en espacios de la interculturalidad.

INTERCULTURALIDAD Y GLOBALIZACIÓN

En los últimos años en México, la cuestión intercultural se ha convertido en una inagotable veta teórico-metodológica que ha dado lugar a reflexiones teóricas, reuniones de especialistas, libros, artículos, cursos, programas de estudio, oficinas gubernamentales, grupos académicos e incluso universidades.⁴ Se la ha visto como un ideario cultural que a su vez aglutina muchas otras ideas (educativas, políticas, filosóficas, etc.), para convertirse en un complejo paradigma de concepciones de naturaleza sugerente y propositiva.

El paradigma intercultural ocupó de manera paulatina lugares de discusión, generando acciones que pretendían llevar al terreno de la práctica las ideas y postulados de esta forma de comprender las relaciones entre los diferentes espacios. En esta primera década del siglo XXI muchas instituciones se dieron a la tarea de impulsar programas sociales, pensando que, al contener la idea de lo intercultural, promoverían una nueva forma de convivencia social, de tal forma que uno de los primeros pasos de este proceso consistió en conceptualizar la interculturalidad, lo que constituyó, en muchos casos, una re-conceptualización —re-significar el concepto, actualizarlo de acuerdo con los paradigmas teóricos y las inéditas expresiones socioculturales de estos tiempos.

Para comprender el concepto de interculturalidad se hace necesario hacer referencia al de multiculturalismo, ambos asociados a la idea de diversidad e interrelación de las sociedades contemporáneas. Si bien no se intenta citar en este momento las profundas y polémicas diferencias entre ambos conceptos, es necesario referir el origen del primero, para posteriormente centrarnos en el segundo.

Un punto de partida lo señala Gunther Dietz cuando fecha en el mítico 68 la aparición del “multiculturalismo como ‘nuevo’ movimiento social” [Dietz, 2003]. Antes del multiculturalismo, la sociedad y las teorías sociales no habían advertido cambios y crisis tan profundas que se expresaran en la reunión de grupos con problemáticas y con identidades afines; este ‘nuevo’ movimiento [...] rechaza el énfasis puesto hasta entonces en el actor individual completamente racional para explicar el surgimiento de movimientos

⁴ Ejemplo de esa efervescencia han sido: el diplomado en Educación Intercultural Bilingüe (organizado como parte de los acuerdos de la Coordinación Interinstitucional, e impartido por la UPN, 2001-2005); el establecimiento de La Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB, 2001), y la creación de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM, 2004).

sociales" [Dietz, 2003]. La presencia y conflicto de movimientos, grupos, culturas y personas, desencadenó una serie de nuevas problemáticas y nuevas formas de comprensión. Néstor García Canclini lo expone de esta forma: "Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: multiculturalidad supone aceptación de lo heterogéneo; interculturalidad implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos" [García Canclini, 2005:15].

A partir de ahí, los estudios sobre la interculturalidad adoptan líneas distintas; el mismo autor señala que los

estudios anglosajones se han concentrado en la comunicación intercultural [...] En Francia y otros países preocupados por la integración de migrantes de otros continentes, prevalece la orientación educativa que plantea los problemas de la interculturalidad como adaptación a la lengua y la cultura hegemónicas [...] En América Latina predomina la consideración de lo intercultural como relaciones interétnicas [...] [Canclini, 2005:20].

Otros autores, como Luis Enrique López amplían el planteamiento anterior cuando agregan la dimensión educativa:

[...] en nuestra región está estrechamente relacionada con la problemática indígena latinoamericana, pues fue a partir del análisis de las relaciones entre indígenas y no-indígenas que la noción de interculturalidad y su derivada de educación intercultural bilingüe emergieron desde las ciencias sociales latinoamericanas hace casi tres décadas [López, 1996].

A partir de lo anterior, es posible plantear que en el mundo llamado "occidental" es posible ubicar tres grandes escenarios en los cuales se generan este tipo de movimientos sociales y, por lo consiguiente, su reflexión teórica. Europa, Norteamérica y Latinoamérica son realidades que experimentan a su manera las crisis y reconversiones sociales que ponen en tela de juicio nociones que parecían resistir a los cambios, como las identidades nacionales y las lealtades patrias. Esto trajo nuevas problemáticas, como las migraciones, el advenimiento de la globalización como fase actualizada del capitalismo y un nuevo embate de un racismo que permanecía latente. Se mencionan estos escenarios no por ser los únicos que vivan este tipo de situaciones, sino porque, como es lógico, resultan más cercanos a nosotros y a nuestra forma de comprender lo social y sus conflictos.

Sin embargo, la cuestión desborda los espacios geográficos. Esta recomposición de lo social de las relaciones interculturales cita en un mismo

momento tres grandes proyectos: uno filosófico-cultural, la modernidad; otro, de carácter profundamente económico, la globalización, y uno más, de naturaleza política, el neoliberalismo.⁵

Si bien es cierto que la globalización, a final de cuentas, permite entender estas nuevas realidades socioculturales, no es posible su comprensión total sin el concurso de las narraciones que el proyecto de la modernidad desencadena, y ambos encuentran terreno fértil en la libertad y la individualidad que el neoliberalismo pregona.

Las relaciones interculturales que ahora podemos observar se encuentran enmarcadas dentro del proceso de la globalización; son el resultado de sus crisis. Por otro lado, esas mismas interconexiones culturales que ahora vivimos son relaciones modernas, producto de necesidades modernas, de hombres y culturas que viven lo que Berman llamó “la experiencia de la modernidad”.⁶

De esta forma, modernidad y globalización se conforman en un marco que parece y se expresa en una unidad, que puede compartir algunos aspectos, pero que difiere en otros. La modernidad basa su lógica en la razón, la globalización en el poder y el liberalismo en la libertad egocéntrica.

El capitalismo de este nuevo siglo afianzó un discurso social que otorgaba el poder de la decisión en un tipo de individuo que había venido construyendo a lo largo de un periodo de gestación, que finalmente se expresa en casi cada rincón del mundo en el último cuarto del siglo pasado, en las cuales la globalización, inicialmente tecnológica y posteriormente económica, embelesaba a todos con el desarrollo, la comunicación instantánea y el dominio pleno de la informática.

De la misma forma, el discurso de la modernidad no solamente se reactualizaba, sino que adquiría más bríos y se convertía en un lenguaje que permitía expresar un presente que se alejaba cada vez más del pasado y veía con optimismo desmedido el advenimiento del futuro. El complemento de este panorama venía a ser la política económica; nada más lógico que pensar

⁵ De la amplia bibliografía sobre estos tres temas señalo solamente tres obras que contienen reflexiones sobre el tema en sí y consideran el contexto sociocultural actual; para el caso de la modernidad, el texto de Marshal Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*; sobre la globalización la obra de Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, y respecto al tema del liberalismo, Celso Furtado, *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina*.

⁶ En el célebre artículo “Brindis por la modernidad”, Berman expone sus principales ideas en torno a la vigencia de la modernidad como proyecto filosófico-cultural, que se traduce en un conjunto de experiencias individualizadas que llevan su signo, mismos que expone en extenso en la obra antes citada, *Todo lo que es sólido se desvanece en el aire*.

entonces en la vieja fórmula ya de sobra probada de *dejar hacer, dejar pasar*, que posibilitó el desarrollo histórico del capitalismo; el liberalismo estaba de vuelta, ¿o tal vez nunca se ha ido? Los gobiernos locales, presionados por los organismos internacionales, fueron adoptando este nuevo liberalismo en la búsqueda del *desarrollo sustentable* nacional, regional y mundial.

En el nivel cultural, estos planteamientos fueron construyendo un discurso de homogeneidad, unificación de lenguajes. O más bien promoviendo la postulación de un lenguaje mundial que permitiera el entendimiento de un tipo de población transnacional, al mismo tiempo que proponía códigos comunes y definiera rutas de desarrollo. Las relaciones entre culturas se pensaban como una propuesta que permitía a los nuevos sujetos sociales sentirse cómodos en cualquier lugar del mundo. De la misma forma, globalización, modernidad y neoliberalismo combinaban perfectamente con este proyecto impregnado de un aire unificador de gustos, estéticas y consumos.

En ese contexto, tal parecía que las relaciones entre culturas en este siglo se identifican más con una suma de individuos que pueden transitar de una nación a otra, de una región a otra, de una cultura a otra. Personas “capaces” de transitar transculturalmente sin mayores conflictos, que pueden comprender a todos y pueden convivir sin conflictos en los diferentes contextos. Por otro lado, esos contextos se iban convirtiendo en escenarios adecuados para el tránsito de estas personas, borrándose poco a poco las diferencias locales y convirtiéndose en espacios homogéneos. Personas y espacios que podrían adaptarse sin dificultad, tal parece que *lo mismo da estar aquí, allá o en cualquier otro lugar*.

A final de cuentas, las relaciones interculturales del siglo XXI son expresiones de un sistema social que pretende hegemonía y que enarbola un discurso en el cual las personas son arrancadas de su matriz cultural y se instalan en la lógica del sujeto egocéntrico, libre en todo sentido; de ataduras culturales, de lastres identitarios y de compromisos políticos.

Como la antropología ha documentado en extenso, los grupos humanos —léase grupos étnicos— siempre han mantenido relaciones de diversa índole, de intercambio, comerciales, de parentesco, bélicas, etcétera. Esas relaciones las podemos denominar genéricamente como relaciones interculturales; relaciones que mantienen personas que pertenecen a culturas diferentes. Sin embargo, dichas relaciones son diametralmente opuestas a aquellas que se producen en el marco de la globalización, la modernidad y el neoliberalismo.

En la historia del mundo, las relaciones interpersonales son inevitables, redundancia fáctica del acaecer humano. Sin embargo, cada época o modo de producción impregna de sus sentidos al conjunto de las relaciones.

Las relaciones interculturales actuales llevan el sello de los modernos procesos económico-políticos. Díaz Polanco señala: “la globalización ha implicado mutaciones en los fundamentos teórico-políticos del liberalismo que le da sustento, especialmente por lo que toca a la pluralidad, y en el comportamiento del capital frente a la diversidad [Díaz Polanco, 2006]”. El mercado mundial, el intercambio de mercancías y los procesos de consumo hacen que los grupos y los individuos se relacionan bajo premisas que parecen venir de otros rumbos, lejos de la relación cara a cara de los sujetos. Muy lejos también de los beneficios del libre mercado. Y dada esa lejanía, las personas migran y van en su búsqueda.

Inmersos en la dinámica social, los grupos humanos han formado clanes, grupos, tribus, reinos, naciones y ahora bloques comerciales. De la dispersión y el aislamiento pretérito, ahora nos toca vivir un tiempo lleno de sociedades anónimas, tratados mercantiles y comunidades de consumo, todo bajo el megaproyecto de la globalización.

La globalización puede ser entendida como una fase del capitalismo, caracterizada por la hegemonía del gran capital, la desnacionalización financiera, la desmedida acumulación de la riqueza y la falta de lealtades nacionales. Cosas que desde siempre le han pertenecido al capitalismo, pero que ahora se han acentuado y perfeccionado en más de un sentido. Si todo eso es ya de por sí preocupante, otro ángulo por demás conflictivo lo es el de las culturas y sus relaciones.

En la época actual, las relaciones interculturales no sólo han sufrido los embates globalizadores, sino que podemos decir que éstos las han reorientado de tal manera que es posible indicar que son producto con *copy righth*, en tanto hay instancias, instituciones y empresas que las promueven y patrocinan. Lo podemos ver incluso en instituciones educativas, escuelas que enarbolan el discurso intercultural como el libre tránsito internacional, flexibilidad curricular y la supremacía del individuo transcultural por sobre aquel que no ha vivido esa experiencia. Por ejemplo, una universidad privada en México promueve su oferta educativa a través del lema: *La única universidad global de México*, y pone mayor énfasis cuando expresa: *Tu puerta al mundo*. Discurso, tránsito y experiencia que tiene poseedor y para poder compartir esto hay que convertirse en miembro de la comunidad internacional. Sin duda, es solamente una forma de pensar la globalización y la interculturalidad; sin embargo, es la que llega con mayor fortaleza a la gente, en contra de la “otra” interculturalidad; ésa de tercer mundo, de penosas migraciones, de penurias, de xenofobia y de explotación.

En el aspecto cultural y en directa repercusión con los grupos y las personas, la globalización ha provocado:

La concentración en las ciudades globales de personas provenientes de distintas etnias, naciones, países, grupos o culturas.

La emergencia de espacios transnacionales, espacios dedicados al contacto entre culturas, y

La generación de una elite de personas que hacen de estas relaciones y del tránsito internacional su modo de vida, convirtiéndose, de paso, en el nuevo modelo de “hombre de mundo”.

Sin duda alguna, la globalización ha provocado muchas cosas, pero no provocó la tan temida homogenización cultural, al menos no de manera radical. En su lugar se aprecian crisis, reordenamientos y resurgimientos identitarios.

Las oleadas migratorias provocan severos reacomodos en el terreno de las relaciones entre culturas, los grupos, las personas y sus procesos identitarios. Al criticar y negar el “futuro global” homogéneo que algunos vaticinaron, Díaz Polanco dice: “contrario a lo previsto años atrás, el llamado proceso de globalización no está provocando homogeneidad sociocultural; por el contrario, va acompañado de un notable renacimiento de las identidades en todo el mundo” [Díaz Polanco, 2006].

La cuestión es que ahora los añejos conflictos raciales, nacionales o étnicos ahora tienen como escenarios a las ciudades globales. Las relaciones interculturales modernas son la síntesis y resultado de la globalización, la modernidad y el libre mercado. En respuesta directa a esos procesos, los hombres hacen uso de las ciudades estableciendo relaciones interculturales que generan nuevos relatos urbanos.

LA CIUDAD COMO ESPACIO INTERCULTURAL

Es un hecho que la interculturalidad está signada por el contexto universal, a un mismo tiempo expresión del encuentro de la diferencia cultural y crítica a ese mismo estado de cosas. En ese sentido, la interculturalidad tiene una expresión real y cotidiana, y no sólo una visión teórica que por momentos nos recuerda una visión paradisíaca de las relaciones entre hombres y culturas, en donde “en algún tiempo todos podamos convivir en armonía y respeto”. En las grandes ciudades, las relaciones interculturales son expresión de conflictos irresueltos, actitudes racistas, orgullos nacionalistas, crisis des-identitarias y re-construcción de las identidades.

La interculturalidad se expresa en espacios concretos, no exentos de conflictos, y sin duda culturalmente complejos. Ante esto, sería convenien-

te reflexionar sobre cuestiones como: ¿cuál es el espacio social que hemos pensado para que se den las relaciones interculturales?, ¿las ciudades son espacios sociales neutros o predisponen a determinado comportamiento sociocultural?, ¿son las ciudades latinoamericanas espacios interculturales o “simplemente” aspiran a ser urbes cosmopolitas? Responder a las anteriores preguntas, a un tiempo que nos formulamos otras, nos situará ante la posibilidad de construir propuestas interculturales que, además de promover futuros idílicos, tomen en cuenta realidades y problemáticas cotidianas.

La interculturalidad se nos presenta íntimamente relacionada con la globalización; es expresión y necesidad derivada de ésta. Participar del mercado global, las comunicaciones, las interconexiones, en fin, del discurso mundial, es pensarse en medio de un mundo en recomposición, donde es posible transitar por sus espacios sin que se ponga en duda la identidad étnica o cultural.

Las megalópolis modernas pueden ser ejemplo de lo anterior; Ciudad de México, Nueva York, Sao Paulo, París, Roma, etcétera, son grandes espacios sociales donde es difícil identificar de primera vista a los “nativos”, los migrantes y los visitantes. Todos conviven en el espacio urbano y todos son sometidos a una dinámica cultural integradora.

En México, como en muchos lugares del mundo, las grandes ciudades se convierten en lugares donde se dan cita personas de culturas diferentes. Lo económico es sin duda el factor más crítico de ese proceso, pero, además, las ciudades han concentrado la educación, la ciencia, la burocracia, el poder político, el arte y el esparcimiento, por lo que quien requiere atender alguna cuestión se ve en la necesidad de hacer de la ciudad un lugar de convivencia intercultural, por diferentes periodos de tiempo.

Tal parece que las grandes ciudades de la época moderna son el espacio “natural” del hombre moderno, de aquel que puede transmutar su identidad y reconfigurarse cuando reconfigura su cultura. Hombre que parece no tener un compromiso definitivo con su cultura ni con su identidad, porque éstas se han perdido poco a poco, y en su lugar han quedado las ideas de cambio, superación, éxito y el futuro como promesa.

Es cierto que ocurre que las personas buscan entre sí a sus iguales, que las ciudades no son homogéneas sino que se conforman por barrios, colonias o comunidades de grupos específicos, pero lo cierto es que esto se presenta a un nivel, pudiéramos decir, subalterno o contestatario, porque la acción hegemónica está marcada por la homogeneización de la ciudadanía, por la uniformidad de los espacios públicos y por la avasallante fuerza del consumo.

Sin embargo, y aun sin parecerlo, en estos espacios urbanos la interculturalidad se expresa vigorosamente; el espacio se colma de hombres y

mujeres que provienen de culturas diferentes, de realidades distantes; tanto en lo geográfico como en lo cultural. La ciudad como espacio social permite resolver los problemas culturales de manera diferente; no olvidemos que lo urbano ha sido el antónimo por excelencia del campo y se asocia a éste con el subdesarrollo, luego entonces pareciera que quienes viven en la ciudad son personas “civilizadas”, sujetos que no mostrarían sus tendencias xenofóbicas, si es que las tuvieran; por el contrario, los habitantes de las ciudades “saben” convivir y respetar.

Por otro lado, la dinámica de la vida urbana no da tiempo para pensar en los otros; las personas que nos acompañan se funden en la masa y pocas veces observamos su individualidad, mucho menos nos detenemos a pensar en su filiación étnica o sus raíces culturales. Los extranjeros, los turistas o los indígenas son identificados como “diferentes”; por cuestiones tan evidentes como la vestimenta, cuestiones físicas o el dominio de la lengua, pero no porque medie una reflexión sobre lo que los hace diferentes o iguales a nosotros. Son diferentes porque es evidente que son diferentes.

Las grandes urbes exhiben la convivencia cultural como una de sus características actuales, pero lo hacen más bien con un matiz de civilización y cosmopolitismo. Un ejemplo de lo anterior se observa en un sitio Web, donde se lee la siguiente información sobre la ciudad de Londres: “Más de un cuarto de la población no es de etnia blanca, lo que hace de Londres la ciudad europea con más población de otras etnias, un elemento importante para su carácter de ciudad cosmopolita.”⁷

Con respecto a la realidad mexicana, el panorama es similar; a la Ciudad de México se la define como “global” y se la califica de “crisol de culturas” por la población que la habita y sus vínculos con el mundo. Al referirse a la ciudad, la página oficial de gobierno local dice: “la ciudad global es hoy un crisol de culturas, opiniones y vidas. Su motor radica precisamente en esa diversidad.”⁸ Además, prevalece una idea de igualar la oferta turística con las “virtudes” del cosmopolitismo: “La Ciudad de México ofrece una gran variedad de espacios culturales, comerciales y turísticos en los que podrá realizar todo tipo de actividades que ofrece una ciudad cosmopolita.”⁹

En las ciudades globales la población presenta situaciones como las antes referidas, pero, de inicio, su presencia no tiene que ver con una idea cul-

⁷ <<http://londresciudad.blogspot.mx/2010/10/londres-poblacion-amplia-y-diversa.html>>.

⁸ <http://www.ciudadglobal.df.gob.mx/wb/cdg/libro_ciudad_de_mexico_ciudad_global>.

⁹ <<http://ciudadmexicodf.blogspot.mx/>>.

tural de parte de teóricos o gobernantes, sino con las necesidades laborales, educativas y de mercado, entre otras. De esta forma, la diversidad cultural, si bien aparentemente se presenta como un “motor”, en la realidad se la trata como un problema, donde aún no se aprecia una propuesta de convivencia cultural planificada con fines de aprendizaje cultural.

Como en el resto del mundo, México también muestra un reordenamiento en las relaciones interculturales, pero, como se ha señalado párrafos atrás, el país tiene como referente la diversidad étnica, fundamentalmente aquella relacionada con los pueblos de origen prehispánico. A partir de las modificaciones al artículo donde se indica la *composición pluricultural del país* (artículo 2º de la Constitución Política), los grupos hegemónicos han tenido que modificar ciertas tendencias en la atención de los indígenas. Sin abandonar del todo las viejas formas de acción con intenciones integracionistas, el Estado nacional viene ensayando nuevas formas de pensar y “solucionar” la problemática étnica y cultural.

En México esta discusión se ha perfilado a través de diferentes políticas de carácter intercultural. Académicos, políticos y líderes sociales han integrado a sus discursos la perspectiva intercultural como la alternativa teórica que ha de orientar las acciones que promoverán el cambio y el desarrollo de los grupos indígenas mexicanos.

CIUDADES EN MÉXICO

En México las ciudades capitales de los estados han tomado un lento pero firme paso hacia la modernización, situación que se presenta en forma de urbanización, comunicación y situación sociocultural.

Hasta hace poco era una expresión contundente decir que cada ciudad era una especificidad irrepetible; ahora no estoy muy seguro de ello, al menos no en su totalidad. Indudablemente cada sitio es diferente; sin embargo, el peso de la historia, la tendencia modernizadora y las políticas homogeneizadoras han hecho su trabajo y es posible apreciar ciertas coincidencias en el panorama urbano.¹⁰

¹⁰ En los últimos años —que van de 2001 a 2010— he estado en diferentes ciudades de la República Mexicana. Dichas estancias se han debido a motivos de trabajo en el que el tema ha sido la interculturalidad, ya sea participando en seminarios, congresos o mesas de discusión. De los estados que componen el país, he visitado Tepic, Nayarit; San Luis Potosí, San Luis Potosí; Mérida, Yucatán; Villahermosa, Tabasco; Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; Autlán, Jalisco; Querétaro, Querétaro; Oaxaca, Oaxaca; Pátzcu-

Se podría decir que en ciudades como las indicadas en la nota de referencia se dan cita dos grandes perspectivas: La primera, aquella que le brinda especificidad a cada región, que inmediatamente nos hace saber que nos encontramos en una determinada ciudad y no en otra; aquella que nos remite al pasado específico y que nos narra a través de edificaciones, lugares, sitios y centros históricos la importancia que una vez conquistó y ahora es motivo de orgullo; aquella que ahora sirve para atraer a los visitantes, convirtiéndolos en turistas ansiosos de conocer datos, fechas y nombres, y relacionarlos con cada ciudad y cada espacio: el Monumento a la Patria en Mérida, el Parque Garrido Canabal en Villahermosa, el Convento de Santo Domingo en Oaxaca, el Palacio de Cortés en Cuernavaca o el Zócalo en la Ciudad de México, por ejemplo. Y la segunda, la que brinda uniformidad urbana, que da inicio con una nomenclatura de calles en la que nunca faltan los nombres de los próceres nacionales, fechas o momentos históricos: *Hidalgo, Cuauhtémoc, Carranza, 20 de noviembre, Independencia, o circuitos* —denominados así—, *bicentenarios*, etcétera. Nomenclatura que se relaciona directamente con el trazo urbano, que en aras de la vialidad automotora uniformiza el trazo, dando como resultado el advenimiento de calles, avenidas, bulevares, ejes viales, circuitos y periféricos. Perspectiva uniformizante que de pronto nos confunde y nos hace pensar: ¿en qué ciudad estoy?, cuando circulamos en autos adquiridos en cuotas mensuales, taxis tolerados, colectivos repletos de rostros y cuerpos sudorosos, en calles y avenidas que generalmente trazan recorridos de la periferia al centro y viceversa. Rutas que nos llevan a escenarios compuestos de tiendas y supermercados omnipresentes, lo mismo que publicidad nacional y supranacional. Sin duda, la modernidad tiene en la comercialización una punta de lanza que sirve para modificar gustos, estéticas y prácticas culturales. El *mall* es el ejemplo por excelencia de mercado, modernidad y unificación sociocultural. ¿Existe alguna diferencia entre la Plaza Victoria de Puebla, la Plaza Morelia, en Morelia Michoacán, y la Plaza Mocambo, en Veracruz? Aun cuando la publicidad lo muestra como logro de la sociedad local, expresión y convivencia del lugar, lo cierto es que el trazo del espacio, la oferta comercial y las prácticas que propicia son similares. Las cadenas hoteleras, los complejos cinematográficos, la televisión por cable y las franquicias

ro, Michoacán; Ensenada, Baja California; Cuernavaca, Morelos; Ecatepec, Estado de México; Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo; Puebla, Puebla; Durango, Durango, y el Distrito Federal. Muchas de estas ciudades son capitales y, por lo tanto, presentan una lógica en su ritmo de vida que cada vez más atrae e integra no sólo a los indígenas, sino a personas que buscan lo que las urbes ofrecen.

comerciales hacen el resto... ya otros estudiosos lo han dicho; *lo importante de viajar y conocer otros lugares es sentirse como en casa.*

En la homogeneización y la especificidad de los espacios urbanos es posible encontrar acciones y espacios sociales donde la interculturalidad expresa sus propias contradicciones. Podemos encontrar ciudades con un sello marcadamente criollo, como San Luis Potosí, Morelia o San Cristóbal de las Casas, que históricamente han servido de bastiones aculturizadores pero que, sin embargo, han retomado el discurso del pasado indígena como una forma de configuración de las identidades locales. Parecería un contrasentido, pero es una realidad que ciudades como las antes citadas hacen gala del pasado y el presente indígena como sello de identidad y como uno más de los “atractivos” que hoy pueden ofrecer al visitante, donde la diversidad se plantea como diferencia, localidad y especificidad, signo de convivencia, de respeto y justicia social. Por ejemplo, se puede hablar de la presencia de los *tenek*, los *purhépechas* o los *tzeltales* como parte del componente cultural de estados y regiones; sus imágenes impregnan de colorido a folletos, guías y mapas turísticos; pero si observamos la ciudad en sí, sus calles y sus plazas, el panorama es otro: paisajes urbanos que no dan cabida a la diferencia étnica, exclusión social y una discriminación que, si bien se disfrazaba, sigue vigente.

Tal es el caso de Tuxtla Gutierrez, Chiapas. Su oferta turística dice: “La capital y mayor ciudad chiapaneca que también muestra en el fondo de su alma la esencia Zoque, es un lugar de apariencia moderna” pero cuando uno camina por la ciudad no se logra apreciar esa alma, a no ser por unos cuantos indígenas zoques que “andan como alma en pena” entre el tránsito, o tratando de comercializar alguna artesanía.

Si bien es cierto que cuando hablamos de San Luis Potosí inmediatamente evocamos a los *tenek*, que si decimos Chihuahua la relacionamos con los *rarámuris*, o que si citamos a Nayarit es ineludible hacer referencia a los *wirrárica*, éstos no tienen presencia social en los diferente ámbitos de poder y decisión de los estados y sus capitales.

Presencia indígena que no trasciende más allá de los folletos que promueven los lugares turísticos, que con diseños, colores y referencia directa a los grupos autóctonos: ojos de dios en Nayarit; fotos de indígenas *rarámuris* en primer plano con una monumental barranca de fondo, para el caso de Chihuahua, o glifos y estelas mayas en Quintana Roo, nos prometen aventura, conocimiento y diversión. Ya sea por carretera o por avión, el recibimiento es similar, bienvenida que no coincide cuando uno se adentra en las entrañas de las ciudades y no encuentra concordancia entre el pasado

y el presente, entre la propuesta estética del tríptico y la importancia social del indígena vivo.

Es como si se reprodujera el modelo del centro del país: enarbolar al grupo étnico más representativo, hacerlo motivo de falso orgullo, destinarle una “casa de la cultura”, crearle un espacio museográfico y, a la par de esto, seguir manteniéndolo en el rezago social.

Tal parece que las ciudades experimentan la incertidumbre del desarrollo: por un lado, quieren seguir siendo nutrientes del orgullo local, lo que parece implicar una cerrazón al efecto contaminante de las grandes urbes, y, por otro lado, la aspiración a convertirse en centros de desarrollo y ejemplos de modernidad.

Ciudades que fincan su orgullo en la historia y su participación en la consolidación del país son, por ejemplo: Querétaro, que hace gala de haber albergado al Congreso Constituyente (1917); Veracruz, que ha sido calificada como “heroica” por las luchas que ahí se han librado (1825, 1838, 1847 y 1914), o Puebla, por haber acontecido en ese lugar el triunfo de la república contra el intervencionismo extranjero (1862). Así, un conjunto de hechos sirven de base para fincar el orgullo regional que ha de permitir estructurar un baluarte de especificidad, que pueda resistir los fuertes embates de la modernización que uniformiza el presente y los gustos culturales.

Si bien es cierto que en las ciudades mexicanas no existe una correspondencia entre el discurso de la diversidad y la realidad cotidiana, lo cierto es que la composición pluricultural es una realidad que todos los días se expresa en los espacios urbanos. Las relaciones interculturales se dan donde las personas interactúan, ya sea en una comunidad rural, una plaza cívica o dentro de un transporte público; de esta manera se expresan y se apropian de las grandes ciudades

Una interpretación ortodoxa de la cultura y sus interrelaciones nos llevaría a pensar que los hombres establecen sus relaciones con otras culturas en espacios y momentos predeterminados o hasta prefijados, como el ejercicio de un ritual o el establecimiento de relaciones de parentesco; pero ahora no es así, sino que las posibilidades —y las necesidades— de migrar hacen que las relaciones se den en las rutas de los transportes, las plazas y jardines, las calles, los mercados, las escuelas, la fábrica, la maquiladora, el restaurante, las iglesias, los cines y casi cada espacio que brinda la ciudad. De esta manera, las ciudades se ven convertidas en centros de relaciones interculturales donde las personas conviven con otras, que pueden ser de origen indígena o no, del mismo estado o de otro, o incluso de éste u otro país.

Me detengo un momento sólo para señalar que, puesto de esta manera, parecería que las relaciones interculturales son solamente eso: relaciones

que implicarían intercambio en un plano de igualdad y reciprocidad; pero no, pues desafortunadamente nos encontramos ante contactos que no están exentos de presiones ideológicas, explotación, determinación de clase e incluso racismo.

Teniendo como contexto los espacios urbanos, las relaciones interculturales deberán de pensarse en su complejidad: esto es, deberán concebirse como relaciones donde la asimetría y la explotación son una constante, no deseable, sí presente. De esta forma se superaría el viejo discurso mediante el cual se edifican visiones idílicas de la diversidad cultural, aquellas que ensamblan espectáculos para turistas a través de “ballets folclóricos” o “guelaguetzas” montados como representaciones y lejanos a los propios grupos.¹¹ Con esto parecería que la interculturalidad es la expresión de un proyecto bien estructurado, pensado y redactado. Pero, por ahora, tiene muy poca traducción con las relaciones empíricas, pues en ese nivel parecería que no hay modificaciones sustanciales. En el mejor de los casos, parecería que la interculturalidad se convierte en una utopía, posible y alcanzable, que implica solamente la coincidencia de voluntades para hacerla posible.

Regresando a nuestro punto de discusión, tendríamos que indicar que, en el marco de los espacios de las ciudades, las relaciones interculturales se dan de una manera arbitraria, caótica y hasta confusa. Gente que se quiere integrar al mundo del desarrollo pero que no puede hacerlo, personas que no quieren pero son integradas, y otras más que luchan para que tal cosa no suceda.

En las metrópolis modernas, los grupos parecen ocupar un lugar predefinido; en muchas ciudades mexicanas los criollos continúan con una dominación que, si bien ya no centraliza el factor económico, sí es expresada en términos abstractos como “posición”, “abolengo” y “clase”. Los indígenas son arrinconados en espacios de venta y exhibición de artesanías, participando de las bondades de la aglomeración urbana, pero no integrados totalmente a la ciudad y sus bondades, y en medio de estos —como siempre— los mestizos, catalizador de inconformidades y frustraciones, y,

¹¹ Discurso que se moderniza a través de la voluntad política, tal es el caso de la Guelaguetza. Para 2012 tenemos que las autoridades del estado la difunden como “el producto turístico emblemático” donde “en espectáculos de tres horas, el visitante podrá apreciar el mosaico de la diversidad de todos los pueblos oaxaqueños”. Para dicha modernización, la tecnología aporta su colaboración: “Lo primero es que después de 79 años ahora se puede adquirir boletos en línea y elegir el asiento que se prefiera.” (Diario *Reforma*, Empresas, p. 2, 15 de julio de 2012.)

sin embargo, cada día ocupando puestos claves en la economía, la política, la cultura y otros aspectos relevantes en la sociedad.

A decir de indígenas, campesinos y hasta de habitantes de localidades y ciudades pequeñas del interior de la república, las grandes ciudades son espacios desprovistos de cultura, en tanto todo parece indicar “falta” de valores, solidaridad y fuente de una desmedida discriminación. Este último punto de vista identifica una especie de “negatividad” de las prácticas urbanas, donde se plantean generalizaciones y se hacen juicios fáciles.

La composición plural de la sociedad está en todas partes del país; además de las expresiones locales —o sea, nosotros— es posible apreciar cada vez más extranjeros —o sea los otros—, residentes, visitantes o empresarios, sin embargo, las ciudades se han convertido en lugares de cruce, pero también en lugares de la indiferencia. Tal parece que el “exotismo” ya no está más en las ciudades globales; revestido de diversidad, lo otrora extraño ahora es parte del nuevo paisaje multicultural. Todo cabe en una ciudad cosmopolita.

Sin embargo, la ciudad siempre ha servido para el establecimiento de relaciones interculturales; antes como ahora, estas ciudades han servido como foco centralizador para la realización de diferentes actividades: económicas, políticas, oficiales, educativas, religiosas, etcétera. Son las ciudades y sus espacios los lugares donde las personas se relacionan, conviven e interactúan; pero, de igual forma, antes como ahora, sobreponiendo una lengua sobre otras, una cultura sobre otras..., una cosmovisión sobre las demás. De tal forma que se crea la imagen de que las ciudades son homogéneas y que no es el lugar adecuado para que se expresen las relaciones entre culturas.

Una vertiginosa mirada a lo que ocurre en las ciudades las muestra como espacio donde se dan cita hombres y mujeres. Las prácticas culturales son la expresión natural de la convivencia, sus problemáticas y los deseos de trascendencia humana. Las ciudades son el moderno escenario de rituales, mitos de origen, relaciones de parentesco, explotación, vicios, acumulación de riqueza, prácticas religiosas, trabajo, variaciones lingüísticas, procesos endoculturales y más.

Dada la concentración de servicios, las ciudades se convierten en imán que atrae a diversos tipos de personas, de lugares disímiles, con problemas y expectativas también variadas. Esto ha dado como resultado lo que Canclini denomina “proceso de hibridación cultural”, entremezcla de las prácticas e ideas culturales.

Muchas ciudades mexicanas han sido producto de este proceso, el resultado actual es la existencia de una población heterogénea: personas

originarias con muchos años de residencia pero que no pierden —o no quieren perder— sus recuerdos que los atan a poblados o comunidades que añoran pero a los cuales es casi seguro que no regresarán; otras que son producto de la migración; otros tantos, son viajeros o turistas que van en busca de descanso y conocimiento de lugares diferentes, y otros que pueden ir en plan de aventura o de negocios. Todos de alguna forma compartiendo el espacio urbano.

En México las grandes ciudades son lugares donde se da cita una amplia gama de seres humanos, que buscan a sus semejantes para hacer frente a las demandas urbanas, recreando su cultura y refigurando sus procesos identitarios.

BIBLIOGRAFÍA

Arizpe, Lourdes

1975 *Indígenas en la ciudad: el caso de las marías*, México, SEP.

Berman, Marshal

2004 *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI.

Bonfil Batalla, Guillermo

1966 “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en Olivera *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.

1973 *Cholula La Ciudad sagrada en la era industrial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Consejo Nacional de Población (Conapo)

2004-2005 <<http://www.conapo.gob.mx/prensa/2004/42.pdf>>.

Díaz Polanco, Héctor

2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnografía*, México, Siglo XXI.

Dietz, Gunter

2003 *Multiculturalismo, interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*, Granada, Universidad de Granada.

Estrada, Margarita, Raúl Nieto, Mariángela Rodríguez y Eduardo Nivón (comps.)

1993 *Antropología y ciudad*, México, UAM-CIESAS.

Fernández García, Tomas et al.

2005 *Multiculturalidad y educación. Teorías, ámbitos, prácticas*, Madrid, Alianza Editorial.

Furtado, Celso

1972 *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

García Canclini Néstor (coord.)

2005 *La antropología urbana en México*, México, Conaculta-UAM-FCE.

Gómez Lara, Juan (ed.)

2004 *Colectivo AMANI, La escuela intercultural: regulación de conflictos en contextos multiculturales*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.

INEGI 2010**Instituto Nacional Indigenista (INI)**

2006 *La migración indígena*, México, INI.

INI, UNDP, Conapo

2002 *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, México.

Krotz, Esteban

1993 "El concepto de cultura y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?", en *La cultura adjetiva*, México, UAM Iztapalapa.

Lomnitz, Adler Larissa

1975 *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.

López, Luis Enrique

1996 "La diversidad étnica, cultural y lingüística, Latinoamérica y los recursos humanos que la educación requiere", en Héctor Muñoz *et al.*, *El significado de la diversidad lingüística y cultural*, México, UAM-INAH.

Marroquín, Alejandro

1978 *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Olivé, León

2002 *Ética y diversidad cultural*, México, FCE.

Schmelkes, Silvia

2005 "La interculturalidad en la educación básica, Conferencia", en *Encuentro Internacional de Educación Preescolar: Currículo y competencias*, México.

Sevilla, Amparo y Miguel Ángel Aguilar Díaz

1996 *Estudios recientes sobre cultura urbana en México*, México, Plaza y Valdés.

Tirzo Gómez, Jorge (coord.)

2005 *Educación e interculturalidad. Miradas a la diversidad*, México, Universidad Pedagógica Nacional.

Touraine, Alain

2002 *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE.

Ciudades modernas en México: espacios de la interculturalidad

Jorge Tirzo Gómez
Universidad Pedagógica Nacional

RESUMEN: *En México, como en muchos lugares del mundo, las grandes ciudades se convierten en zonas donde se dan cita personas de culturas diferentes. Lo económico es, sin duda, un factor importante de ese proceso, pero además, las ciudades han concentrado la educación, la ciencia, la burocracia, el poder político, el arte y el esparcimiento. Estas relaciones han ido generando el discurso de la interculturalidad, signado por el contexto de la modernidad, el neoliberalismo y la globalización. A un mismo tiempo expresión del encuentro de la diferencia cultural y crítica a ese mismo estado de cosas. La interculturalidad se expresa en espacios concretos, no exentos de conflictos y, sin duda, complejos. Ante esto, sería conveniente reflexionar sobre cuestiones como: ¿cuál es el espacio social que hemos pensado para que se den las relaciones interculturales?, ¿las ciudades son espacios sociales neutros o predisponen a determinado comportamiento sociocultural?, ¿son las ciudades latinoamericanas espacios interculturales o “simplemente” aspiran a ser urbes cosmopolitas? Responder a estas preguntas, a un tiempo que nos formulamos otras, nos situará ante la posibilidad de construir propuestas interculturales que además de prometer futuros idílicos tomen en cuenta realidades y problemáticas cotidianas.*

PALABRAS CLAVE: *ciudades, relaciones interculturales, interculturalidad, globalización*

ABSTRACT: *In Mexico, as in many parts of the world, large cities have become zones that bring persons from different cultures together. Economic factors are clearly important in this process but cities also concentrate education, science, bureaucracy, political power, art and entertainment. These relationships have generated intellectual discourse, in the context of modernity, neo-liberalism and globalization, while simultaneously expressing the meeting of cultural and critical differences in this situation. Inter-culturality is expressed in concrete spaces, which, although not free of conflict, are, nevertheless complex. Therefore, it is advisable to reflect on such questions as: What is the social space we have conceived in which inter-cultural relations are to take place? Are cities neutral social spaces or do they predispose residents to a given socio-cultural behavior? Are Latin American cities inter-cultural spaces or do they “simply” aspire to be cosmopolitan cities? By answering these questions, while simultaneously asking ourselves others, it becomes possible for us to construct inter-cultural proposals, which, in addition to promising idyllic futures, take daily realities and problems into account.*

KEYWORDS: *cities, inter-cultural relations, inter-culturality, globalization*

ANTROPOLOGÍA "DE" LA CIUDAD

Por ciudad entendemos el conglomerado urbano que concentra población, servicios y bienes; se la relaciona con conceptos políticos como administración, poder y concentración política. Es posible referirse a ella con de otros términos, tales como polis, urbe, metrópoli, suburbio; en mucho se relaciona directamente con el concepto político de capital y se la asocia semánticamente con desarrollo, civilización, "alta cultura". De la misma forma, es posible relacionarla con caos, conflictos, decadencia, indiferencia e imperio de la individualización.

Dadas esas características, podemos derivar que las ciudades responden a un determinado desarrollo de las relaciones sociales de producción. Asimismo, dicha reflexión nos lleva a pensar inmediatamente que las ciudades no han existido siempre y, por lo tanto, que éstas son expresiones de las necesidades de determinados momentos sociohistóricos. De las ciudades de la Antigüedad, como Babilonia, Constantinopla, Persépolis, etcétera, a las ciudades de la modernidad, como París, Hong Kong o Nueva York, las diferencias son enormes; sin embargo, es posible apreciar las constantes de concentración de población, poder, administración o demanda de bienes y servicios.

En los últimos tiempos el concepto posmoderno de ciudad global ha irrumpido con tal fortaleza que se ha convertido en paradigma, anhelo de muchos y signo de decadencia de otros.

En esta recomposición de la ciudad como escenario sociocultural, conceptos y expresiones fácticas se han convertido en verdaderos retos en la búsqueda de explicaciones que nos den cierto grado de tranquilidad epistemológica, teórica y empírica.

Los estudios de esta nueva forma de concentración poblacional son heterogéneos y provienen de diversas disciplinas: de la demografía a la sociología de la historia a la comunicación y de la psicología a la antropología, disciplinas que han contribuido a explicar las características de esta forma de convivencia humana, sus crisis, posibilidades, antecedentes y expresiones culturales, por sólo mencionar algunos temas.

En el terreno de la antropología, los estudios sobre la ciudad han pasado del tema genéricamente denominado "urbano" a especificidades temáticas como *cultura popular*, *movimientos migratorios*, *identidades emergentes*, *integración barrial*, *movimientos populares*, etc. No hay que pasar por alto que la antropología decimonónica y sus vertientes herederas de esa tradición relacionaban directamente al trabajo antropológico con lo opuesto a las ciu-

dades; es decir, tal parecía que el objeto de estudio antropológico se encontraba en lugares lejanos a las concentraciones urbanas.

En México, esto se puede derivar del hecho de que la antropología pos-revolucionaria se concentraba principalmente en el estudio de los grupos indígenas, a los que hasta hace relativamente poco tiempo se los pensaba inamovibles en sus comunidades, anclados a las una vez llamadas “regiones de refugio”. Bonfil Batalla, al realizar una crítica a la antropología mexicana de esa época señalaba: “En una palabra, su problema es la comunidad indígena, no la sociedad global” [Bonfil, 1969:50]. En esta crítica, el concepto “comunidad” parecía contrario al de “sociedad” en términos abstractos, o al de “ciudad” en aspectos más pragmáticos.

Aun con esta condicionante disciplinaria, podemos observar desde la década de los setenta trabajos que se ocupan de entidades urbanas; como ejemplos podemos citar al mismo Bonfil Batalla, Cholula: La Ciudad sagrada en la era industrial [1973]; Larissa Lomnitz, Cómo sobreviven los marginados [1975]; Alejandro Marroquín, Tlaxiaco. La ciudad mercado [1978], o Lourdes Arizpe, Indígenas en la ciudad. El caso de las Marías [1975], entre otras.

Los trabajos anteriores sirven de transición para dirigir la mirada hacia lo urbano como un nuevo campo de trabajo antropológico, ahora caracterizado por una visión compleja culturalmente hablando y no sólo como escenario material de la vida social. García Canclini define esta antropología “de” la ciudad como: “una visión conjunta sobre el significado de la vida en la ciudad [García Canclini, 2005:12]”. Es decir, y siguiendo al autor, esta perspectiva antropológica plantea desbordar los trabajos “en” la ciudad, por trabajos “de” la ciudad, cuyo resultado es la edificación de la antropología urbana.

Son los años ochenta del siglo xx cuando la antropología mexicana retoma con mayor énfasis a la ciudad como objeto de reflexión antropológica y hace motivo de reflexión lo urbano y sus múltiples problemáticas socio-culturales. De acuerdo con el estudio introductorio del libro coordinado por Sevilla y Aguilar [1996] es posible comprender el desarrollo de este campo de conocimiento a partir de: 1) el ámbito de lo político-urbano, y 2) el ámbito de lo intelectual-académico. El primero se refiere a cuestiones del entorno político social prevalecientes en México:

la crisis socioeconómica, el desarrollo del Movimiento Urbano Popular, el desmedido crecimiento urbano, las reformas del artículo 115 constitucional —relativas a la autonomía municipal—, los efectos de los sismos de 1985, las elecciones de 1988, la conformación de la Asamblea de Representantes del DF y la vigencia del centralismo como un fenómeno casi irreversible. [?]

El segundo se refiere al desarrollo de metodologías y perspectivas teórico-conceptuales que exploran “otros horizontes analíticos”; tal es el caso del texto de Manuel Castells “La cuestión urbana, Tapalov y Lojkin”, sobre procesos económicos de acumulación capitalista, Henri Lefebvre y Agnes Heller sobre diferentes aspectos de lo cotidiano, Bordieu y conceptos como campo cultural, hábitos, consumo cultural, producción simbólica, hasta llegar al Seminario Permanente de Antropología Urbana, en el cual se exploraban temas relacionados con la cultura urbana.

Heredera de viejas tradiciones disciplinarias, la antropología abandonaba delimitaciones empíricas y teóricas que en mucho confinaban su trabajo al campo, es decir a un amplio universo que tenía que ver con lo agrario, como antinomia de lo urbano, así como sus diversas expresiones tradicionales, culturales y, fundamentalmente, los diversos grupos étnicos y sus procesos sociales. En todo caso, el trabajo antropológico era pensado como acción de “campo” y, por lo tanto, lejano a la ciudad.¹

A partir de los “estudios culturales adjetivados”, las investigaciones sobre la ciudad se multiplicaron, nuevos temas y posiciones teóricas se sumaron a las viejas inquietudes y fue posible contemplar estudios sobre urbanización, migración, movimientos populares, procesos políticos, ocupación de espacios públicos, etcétera. La obra coordinada por Amparo Sevilla y Aguilar Díaz, está constituida por diferentes trabajos relativos a la “cultura urbana en México”. La obra integra temas como: “Migración, identidad y cultura urbana”, de Teresa Mora; “Uso y apropiación del espacio urbano”, de Miguel Ángel Aguilar Díaz; “La dimensión cultural del movimiento urbano popular”, de Amparo Sevilla; “La exploración antropológica sobre la conservación, apropiación y usos del patrimonio cultural urbano”, de Ana Rosas Mantecón; “Los barrios”, de Héctor Rosales; “Una aproximación al estudio de las fiestas tradicionales y populares en el ámbito urbano”, de Carlos Padilla y Carolina Salmerón, e “Identidad y jóvenes urbanos”, de Maritza Urteaga [Sevilla y Aguilar, 1996].

En este breve panorama, es pertinente ubicar los trabajos de García Canclini, desde *Culturas híbridas* hasta *La antropología urbana en México*, pasando por un nutrido conjunto de artículos donde el marco de las reflexiones es la

¹ Antropología-cultura-urbano, es una relación que es posible desprender del análisis que realizó Esteban Krotz cuando reflexiona sobre la “cultura adjetivada”. El argumento se centra en que el concepto cultura desapareció de la discusión antropológica mexicana, para reaparecer después de varios lustros ... “acompañada por un adjetivo, por ejemplo ‘cultura popular’, ‘cultura urbana’ o ‘cultura obrera’”. Cfr. Esteban Krotz. El concepto de cultura y la antropología mexicana: ¿Una tensión permanente?, [Krotz, 1993].

ciudad y la cultura o las culturas que en ella se albergan, y en algunos casos es el eje mismo de la discusión.²

A partir de las reflexiones que conjuntan argumentos en torno a la modernidad, la sociedad post-industrial, la globalización, la sociedad de la información, aunados a posiciones teóricas modernistas, posmodernas, interpretativas, hermenéuticas y simbólicas, las grandes metrópolis son pensadas en estos primeros años del siglo XXI como ciudades globales, conglomerados sustancialmente diferentes a otro tipo de concentraciones que han existido en otros tiempos.

Este tipo de ciudades emergen de las necesidades de un mundo globalizado e inmerso en la crisis del proyecto de la modernidad; nace de su crisis y conlleva su esencia. Por cierto, no es que “emergen” —en sentido literal— nuevas ciudades, en nuevos espacios, sino que surgen de la recomposición y readecuación de las ya existentes, de acuerdo con las nuevas concepciones de las relaciones sociales y, por supuesto, de los nuevos conflictos que esto acarrea.

El surgimiento de megalópolis es un fenómeno mundial propio de nuestra era, de acuerdo con una información difundida por la internet,

El siglo 21 está tomando forma como el Siglo Urbano. Hace cincuenta años, el 30% de la población mundial vivía en zonas urbanas. Ahora, por primera vez en la historia de la humanidad, son más las personas que viven en las ciudades que las que no.³

Si eso pasa en el mundo, en México esta tendencia se conserva. Para el año 2000 existía una población de 65 653 241 personas que habitaban en contextos urbanos, en 350 ciudades mexicanas, y de acuerdo con las proyecciones del Consejo Nacional de Población (Conapo), “en el año 2030 la

² De la obra de Néstor García Canclini solamente indico los siguientes títulos que versan directamente sobre lo que podemos denominar como “la cuestión cultural urbana”: *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982; *¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?*, CLAEH, Montevideo, 1986; *Cultura transnacional y culturas populares*, Ipal, Lima, 1988; *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990; *Cultura y Comunicación: entre lo global y lo local*, Ediciones de Periodismo y Comunicación; *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*; *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona, 1999, y; *Ciudadanos y consumidores: conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995 y de la que fue coordinador, *La antropología urbana en México*, Conaculta-UAM-FCE, 2005.

³ <<http://www.windows.ucar.edu/tour/link=/milagro/megacitiessp.html&edu=high>>.

población del país ascenderá a 127.2 millones de habitantes, de los cuales 90.2 millones residirá en alguna ciudad". [Conapo, 2004].

Actualmente en México las cinco ciudades con mayor densidad de población son: Ciudad de México, con 19 231 829 habitantes; Guadalajara, 4 095 853; Monterrey, 3 664 331; Puebla, 2 109 049, y Toluca, 1 610 786 habitantes [Conapo, 2005]. Aumento poblacional que se nutre de los flujos migratorios de los más diversos órdenes, que van desde la fórmula clásica campo-ciudad, hasta el movimiento poblacional transnacional, expresado en la baja —pero constante— presencia de los movimientos migratorios de extranjeros que ubican al país como tránsito y destino.

En las ciudades mexicanas, la composición poblacional se ha visto influenciada por la presencia de inmigrantes de diversos países y migrantes de todos los grupos étnicos nacionales. En relación con los extranjeros, tenemos que su presencia aumenta de manera constante: "En México la población nacida en otro país asciende a 961 mil 121 personas lo que equivale a 0.85 por ciento de los residentes del país; esta población casi se ha triplicado en los últimos 20 años" [INEGI, 2010]. En lo que respecta a los grupos indígenas originarios, los datos oficiales nos indican que: "En México viven 6 millones 913 mil 362 personas de 3 años y más que hablan alguna lengua indígena, este número significa 6.6 por ciento de la población en estas edades Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía [*ibidem*]."

En México, los pueblos indígenas contribuyen de manera importante en los movimientos poblacionales que ubican a las ciudades como su destino: "En la actualidad, de los 56 grupos indígenas salen por lo menos uno o dos miembros de cada familia Instituto Nacional Indigenista" [INI; 2006]. Lo que en términos absolutos representa que para el año de "1980 se registraron 548 000 indígenas asentados en diversos estados de la república Instituto Nacional Indigenista" [*ibidem*]. Esto significa que migrantes de diversos pueblos ocupan espacios urbanos y ponen en juego sus identidades y sus diferentes formas de ver el mundo.

El ejemplo más claro lo tenemos en la Ciudad de México. Las últimas décadas del siglo xx se presentaron las siguientes cifras: "es la receptora más importante de los emigrantes indígenas. En 1980 se registraron 323 000 hablantes de 39 lenguas indígenas; lo que significa que en esta ciudad se concentra el mayor número de población indígena del país" [*ibidem*].

En los primeros años del siglo xxi, la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades, del Gobierno del Distrito Federal (Sedec) plantea que: "En el Distrito Federal se encuentran hablantes de 55 agrupaciones lingüísticas, lo que fortalece la diversidad cultural en el te-

ritorio de la entidad". De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del año 2000 [INEGI, 2000], "existía en el Distrito Federal una población indígena de 141 710 habitantes; sin embargo, el II Conteo de Población y Vivienda de 2005 registró una población de 118,424 hablantes de lengua indígena, de los cuales 55 487 son hombres y 62 937 mujeres" [Sederec; INEGI, 2010].

Si bien las cifras no son definitivas y se mantienen cambiantes en lo que se refiere a la población indígena en la Ciudad de México, la presencia cultural y lingüística de estos grupos se mantiene vigente y en aumento.

La misma Sederec nos indica que en 2010, "viven en el Distrito Federal 122 411 hablantes de lengua indígena" [INEGI, 2010], población que principalmente se distribuye de la siguiente manera: "Iztapalapa, 30 266 indígenas; Gustavo A. Madero, 14 977 y Tlalpan, 10 290". En general, es posible señalar que: "55 de las 68 agrupaciones lingüísticas del país, entre las que predominan el náhuatl, mixteco, otomí y mazateco [Sederec, INEGI, 2010]".

Este éxodo ocasiona, entre otras muchas problemáticas, que las ciudades se conviertan en espacios de confluencia de personas, grupos, etnias y culturas diversas.

En este contexto, encontramos que es posible establecer la relación entre grupos indígenas y las principales ciudades, teniendo como resultado que de las cinco ciudades más grandes en el país, cuatro de ellas (Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey y Puebla) han sido consideradas polos de atracción de los grupos indígenas. [INI, 1996].

Las ciudades modernas son comunidades humanas que, consecuentes con los procesos globalizadores y modernizadores que las promueven, no son el reflejo de desarrollo y bienestar que se pudiera pensar; paradójicamente, y en muchos sentidos, son expresiones de conflictos, crisis y un sinnúmero de problemáticas. Esos conglomerados urbanos conjuntan desarrollo, tecnología, mercado y comunicaciones, al mismo tiempo que citan desigualdades, escasez de empleos, lucha por el uso de espacio y servicios, y presentación de inéditas formas de relaciones de personas, grupos y culturas.

Debido a los movimientos poblacionales y las crisis que los encuentros sociales desencadenan, en México, como en todo el mundo, las ciudades modernas son los espacios de encuentro entre los diferentes espacios de nuevas relaciones interculturales.

La interculturalidad encuentra en las ciudades territorios de encuentro de personas portadoras de culturas diferentes, convirtiendo los escenarios urbanos en espacios de la interculturalidad.

INTERCULTURALIDAD Y GLOBALIZACIÓN

En los últimos años en México, la cuestión intercultural se ha convertido en una inagotable veta teórico-metodológica que ha dado lugar a reflexiones teóricas, reuniones de especialistas, libros, artículos, cursos, programas de estudio, oficinas gubernamentales, grupos académicos e incluso universidades.⁴ Se la ha visto como un ideario cultural que a su vez aglutina muchas otras ideas (educativas, políticas, filosóficas, etc.), para convertirse en un complejo paradigma de concepciones de naturaleza sugerente y propositiva.

El paradigma intercultural ocupó de manera paulatina lugares de discusión, generando acciones que pretendían llevar al terreno de la práctica las ideas y postulados de esta forma de comprender las relaciones entre los diferentes espacios. En esta primera década del siglo XXI muchas instituciones se dieron a la tarea de impulsar programas sociales, pensando que, al contener la idea de lo intercultural, promoverían una nueva forma de convivencia social, de tal forma que uno de los primeros pasos de este proceso consistió en conceptualizar la interculturalidad, lo que constituyó, en muchos casos, una re-conceptualización —re-significar el concepto, actualizarlo de acuerdo con los paradigmas teóricos y las inéditas expresiones socioculturales de estos tiempos.

Para comprender el concepto de interculturalidad se hace necesario hacer referencia al de multiculturalismo, ambos asociados a la idea de diversidad e interrelación de las sociedades contemporáneas. Si bien no se intenta citar en este momento las profundas y polémicas diferencias entre ambos conceptos, es necesario referir el origen del primero, para posteriormente centrarnos en el segundo.

Un punto de partida lo señala Gunther Dietz cuando fecha en el mítico 68 la aparición del “multiculturalismo como ‘nuevo’ movimiento social” [Dietz, 2003]. Antes del multiculturalismo, la sociedad y las teorías sociales no habían advertido cambios y crisis tan profundas que se expresaran en la reunión de grupos con problemáticas y con identidades afines; este ‘nuevo’ movimiento [...] rechaza el énfasis puesto hasta entonces en el actor individual completamente racional para explicar el surgimiento de movimientos

⁴ Ejemplo de esa efervescencia han sido: el diplomado en Educación Intercultural Bilingüe (organizado como parte de los acuerdos de la Coordinación Interinstitucional, e impartido por la UPN, 2001-2005); el establecimiento de La Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB, 2001), y la creación de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM, 2004).

sociales” [Dietz, 2003]. La presencia y conflicto de movimientos, grupos, culturas y personas, desencadenó una serie de nuevas problemáticas y nuevas formas de comprensión. Néstor García Canclini lo expone de esta forma: “Ambos términos implican dos modos de producción de los social: multiculturalidad supone aceptación de lo heterogéneo; interculturalidad implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos” [García Canclini, 2005:15].

A partir de ahí, los estudios sobre la interculturalidad adoptan líneas distintas; el mismo autor señala que los

estudios anglosajones se han concentrado en la comunicación intercultural [...] En Francia y otros países preocupados por la integración de migrantes de otros continentes, prevalece la orientación educativa que plantea los problemas de la interculturalidad como adaptación a la lengua y la cultura hegemónicas [...] En América Latina predomina la consideración de lo intercultural como relaciones interétnicas [...] [Canclini, 2005:20].

Otros autores, como Luis Enrique López amplían el planteamiento anterior cuando agregan la dimensión educativa:

[...] en nuestra región está estrechamente relacionada con la problemática indígena latinoamericana, pues fue a partir del análisis de las relaciones entre indígenas y no-indígenas que la noción de interculturalidad y su derivada de educación intercultural bilingüe emergieron desde las ciencias sociales latinoamericanas hace casi tres décadas [López, 1996].

A partir de lo anterior, es posible plantear que en el mundo llamado “occidental” es posible ubicar tres grandes escenarios en los cuales se generan este tipo de movimientos sociales y, por lo consiguiente, su reflexión teórica. Europa, Norteamérica y Latinoamérica son realidades que experimentan a su manera las crisis y reconversiones sociales que ponen en tela de juicio nociones que parecían resistir a los cambios, como las identidades nacionales y las lealtades patrias. Esto trajo nuevas problemáticas, como las migraciones, el advenimiento de la globalización como fase actualizada del capitalismo y un nuevo embate de un racismo que permanecía latente. Se mencionan estos escenarios no por ser los únicos que vivan este tipo de situaciones, sino porque, como es lógico, resultan más cercanos a nosotros y a nuestra forma de comprender lo social y sus conflictos.

Sin embargo, la cuestión desborda los espacios geográficos. Esta recomposición de lo social de las relaciones interculturales cita en un mismo

momento tres grandes proyectos: uno filosófico-cultural, la modernidad; otro, de carácter profundamente económico, la globalización, y uno más, de naturaleza política, el neoliberalismo.⁵

Si bien es cierto que la globalización, a final de cuentas, permite entender estas nuevas realidades socioculturales, no es posible su comprensión total sin el concurso de las narraciones que el proyecto de la modernidad desencadena, y ambos encuentran terreno fértil en la libertad y la individualidad que el neoliberalismo pregona.

Las relaciones interculturales que ahora podemos observar se encuentran enmarcadas dentro del proceso de la globalización; son el resultado de sus crisis. Por otro lado, esas mismas interconexiones culturales que ahora vivimos son relaciones modernas, producto de necesidades modernas, de hombres y culturas que viven lo que Berman llamó “la experiencia de la modernidad”.⁶

De esta forma, modernidad y globalización se conforman en un marco que parece y se expresa en una unidad, que puede compartir algunos aspectos, pero que difiere en otros. La modernidad basa su lógica en la razón, la globalización en el poder y el liberalismo en la libertad egocéntrica.

El capitalismo de este nuevo siglo afianzó un discurso social que otorgaba el poder de la decisión en un tipo de individuo que había venido construyendo a lo largo de un periodo de gestación, que finalmente se expresa en casi cada rincón del mundo en el último cuarto del siglo pasado, en las cuales la globalización, inicialmente tecnológica y posteriormente económica, embelesaba a todos con el desarrollo, la comunicación instantánea y el dominio pleno de la informática.

De la misma forma, el discurso de la modernidad no solamente se reactualizaba, sino que adquiría más bríos y se convertía en un lenguaje que permitía expresar un presente que se alejaba cada vez más del pasado y veía con optimismo desmedido el advenimiento del futuro. El complemento de este panorama venía a ser la política económica; nada más lógico que pensar

⁵ De la amplia bibliografía sobre estos tres temas señalo solamente tres obras que contienen reflexiones sobre el tema en sí y consideran el contexto sociocultural actual; para el caso de la modernidad, el texto de Marshal Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*; sobre la globalización la obra de Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, y respecto al tema del liberalismo, Celso Furtado, *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina*.

⁶ En el célebre artículo “Brindis por la modernidad”, Berman expone sus principales ideas en torno a la vigencia de la modernidad como proyecto filosófico-cultural, que se traduce en un conjunto de experiencias individualizadas que llevan su signo, mismos que expone en extenso en la obra antes citada, *Todo lo que es sólido se desvanece en el aire*.

entonces en la vieja fórmula ya de sobra probada de *dejar hacer, dejar pasar*, que posibilitó el desarrollo histórico del capitalismo; el liberalismo estaba de vuelta, ¿o tal vez nunca se ha ido? Los gobiernos locales, presionados por los organismos internacionales, fueron adoptando este nuevo liberalismo en la búsqueda del *desarrollo sustentable* nacional, regional y mundial.

En el nivel cultural, estos planteamientos fueron construyendo un discurso de homogeneidad, unificación de lenguajes. O más bien promoviendo la postulación de un lenguaje mundial que permitiera el entendimiento de un tipo de población transnacional, al mismo tiempo que proponía códigos comunes y definiera rutas de desarrollo. Las relaciones entre culturas se pensaban como una propuesta que permitía a los nuevos sujetos sociales sentirse cómodos en cualquier lugar del mundo. De la misma forma, globalización, modernidad y neoliberalismo combinaban perfectamente con este proyecto impregnado de un aire unificador de gustos, estéticas y consumos.

En ese contexto, tal parecía que las relaciones entre culturas en este siglo se identifican más con una suma de individuos que pueden transitar de una nación a otra, de una región a otra, de una cultura a otra. Personas “capaces” de transitar transculturalmente sin mayores conflictos, que pueden comprender a todos y pueden convivir sin conflictos en los diferentes contextos. Por otro lado, esos contextos se iban convirtiendo en escenarios adecuados para el tránsito de estas personas, borrándose poco a poco las diferencias locales y convirtiéndose en espacios homogéneos. Personas y espacios que podrían adaptarse sin dificultad, tal parece que *lo mismo da estar aquí, allá o en cualquier otro lugar*.

A final de cuentas, las relaciones interculturales del siglo XXI son expresiones de un sistema social que pretende hegemonía y que enarbola un discurso en el cual las personas son arrancadas de su matriz cultural y se instalan en la lógica del sujeto egocéntrico, libre en todo sentido; de ataduras culturales, de lastres identitarios y de compromisos políticos.

Como la antropología ha documentado en extenso, los grupos humanos —léase grupos étnicos— siempre han mantenido relaciones de diversa índole, de intercambio, comerciales, de parentesco, bélicas, etcétera. Esas relaciones las podemos denominar genéricamente como relaciones interculturales; relaciones que mantienen personas que pertenecen a culturas diferentes. Sin embargo, dichas relaciones son diametralmente opuestas a aquellas que se producen en el marco de la globalización, la modernidad y el neoliberalismo.

En la historia del mundo, las relaciones interpersonales son inevitables, redundancia fáctica del acaecer humano. Sin embargo, cada época o modo de producción impregna de sus sentidos al conjunto de las relaciones.

Las relaciones interculturales actuales llevan el sello de los modernos procesos económico-políticos. Díaz Polanco señala: “la globalización ha implicado mutaciones en los fundamentos teórico-políticos del liberalismo que le da sustento, especialmente por lo que toca a la pluralidad, y en el comportamiento del capital frente a la diversidad [Díaz Polanco, 2006]”. El mercado mundial, el intercambio de mercancías y los procesos de consumo hacen que los grupos y los individuos se relacionan bajo premisas que parecen venir de otros rumbos, lejos de la relación cara a cara de los sujetos. Muy lejos también de los beneficios del libre mercado. Y dada esa lejanía, las personas migran y van en su búsqueda.

Inmersos en la dinámica social, los grupos humanos han formado clanes, grupos, tribus, reinos, naciones y ahora bloques comerciales. De la dispersión y el aislamiento pretérito, ahora nos toca vivir un tiempo lleno de sociedades anónimas, tratados mercantiles y comunidades de consumo, todo bajo el megaproyecto de la globalización.

La globalización puede ser entendida como una fase del capitalismo, caracterizada por la hegemonía del gran capital, la desnacionalización financiera, la desmedida acumulación de la riqueza y la falta de lealtades nacionales. Cosas que desde siempre le han pertenecido al capitalismo, pero que ahora se han acentuado y perfeccionado en más de un sentido. Si todo eso es ya de por sí preocupante, otro ángulo por demás conflictivo lo es el de las culturas y sus relaciones.

En la época actual, las relaciones interculturales no sólo han sufrido los embates globalizadores, sino que podemos decir que éstos las han reorientado de tal manera que es posible indicar que son producto con *copy righth*, en tanto hay instancias, instituciones y empresas que las promueven y patrocinan. Lo podemos ver incluso en instituciones educativas, escuelas que enarbolan el discurso intercultural como el libre tránsito internacional, flexibilidad curricular y la supremacía del individuo transcultural por sobre aquel que no ha vivido esa experiencia. Por ejemplo, una universidad privada en México promueve su oferta educativa a través del lema: *La única universidad global de México*, y pone mayor énfasis cuando expresa: *Tu puerta al mundo*. Discurso, tránsito y experiencia que tiene poseedor y para poder compartir esto hay que convertirse en miembro de la comunidad internacional. Sin duda, es solamente una forma de pensar la globalización y la interculturalidad; sin embargo, es la que llega con mayor fortaleza a la gente, en contra de la “otra” interculturalidad; ésa de tercer mundo, de penosas migraciones, de penurias, de xenofobia y de explotación.

En el aspecto cultural y en directa repercusión con los grupos y las personas, la globalización ha provocado:

La concentración en las ciudades globales de personas provenientes de distintas etnias, naciones, países, grupos o culturas.

La emergencia de espacios transnacionales, espacios dedicados al contacto entre culturas, y

La generación de una elite de personas que hacen de estas relaciones y del tránsito internacional su modo de vida, convirtiéndose, de paso, en el nuevo modelo de “hombre de mundo”.

Sin duda alguna, la globalización ha provocado muchas cosas, pero no provocó la tan temida homogenización cultural, al menos no de manera radical. En su lugar se aprecian crisis, reordenamientos y resurgimientos identitarios.

Las oleadas migratorias provocan severos reacomodos en el terreno de las relaciones entre culturas, los grupos, las personas y sus procesos identitarios. Al criticar y negar el “futuro global” homogéneo que algunos vaticinaron, Díaz Polanco dice: “contrario a lo previsto años atrás, el llamado proceso de globalización no está provocando homogeneidad sociocultural; por el contrario, va acompañado de un notable renacimiento de las identidades en todo el mundo” [Díaz Polanco, 2006].

La cuestión es que ahora los añejos conflictos raciales, nacionales o étnicos ahora tienen como escenarios a las ciudades globales. Las relaciones interculturales modernas son la síntesis y resultado de la globalización, la modernidad y el libre mercado. En respuesta directa a esos procesos, los hombres hacen uso de las ciudades estableciendo relaciones interculturales que generan nuevos relatos urbanos.

LA CIUDAD COMO ESPACIO INTERCULTURAL

Es un hecho que la interculturalidad está signada por el contexto universal, a un mismo tiempo expresión del encuentro de la diferencia cultural y crítica a ese mismo estado de cosas. En ese sentido, la interculturalidad tiene una expresión real y cotidiana, y no sólo una visión teórica que por momentos nos recuerda una visión paradisíaca de las relaciones entre hombres y culturas, en donde “en algún tiempo todos podamos convivir en armonía y respeto”. En las grandes ciudades, las relaciones interculturales son expresión de conflictos irresueltos, actitudes racistas, orgullos nacionalistas, crisis des-identitarias y re-construcción de las identidades.

La interculturalidad se expresa en espacios concretos, no exentos de conflictos, y sin duda culturalmente complejos. Ante esto, sería convenien-

te reflexionar sobre cuestiones como: ¿cuál es el espacio social que hemos pensado para que se den las relaciones interculturales?, ¿las ciudades son espacios sociales neutros o predisponen a determinado comportamiento sociocultural?, ¿son las ciudades latinoamericanas espacios interculturales o “simplemente” aspiran a ser urbes cosmopolitas? Responder a las anteriores preguntas, a un tiempo que nos formulamos otras, nos situará ante la posibilidad de construir propuestas interculturales que, además de promover futuros idílicos, tomen en cuenta realidades y problemáticas cotidianas.

La interculturalidad se nos presenta íntimamente relacionada con la globalización; es expresión y necesidad derivada de ésta. Participar del mercado global, las comunicaciones, las interconexiones, en fin, del discurso mundial, es pensarse en medio de un mundo en recomposición, donde es posible transitar por sus espacios sin que se ponga en duda la identidad étnica o cultural.

Las megalópolis modernas pueden ser ejemplo de lo anterior; Ciudad de México, Nueva York, Sao Paulo, París, Roma, etcétera, son grandes espacios sociales donde es difícil identificar de primera vista a los “nativos”, los migrantes y los visitantes. Todos conviven en el espacio urbano y todos son sometidos a una dinámica cultural integradora.

En México, como en muchos lugares del mundo, las grandes ciudades se convierten en lugares donde se dan cita personas de culturas diferentes. Lo económico es sin duda el factor más crítico de ese proceso, pero, además, las ciudades han concentrado la educación, la ciencia, la burocracia, el poder político, el arte y el esparcimiento, por lo que quien requiere atender alguna cuestión se ve en la necesidad de hacer de la ciudad un lugar de convivencia intercultural, por diferentes periodos de tiempo.

Tal parece que las grandes ciudades de la época moderna son el espacio “natural” del hombre moderno, de aquel que puede transmutar su identidad y reconfigurarse cuando reconfigura su cultura. Hombre que parece no tener un compromiso definitivo con su cultura ni con su identidad, porque éstas se han perdido poco a poco, y en su lugar han quedado las ideas de cambio, superación, éxito y el futuro como promesa.

Es cierto que ocurre que las personas buscan entre sí a sus iguales, que las ciudades no son homogéneas sino que se conforman por barrios, colonias o comunidades de grupos específicos, pero lo cierto es que esto se presenta a un nivel, pudiéramos decir, subalterno o contestatario, porque la acción hegemónica está marcada por la homogeneización de la ciudadanía, por la uniformidad de los espacios públicos y por la avasallante fuerza del consumo.

Sin embargo, y aun sin parecerlo, en estos espacios urbanos la interculturalidad se expresa vigorosamente; el espacio se colma de hombres y

mujeres que provienen de culturas diferentes, de realidades distantes; tanto en lo geográfico como en lo cultural. La ciudad como espacio social permite resolver los problemas culturales de manera diferente; no olvidemos que lo urbano ha sido el antónimo por excelencia del campo y se asocia a éste con el subdesarrollo, luego entonces pareciera que quienes viven en la ciudad son personas “civilizadas”, sujetos que no mostrarían sus tendencias xenofóbicas, si es que las tuvieran; por el contrario, los habitantes de las ciudades “saben” convivir y respetar.

Por otro lado, la dinámica de la vida urbana no da tiempo para pensar en los otros; las personas que nos acompañan se funden en la masa y pocas veces observamos su individualidad, mucho menos nos detenemos a pensar en su filiación étnica o sus raíces culturales. Los extranjeros, los turistas o los indígenas son identificados como “diferentes”; por cuestiones tan evidentes como la vestimenta, cuestiones físicas o el dominio de la lengua, pero no porque medie una reflexión sobre lo que los hace diferentes o iguales a nosotros. Son diferentes porque es evidente que son diferentes.

Las grandes urbes exhiben la convivencia cultural como una de sus características actuales, pero lo hacen más bien con un matiz de civilización y cosmopolitismo. Un ejemplo de lo anterior se observa en un sitio Web, donde se lee la siguiente información sobre la ciudad de Londres: “Más de un cuarto de la población no es de etnia blanca, lo que hace de Londres la ciudad europea con más población de otras etnias, un elemento importante para su carácter de ciudad cosmopolita.”⁷

Con respecto a la realidad mexicana, el panorama es similar; a la Ciudad de México se la define como “global” y se la califica de “crisol de culturas” por la población que la habita y sus vínculos con el mundo. Al referirse a la ciudad, la página oficial de gobierno local dice: “la ciudad global es hoy un crisol de culturas, opiniones y vidas. Su motor radica precisamente en esa diversidad.”⁸ Además, prevalece una idea de igualar la oferta turística con las “virtudes” del cosmopolitismo: “La Ciudad de México ofrece una gran variedad de espacios culturales, comerciales y turísticos en los que podrá realizar todo tipo de actividades que ofrece una ciudad cosmopolita.”⁹

En las ciudades globales la población presenta situaciones como las antes referidas, pero, de inicio, su presencia no tiene que ver con una idea cul-

⁷ <<http://londresciudad.blogspot.mx/2010/10/londres-poblacion-amplia-y-diversa.html>>.

⁸ <http://www.ciudadglobal.df.gob.mx/wb/cdg/libro_ciudad_de_mexico_ciudad_global>.

⁹ <<http://ciudadmexicodf.blogspot.mx/>>.

tural de parte de teóricos o gobernantes, sino con las necesidades laborales, educativas y de mercado, entre otras. De esta forma, la diversidad cultural, si bien aparentemente se presenta como un “motor”, en la realidad se la trata como un problema, donde aún no se aprecia una propuesta de convivencia cultural planificada con fines de aprendizaje cultural.

Como en el resto del mundo, México también muestra un reordenamiento en las relaciones interculturales, pero, como se ha señalado párrafos atrás, el país tiene como referente la diversidad étnica, fundamentalmente aquella relacionada con los pueblos de origen prehispánico. A partir de las modificaciones al artículo donde se indica la *composición pluricultural del país* (artículo 2º de la Constitución Política), los grupos hegemónicos han tenido que modificar ciertas tendencias en la atención de los indígenas. Sin abandonar del todo las viejas formas de acción con intenciones integracionistas, el Estado nacional viene ensayando nuevas formas de pensar y “solucionar” la problemática étnica y cultural.

En México esta discusión se ha perfilado a través de diferentes políticas de carácter intercultural. Académicos, políticos y líderes sociales han integrado a sus discursos la perspectiva intercultural como la alternativa teórica que ha de orientar las acciones que promoverán el cambio y el desarrollo de los grupos indígenas mexicanos.

CIUDADES EN MÉXICO

En México las ciudades capitales de los estados han tomado un lento pero firme paso hacia la modernización, situación que se presenta en forma de urbanización, comunicación y situación sociocultural.

Hasta hace poco era una expresión contundente decir que cada ciudad era una especificidad irrepetible; ahora no estoy muy seguro de ello, al menos no en su totalidad. Indudablemente cada sitio es diferente; sin embargo, el peso de la historia, la tendencia modernizadora y las políticas homogeneizadoras han hecho su trabajo y es posible apreciar ciertas coincidencias en el panorama urbano.¹⁰

¹⁰ En los últimos años —que van de 2001 a 2010— he estado en diferentes ciudades de la República Mexicana. Dichas estancias se han debido a motivos de trabajo en el que el tema ha sido la interculturalidad, ya sea participando en seminarios, congresos o mesas de discusión. De los estados que componen el país, he visitado Tepic, Nayarit; San Luis Potosí, San Luis Potosí; Mérida, Yucatán; Villahermosa, Tabasco; Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; Autlán, Jalisco; Querétaro, Querétaro; Oaxaca, Oaxaca; Pátzcu-

Se podría decir que en ciudades como las indicadas en la nota de referencia se dan cita dos grandes perspectivas: La primera, aquella que le brinda especificidad a cada región, que inmediatamente nos hace saber que nos encontramos en una determinada ciudad y no en otra; aquella que nos remite al pasado específico y que nos narra a través de edificaciones, lugares, sitios y centros históricos la importancia que una vez conquistó y ahora es motivo de orgullo; aquella que ahora sirve para atraer a los visitantes, convirtiéndolos en turistas ansiosos de conocer datos, fechas y nombres, y relacionarlos con cada ciudad y cada espacio: el Monumento a la Patria en Mérida, el Parque Garrido Canabal en Villahermosa, el Convento de Santo Domingo en Oaxaca, el Palacio de Cortés en Cuernavaca o el Zócalo en la Ciudad de México, por ejemplo. Y la segunda, la que brinda uniformidad urbana, que da inicio con una nomenclatura de calles en la que nunca faltan los nombres de los próceres nacionales, fechas o momentos históricos: *Hidalgo, Cuauhtémoc, Carranza, 20 de noviembre, Independencia, o circuitos* —denominados así—, *bicentenarios*, etcétera. Nomenclatura que se relaciona directamente con el trazo urbano, que en aras de la vialidad automotora uniformiza el trazo, dando como resultado el advenimiento de calles, avenidas, bulevares, ejes viales, circuitos y periféricos. Perspectiva uniformizante que de pronto nos confunde y nos hace pensar: ¿en qué ciudad estoy?, cuando circulamos en autos adquiridos en cuotas mensuales, taxis tolerados, colectivos repletos de rostros y cuerpos sudorosos, en calles y avenidas que generalmente trazan recorridos de la periferia al centro y viceversa. Rutas que nos llevan a escenarios compuestos de tiendas y supermercados omnipresentes, lo mismo que publicidad nacional y supranacional. Sin duda, la modernidad tiene en la comercialización una punta de lanza que sirve para modificar gustos, estéticas y prácticas culturales. El *mall* es el ejemplo por excelencia de mercado, modernidad y unificación sociocultural. ¿Existe alguna diferencia entre la Plaza Victoria de Puebla, la Plaza Morelia, en Morelia Michoacán, y la Plaza Mocambo, en Veracruz? Aun cuando la publicidad lo muestra como logro de la sociedad local, expresión y convivencia del lugar, lo cierto es que el trazo del espacio, la oferta comercial y las prácticas que propicia son similares. Las cadenas hoteleras, los complejos cinematográficos, la televisión por cable y las franquicias

ro, Michoacán; Ensenada, Baja California; Cuernavaca, Morelos; Ecatepec, Estado de México; Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo; Puebla, Puebla; Durango, Durango, y el Distrito Federal. Muchas de estas ciudades son capitales y, por lo tanto, presentan una lógica en su ritmo de vida que cada vez más atrae e integra no sólo a los indígenas, sino a personas que buscan lo que las urbes ofrecen.

comerciales hacen el resto... ya otros estudiosos lo han dicho; *lo importante de viajar y conocer otros lugares es sentirse como en casa.*

En la homogeneización y la especificidad de los espacios urbanos es posible encontrar acciones y espacios sociales donde la interculturalidad expresa sus propias contradicciones. Podemos encontrar ciudades con un sello marcadamente criollo, como San Luis Potosí, Morelia o San Cristóbal de las Casas, que históricamente han servido de bastiones aculturizadores pero que, sin embargo, han retomado el discurso del pasado indígena como una forma de configuración de las identidades locales. Parecería un contrasentido, pero es una realidad que ciudades como las antes citadas hacen gala del pasado y el presente indígena como sello de identidad y como uno más de los “atractivos” que hoy pueden ofrecer al visitante, donde la diversidad se plantea como diferencia, localidad y especificidad, signo de convivencia, de respeto y justicia social. Por ejemplo, se puede hablar de la presencia de los *tenek*, los *purhépechas* o los *tzeltales* como parte del componente cultural de estados y regiones; sus imágenes impregnan de colorido a folletos, guías y mapas turísticos; pero si observamos la ciudad en sí, sus calles y sus plazas, el panorama es otro: paisajes urbanos que no dan cabida a la diferencia étnica, exclusión social y una discriminación que, si bien se disfrazaba, sigue vigente.

Tal es el caso de Tuxtla Gutierrez, Chiapas. Su oferta turística dice: “La capital y mayor ciudad chiapaneca que también muestra en el fondo de su alma la esencia Zoque, es un lugar de apariencia moderna” pero cuando uno camina por la ciudad no se logra apreciar esa alma, a no ser por unos cuantos indígenas zoques que “andan como alma en pena” entre el tránsito, o tratando de comercializar alguna artesanía.

Si bien es cierto que cuando hablamos de San Luis Potosí inmediatamente evocamos a los *tenek*, que si decimos Chihuahua la relacionamos con los *rarámuris*, o que si citamos a Nayarit es ineludible hacer referencia a los *wirrárica*, éstos no tienen presencia social en los diferentes ámbitos de poder y decisión de los estados y sus capitales.

Presencia indígena que no trasciende más allá de los folletos que promueven los lugares turísticos, que con diseños, colores y referencia directa a los grupos autóctonos: ojos de dios en Nayarit; fotos de indígenas *rarámuris* en primer plano con una monumental barranca de fondo, para el caso de Chihuahua, o glifos y estelas mayas en Quintana Roo, nos prometen aventura, conocimiento y diversión. Ya sea por carretera o por avión, el recibimiento es similar, bienvenida que no coincide cuando uno se adentra en las entrañas de las ciudades y no encuentra concordancia entre el pasado

y el presente, entre la propuesta estética del tríptico y la importancia social del indígena vivo.

Es como si se reprodujera el modelo del centro del país: enarbolar al grupo étnico más representativo, hacerlo motivo de falso orgullo, destinarle una “casa de la cultura”, crearle un espacio museográfico y, a la par de esto, seguir manteniéndolo en el rezago social.

Tal parece que las ciudades experimentan la incertidumbre del desarrollo: por un lado, quieren seguir siendo nutrientes del orgullo local, lo que parece implicar una cerrazón al efecto contaminante de las grandes urbes, y, por otro lado, la aspiración a convertirse en centros de desarrollo y ejemplos de modernidad.

Ciudades que fincan su orgullo en la historia y su participación en la consolidación del país son, por ejemplo: Querétaro, que hace gala de haber albergado al Congreso Constituyente (1917); Veracruz, que ha sido calificada como “heroica” por las luchas que ahí se han librado (1825, 1838, 1847 y 1914), o Puebla, por haber acontecido en ese lugar el triunfo de la república contra el intervencionismo extranjero (1862). Así, un conjunto de hechos sirven de base para fincar el orgullo regional que ha de permitir estructurar un baluarte de especificidad, que pueda resistir los fuertes embates de la modernización que uniformiza el presente y los gustos culturales.

Si bien es cierto que en las ciudades mexicanas no existe una correspondencia entre el discurso de la diversidad y la realidad cotidiana, lo cierto es que la composición pluricultural es una realidad que todos los días se expresa en los espacios urbanos. Las relaciones interculturales se dan donde las personas interactúan, ya sea en una comunidad rural, una plaza cívica o dentro de un transporte público; de esta manera se expresan y se apropian de las grandes ciudades

Una interpretación ortodoxa de la cultura y sus interrelaciones nos llevaría a pensar que los hombres establecen sus relaciones con otras culturas en espacios y momentos predeterminados o hasta prefijados, como el ejercicio de un ritual o el establecimiento de relaciones de parentesco; pero ahora no es así, sino que las posibilidades —y las necesidades— de migrar hacen que las relaciones se den en las rutas de los transportes, las plazas y jardines, las calles, los mercados, las escuelas, la fábrica, la maquiladora, el restaurante, las iglesias, los cines y casi cada espacio que brinda la ciudad. De esta manera, las ciudades se ven convertidas en centros de relaciones interculturales donde las personas conviven con otras, que pueden ser de origen indígena o no, del mismo estado o de otro, o incluso de éste u otro país.

Me detengo un momento sólo para señalar que, puesto de esta manera, parecería que las relaciones interculturales son solamente eso: relaciones

que implicarían intercambio en un plano de igualdad y reciprocidad; pero no, pues desafortunadamente nos encontramos ante contactos que no están exentos de presiones ideológicas, explotación, determinación de clase e incluso racismo.

Teniendo como contexto los espacios urbanos, las relaciones interculturales deberán de pensarse en su complejidad: esto es, deberán concebirse como relaciones donde la asimetría y la explotación son una constante, no deseable, sí presente. De esta forma se superaría el viejo discurso mediante el cual se edifican visiones idílicas de la diversidad cultural, aquellas que ensamblan espectáculos para turistas a través de “ballets folclóricos” o “guelaguetzas” montados como representaciones y lejanos a los propios grupos.¹¹ Con esto parecería que la interculturalidad es la expresión de un proyecto bien estructurado, pensado y redactado. Pero, por ahora, tiene muy poca traducción con las relaciones empíricas, pues en ese nivel parecería que no hay modificaciones sustanciales. En el mejor de los casos, parecería que la interculturalidad se convierte en una utopía, posible y alcanzable, que implica solamente la coincidencia de voluntades para hacerla posible.

Regresando a nuestro punto de discusión, tendríamos que indicar que, en el marco de los espacios de las ciudades, las relaciones interculturales se dan de una manera arbitraria, caótica y hasta confusa. Gente que se quiere integrar al mundo del desarrollo pero que no puede hacerlo, personas que no quieren pero son integradas, y otras más que luchan para que tal cosa no suceda.

En las metrópolis modernas, los grupos parecen ocupar un lugar predefinido; en muchas ciudades mexicanas los criollos continúan con una dominación que, si bien ya no centraliza el factor económico, sí es expresada en términos abstractos como “posición”, “abolengo” y “clase”. Los indígenas son arrinconados en espacios de venta y exhibición de artesanías, participando de las bondades de la aglomeración urbana, pero no integrados totalmente a la ciudad y sus bondades, y en medio de estos —como siempre— los mestizos, catalizador de inconformidades y frustraciones, y,

¹¹ Discurso que se moderniza a través de la voluntad política, tal es el caso de la Guelaguetza. Para 2012 tenemos que las autoridades del estado la difunden como “el producto turístico emblemático” donde “en espectáculos de tres horas, el visitante podrá apreciar el mosaico de la diversidad de todos los pueblos oaxaqueños”. Para dicha modernización, la tecnología aporta su colaboración: “Lo primero es que después de 79 años ahora se puede adquirir boletos en línea y elegir el asiento que se prefiera.” (Diario *Reforma*, Empresas, p. 2, 15 de julio de 2012.)

sin embargo, cada día ocupando puestos claves en la economía, la política, la cultura y otros aspectos relevantes en la sociedad.

A decir de indígenas, campesinos y hasta de habitantes de localidades y ciudades pequeñas del interior de la república, las grandes ciudades son espacios desprovistos de cultura, en tanto todo parece indicar “falta” de valores, solidaridad y fuente de una desmedida discriminación. Este último punto de vista identifica una especie de “negatividad” de las prácticas urbanas, donde se plantean generalizaciones y se hacen juicios fáciles.

La composición plural de la sociedad está en todas partes del país; además de las expresiones locales —o sea, nosotros— es posible apreciar cada vez más extranjeros —o sea los otros—, residentes, visitantes o empresarios, sin embargo, las ciudades se han convertido en lugares de cruce, pero también en lugares de la indiferencia. Tal parece que el “exotismo” ya no está más en las ciudades globales; revestido de diversidad, lo otrora extraño ahora es parte del nuevo paisaje multicultural. Todo cabe en una ciudad cosmopolita.

Sin embargo, la ciudad siempre ha servido para el establecimiento de relaciones interculturales; antes como ahora, estas ciudades han servido como foco centralizador para la realización de diferentes actividades: económicas, políticas, oficiales, educativas, religiosas, etcétera. Son las ciudades y sus espacios los lugares donde las personas se relacionan, conviven e interactúan; pero, de igual forma, antes como ahora, sobreponiendo una lengua sobre otras, una cultura sobre otras..., una cosmovisión sobre las demás. De tal forma que se crea la imagen de que las ciudades son homogéneas y que no es el lugar adecuado para que se expresen las relaciones entre culturas.

Una vertiginosa mirada a lo que ocurre en las ciudades las muestra como espacio donde se dan cita hombres y mujeres. Las prácticas culturales son la expresión natural de la convivencia, sus problemáticas y los deseos de trascendencia humana. Las ciudades son el moderno escenario de rituales, mitos de origen, relaciones de parentesco, explotación, vicios, acumulación de riqueza, prácticas religiosas, trabajo, variaciones lingüísticas, procesos endoculturales y más.

Dada la concentración de servicios, las ciudades se convierten en imán que atrae a diversos tipos de personas, de lugares disímiles, con problemas y expectativas también variadas. Esto ha dado como resultado lo que Canclini denomina “proceso de hibridación cultural”, entremezcla de las prácticas e ideas culturales.

Muchas ciudades mexicanas han sido producto de este proceso, el resultado actual es la existencia de una población heterogénea: personas

originarias con muchos años de residencia pero que no pierden —o no quieren perder— sus recuerdos que los atan a poblados o comunidades que añoran pero a los cuales es casi seguro que no regresarán; otras que son producto de la migración; otros tantos, son viajeros o turistas que van en busca de descanso y conocimiento de lugares diferentes, y otros que pueden ir en plan de aventura o de negocios. Todos de alguna forma compartiendo el espacio urbano.

En México las grandes ciudades son lugares donde se da cita una amplia gama de seres humanos, que buscan a sus semejantes para hacer frente a las demandas urbanas, recreando su cultura y refigurando sus procesos identitarios.

BIBLIOGRAFÍA

Arizpe, Lourdes

1975 *Indígenas en la ciudad: el caso de las marías*, México, SEP.

Berman, Marshal

2004 *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI.

Bonfil Batalla, Guillermo

1966 “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en Olivera *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.

1973 *Cholula La Ciudad sagrada en la era industrial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Consejo Nacional de Población (Conapo)

2004-2005 <<http://www.conapo.gob.mx/prensa/2004/42.pdf>>.

Díaz Polanco, Héctor

2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnografía*, México, Siglo XXI.

Dietz, Gunter

2003 *Multiculturalismo, interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*, Granada, Universidad de Granada.

Estrada, Margarita, Raúl Nieto, Mariángela Rodríguez y Eduardo Nivón (comps.)

1993 *Antropología y ciudad*, México, UAM-CIESAS.

Fernández García, Tomas et al.

2005 *Multiculturalidad y educación. Teorías, ámbitos, prácticas*, Madrid, Alianza Editorial.

Furtado, Celso

1972 *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

García Canclini Néstor (coord.)

2005 *La antropología urbana en México*, México, Conaculta-UAM-FCE.

Gómez Lara, Juan (ed.)

2004 *Colectivo AMANI, La escuela intercultural: regulación de conflictos en contextos multiculturales*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.

INEGI 2010**Instituto Nacional Indigenista (INI)**

2006 *La migración indígena*, México, INI.

INI, UNDP, Conapo

2002 *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, México.

Krotz, Esteban

1993 "El concepto de cultura y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?", en *La cultura adjetiva*, México, UAM Iztapalapa.

Lomnitz, Adler Larissa

1975 *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.

López, Luis Enrique

1996 "La diversidad étnica, cultural y lingüística, Latinoamérica y los recursos humanos que la educación requiere", en Héctor Muñoz *et al.*, *El significado de la diversidad lingüística y cultural*, México, UAM-INAH.

Marroquín, Alejandro

1978 *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Olivé, León

2002 *Ética y diversidad cultural*, México, FCE.

Schmelkes, Silvia

2005 "La interculturalidad en la educación básica, Conferencia", en *Encuentro Internacional de Educación Preescolar: Currículo y competencias*, México.

Sevilla, Amparo y Miguel Ángel Aguilar Díaz

1996 *Estudios recientes sobre cultura urbana en México*, México, Plaza y Valdés.

Tirzo Gómez, Jorge (coord.)

2005 *Educación e interculturalidad. Miradas a la diversidad*, México, Universidad Pedagógica Nacional.

Touraine, Alain

2002 *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE.

La significación de la casa y del habitar en dos grupos sociales en la Ciudad de México

Reyna Sánchez Estévez

Cuerpo Académico Nación Cuestionada y Acción Política
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

RESUMEN: *Este artículo presenta una parte de los resultados obtenidos en la investigación titulada: “La significación social de la casa para sujetos de dos grupos sociales en la Ciudad de México”. En él se explica el punto de partida metodológico y la comparación de los relatos de los dos grupos analizados, con el objeto de acercarse a la comprensión del significado que tiene la casa para los sujetos que la habitan.*

PALABRAS CLAVE: *significación, espacio social, casa, habitar, movimientos sociales*

ABSTRACT: *This article presents some of the results obtained in the research study entitled: “The Social Meaning of Home for People from Two Social Groups in Mexico City.” It explains the methodological and comparative departure points of the accounts of the two groups analyzed, which are applied to reach an understanding of what home means to the people living in it.*

KEYWORDS: *meaning, social space, home, live in, social movements*

INTRODUCCIÓN

Este artículo presenta una parte de los resultados obtenidos en la investigación titulada: “La significación social de la casa para sujetos de dos grupos sociales en la Ciudad de México”. El trabajo tuvo como objetivo “conocer el significado que sujetos de grupos sociales diferentes otorgan a la casa en que habitan, a las casas que miran, conocen y comparan con la suya y a una posible ‘casa ideal’, todo ello en el marco de constricciones urbanas que los ubican en una zona y en unas condiciones socioculturales específicas en la Ciudad de México”.

La casa ha sido estudiada desde muchos ángulos: económico, antropológico, demográfico, arquitectónico, etc.; aquí interesa destacar sus sentidos culturales, las diferencias en sus aspectos más formales, como el tipo de construcción, ubicación o decoración, o aquellos menos visibles, como los usos de una casa o los roles de los habitantes.

El análisis de la significación de la casa en diferentes grupos sociales permite estudiar la permanencia o movilidad de los sujetos en sus espacios habitacionales, la capacidad de realizar grandes esfuerzos para obtener una casa, las diferencias en las conductas de las clases sociales con respecto a los espacios públicos y privados, por mencionar sólo algunos.

ALGUNOS ASPECTOS METODOLÓGICOS

El punto de partida para la investigación realizada fue la curiosidad por las diferencias en las experiencias del habitar que pueden observarse en la Ciudad de México; cómo algunas personas de bajos ingresos habitan durante toda su vida en vecindades ruinosas en el centro de la ciudad, con servicios completamente deteriorados, en peligro de derrumbe; otros grupos construyen sus viviendas en terrenos agrestes, bajo techos de lámina o en campamentos de plásticos y cartón, mientras que para otros sujetos estas condiciones son inaceptables y prefieren vivir en sitios con mejores condiciones pero alejados de sus centros de trabajo, con lo cual invierten varias horas para transportarse.

Estas condiciones son drásticamente diferentes para otros grupos con mejores ingresos que habitan en casas con grandes extensiones de terreno, rodeados de jardines, separados de otros habitantes por amplios espacios y disfrutando de todos los servicios públicos. Surgieron preguntas tales como: ¿en las consideraciones para decidir cómo y dónde habitar intervienen sólo cuestiones económicas? ¿Las diversas clases sociales perciben su casa de la misma manera? ¿Cuáles son las diferencias en la percepción sobre el espacio que se habita y qué factores constituyen ese proceso? ¿Cómo definen o le otorgan significado a la morada sus diversos habitantes?

En la investigación se realizó una aproximación historiográfica, un trabajo etnográfico, y en la última parte del trabajo se intentó, desde una perspectiva de la antropología simbólica, acercarse a la comprensión del significado que tiene la casa para los sujetos que la habitan, para lo cual se realizó una comparación entre dos grupos sociales con características distintas.

Se optó por tratar de entender la significación social de la casa a partir de la comparación entre dos grupos, uno que se hubiera movilizad

lectivamente para conseguir una vivienda y otro que hubiera conseguido su vivienda por medios particulares; es decir, sin pertenecer a ningún tipo de organización social. Se eligieron a un grupo del Movimiento Urbano Popular (MUP) y un grupo de padres de familia de una escuela privada. Al elegir a los grupos coincidió que también pertenecían a grupos sociales diferentes.

El primer grupo pertenece a una organización denominada Colectivo de Grupos de la Asamblea de Barrios de la Ciudad de México (CGABCM).¹ Esta organización tiene como objetivo que sus integrantes obtengan una casa propia, fundamentalmente a través de créditos de carácter social otorgados por organismos gubernamentales tales como el Instituto de la Vivienda (Invi) o el Fondo Nacional de Habitaciones Populares (Fonhapo). Para conseguirlos realizan un sinnúmero de movilizaciones: marchas, plantones y protestas diversas, así como trámites y ahorro. Se decidió entrevistar a este grupo porque, además de su militancia en una organización social, los que forman parte de él no son sujetos de crédito, ya que uno de los principales requisitos para obtenerlo es comprobar los ingresos, y en este caso no tienen un salario fijo ni de fácil verificación, lo que limita de manera drástica sus posibilidades para la adquisición de terrenos, casas o departamentos; también compartían las características socioeconómicas, pertenecían a la clasificación D (clase baja), del mapa socioeconómico del D.F. que se utiliza en los estudios de mercado.² Todos tienen trabajos precarios o no cuentan con ingresos propios y dependen de algún familiar para su sustento.

Este grupo estaba conformado en una gran parte por mujeres, de ahí que fue de interés analizar con mayor detenimiento el proceso que ellas

¹ El CGABCM, a su vez, está conformado por otros grupos más pequeños que se unieron ya sea porque habitan en un lugar que pretenden adquirir o porque carecen de vivienda propia y buscan un predio o terreno para construir, así como un crédito social para lograr la edificación. Se definen a sí mismos básicamente por la dirección en la que se encuentran o por el lugar del terreno que han conseguido; por ejemplo: Academia, porque sus integrantes habitan en una vecindad ruinoso ubicada en la calle de Academia número 9 del centro de la ciudad. Estos subgrupos tienen una relativa autonomía con respecto a la organización general, se reúnen, discuten por su cuenta y deciden el camino a seguir para su propia gestión; confluyen en una reunión semanal con el conjunto de los grupos, para decidir líneas de trabajo y de acción con respecto a las diversas problemáticas frente a las instituciones gubernamentales y a los conflictos propios del proceso.

² El nivel socioeconómico se define como la estratificación de los hogares urbanos (ciudades de 50 000 habitantes o más) y está basado en el algoritmo de clasificación de niveles socioeconómicos de la AMAI (Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercado y Opinión Pública).

siguen para obtener una vivienda y el conjunto de dificultades que enfrentan, como la desigualdad, la lucha por un espacio propio, pero además la confrontación con los roles y funciones que tradicionalmente tienen, por lo que, en no pocas ocasiones, atraviesan por conflictos con sus parejas e hijos o con la familia en general; esto a su vez origina que la casa adquiera un significado muy particular, pues representa no sólo el espacio de la lucha pública sino un lugar de tensión y cambios internos. Sin embargo, no se trabajan puntualmente las diferencias de género en las propias entrevistas. La cuestión de género aparece de manera tangencial en las significaciones de la casa para los sujetos.

Las mujeres que participan en estos procesos, en un gran porcentaje, abandonan viejos roles de género, adquieren información de muy variados temas, se involucran en la vida política de diversas maneras, modifican la relación con los hijos y con el esposo; en fin, adquieren otro status dentro de su familia y dentro de su comunidad.

En el otro caso, la selección del grupo tuvo como objetivo realizar un contraste con el conjunto de militantes del MUP, para lo cual se buscó que tuvieran características socioeconómicas diferentes y que de preferencia no participaran en colectivos sociales o políticos. Se ubicó a un grupo de padres de familia en una escuela privada que tuvieran la disposición para participar en el estudio, aunque sus casas se ubicaban en diversos sitios cercanos a la escuela y compartían las mismas características socioeconómicas. La selección de la zona permitía configurar un grupo con características económicas y socioculturales semejantes y que corresponde a la clasificación A-B (Clase alta), del mapa socioeconómico del D.F. que se utiliza en los estudios de mercado,³ que consiguieron su casa con créditos bancarios o con recursos propios. Con ello se cumplían las características necesarias para realizar una comparación con el grupo del MUP.

Para obtener los discursos de los sujetos, se realizaron entrevistas grupales.⁴ La entrevista permite acercarse a las interpretaciones de las acciones

³ Se usó la misma clasificación para ambos grupos.

⁴ Se realizaron cuatro sesiones con cada grupo, cada una con un promedio de dos horas de duración; el número de personas fue variable, pues iniciaron en cada grupo diez sujetos, pero a partir de la segunda sesión aquellas personas que ya habían participado en las primeras sesiones ya no asistieron a las dos últimas, y se observó una mayor participación en el grupo del MUP que en el del Liceo. Los relatos fueron extensos y por lo general se daban por turnos, aunque las preguntas se formulaban al grupo. No se generaron discusiones o controversias, sino que, cuando intervenían en el relato de otro, sólo asentían o complementaban lo que el sujeto enunciaba. Con esta dinámica, se consideró que se cumplían los objetivos de la intervención.

de los sujetos, así como analizar las expresiones y significaciones que le otorgan a los fenómenos sociales. Se puede definir a este tipo de herramienta como entrevista focalizada, en términos de Fortino Vela [2001:79], porque, aunque se inició con un dispositivo que guiaba los temas, la entrevista fue flexible y se permitió que los entrevistados hablaran libremente, sólo se intervino en algunas ocasiones para definir o para profundizar en los temas de interés para la investigación.

Esta invaluable herramienta de las metodologías cualitativas permite tener un acercamiento, como dice Irene Vasilachis [2001:68], a “tiempos y espacios diferentes: en primer lugar, el tiempo del entrevistado”, quien cuenta y reconstruye sus vivencias, sus intimidades, sus experiencias pasadas con los ojos del presente; “en segundo lugar, el tiempo de investigador, quien elabora y sistematiza la información a partir de las hipótesis e interpretaciones orientadoras del proceso de conocimiento, y de su propia percepción”. Con estos dos tiempos se entrelaza el tiempo histórico, es decir, las diversas épocas en que se desenvuelven los acontecimientos; estos tiempos del relato o del discurso de los sujetos posibilitan contextualizar tanto a los protagonistas como a sus vivencias.

Las entrevistas que se llevaron a cabo en la investigación están fundadas en la noción de intervención grupal que permite: “aprender a mirar los procesos de la subjetividad para ofrecer espacios alternativos de reconstitución del sentido de la experiencia, tanto individual como colectiva” [Baz, 1999a:241]. Con ello se subraya la construcción de un espacio de relación entre el investigador y el grupo sobre el cual se interviene, propiciando un ambiente que da lugar a una reflexión colectiva sobre todos aquellos aspectos de la experiencia de los sujetos que están en relación con el objeto de la investigación. La entrevista también se constituye en un espacio creativo donde los sujetos pueden pensar y comprender de otra forma sus propios actos y concepciones. Desde esta mirada, la entrevista como intervención debe:

Promover las condiciones para que colectivos diversos (grupos, comunidades, organizaciones, etcétera) construyan miradas nuevas que sean esclarecedoras de los procesos de la subjetividad que se verifican en los acontecimientos de la vida cotidiana; esto apunta a transformaciones en los posicionamientos subjetivos y a la apropiación de mejores recursos de inteligibilidad de los vínculos que tejen las tramas simbólicas e intersubjetivas que los sostiene. La experiencia, en sus planos tanto singular como colectiva, puede ser resignificada y comprendida de nuevas maneras [Baz, 1999a:247].

Esta situación “interventora” sólo puede pensarse en función de la obtención de los discursos de los sujetos que, efectivamente, como señala Baz [1999b:77-87], *recrean* su propia historia al reinventarla y resignificarla, todo ello sin dejar de lado que estos discursos son el resultado de tensiones, conflictos y contradicciones en el proceso constante de memoria y olvido y en la trama de significaciones culturales.

El discurso de los sujetos sobre *su casa*, sobre *la casa* y sobre *la casa de otros*, permitió acercarse a la comprensión de lo que para diversos grupos significa ese espacio privado que se habita, que permite satisfacer las necesidades básicas y que brinda protección del mundo exterior.

Las historias personales son, entonces, formas de acción social con sentido, construidas en circunstancias concretas cuya realización tiene lugar en determinados contextos y organizaciones y que ocupan un lugar relevante entre las diversas formas en las que se lleva a cabo la vida cotidiana [Atkinson, 2005, en Vasilachis, 2007:31].

Es importante señalar que se consideró que a través de los diversos relatos se tuvo acceso a los sentidos grupales porque, además de que los sujetos comparten condiciones socio económicas, coincidían en las significaciones que se construían con las diversas intervenciones; las enunciaciones particulares estimulaban los recuerdos o sentimientos de los otros, que a su vez complementaban o agregaban su propia experiencia, con lo que puede decirse que la dinámica permitió la construcción de relatos colectivos aunque para claridad y orden se analizan como la versión de determinado sujeto.

Para el armado de la entrevista, se definió a *la casa* de acuerdo con una distinción convencional entre las esferas pública y privada, como *el espacio privado que se habita, que permite satisfacer las necesidades básicas y que brinda protección del mundo exterior*. Por necesidades básicas se entienden aquellas que permiten la reproducción de la vida: comer, ejercer la sexualidad, dormir, descansar, etcétera.

De esta primera distinción, se derivaron otras dicotomías, que formaron parte de los ejes para la indagación sobre las actividades y las necesidades que relacionan a los sujetos con su casa.

A partir de estos ejes, se preguntó sobre las funciones de los diferentes lugares de la casa, dónde y cómo se realizan, quienes son los usuarios, qué roles tienen los habitantes, qué conflictos se producen a causa de estos espacios y sus usos. Tomando como base la siguiente tipificación que divide los espacios dentro de la casa en:

- a) *espacios íntimos* (baño, recámara, cuando su uso es exclusivo de una persona o de una pareja);
- b) *espacios intermedios o de frontera privado-público* (sala, recibidor, patio, jardín, banqueta, escaleras, pasillos exteriores, corredores exteriores, puertas y entradas);
- c) *espacios compartidos* (comedor, sala, cocina, estudio, recámaras, cuando se comparten por dos o más personas y todos los lugares de tránsito interno).

Estos espacios están en estrecha relación con las dicotomías interno/externo, propio/común e individual/colectivo.

En las entrevistas se profundizó en las valoraciones que se expresan, qué características le otorgan los sujetos a estos espacios y cómo los califican, qué tipo de relaciones establecen con ese entorno y con los otros habitantes del lugar; en función de una lucha por el espacio, qué tipo de conflictos provocan las distribuciones, dimensiones, funciones, roles asignados a los lugares, etcétera; por lo tanto, qué tipo de acciones se desprenden de la relación espacio privado / sujeto. Coincido con Vasilachis [2007:33] cuando señala que:

La investigación cualitativa se interesa por la vida de las personas, por sus perspectivas subjetivas, por sus historias, por sus comportamientos, por sus experiencias, por sus interacciones, por sus acciones, por sus sentidos, e interpreta a todos ellos de forma situada, es decir, ubicándolos en el contexto particular en el que tienen lugar. Trata de comprender dichos contextos y sus procesos y de explicarlos recurriendo a la causalidad local.

Desde esta mirada, se analizó la relación que guarda la casa con la adecuada o inadecuada resolución de las necesidades para la subsistencia, la socialización y la reproducción. Es decir, en qué medida la casa permite solventar las necesidades humanas: *primordiales* (comer, dormir, ejercer la sexualidad) y las *afectivas interiores* (estabilidad, intimidad, comodidad, vínculos familiares).

También se buscó entender la relación que la casa mantiene con su entorno y cómo se relaciona con las actividades de los sujetos que la habitan, los cuales tienen que resolver necesidades tales como las *afectivas externas* (socialización, seguridad contra el exterior) y las *económico-administrativas* (seguridad económica, solvencia, estatus).

En esta segunda parte se trataba de entender cómo la significación que los sujetos le otorgan a la casa está en relación con las constricciones urba-

nísticas como: la configuración de la separación entre lo rural y lo urbano; la construcción y delimitación de lo privado y lo público en las zonas urbanas (los límites de la casa y sus ámbitos en oposición a la calle), y la asignación de roles y funciones para los espacios internos de la casa.

ALGUNOS ELEMENTOS PARA UNA CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA⁵

A continuación se presentan de manera sucinta algunos elementos que permiten entender el contexto en el que se habita en la Ciudad de México y que es producto de condiciones políticas, sociales y económicas que van por lo menos desde fines del siglo XIX, cuando se inicia la industrialización del país, hasta la actualidad. No se puede entender el significado que adquiere la casa para sus habitantes sin entender que la ciudad, las calles, la casa, son producto de esas condiciones, que se han constituido a lo largo del tiempo en lineamientos geográficos y urbanísticos que determinan zonas, lugares, formas, estilos del habitar, dotan de recursos o los limitan, planifican y ordenan o segregan y excluyen a los habitantes, y frente a ellos los individuos pueden ejercer resistencias o luchar.

Los barrios populares de la Ciudad de México se han poblado fundamentalmente con varios tipos de procesos: la invasión de terrenos que luego se “regularizan”, el fraccionamiento legal o ilegal, a veces pasando por encima de la normatividad y con la consabida corrupción, o la ocupación de terrenos con la anuencia de los propietarios.

Estos procesos son el resultado de una dinámica urbana que implica la especulación del suelo, la relación entre la oferta y la demanda, así como las políticas habitacionales del estado en los diversos momentos históricos. Se pueden citar algunos hechos que dan cuenta de cómo ha funcionado esta dinámica; por ejemplo, durante el porfiriato al iniciar la industrialización, la Ciudad de México sufre una importante migración del campo a la ciudad, con lo que la demanda de vivienda se incrementa al mismo tiempo que se incorpora suelo agrícola para la urbanización. Durante las décadas de los veinte y los treinta, el Estado instrumenta políticas para otorgar créditos para construcción y adquisición de vivienda, con lo cual aumenta la

⁵ Una contextualización detallada puede consultarse en los capítulos I (La Ciudad de México: aspectos urbanísticos, sociales y políticos) y II (Impacto de la industrialización en la configuración de la actual Ciudad de México) de la tesis de doctorado en Ciencias Sociales: “La significación social de la casa para sujetos de dos grupos sociales en la ciudad de México” (2010) UAM – X.

oferta de vivienda en renta; al mismo tiempo, el crecimiento demográfico, la migración y la industrialización se aceleran; ese ciclo va a predominar por lo menos durante 50 años.

Durante la última mitad del siglo xx el estado también interviene. Por una parte, crea organismos en relación con la vivienda y fondos solidarios que otorgan créditos o construyen casas, ya sea de interés social o para las clases medias; por otra, intenta ordenar o limitar el crecimiento de la ciudad. Al mismo tiempo, la dinámica del mercado inmobiliario permitía, alentaba y hacía negocios con el asentamiento en la periferia (Nezahualcóyotl, Naucalpan, Ecatepec) o en las colonias limítrofes (Xochimilco, Tlalpan, Coyoacán, Gustavo A. Madero), ya sea de forma legal o ilegal.

De estas décadas resalta la actuación del Estado, en términos legales, que va a tener profundas repercusiones en la vivienda: entre 1942 y 1948 el decreto que prorrogaba de manera indefinida los contratos de arrendamiento de bajo costo, “el congelamiento de rentas”, la Ley General de Asentamientos Humanos de 1976, el Programa Nacional de Vivienda de 1978 y la nueva Ley de Vivienda impuesta por Carlos Salinas.

No hay que olvidar el fuerte impacto que tuvieron en la ciudad los sismos de 1985, y la posterior reconstrucción, que produjeron cambios sustanciales en la urbanización, pero también en la dinámica social y política. Tampoco se puede omitir que a partir de la década de los setenta el país ha vivido en constantes “crisis” por la espiral endeudamiento-inflación y por la posterior instrumentación de la política neoliberal, que repercuten profundamente en el acceso a una vivienda para las clases medias y populares.

Coincido con la interpretación de Campos [2005:67]: la ciudad y la casa están en un lugar que no es arbitrario sino que se debe considerar como “una totalidad multideterminada por factores económicos y sociales, político-ideológicos y técnico-formales [...] es producto producción [que] se debe a decisiones individuales y colectivas, múltiples y al mismo tiempo únicas [...]. Estos factores son el sustrato del significado que la casa tiene para sus habitantes.

COMPARACIÓN ENTRE LOS RELATOS DE LOS DOS GRUPOS SOCIALES

En los relatos de los grupos que se analizaron se encontraron similitudes y divergencias. Siguiendo el ciclo narrativo propuesto por Claude Bremond [1996:102], es posible observar que tanto el inicio como el desarrollo de las diversas secuencias narrativas expuestas por los protagonistas son diferentes. En el caso del grupo del mup se parte de una situación problemática, dramá-

tica, terrible, de condiciones precarias, de privación de los recursos necesarios para la existencia humana, y después de la superación de los obstáculos a través de la persistencia de los sujetos, de *su lucha*, de la intervención de la comunidad, ya sea el grupo o los vínculos de la familia ampliada, llegan al mejoramiento, a la modificación de las condiciones de vida previas, al punto de enunciar que se alcanza la felicidad, que en este caso está representada, de manera fundamental, por la obtención de una casa propia.

En el grupo del Liceo Albert Einstein, el punto de partida es un estado cuasi idílico; los sujetos habitan la casa paterna durante su infancia, de donde, por algunas circunstancias, generalmente a la entrada a la edad adulta puede pasarse a un estado de degradación y en el inicio de la vida en pareja es cuando se presentan algunos obstáculos: los sujetos no logran tener acceso inmediato a una casa propia. Esta situación de degradación es presentada de forma breve y sucinta, y no en todos los casos aparece, pero el conflicto es resuelto de forma rápida y sin involucrar en el relato sentimientos profundos de los protagonistas; al obtener estos bienes, a través del esfuerzo personal o de la familia nuclear, se llega nuevamente a la recuperación, a la superación de la degradación que se padeció momentáneamente.

En este sentido, tanto en el orden del relato, como en la intensidad del planteamiento emotivo, los testimonios son muy diferentes. Los términos usados por los enunciadores remiten a una expresividad diferente, sobre todo porque sus referencias aluden a tópicos que nos hablan de dos esferas de sentido casi opuestas. La casa en referencia a la vida, a la muerte, a la posibilidad de la felicidad en el caso del grupo del MUP Movimiento Urbano Popular. El triunfo, la comodidad, la distinción social, como puntos de referencia del grupo del Liceo Albert Einstein. La casa estrechamente vinculada al dolor, al sacrificio, a la lucha por un espacio, a los lazos de solidaridad y de apoyo colectivo, en el primer grupo. La casa en relación con el esfuerzo individual, la satisfacción de alcanzar metas y la acumulación como horizonte, en el segundo grupo.

A continuación se profundiza en algunos de los sentidos de las perspectivas espaciales y temporales en los modos de habitar.

LA PERSPECTIVA TEMPORAL. ENTRE LA EXPERIENCIA Y LA NORMA EN EL MODO DEL HABITAR

A lo largo del análisis de las entrevistas se observaron diferencias en los modos de habitar de los dos grupos sociales. En los testimonios trabajados se observa una tensión existente entre la experiencia y la norma social. Es decir, todas aquellas disposiciones, reglas, deberes que se aprenden y que

van a aparecer como dispositivos normativos en el discurso, que guían la exposición de la experiencia. Como dice Voloshinov [1976:107-112], la expresión es la que organiza la experiencia, es decir, es el lenguaje el que nos permite ordenar nuestra manera de concebir la existencia, y por lo tanto, la construcción del relato de aquello que hemos vivido.

Por otra parte y también siguiendo al mismo autor, esa manifestación de la experiencia tiene fundamentalmente un carácter dialógico, se organiza en función del interlocutor, es un conjunto de elementos que se expresan siempre, aun en soledad en relación con otro, aunque ese otro sea uno mismo.

En los dos grupos sociales se encontraron evidencias de esta relación dialógica en los discursos, se hacen presentes referencias directas a la voz de los otros, las frases hechas, los refranes o dichos populares, las voces de la moral, del deber ser, del discurso instituido. Cada uno de los grupos ordena los sentidos que le otorga a su espacio, su casa, y sus propias experiencias con respecto a los sitios en donde ha habitado, en núcleos discursivos que, como dice Voloshinov, están determinados por la situación social y los participantes, pero también por capas más profundas que están en función de las relaciones sociales fundamentales en el sujeto. [Voloshinov, 1976:109].

Un aspecto muy interesante que no fue posible profundizar son las diferencias en los roles de género que se plantean: en el caso del grupo del Liceo Albert Einstein están muy definidos los roles para hombres y mujeres: el hombre-esposo como proveedor del hogar, la mujer-esposa como constructora de los vínculos familiares, mientras que en el caso del grupo del MUP, los roles, al parecer más por necesidad, se diluyen, pues la mujer tiene que trabajar, asiste a las asambleas y actividades políticas y muchas veces la pareja ni siquiera existe.

Se observa una marcada diferencia entre la experiencia del habitar que tienen las personas que participan en un grupo que se organiza para obtener una vivienda y los que obtienen su casa por medios propios, sin participar en ningún grupo. En el siguiente apartado se presentan los aspectos más relevantes de estos dos conjuntos; al primero lo denominé el de la experiencia "colectiva" y al segundo la experiencia "nuclear", simplemente porque es en torno a estos dos conceptos donde se concentra el sentido de la experiencia vivida.

LA EXPERIENCIA COLECTIVA

La experiencia que el grupo del MUP describe nos habla de la existencia de una relación íntima entre el usuario y su casa; se habla de que la casa se

ama, se añora, se quiere, de que la casa es “lo máximo”; es decir, se le otorga un valor sentimental muy importante a ese espacio. Esa experiencia se construye sobre todo por los recuerdos del pasado y ese pasado tiene una serie de connotaciones que se relacionan con el sufrimiento y con el dolor; en el pasado se ha tenido que sufrir, padecer, se han aceptado designios divinos o pruebas diversas para poder llegar hasta la obtención de una casa.

Yo en mi casa me siento muy bien, me siento con mucho cariño, o sea a la casa le tengo un gran cariño porque [...] yo creo que en cada casa, en cada familia [...] todos tus ratos, tus malos y tus peores momentos que has pasado ahí ¿no? [...] hace como siete años que empezamos con el problema de desalojo [...] yo te juro que de esas películas que salía Pedro Infante y de los desalojos sólo en la tele se ve, pero a raíz de que llegaron a mí, a quererme desalojar, chin ¿y ahora qué hago?, yo ni idea de Asamblea de Barrios, ni que había grupos organizados para defenderse contra el propietario [...] busqué un licenciado me dijo, vete a la Asamblea de Barrios [...] ahí fue cuando empecé a luchar y entonces le di el valor a lo que es la vivienda y lo de la casa ¿no? Y pues más cariño me dio [...] yo de tantos años ahí, yo ya no iba a dejar la casa tan fácilmente y yo de hecho la he defendido, [...] por tantas experiencias que hemos visto con los compañeros que toda su vida ahí y de repente todo a la basura, pues yo dije, no, pues yo quiero muchísimo, muchísimo la casa [...] yo todavía tengo sangre en las venas y yo a mi casa no la dejo aunque no lo sea totalmente mía [...] de ahí yo no me salgo, de ahí solamente muerta ¿no? Entonces sí, como que te enamoras de tu casa [...] muchas cosas de ahí, no sé, como que se te meten en las entrañas, y es por eso que yo digo, mi casa la defiende hasta más no poder, hasta morir. (Testimonio de Leticia)

Todo ese sufrimiento también es valorado y además es enunciado como una situación necesaria que se tuvo que pasar para llegar a obtener algo; se atraviesa por una situación de degradación hasta llegar a una de felicidad, y es debido a estas condiciones en que se otorga a la casa estimación que se les tienes; es decir, se valora el presente por lo que se vivió en el pasado. Ese pasado tiene como consecuencia una connotación que define la relación estrecha entre el *yo* y el *aquí*, *yo estoy aquí* en este lugar porque antes ya viví, ya padecí, ya sufrí, ya hice.

Otro aspecto fundamental en la construcción de esta experiencia tiene que ver con que ese *aquí* construido sólo es posible por la existencia de dos clases de vínculos que se han establecido y mantenido también en el pasado: los *vínculos familiares* y los *vínculos colectivos con el movimiento urbano*. Los primeros, los familiares, significan para el protagonista un apoyo; los miembros de una familia extensa siempre están presentes, sobre todo en las

circunstancias penosas de la vida, sirven de soporte para la posibilidad de la obtención de una casa. Los segundos, los vínculos colectivos, tienen que ver con la existencia de la organización del grupo; en este caso, se percibe un conjunto de sentidos que tiene que ver con la lucha, el apoyo mutuo, la ayuda de otros, el aprendizaje en el proceso de la defensa de un derecho social y en el enfrentamiento cotidiano de múltiples problemas, y, como consecuencia, la satisfacción y el disfrute de este tipo de actividades colectivas.

Ya me acostumbré aquí, aquí he sufrido, y esto de que nos han querido quemar, que luego los “mariguanos” andan locos ahí, este, queriendo echar lumbre, luego, este, andan en la noche, cuando andan robando en Guatemala [una calle contigua], se brincan por ahí, ya por la azotea y se saltan por acá, y roban en la calle y entran y se escapan por acá, pues uno no puede hacer nada; entonces, todos esos peligros que uno ha sufrido, pues ya se acostumbra uno a ese lugar donde, más que nada. Yo ceo que le he dado vida a este lugar, y este lugar me ha dado a mí, es como un... como dice el dicho, para dar hay que recibir, o para recibir hay que dar, entonces tanto el lugar me ha dado, tanto como yo le he dado, pero también me he dado cuenta que pues, nada es legal y pura corrupción, cada quien que ha entrado aquí es, es nada más para estafar a la gente, para estafar, para insultarnos; ha habido hasta violación, ora sí que ha habido cosas que... prostitución también, y todo lo que hemos pasado ya, han sido años, de estar “peñando” con el gobierno, para que se expropie y seguimos en lo mismo, tercós. (Testimonio de Cristina)

En sus testimonios guarda un lugar especial la religiosidad, la presencia de la divinidad, ya sea Dios o los santos, que también funcionan como ayudantes para estos protagonistas, ya sea como aquel elemento que permite el mantenimiento de la esperanza, o bien como una figura que otorga dones que sirven de apoyo a los padecimientos terrenales.

Estos dos aspectos, la relación *pasado presente* con el *yo aquí* y los vínculos colectivos, conforman esta experiencia del habitar y la relación entre el usuario y su casa, donde la casa tiene un valor profundo, que se caracteriza por percibirse como de larga duración en la mayoría de las veces, para toda la vida, un vínculo muy difícil de romper.

LA EXPERIENCIA NUCLEAR

En el grupo del Liceo Albert Einstein se construye una experiencia con respecto al lugar que se habita, que parte de otro escenario completamente

distinto: la casa es consecuencia no de una lucha social, sino de la búsqueda personal de *oportunidades*: *en ese grupo tienen mejores posibilidades para obtener una casa propia*, las oportunidades no llegan, sino que se buscan, son parte de un proceso constante de superación, de progreso social. Ante todo, deben ser piezas clave del aprendizaje familiar que necesariamente ha de transmitirse con mayor ahínco a las generaciones siguientes, y estos deseos de *superación*, de *triunfo* y la necesidad de mantener las expectativas son heredadas a los hijos.

Yo creo que si toda la gente en la vida se pusiera metas y nos enseñaran nuestros padres a decir: ¿cuál es tu meta?, vas a hacer esto o quieres hacer esto, yo creo que todos seríamos mejores, sobre todo los latinos, que somos tan despilfarradores. En una ocasión una persona me dijo: ¿y para qué vas a tener una casa tan grande, para vivir los dos solitos? Dije: mira, cuando sea eso y yo no pueda subir escaleras, esta casa la puedo vender y con eso no voy a andar pidiendo a mis hijos nada [...] yo esto lo he visto como un ahorro [...] lo ve uno como una inversión. (Testimonio de Mariana)

El *progreso* y la obtención de las metas propuestas es resultado de la motivación personal o familiar, de la astucia y del trabajo individual, ya sea en forma de ahorro, como buena administración o como producto de la acumulación de bienes diversos a través del tiempo. Así, surge la concepción de que el hombre se hace a sí mismo por su propio esfuerzo, por sus características y cualidades personales, por su ambición, su deseo de superación y por el esfuerzo dedicado a lograr sus metas.

Las metas no se limitan a la obtención de un sitio para vivir, sino que van más allá, tienen que ver con signos exteriores, que están en función de los vínculos sociales; estos signos son los que denotan exclusividad, propiedad, estatus, triunfo social, superación personal, diferencia frente a los demás.

Bueno, en mi caso, yo empecé por lo pequeñito, por un departamento, y al tener el logro del departamento, entonces ver más allá, ¿no? Una casa, pero sí, es la prioridad, ¿no? El tener una casa y, bueno, la satisfacción, porque también no cualquiera lo logra. (Testimonio de Alicia)

Considero que esta experiencia se define por lo nuclear porque se connota en los testimonios una referencia al esfuerzo, fundamentalmente de uno de los miembros de la pareja o, en todo caso, de ambos, y en segundo

plano de los hijos, mientras que, a diferencia del grupo anterior, no se presentan vínculos colectivos más allá de este eje.

La casa es producto de la búsqueda de oportunidades por parte de la familia nuclear y su consecución proporciona satisfacción. La casa es ese fruto; sin embargo, no se establece con ella un vínculo de larga duración, puesto que esa casa puede ser reemplazada si se presenta otra nueva y mejor oportunidad, porque el sentido de la casa puede ser transportado a otro lugar; la casa no es el lugar, dicen los protagonistas: el hogar, como ellos lo definen, está donde está la familia. Y ese centro de la existencia, ese remanso de paz, se lo otorgan los miembros de la familia, y no un determinado lugar, pues éste puede ser modificado.

Sin embargo la casa sí proporciona una *seguridad y estabilidad de carácter económico*; es la base de la cual se puede partir para la obtención de nuevas metas, de logros mayores. Se constituye como una inversión para el futuro.

En cuanto a la percepción del pasado, a diferencia y en oposición absoluta con el grupo anterior, se organiza como un conjunto de recuerdos felices; la organización del relato sobre la vida pasada lleva a la percepción de un tiempo mítico donde no se establece ninguna relación causal con el presente y tampoco con la necesidad de obtener una casa. La necesidad sólo surge o se percibe cuando se modifica el estado civil. Y en todo caso la mirada está puesta en el futuro, en lo que todavía puede lograrse, en las nuevas metas propuestas y en que el camino no se termina al llegar a una casa sino que éste es un escalón más.

Con respecto a las normas sociales que aparecen en este grupo, hay un énfasis en el espacio propio, la privacidad de cada uno de los miembros de la familia a través de dispositivos como la puerta cerrada, el respeto por el espacio de los adultos, en especial de los padres.

También aparece, como en el caso anterior, la normatividad que tiene que ver con el orden y la limpieza como precursores de la armonía familiar y estrechamente vinculados a lo adecuado de los espacios que se habitan.

DOS LÓGICAS PARA EL HABITAR: LA CASA SIGNO Y LA CASA SÍMBOLO

Como se puede observar en estos dos núcleos de la constitución de la experiencia, los sentidos sociales a partir de los cuales se organiza son distintos, por ello regreso a retomar la distinción que hace Baudrillard de la casa signo y la casa símbolo, como puntos de partida diversos para explicarse la relación con el propio mundo y con lo que nos rodea. Y a lo que señala Voloshinov, la experiencia sobre algún hecho cualquiera de la existencia:

Depende de la posición social general de la persona tanto como de las circunstancias inmediatas de la experiencia. Éstas determinan en qué contexto valorativo, dentro de qué ámbito social se percibirá la experiencia. [...] Son posibles, naturalmente, diversos grados de perceptibilidad, claridad y diferenciación en la orientación social de la experiencia; pero no existe experiencia sin orientación social valorativa [Voloshinov; 1976:110].

Así, es posible observar cómo estos dos conjuntos de experiencias nos transmiten, como dice el autor, dos orientaciones sociales valorativas diferentes que tienen referencias diversas y que miran hacia puntos distintos. Por tanto, la construcción del sentido que se le otorga al sitio que se habita, a la casa, a la vivienda, al hogar, no difieren solamente en los términos utilizados sino en aquellos aspectos más ligados a la profundidad de los sentimientos, a las motivaciones internas, a la vinculación con el tiempo, la vida y las relaciones sociales que se establecen.

Las divergencias entre las versiones de la casa y los significados adjudicados a cada una muestran las relaciones entre los usuarios y la casa como un objeto de significación. Aunque estos dos objetos en apariencia son paralelos, y comparten múltiples elementos, en realidad constituyen dos conjuntos significativos distintos en donde se hace explícita la existencia de dos lógicas de habitar.

Es evidente en los discursos de los grupos sociales la aparición de dos tipos de objetos: el objeto-símbolo tradicional y el objeto-signo, que es un objeto de consumo, categorías que explica Jean Baudrillard [1969:224]. En el caso del grupo del MUP la significación de la casa está construida con características cercanas al objeto-símbolo, puesto que, como dice Baudrillard, se establece entre los usuarios y la morada una relación de interioridad; ésta es un mediador que está impregnado de significados de intimidad, de raíces históricas, de aspectos medulares para los sujetos; este objeto no es consumido, dice Baudrillard. Aparece con claridad la relación entre la casa y una serie de "valores" tradicionales, los vínculos con la tierra, con la familia extensa, con el arraigo a un lugar, a una comunidad, a un clan si así se quiere, y también con la nueva comunidad que se ha construido, la del colectivo que pelea por un sitio en la ciudad, que tiene una agenda por derechos cívicos o ciudadanos: la vivienda, la ciudad, la regularización de la tierra, los servicios, etcétera.

Desde el punto de vista de este grupo, a la casa se "llega" después de un trayecto largo, doloroso, en el que se recuerdan múltiples obstáculos; estas connotaciones llevan a la significación de la casa como el punto final de

un camino. Los habitantes sólo saldrán de ahí, en su proyección del futuro cuando hayan muerto.

En el otro caso, la casa tiene un significado más cercano al de la casa-signo; es exterior, forma parte de una serie, —como ya se mencionó—, de un conjunto de metas o escalones, es un objeto de consumo.

Y sobre todo se subraya que el objeto casa es consumido *en su diferencia*, puesto que la casa que este grupo consume es la que se encuentra en relación de exterioridad con las otras casas, las de los vecinos, las de los familiares, las suyas propias en un tiempo pasado. Frente a ellas, esta casa, la consumida en el momento actual, es mejor, es más grande, está ubicada en un lugar de nivel superior. Y posteriormente también se desea tener las condiciones para adquirir otra que supere las características de habitación actuales.

La casa ha variado su significado y se ha cargado de otro tipo de connotaciones, es percibida no como una meta, aunque en el discurso sea utilizada esta expresión; es, a fin de cuentas, una meta-escalón; su significado forma parte de un proceso de diferenciación, de estratificación, de adquisición de estatus. La casa se convierte en una categoría que sirve para inscribirse en una clasificación jerárquica, puede situar a los sujetos en una relación con los otros, sirve de marcador social.

Esta segunda vinculación secundaria no puede entenderse sin pensar en un conjunto de “valores” ligados a la época moderna, al individualismo, al progreso, a la acumulación y, por lo tanto, al consumo, según Baudrillard. Desde esa lógica, la casa se consume, vale en cuanto a la diferencia; *lo que tenía antes, con lo que tengo ahora y lo que me gustaría obtener después*. Aunque la obtención de una casa para ambos grupos permite solventar el conjunto de necesidades humanas: abrigo, protección contra los peligros del exterior, descanso, ejercicio de la sexualidad, intimidad, también permite resolver aquellas que tienen que ver con la esfera del trabajo y de la acción, como la socialización, la libertad, el establecimiento de vínculos familiares y sociales. Sin embargo, es evidente que en el nivel del discurso de cada uno de los grupos, las prioridades tienen un orden diferente según sean aquellas necesidades que tienen que ver con una interioridad o aquellas que tienen que ver con la exterioridad. Y como pudo observarse en los testimonios y en las etnografías, el sentido que adquieren los espacios y la utilización que se hace de ellos resulta completamente distinta.

No puede negarse que *los procesos de la modernidad* atraviesan a todos los grupos sociales y su ideología, y está presente también en los entrevistados del MUP. Sin embargo, las narraciones de este grupo están permeadas también por los valores de la lucha social, así como por la idea de lo comunitario, lo cual es un contrapeso a la ideología occidental.

BIBLIOGRAFÍA

Bachelard, Gaston

1997 *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica.

Baudrillard, Jean

1969 *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI.

Baz, M.

1999a "Intervención grupal: finalidades y perspectivas para la investigación", *Anuario de investigación 1999*, México, UAM-X, Departamento de Educación y Comunicación.

1999b "La entrevista de investigación en el campo de la subjetividad", en I. Jaider (comp.) *Caleidoscopio de Subjetividades*, México, UAM-X.

Bremond, Claude

1996 "La lógica de los posibles narrativos", en Barthes *et al.*, *Análisis Estructural del Relato*, México, Ediciones Coyoacán.

Campos Salgado, José Ángel

2005 *Para leer la ciudad. El texto urbano y el contexto en la arquitectura*, México, UNAM/UAM – Xochimilco.

Douglas, Mary e Baron Isherwood

1990 *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, México, Grijalbo, Conaculta.

Vasilachis, Irene

2007 "La investigación cualitativa", en Irene Vasilachis (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*, Buenos Aires, Gedisa.

Vela Peón, Fortino

2001 "Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa", en Ma. Luisa Tarrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, Miguel Ángel Porrúa, Colegio de México, Flacso.

Voloshinov, Valentín N.

1976 *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Apuntes sobre Alta Vista en Chalchihuites, Zacatecas

Ismael Arturo Montero García
Universidad del Tepeyac

Ipan tepeme ihuan oztome

RESUMEN: *El Trópico de Cáncer es un paralelo situado en la latitud 23° 26' 15"; esta línea imaginaria cruza el norte de México desde el extremo sur de la Península de Baja California hasta el Golfo de México, pasando por los estados de Baja California Sur, Sinaloa, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Nuevo León y Tamaulipas. El Trópico de Cáncer delimita el punto más septentrional en el que el Sol puede ocupar el cenit al mediodía, lo cual ocurre durante el solsticio de verano. En este día los rayos solares caen verticalmente sobre la superficie terrestre a lo largo de esta latitud, lo cual se supone fue significativo para los sacerdotes/astrónomos de la antigüedad dedicados a observar el aparente movimiento del Sol. Sucede que Alta Vista, en Zacatecas, corresponde al punto extremo septentrional donde este fenómeno puede suceder, la fecha del paso cenital difiere según la latitud de cada emplazamiento, y diferentes especialistas en arqueoastronomía destacan cómo las culturas indígenas de la antigüedad, al menos desde el periodo Clásico, valoraban esta apreciación para la elaboración de sus calendarios. Por otra parte, la investigación aporta nuevos elementos para la discusión ya que presenta un calendario de horizonte a través de las simas conspicuas de la Sierra Prieta desde los emplazamientos arqueológicos de Cerro El Chapín y Cerro Pedregoso, además de la prospección arqueológica del picacho El Pelón.*

PALABRAS CLAVE: *Alta Vista, arqueoastronomía, Trópico de Cáncer, paso cenital del Sol, solsticio de verano, marcadores de horizonte*

ABSTRACT: *The Tropic of Cancer is a parallel located at the latitude of 23° 26' 16". This imaginary line extends across northern Mexico from the southernmost point of the Baja California Peninsula, to the Gulf of Mexico, passing through the states of Baja California Sur, Sinaloa, Durango,*

¹ Agradezco a la revista *Cuicuilco* la oportunidad para presentar este trabajo; a la arqueóloga Patricia Monreal Martínez, de Alta Vista, por su apoyo en campo, y a la arqueóloga Adriana Medina Vidal por sus oportunos comentarios para esta entrega.

Zacatecas, San Luis Potosí, Nuevo León and Tamaulipas. The Tropic of Cancer marks the northernmost position of the sun at its midday zenith, which takes place in the summer solstice. On this day, the sun's rays hit the earth's surface vertically along the entire length of this latitude, which was supposed to hold meaning for the priest/astronomers of ancient times, who dedicated themselves to observing the apparent movements of the sun. It so happens that Alta Vista in Zacatecas, corresponds to the westernmost point where this phenomenon can occur, although the date of the zenith's course differs depending on the latitude of each position and so various archaeoastronomical specialists stress how the ancient indigenous cultures, at least those dating from Mexico's Classical period, valued this finding in developing their calendars. On the other hand, the research contributes new elements for discussion because it presents a calendar of the horizon, based on of the highest peaks of the Sierra Prieta mountain range ranging from the archeological sites of El Chapín, Cerro Pedrogoso, to the excavations at El Picacho Pelón.

KEYWORDS: *Alta Vista site, archaeoastronomy, Tropic of Cancer, zenith passage of the sun, winter solstice, horizon markers*

INTRODUCCIÓN

Con motivo de la xxvi Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, visité Zacatecas en julio del año 2001; lo que tenía por premisa para ese viaje era conocer el sitio arqueológico de Alta Vista en Chalchihuites. Las lecturas en Broda [1983] y Aveni [1991] me invitaban a llegar hasta el Trópico de Cáncer² donde se levantó un centro ceremonial prehispánico dispuesto en alineamientos de astronomía solar.

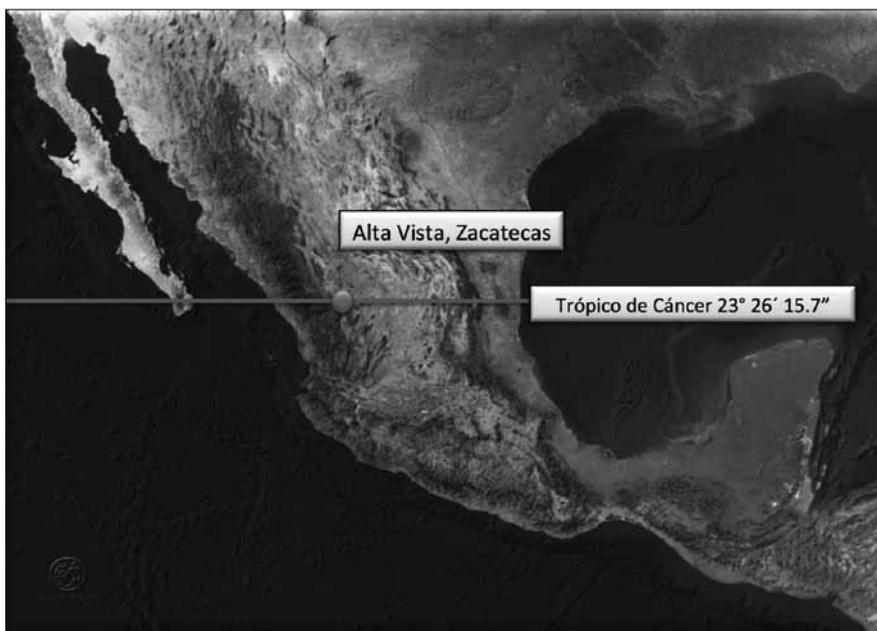
El Trópico de Cáncer, es un paralelo situado actualmente (2012) en la latitud 23° 26' 15.7" al norte del ecuador terrestre, esta línea imaginaria delimita el punto más septentrional en el que el Sol puede ocupar el cenit al mediodía, lo cual ocurre durante el solsticio de verano, en este día los rayos solares caen verticalmente sobre el suelo a lo largo del Trópico de Cáncer, lo cual se supone que fue significativo para los sacerdotes/astrónomos de la antigüedad dedicados a observar el aparente movimiento del Sol. Sucede que Alta Vista corresponde al punto extremo septentrional donde este fenómeno puede suceder (fig. 1), pues más al norte es imposible apreciar durante el año un paso cenital. Caso contrario que sucede al sur del Trópico de Cáncer, donde el paso cenital sucede dos días al año; la fecha del paso cenital difiere según la latitud de cada emplazamiento y diferentes especia-

² Se denomina "de Cáncer" porque en la antigüedad, cuando sucedía el solsticio de verano en el hemisferio norte, el Sol estaba en la constelación de Cáncer. En la actualidad está en la de Géminis.

listas en arqueoastronomía destacan cómo las culturas indígenas de la antigüedad valoraban esta apreciación para la elaboración de sus calendarios [Véase Broda, 2000 y 2004].

En el año 2008, invitado por colegas del Seminario de Arqueoastronomía (ENAH / UNAM)³ visité de nueva cuenta Alta Vista, pero ahora durante el solsticio de verano; posteriormente, para el equinoccio de primavera de 2009 se realizó la prospección de diferentes emplazamientos de la región;⁴ de estas dos últimas visitas se desprende este apunte.

Figura 1.
Ubicación del sitio arqueológico Alta Vista, Zacatecas,
destacando la trayectoria del Trópico de Cáncer para el año 2012



³ Además de la agradable compañía de los colegas Jesús Galindo, Julieta Medina, Enrique Aguilar y Víctor Torres, reconozco los trascendentales diálogos con ellos en campo que permitieron la elaboración de este trabajo.

⁴ Durante esta temporada de campo fue relevante la colaboración del arqueólogo Osvaldo Murillo y el pasante de arqueología de la ENAH, Jesús Martínez.

En el valle del río Colorado, Alta Vista fue el centro ceremonial más importante de la tradición arqueológica chalchihuites;⁵ esta cultura ocupó el noroeste de Zacatecas, el sur de Durango y la parte inferior de la ladera oriental de la Sierra Madre Occidental, durante los años 200 al 1 100 dC. Alta Vista, como urbe con una detallada orientación, se levantó del 450 al 470 dC. y alcanzó su esplendor entre el 700 y el 750 dC. La zona quizá fue un punto de adquisición y distribución de recursos minerales, así como de avanzada para el comercio mesoamericano en ruta hacia el norte, conectando sociedades de áreas tan lejanas como el centro de México y el llamado Suroeste Americano [Medina y García, 2008]. Se conocen casi 800 minas (*ibid.*) de las que se extrajeron diversos tipos de rocas y minerales como la hematita, el cinabrio, la riolita, el pedernal, la limonita, una gama de piedras semipreciosas azul-verdes (*chalchihuitl*) y, tal vez aún de mayor importancia, pigmentos de piedras suaves; esta actividad minera fue prominente entre los años 300 al 800 dC. [Schiavetti, 1994:49]. Se considera que entre los años 850 al 900 dC. Alta Vista se alejó de la interacción con otras culturas mesoamericanas y comenzó una época de constantes guerras entre los grupos vecinos, esto se deduce por el incremento en las evidencias de sacrificios humanos e incendios que posiblemente provocaron el abandono del centro ceremonial durante el mismo lapso, aunque la ocupación perduró en algunas aldeas de la comarca [Medina y García, 2008].

La primera noticia⁶ de este sitio arqueológico apareció en *El Imparcial*, el domingo 25 de octubre de 1908:

El señor Manuel Gamio, ayudante del Departamento de Arqueología del Museo Nacional, ha comunicado por telégrafo a la Secretaría de Instrucción Pública que, en la localidad denominada Chalchihuites, se han hecho descubrimientos arqueológicos importantes, encontrándose monumentos enteramente desconocidos que comprenden salones, sepulcros, escalinatas, pasillos, todo lo cual ocupa un área de más de un kilómetro. Estos descubrimientos serán explorados y estudiados con la atención que reclaman.

Entre los investigadores más entusiastas de Alta Vista encontramos a John Charles Kelley, quien exploró la región desde la década de 1950 [Medina y García, 2010:55]. Planteó la tesis de que la fundación de Alta Vista sucedió alrededor del año 450 dC como resultado de la presencia de grupos

⁵ Un estudio detallado sobre la cultura chalchihuiteña puede consultarse en Berrojalbiz, 2006.

⁶ Para más detalle, véanse los trabajos de Manuel Gamio, en García, 1998.

venidos de Teotihuacán. Kelley definió a Alta Vista como *El lugar donde el Sol da la vuelta*, por tratarse del sitio extremo de Mesoamérica en el que el Sol puede ocupar el cenit al mediodía; este término lo retomó de su experiencia con los indios pueblo y navajo [Kelley *et al.*, 1975]. Kelley se percató de cómo la sierra de Chalchihuites⁷ servía como calendario solar de horizonte. Para él, la importancia de Alta Vista radicaba en su ubicación en el Trópico de Cáncer, donde el mismo día del solsticio de verano ocurre el paso cenital del Sol, como ya fue mencionado; por esto Kelley sospechó que los teotihuacanos estuvieron en busca de este sitio [Medina y García, 2010:207].

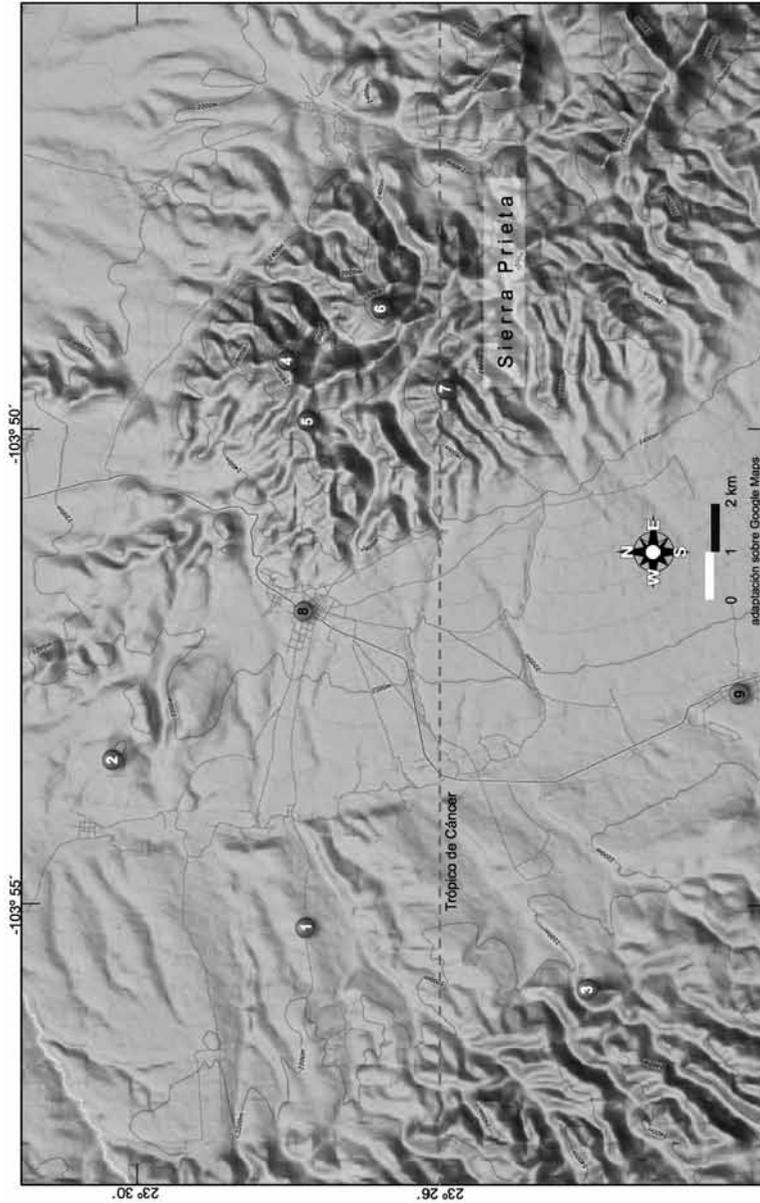
ALTA VISTA, UN SITIO EXCEPCIONAL

En toda Mesoamérica, los dos días de paso cenital del Sol se distribuyen a través del año entre los meses de abril, mayo, junio, julio y agosto, según la latitud geográfica en que se encuentre el observador; dentro de este rango tenemos al solsticio de verano para el 21 de junio. Para observar el paso cenital del Sol durante un equinoccio, habría que ubicarse sobre la línea del Ecuador, y para el solsticio de invierno, en el Trópico de Capricornio en el Hemisferio Sur. Esto nos lleva a la relevancia del caso que nos ocupa: la articulación del solsticio de verano y el paso cenital para un mismo día en una latitud.

Sorprende que si apostamos a que el emplazamiento arquitectónico prehispánico de Alta Vista corresponde al fenómeno cenital/solsticial descrito, no se encuentre un elemento de cultura material relevante que destaque este hecho dentro de la traza urbana, y, por lo tanto, se tenga como punto primordial para enfatizar este fenómeno un petrograbado 6.4 km al SO (195° Z) de Alta Vista en la cima del cerro El Chapín. Se trata de una cruz punteada, que, tipológicamente en la literatura especializada, se asocia con Teotihuacán; aunque estos diseños no han sido interpretados, se les concede asociación astronómica. Así pues, según Aveni, Hartung y Kelley [1982], un observador apostado en este sitio verá salir el Sol sobre el picacho El Pelón, la misma cima que sirve como marcador para el equinoccio si el observador se ubica en el Templo del Sol de Alta Vista (v., para más detalle del área, la fig. 2).

⁷ Como Sierra Prieta para este trabajo, pues así aparece en la carta F13B34 del INEGI. El lector tomará las precauciones pertinentes, ya que el nombre asignado para lugares y cimas es indistinto en cada publicación, lo cual puede acarrear confusiones.

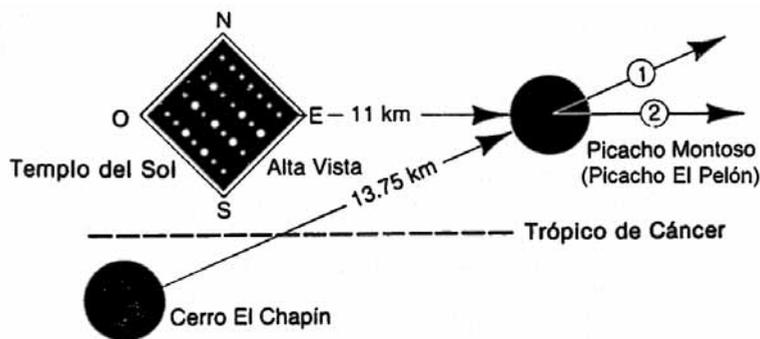
Figura 2.
La región próxima a Alta Vista



- 1) sitio arqueológico Alta Vista; 2) sitio arqueológico Cerro Pedregoso; 3) sitio arqueológico Cerro El Chapín;
- 4) cima del cerro La Gloria (2875 m /_{nm}); 5) cima del picacho El Pelón (2790 m /_{nm}); 6) cima del picacho Montoso (2955 m /_{nm}); 7) cima del cerro Alto (2885 m /_{nm}); 8) poblado de Chalchihuites, Zacatecas, y 9) poblado José María Morelos, Zacatecas.

Charles Kelley [1975, citado por Aveni 1991:259] sugiere que los sacerdotes/astrónomos de Teotihuacán en su búsqueda del lugar “en que el Sol da vuelta” localizaron el área aproximada, y luego observaron la posición de Alta Vista desde el cerro El Chapín, situándola de tal modo que el calendario de montaña permitiera la fácil determinación del solsticio de verano para usarlo en la comprobación del Trópico de Cáncer. Entonces en Alta Vista dispusieron la unidad arquitectónica inicial, incorporando en su arquitectura características calendáricas simbólicas, de tal suerte que orientaron sus esquinas hacia los puntos cardinales gracias al alineamiento equinoccial con el picacho El Pelón, orientación que por cierto es poco común en Mesoamérica (fig. 3). Esta hipótesis se ha retomado y, hoy en día, es una de las propuestas fundamentales que se ofrece al visitante de Alta Vista que recorre el museo de sitio, destacando paralelamente la importancia del mismo para la explotación minera que se realizó en la región [Schiavetti, 1994].

Figura 3.
Vista esquemática de Alta Vista y sus alrededores, donde se muestra el singular doble alineamiento solar



1) desde las cruces punteadas del cerro El Chapín a la salida del Sol durante el solsticio de verano, y 2) desde el Templo del Sol en Alta Vista a la salida del astro para el equinoccio, diagrama de P. Durban, en Aveni [1991:261]. En este diagrama se confunde el picacho Montoso con el picacho El Pelón, que hemos puesto entre paréntesis, por lo cual el lector deberá guardar precauciones.

Insistiendo que en Alta Vista no se destaca el fenómeno cenital/solsticial, sino el equinoccial, tenemos al edificio conocido como El Laberinto, que se localiza a un lado del Templo del Sol o Salón de las Columnas, comprende un largo pasillo de muros de mampostería; está compuesto por una serie de vueltas y pilares con ángulos diversos; inspecciones más detalladas han demostrado varias añadiduras y correcciones que fueron realizadas a lo largo del pasillo. Se ha demostrado que la prolongación de este pasillo con la cima del picacho El Pelón permite alinearse con la salida del Sol equinoccial. Sucede que el Sol sobre el horizonte, detrás del picacho El Pelón, ilumina el laberinto con un rayo de luz directo, por eso se le llama el “camino solar”, lo cual es motivo para la visita de miles de personas durante el equinoccio de primavera. En la guía oficial del INAH se destaca la precisión con que fue trazada y edificada esta estructura para que pudiera funcionar como instrumento calendárico. No obstante estos aportes, en campo optamos por realizar los cálculos pertinentes para el año 2010 dC y el año 500 dC, pues cabe la pregunta si corresponde el alineamiento al equinoccio astronómico o al equinoccio medio. La siguiente tabla nos conduce a la posibilidad de que el equinoccio medio fue el fenómeno que determinó esta traza.

El equinoccio medio resulta de dividir por la mitad el número de días entre ambos solsticios; este modelo difiere en dos días del equinoccio astronómico [Montero, 2005:82]. Si el eje de referencia geográfico para hacer coincidir el equinoccio con Alta Vista es el picacho El Pelón, nos preguntamos si la cima guardaba evidencias arqueológicas que sustentaran su prominencia en la cosmovisión de antaño. Conducidos por guías del INAH en Alta Vista,⁸ ascendimos al picacho, donde hallamos en superficie restos de cerámica y obsidiana bastante fragmentados y erosionados, por lo que no se consideran materiales diagnósticos, pero que, por encontrarse en la cima y ser de temporalidad prehispánica, comprueban la trascendencia del sitio, que por cierto hasta la fecha mantiene su relevancia con la instalación de un camino con escaleras que es rematado con una cruz de más de 4 metros de altura; esta cruz es venerada anualmente en diversas fechas y destaca la misa que ahí se celebra el día 3 de mayo. Estando en la cumbre se pudo apreciar cómo para el día del equinoccio la sombra del picacho se proyecta sobre el valle de Chalchihuites, tocando con su punta el sitio de Alta Vista (fig. 4). ¿Acaso esta cima también estaría habilitada para celebrar al Sol en su correlación con los sitios del somonte en un simbólico manejo de sombras?

⁸ Salvador Rodríguez Ríos y Federico Rodríguez Ríos.

Sitio de observación

Alta Vista (centro ceremonial)

Ubicación	ϕ 23°28'43.6" λ 103°56'44.5"	13 Q 607685 m E 2596841 m N	Altitud	2160 m / _{nm}	Datum	wgs84
-----------	--	--------------------------------	---------	------------------------	-------	-------

Lugar conspicuo

Cima del picacho El Pelón

Ubicación	ϕ 23°28'34.7" λ -103°50'19.0"	13 Q 618604 m E - 2596728 m N	Datum	wgs84	
Altitud	2790 m / _{nm}	Distancia	10,950 metros	Z = 90° 45'	h = 3° 17'

Posición del Sol desde Alta Vista

Fecha	20 / marzo / 2010 (equinoccio astronómico)	Z = 91° 30'	Diferencia 45'
Fecha	22 / marzo / 2010 (equinoccio medio)	Z = 90° 38'	Diferencia 07'
Fecha	21 / septiembre / 2010 (equinoccio medio)	Z = 90° 45'	Diferencia 0'
Fecha	18 / marzo / 500 (equinoccio astronómico)	Z = 91° 32'	Diferencia 47'
Fecha	20 / marzo / 500 (equinoccio medio)	Z = 90° 41'	Diferencia 04'
Suceso	Las variaciones mínimas en la coincidencia del centro del disco solar con la cima del picacho El Pelón apuntan a la relevancia del equinoccio medio.		

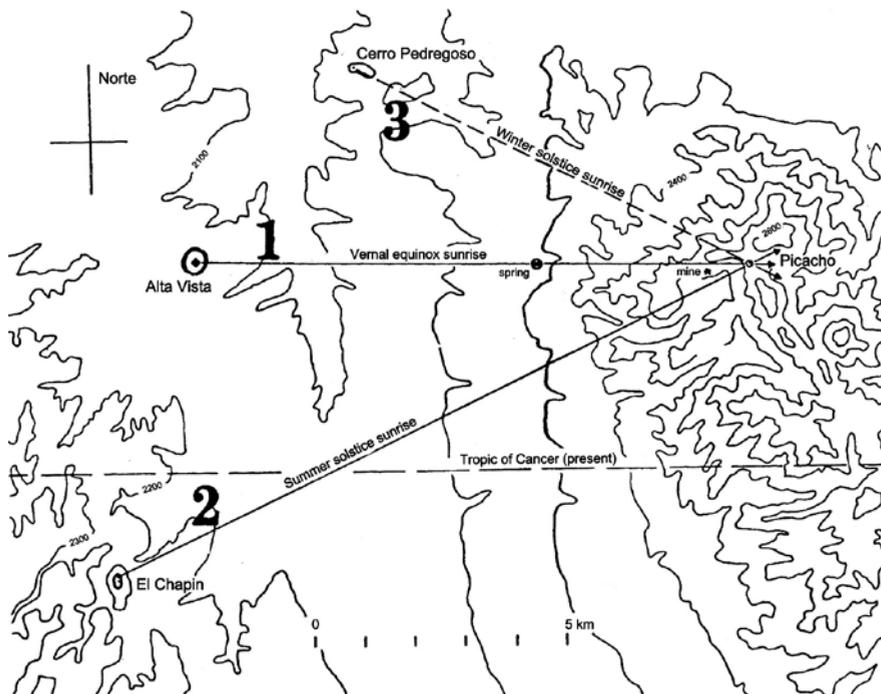
Figura 4.
La sombra del picacho El Pelón



Picacho El Pelón se proyecta en el valle de Chalchihuites y apunta sobre Alta Vista durante el equinoccio de primavera. Fotografía cortesía de Jesús Martínez, 2009.

Además del equinoccio, el picacho El Pelón también señala el solsticio de invierno, y para registrarlo hay que situarse fuera de Alta Vista y trasladarse a la cima del sitio Cerro Pedregoso, donde se encuentran montículos y plazas prehispánicas. Es así como congregando los sitios de Alta Vista, Cerro Pedregoso y Cerro El Chapín, los investigadores Aveni, Hartung y Kelley [1982] presentan una geometría precisa que reúne solsticios y equinoccios en una cima (fig. 5).

Figura 5.
Alineamientos al picacho El Pelón



El Pelón propuestos por Aveni, Hartung y Kelley [1982: fig. 5]: 1) desde El Laberinto la salida del Sol para los equinoccios, pasando por un ojo de agua y una mina de turquesa; 2) salida del Sol en el solsticio de verano observada desde el sitio arqueológico Cerro El Chapín, y 3) alineamiento hipotético hacia la salida del Sol en el solsticio de invierno desde el sitio arqueológico Cerro Pedregoso. Se resalta la posición del Trópico de Cáncer.

Observando la figura anterior, resulta interesante considerar Alta Vista como un modelo diferente de lo que hemos considerado ordinariamente para Mesoamérica con referencia a los marcadores calendáricos de horizonte. Generalmente asignamos a un emplazamiento o edificio el sitio ideal y único de observación, aceptando que desde el mismo se mira con detenimiento un horizonte conspicuo sobre el que se percibe el movimiento del

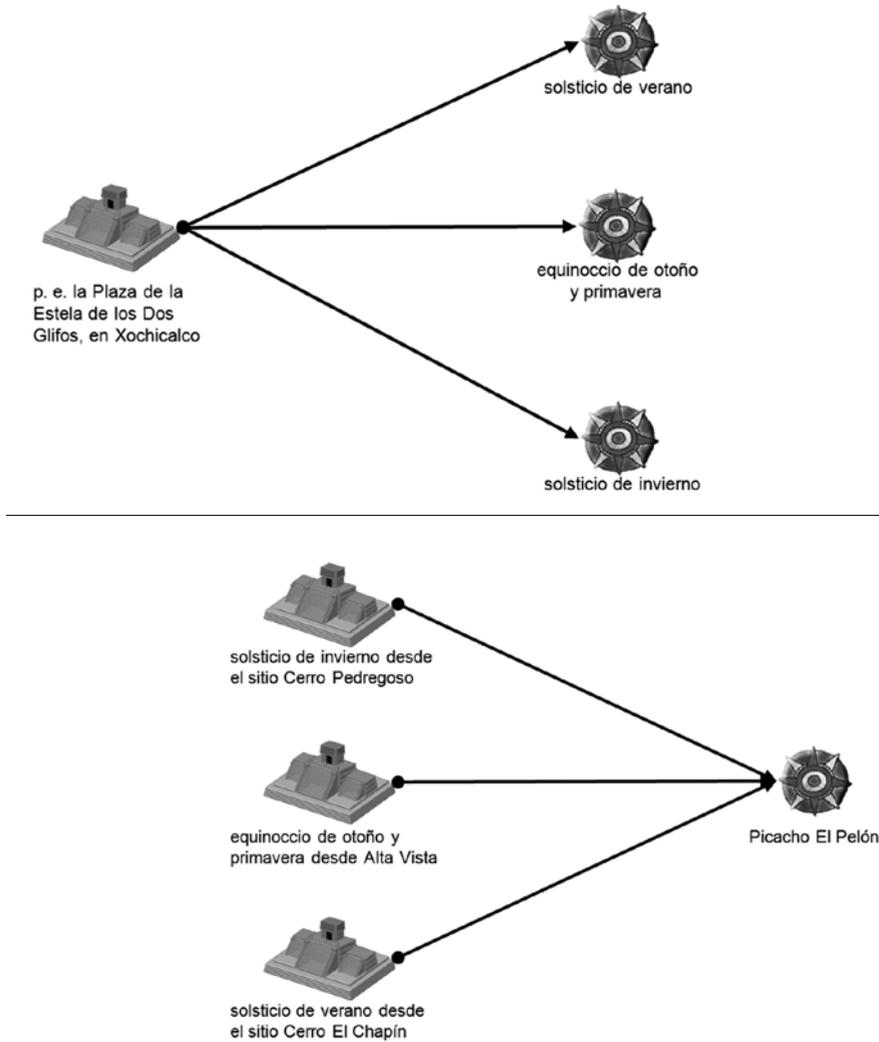
Sol y otros cuerpos celestes durante el año.⁹ Se acepta entonces un punto fijo, un observatorio ideal desde el cual se despliega una astronomía de horizonte empírica. A este modelo lo podemos denominar “un sitio como observatorio” (fig. 6, izquierda) que se contrapone al modelo Alta Vista, donde funcionan “varios sitios como observatorio”; se trata de tres emplazamientos (fig. 6, derecha): el primero al norte, con el Cerro Pedregoso para mirar la salida del Sol sobre el picacho El Pelón durante el solsticio de invierno; el segundo, para la salida del Sol durante los equinoccios de primavera y otoño, estamos en Alta Vista 5.0 km al SO de Cerro Pedregoso; finalmente, para la salida del Sol para el solsticio de verano, consideremos 6.4 km al SO de Alta Vista; es el sitio Cerro El Chapín. Resulta interesante en este modelo cómo una cima prominente del paisaje adquiere relevancia simbólica al personificar el *axis mundi* de una cosmovisión donde una cumbre y no el espacio urbano es el eje de atención y reverencia que obliga a la construcción de emplazamientos perimetrales según el suceso astronómico que se pretende destacar. Cabe la pregunta de si este patrón se repite en Mesoamérica o es distintivo únicamente de Alta Vista.

La traza urbana de Alta Vista invita a revisar todo el horizonte de la Sierra Prieta, y no sólo enfocar la atención en el picacho El Pelón, según el modelo de la figura anterior. En la primera revisión se ha prestado especial atención a las fechas calendáricas que son relevantes para Mesoamérica; los resultados preliminares son alentadores alcanzando un registro para el Templo de los Cráneos. Consideremos que un observador alineado detrás del acceso al templo apreciará que sobre una columna de la Plaza Principal se alinea el cerro Alto (por donde hoy pasa el Trópico de Cáncer), por el cual aparece el Sol durante el amanecer del 12 de febrero y 29 de octubre,¹⁰ creando sin duda un interesante efecto con la sombra de la columna que se introduce al templo. La figura 7 y la siguiente tabla ilustran el suceso.

⁹ Véase en el libro *Observadores del cielo en el México antiguo* de Anthony Aveni [1991:282-357], con ejemplos detallados de observatorios mesoamericanos.

¹⁰ La fecha del 12 de febrero es significativa, pues corresponde al inicio del año mexica, según fray Bernardino de Sahagún [1985:77], una vez hecha la corrección gregoriana del calendario occidental. Para mayores referencias sobre el caso del Templo Mayor, véase Galindo, 2001.

Figura 6.
Modelos invertidos



Arriba, ordenamiento usual con un sitio para realizar la observación de un horizonte como sucede en Xochicalco [Morante, 1990]; abajo, el caso de Alta Vista, varios sitios como observatorio alineados astronómicamente a un punto específico del horizonte.

Figura 7.
Vista al SE desde el Templo de los Cráneos



Sitio de observación

Templo de los Cráneos, Alta Vista

Ubicación	ϕ 23°28'43.6" λ 103°56'44.5"	13 Q 607685 m E 2596841 m N	Altitud	2160 ^m / _{nm}	Datum
-----------	--	--------------------------------	---------	-----------------------------------	-------

Lugar conspicuo
Cima de Cerro Alto

Ubicación	ϕ 23°27'02.8" λ 103°50'12.2"	13 Q 618821 m E 2593901 m N	Datum	wgs84
Altitud	2885 m / _{nm}	Distancia	11560 metros	Z = 105° 30' h = 3° 35'

		Posición del Sol desde Alta Vista	
Fecha	12 / febrero / 500 dC	Z = 106° 05'	Diferencia 35'

Otras dos cimas llaman la atención: el picacho Montoso y el cerro La Gloria; para el primero también hay una fecha calendárica significativa que difiere por un día del 4 de marzo y su regreso el 9 de octubre, y estas fechas en el Altiplano central nos han servido para dividir el año en cinco secciones de 73 días [véase Montero, 2009]; para el segundo caso, las fechas 27 de marzo y 16 de septiembre no parecen coincidir con algún registro relevante.

Sitio de observación
Plaza Principal, Alta Vista

Ubicación	ϕ 23°28'43.6" λ 103°56'44.5"	13 Q 607685 m E 2596841 m N	Altitud	2160 m / _{nm}	Datum	wgs84
-----------	--	--------------------------------	---------	------------------------	-------	-------

Lugar conspicuo
Cima de Picacho Montoso

Ubicación	ϕ 23°27'02.8" λ -103°50'12.2"	13 Q 618821 m E - 2593901 m N	Datum	wgs84
Altitud	2955 m / _{nm}	Distancia	12,800 metros	Z = 97° 49' h = 3° 14'

		Posición del Sol desde Alta Vista	
Fecha	5 / marzo / 2010 - 10 / octubre / 2010	Z = 97° 55'	Diferencia 06'

Lugar conspicuo					
Cima del cerro La Gloria					
Ubicación	ϕ 23°28'49.8" λ -103°50'00.4"		13 Q 619130 m E 2597195 m N	Datum	wgs84
Altitud	2875 m / _{nm}	Distancia	11460 metros	Z = 88° 48'	h = 3° 36'
				Posición del Sol desde Alta Vista	
Fecha	27 / marzo / 2010 - 16 / septiembre / 2010		Z = 88° 38'	Diferencia 10'	

En estas líneas se ha revisado parcialmente el horizonte oriente de Alta Vista (fig. 8); se distingue que el potencial del emplazamiento es extenso y, sin duda, un estudio sistemático ofrecerá datos que permitirán ampliar el conocimiento sobre la cosmovisión de antaño. Aún queda por investigar el perfil orográfico poniente, los alineamientos internos de la traza urbana y la integración de otros cuerpos celestes como Venus y la Luna.

Figura 8.
El perfil de la Sierra Prieta como marcador de horizonte para Alta Vista

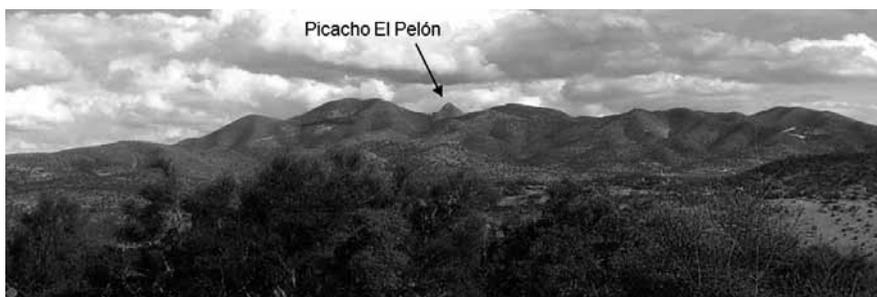


CERRO PEDREGOSO

Los informes obtenidos sobre el sitio arqueológico Cerro Pedregoso hacían indispensable su recorrido de superficie. En marzo de 2009, guiados por vecinos de San José de Buenavista,¹¹ recorrimos el área. Se trata de una estrecha cima rocosa y arbustiva, donde las evidencias de muros, plazas, lítica y cerámica se encuentran por todas partes. Mi desconocimiento de las tradiciones arqueológicas de la región me impide apuntar detalles sobre la temporalidad y cultura de la ocupación del sitio, pero por trabajos desprendidos del *Proyecto Arqueológico Valle del Río Suchil* [Córdoba, 2007] entendemos que fue un centro cívico y/o religioso de la cultura Chalchihuites ocupado desde el Periodo Clásico.

El motivo de nuestra prospección era registrar cartográficamente el emplazamiento para realizar los estudios pertinentes en gabinete y corroborar el horizonte por el cual el Sol se levanta para el solsticio de invierno sobre el picacho El Pelón (fig. 9).

Figura 9.
Cima de Cerro Pedregoso



Desde la cima de Cerro Pedregoso destaca al este la prominencia del picacho El Pelón. Según los trabajos de Aveni, Hartung y Kelley [1982] esta cima funciona como marcador de horizonte para el solsticio de invierno.

¹¹ Agradezco a Ramón Sánchez Pérez y colaboradores habernos guiado por la región.

Al realizar los cálculos encontramos que la cima del picacho El Pelón corresponde parcialmente al solsticio de invierno, como se muestra en la siguiente memoria de cálculo:

Sitio de observación
Cerro Pedregoso (estructura principal de la ladera sur)

Ubicación	ϕ 23°30'45.8" λ 103°54'51.7"	13 Q 610838 m E 2600697 m N	Altitud	2200 m/ _{nm}	Datum	wgs84
-----------	--	--------------------------------	---------	-----------------------	-------	-------

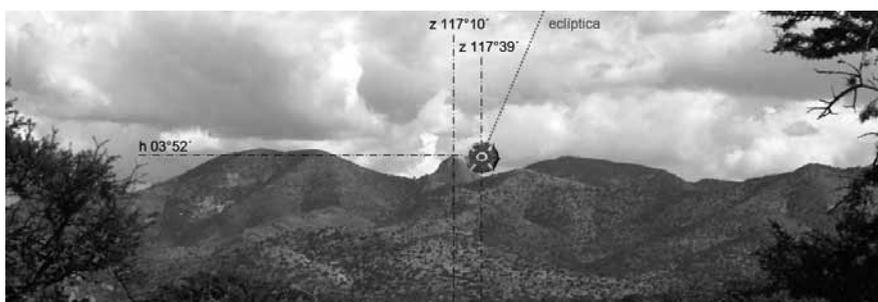
Lugar conspicuo
Cima del picacho El Pelón

Ubicación	ϕ 23°28'34.7" λ -103°50'19.0"	13 Q 618604 m E 2596728 m N	Datum	wgs84
Altitud	2790 m/ _{nm}	Distancia	8730 metros	Z = 117° 10' h = 3° 52'

		Posición del Sol desde el Cerro Pedregoso	
Fecha	21 / diciembre / 2010 (solsticio de invierno)	Z = 117° 39'	Diferencia 29'
Fecha	19 / diciembre / 500 dC (solsticio de invierno)	Z = 117° 53'	Diferencia 43'
Suceso	El día del solsticio de invierno el Sol aparece al sur del picacho El Pelón, pero no alcanza su cumbre; eso lo hace 9 días antes, cuando el centro del disco solar pasa justamente por detrás de la cima del picacho.		

Presentando los datos de la memoria de cálculo sobre una fotografía, vemos en la fig. 10 la trayectoria hipotética del ascenso solar para el solsticio de invierno visto desde la estructura más grande del sitio, que se ubica por debajo de la cima en su ladera sur.¹² Así pues, según nuestros cálculos, el Sol levanta sobre la cima del picacho El Pelón para el 12 de diciembre y no durante el solsticio de invierno, pero si se cambia el punto de observación a la cima del Cerro Pedregoso, la salida del Sol es coincidente con el solsticio de invierno.

¹² Esperamos en su oportunidad comprobar esta propuesta en campo.

Figura 10.

Desde el sitio arqueológico Cerro Pedregoso, el hipotético levante solar para el solsticio de invierno en relación con el picacho El Pelón.

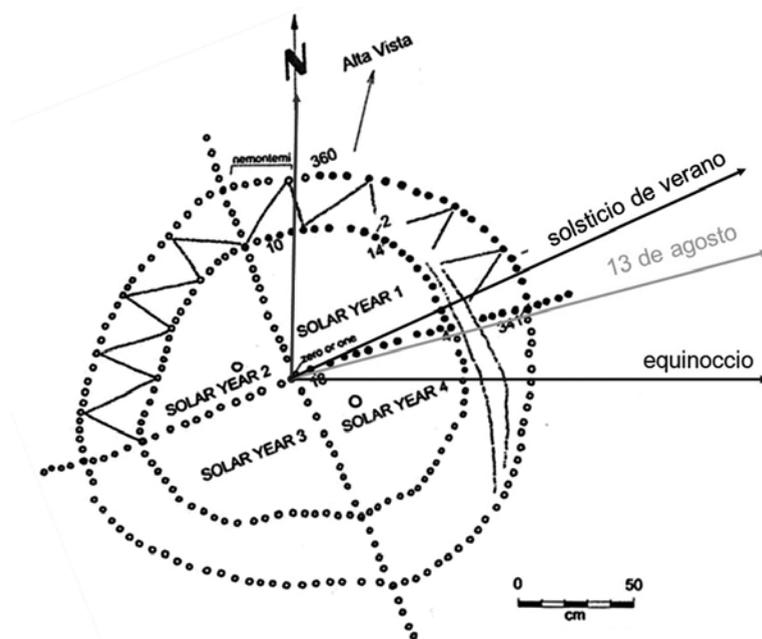
CERRO EL CHAPÍN

La mañana del 22 de junio de 2008, solsticio de verano, emocionados por ser testigos de la geométrica precisión ancestral, ascendimos al cerro El Chapín, porque desde Alta Vista, para este día, el Sol asciende sobre un terreno llano que no es prominente, y, por otra parte, en Alta Vista no queda vestigio arquitectónico alguno que destaque al solsticio de verano.

Pues bien, desde Cerro El Chapín, el picacho El Pelón apenas sobresale; es necesario buscarlo entre las cimas de la serranía porque no es la prominencia más relevante del perfil orográfico (v. fig. 12). Por otra parte, ninguno de los ejes de la cruz punteada que sustenta la literatura arqueoastronómica apunta al picacho El Pelón, ni los ejes de la misma cruz concuerdan con los puntos cardinales, como se manifiesta para el Templo del Sol de Alta Vista. Más aún, en el área que comprende la cima del cerro El Chapín, las evidencias arqueológicas, excepto algunos petrograbados, son escasas en cerámica y arquitectura, no obstante lo simbólico que podría ser el acceso a la cima por una estrecha grieta ascendente en su ladera meridional y una cueva en la vertiente oriental con desarrollo de la entrada al este.

Realizando en gabinete un análisis del perfil orográfico, y relacionándolo con una de las cruces punteadas de El Chapín, resalta la orientación del eje oriental al 13 de agosto. Esta alineación es relevante ante la importancia que recientemente se ha demostrado en la traza de Teotihuacán [Jesús Galindo, 2001:34, y Enrique Aguilar, comunicación oral 2010] y su articulación con los calendarios mesoamericanos con la separación del año en dos grupos: uno de 105 días, y otro de 260 (fig. 11).

Figura 11.



Adaptación a la ilustración de J. Charles Kelley y Ellen Abbott Kelley [2000:192] para resaltar los alineamientos al solsticio de verano y al 13 de agosto con acimut de $75^{\circ} 03'$.

Este alineamiento en la cruz punteada saltó a la vista después de calcular la salida del Sol sobre cerro Alto, una de las más prominentes cimas de la Sierra Prieta. En Alta Vista, como ya lo hemos apuntado, el Sol sale sobre este cerro para el 12 de febrero, pero visto desde el sitio Cerro El Chapín levanta el 13 de agosto. Esto hace de cerro Alto un verdadero *axis mundi* calendárico que no se había considerado, pues registra dos fechas primordiales desde sitios diferentes, adquiriendo una funcionalidad similar al del picacho El Pelón, aunque no de índole astronómica, pero sí calendárica. Obviamente, cabe la pregunta de si estos alineamientos no resultan de una mera casualidad o bien son producto de una práctica ancestral de ajuste y búsqueda para enfatizar en el paisaje una construcción simbólica del universo (Cfr. la fig. 12 y la siguiente tabla).

Figura 12.



El perfil septentrional de la Sierra Prieta desde el sitio arqueológico Cerro El Chapín como marcador de horizonte. Actualmente el Trópico de Cáncer cruza cercano a la cima del Cerro Alto. Fotografía cortesía de Enrique Aguilar, 2008.

Sitio de observación
Cerro El Chapín (cruz punteada)

Ubicación	ϕ 23°25'22.4" λ 103°57'42.5"	13 Q 606065 m E 2590716 m N	Altitud	2370 m _{nm}	Datum	wgs84
-----------	--	--------------------------------	---------	----------------------	-------	-------

Lugar conspicuo
Cima picacho El Pelón

Ubicación	ϕ 23°28'34.7" λ -103°50'19.0"	13 Q 618604 m E 2596728 m N	Datum	wgs84
Altitud	2790 m _{nm}	Distancia	13860 metros	Z = 64° 48' h = 1° 44'

		Posición del Sol desde El Chapín	
Fecha	21 / junio / 2010 (solsticio de verano y paso cenital)	Z = 65° 08'	Diferencia 20'
Fecha	20 / junio / 500 (solsticio de verano y paso cenital)	Z = 64° 55'	Diferencia 07'
Suceso	Sorprende la precisión, la cual es más certera conforme nos remontamos al pasado.		

Lugar conspicuo

Cima cerro Alto

Ubicación	ϕ 23°27'02.8" λ -103°50'12.2"	13 Q 618821 m E 2593901 m N	Datum	wgs84
Altitud	2885 m / _{nm}	Distancia	13130 metros	Z = 76° 18' h = 2° 15'

Posición del Sol desde El Chapín

Fecha	13 / agosto / 2010 - 29 / abril / 2010	Z = 75° 03'	Diferencia 45'
Suceso	Sorprende la coincidencia con el punteado de la cruz en alineamiento con esta dirección. Cfr. fig. 10.		

Lugar conspicuo

Cima picacho Montoso

Ubicación	ϕ 23°27'45.5" λ -103°49'17.3"	13 Q 620367 m E 2595228 m N	Datum	wgs84
Altitud	2955 m / _{nm}	Distancia	14,990 metros	Z = 72° 48' h = 2° 24'

Posición del Sol desde El Chapín

Fecha	06 / mayo / 2010 - 06 / agosto / 2010	Z = 72° 56'	Diferencia 08'
Suceso	Ninguno en particular, solamente buscar la fecha para esta prominencia del horizonte.		

EL TRÓPICO DE CÁNCER

Si los teotihuacanos viajaron desde el centro de México, siguiendo la hipótesis de Kelley, más de 700 km al norte para encontrar "la vuelta del sol" en lo que hoy definimos como el Trópico de Cáncer, y lo marcaron dejando una cruz punteada en la cima del cerro El Chapín, ¿es esta cruz, acaso, la más septentrional de todas las registradas en el país?

Pero esto no es así, hay, al menos, una más al norte,¹³ y otra en la región de La Breña, cerca del poblado de Tuitán, Durango [Ganot *et al.*, 1997:272, fig. 144], petrograbado hoy tema de controversia en su interpretación entre quienes aceptan y cuestionan que junto a la cruz punteada se registró la explosión de una estrella Supernova en el año 1054.¹⁴

Ahora bien, surge una pregunta más: ¿es Alta Vista, por estar situado sobre el Trópico de Cáncer, el más septentrional de los observatorios solares de la región? Pero, al igual que con la pregunta anterior, encontramos un emplazamiento más al norte también con elementos culturales mesoamericanos, y se trata de El Zape [Ganot *et al.*, 1991]. Las evidencias arqueológicas demuestran la complejidad alcanzada en este lugar para registrar los equinoccios y los días de solsticio en que el Sol se encuentra en su máximo desplazamiento, tanto al sur como hacia el norte, valiéndose de la proyección del astro a través de grietas que iluminan petroglifos y paredes con una precisión destacada:

La parte del observatorio que señala el día en que el sol se encuentra en su máximo desplazamiento hacia el norte (solsticio de verano), se muestra en la grieta número 2; en su interior, en la pared posterior, se encuentran varios grabados, tres son líneas verticales y uno circular con un diámetro casi vertical que rebasa la circunferencia. La de mayor dimensión, marca con exactitud el límite de la roca iluminada por los rayos solares dentro de la grieta durante el ocaso. El grabado circular y la segunda cuña están alineados verticalmente y fueron utilizados como una “mira” para que un observador colocado en la parte inferior de la grieta viendo hacia arriba, al mediodía, en esa misma fecha, pueda ver pasar el sol casi por el centro del círculo. La posibilidad de tener dos formas para determinar un mismo acontecimiento, pudiera explicarse tomando en cuenta que en este tiempo ya se inició la época de lluvias y con frecuencia, por las tardes, el horizonte se encuentra cubierto de nubes, lo que no permitiría la observación del ocaso [Ganot, *et al.*, 1997:241].

¹³ Hay una referencia interesante en la obra de principios del siglo xx, *México a través de los siglos*, donde se menciona una cruz punteada en Chihuahua, cerca de la frontera con los Estados Unidos. Sin embargo, este grabado no ha sido encontrado en la actualidad.

¹⁴ El evento fue visible en la Tierra aún a la luz del día en el año 1054 [véase el estudio en Flores *et al.*, 2008] cfr. también la discusión en la revista *Arqueología Mexicana*, núms. 89:14 y 91:6.

El registro de una cruz punteada más al norte en Tuitán, y la presencia de otro observatorio solar en El Zape nos demuestran que las variables adjudicadas a Alta Vista no son necesariamente una singularidad, sino posiblemente una constante cultural en la región. Así pues, más allá de registrar marcadores que señalen solsticios y equinoccios, es el paso cenital asociado al solsticio de verano y el calendario los fenómenos en que debemos centrar nuestra atención para atender la propuesta de Kelley en la particularidad de Alta Vista.

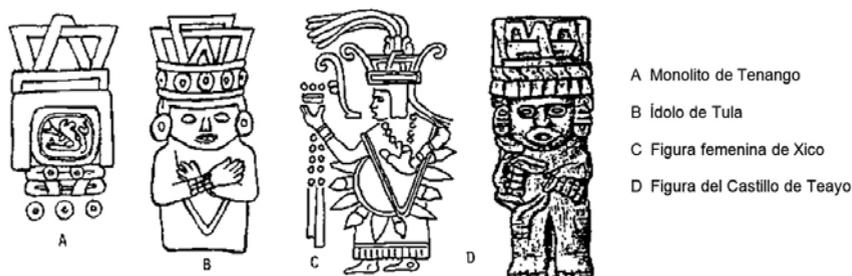
Sin embargo, no encontramos arqueológicamente hasta el momento alguna evidencia que destaque el paso cenital en Alta Vista. Bien podría ser una estela para comprobar la ausencia de sombra, o una cámara oscura como en Xochicalco, Monte Albán, y en el mismo Teotihuacán. Por otra parte, a lo largo de la Sierra Prieta, que es donde se alza el picacho El Pelón, carecemos de un marcador de precisión para el solsticio de verano, esto es, un “horizonte crítico” que por su proximidad al punto de observación permita ajustar la observación del Sol;¹⁵ de esta manera, se obtendría que una variación de unos cuantos metros desde el punto de observación resultaría al menos en un grado de diferencia, lo que permitiría a los sacerdotes/astrónomos una práctica de ajuste para acomodar el Sol de forma precisa dentro de un horizonte crítico, como se ha demostrado para el Nevado de Toluca para el Epiclásico [Montero, 2005:245 y ss]. Al tener una distancia de 11 km entre el Templo del Sol y la cima del picacho El Pelón, el “perfil ideal” como estructura fiel para la observación se tuvo que complementar con los muros de El Laberinto, pero lamentablemente éstos apuntan al equinoccio y no al solsticio de verano, y si apostamos a que los muros de El Laberinto demuestran la ausencia de sombra durante el paso cenital, encontramos que éstos no guardan la vertical ni orientación requerida para un ajuste de exactitud.

El carecer de evidencia arqueológica no significa necesariamente que un registro cenital no se pudiera realizar, pues bien pudieron utilizar un gnomon,¹⁶ el cual podía tratarse de un madero o un sofisticado poliedro similar al símbolo de año [Digby, 1974] como el que portan en la cabeza sacerdotes/astrónomos (fig. 13); de la sombra de estos instrumentos se podría desprender un factor matemático a partir de la medición de las sombras para fechas extremas (Pérez-Enríquez, 2001).

¹⁵ Una distancia entre el punto de observación y el horizonte conspicuo de al menos 2 km, permite ajustes muy precisos.

¹⁶ Prefiero el término *gnomon*, y no el de *nomon*, por ser el primero el más apegado a la etimología latina y al uso en la astronomía antigua.

Figura 13.



Símbolo de año interpretado como un gnomon según Digby [1974].

El posible uso de un gnomon me permite regresar a la hipótesis de Kelley, y no adoptar la perspicacia de una mera coincidencia de variables. Así pues, otorguemos al emplazamiento en el cerro El Chapín el eje de observación para el solsticio de verano y adoptemos el uso de un gnomon, con lo cual podrían haber comprobado durante el mismo día el solsticio de verano y el paso cenital del Sol; esta articulación les permitió encontrar lo que hoy denominamos Trópico de Cáncer con una diferencia de 1.53 kilómetros. Bien apunta Aveni [1991:257] al mencionar que desde el punto de vista de la astronomía posicional:

a simple vista no debe sorprendernos encontrar un error de 10 a 20 kilómetros en la determinación del punto más septentrional en que el Sol puede alcanzar el cenit. Dos kilómetros en la superficie terrestre equivalen a un minuto de arco ($1/30$ del diámetro angular del Sol). Más aún: como el Sol es un objeto extendido, no proyectará una sombra fuerte. Finalmente, aunque para resolver el problema se emplee alguna técnica de proyección de sombra o una visión directa de la imagen solar a través de un tubo, se necesita determinar la vertical de manera muy precisa para encontrar el punto exacto.

Ahora bien, la cruz punteada que mejor mira al perfil de la Sierra Prieta en la cima del cerro El Chapín está ubicada en la latitud $23^{\circ}25'22.4''$ (fig. 14), pero su posición no es coincidente con el Trópico de Cáncer, ni hoy ni en la antigüedad.

Figura 14.

La cruz punteada del Cerro El Chapín se ubica a $\phi 23^{\circ}25'22.4''$ - $\lambda -103^{\circ}57'42.5''$ (datum NAD 27 Méx, EPE de 5 m) y altitud de 2370 ^m/_{nm}

A pesar de nuestro asombro por la precisión, el dato es una quimera, pues históricamente el Trópico de Cáncer ha cambiado de posición. En efecto, a través de los siglos ha ocupado una latitud diferente,¹⁷ como lo apreciamos en la siguiente tabla, con intervalos de 50 años para un segmento del Periodo Clásico; agregamos, además, las fechas para su posición en Alta Vista, en la actualidad, y el sitio Cerro El Chapín.

¹⁷ Cálculo realizado con el *software* Epoch_2000 para hoja de cálculo Excel de la suite Office de Microsoft.

Año	Latitud Norte	Distancia a Alta Vista Templo del Sol	Distancia a la cruz punteada en el cerro El Chapín
300 dC	23°39'26.6"	19.7 km al sur	25.8 km al sur
350 dC	23°39'04.0"	19.0 km al sur	25.1 km al sur
400 dC	23°38'41.6"	18.4 km al sur	24.4 km al sur
450 dC	23°38'19.0"	17.7 km al sur	23.7 km al sur
500 dC	23°37'56.3"	17.0 km al sur	23.0 km al sur
550 dC	23°37'33.6"	16.3 km al sur	22.3 km al sur
600 dC	23°37'10.6"	15.6 km al sur	21.6 km al sur
1 690 dC	23°28'46.6"	0 m	6.1 km al sur
2 010 dC	23°26'16.8"	4.6 km al norte	1.5 km al sur
2 114 dC	23°25'28.1"	6.1 km al norte	0 m

Esta variación es ampliamente conocida en México. En la figura 15 apreciamos, en la Carretera 83 (vía corta) Zaragoza-Victoria, km 27.8 (Tamaulipas), en detalle dicho desplazamiento anual para los años de 2005 a 2010.

Figura 15.



Cruce del Trópico de Cáncer y la Carretera 83 (vía corta) Zaragoza-Victoria, km 27.8, señalando el desplazamiento anual del Trópico entre los años 2005 y 2010.¹⁸

¹⁸ Imagen y datos obtenidos en línea (febrero de 2010), de la página <http://bbs.keyhole.com/ubb/ubbthreads.php?ubb=showflat&Number=1157795&site_id=1#import>.

Pensemos en un momento cercano a la fundación de Alta Vista, según la propuesta de Kelley: el año 500 d.C. Para esta fecha, encontramos una discrepancia de 23 km entre la cruz punteada de El Chapín y el Trópico, distancia fuera del rango propuesto por Aveni en la cita anterior [1991:257]. Busquemos entonces un emplazamiento más al norte que permita hacer coincidir la ubicación del Trópico con alguna cima conspicua que admita un alineamiento preciso al solsticio de verano. La posibilidad se encuentra en los alrededores del poblado de Súchil, Durango, con el cerro El Papantón de $3\ 100\ \text{m}/_{\text{nm}}$, posibilidad que vale la pena tomar en cuenta, porque en el valle del río Súchil se han registrado al menos 23 sitios arqueológicos que corresponden a la tradición cultural Chalchihuites [Córdoba, 2007].

Como nota final, creo pertinente mencionar que para los habitantes de Chalchihuites, Alta Vista ha adquirido un nuevo significado. La aportación cultural de la arqueoastronomía promovida por el museo de sitio y la zona arqueológica ha sido incorporada en la construcción de una nueva identidad. Variadas son las expresiones de este sentimiento de singularidad; pero, sin duda, el que más se muestra al visitante se encuentra en las principales calles del poblado con murales realizados en bardas y paredes (fig. 16); en estas expresiones promovidas por el comercio local, la montaña, el Sol, la zona arqueológica, la historia y el pueblo adquieren tal relevancia en el paisaje, que le permite a la comunidad dibujarse en el espacio. En ese espacio, que es la Sierra Prieta, la naturaleza se socializa, y los elementos conspicuos como el picacho El Pelón pasan a ser puntos clave y de referencia. Es así como montañas y astros, desde el pasado y hasta el presente, permiten una percepción donde las imágenes del mundo encuentran un significado, un modelo de representación espiritual: una teoría del universo cultural.

CONCLUSIONES

En la literatura arqueológica, Alta Vista y los sitios Cerro El Chapín, al sur, y Cerro Pedregoso, al norte, destacan por su relevancia astronómica para señalar solsticios y equinoccios, teniendo como hito el picacho El Pelón. Es necesario advertir que pueden surgir discrepancias en las fechas, sobre todo para el equinoccio, pues en un calendario promedio de 365.25 días no siempre aparece el Sol en el mismo lugar porque hay una oscilación anual de 20 minutos, o sea $2/3$ de disco solar.¹⁹ A simple vista, $1/3$ de disco solar es

¹⁹ El disco solar tiene 32 minutos de diámetro.

Figura 16.
Anuncio en la vía pública: arqueología, historia y paisaje en la construcción identitaria de Chalchihuites, Zacatecas



perceptible con una “luneta”, porque menos de 10 minutos de arco es muy difícil de valorar.²⁰ De cualquier forma, las lecturas de horizonte presentadas nos llevan a ampliar nuestra atención más allá del picacho El Pelón, y a asumir que todo el perfil orográfico de la Sierra Prieta guardó relevancia como un complejo marcador de horizonte que no sólo destacó los momentos de solsticios y equinoccios, sino que también hizo relevantes fechas calendáricas que son determinantes en la cosmovisión mesoamericana, como el 13 de agosto, el 12 de febrero, el 4 de marzo y el 9 de octubre.

Si bien es cierto que la coincidencia de Alta Vista con el Trópico de Cáncer es sugestiva, no es precisa, y no queda plenamente demostrada su relación, pues en la traza del centro ceremonial no se destaca orientación alguna con el solsticio de verano, ni queda evidencia arquitectónica que

²⁰ Posiblemente en la antigüedad apreciaban el Sol a través de un vidrio de obsidiana o de una mica.

destaque el paso cenital del Sol, como en Xochicalco, Teotihuacán o Monte Albán, con cámaras oscuras. Cierto es que tales evidencias pudieron haber desaparecido o que simplemente no se hayan descubierto o, más aún, que esa civilización se valió de alguna técnica que desconocemos para tales observaciones. De todas formas, la investigación y continuidad de estudios arqueoastronómicos se hacen necesarios no sólo en Alta Vista y sus alrededores, sino en toda la Sierra Prieta. No cabe duda de que la suma de esfuerzos con más investigadores dedicados a nuestra área de interés permitirá en un futuro incrementar el acervo y nuestra admiración por Alta Vista.

BIBLIOGRAFÍA

Aveni, Anthony

1991 *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, editado por el FCE,

Aveni, A. F., H. Hartung y B. Buckingham

1982 "Alta Vista Chalchihuites: Astronomical implications of a Mesoamerican Ceremonial Outpost at the Tropic of Cancer", *American Antiquity*, vol. 47, núm. 2, pp. 316-355.

Berrojalbiz, Fernando

2006 "Arte rupestre y paisaje simbólico mesoamericano en el norte de Durango", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 89, pp. 135-181.

Broda, Johanna

1983 "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México Prehispánico", en Arturo Moreno (coord.), *Historia de la Astronomía en México*, editado por el Instituto de Astronomía, México, pp. 69-118.

2000 "Mesoamerican astronomy and the ritual calendar", en Helaine Selin y Sun Xiaochun (coords.), *Astronomy across cultures. The History of Non-Western Astronomy*, pp. 225-267. EE. UU., Pennsylvania.

2004 "La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35, pp. 16-43.

Córdoba Tello, Guillermo

2007 Proyecto Arqueológico Valle del Río Suchil, Zacatecas y Durango, temporada 2005. Mecanuscrito auspiciado por FAMSI en línea, julio de 2012 <<http://www.famsi.org/reports/05049es/05049esCordovaTello01.pdf>>

Digby, A.

1974 "Crossed trapezes: A pre-Columbian astronomical instrument", en N. Hammond (coord.), *Mesoamerican archaeology: New approaches*, pp. 271-281, EE. UU., University of Texas.

Flores, Daniel, Marie-Areti Hers y Antonio Porcayo

2008 "Sobre el trópico en un mar de lava: análisis arqueológico e iconográfico en el septentrión mesoamericano", en Carlo Bonfiglio, Arturo Gutiérrez,

Marie-Areti Hers, María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, pp. 241-286, editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, UNAM.

Galindo, Jesús

2001 "La observación celeste en el pensamiento prehispánico", *Arqueología Mexicana*, núm. 47, vol. VIII, pp. 29-35.

Ganot, Jaime, Alejandro Peschard y Jesús Lazalde

1991 "Petroglifos de El Zape, Durango: un calendario solar en el norte de México", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 529-536, editado por el IIAH-UNAM, México, D. F.

Ganot Rodríguez, Jaime y Alejandro Alberto Peschard Fernández

1997 *Azatlán: apuntes para la historia y arqueología de Durango*, México, editado por el Gobierno del Estado de Durango.

García Uranga, Baudelina

1998 "Chalchihuites", *Arqueología Mexicana*, núm. 30, vol. v, pp. 30-33.

Kelley, J. Charles

1975 *Alta Vista: Outpost of Mesoamerican empire on the Tropic of Cancer*, como ponencia durante la Primera reunión de antropólogos e historiadores de Centroamérica y México, Tegucigalpa, Honduras.

Kelley, J. Charles y Ellen Abbott Kelley

2000 "The Archaeoastronomical System in the Río Colorado Chalchihuites Polity, Zacatecas: An Interpretation of the Chapín I Pecked Cross Circle", en Michael S. Foster y Shirley Gorenstein (comps.), *Greater Mesoamerica*, EE. UU., The University of Utah Press.

Kelley, J., Charles, Ellen Abbott Kelley et al.

1975 *Preliminary report on excavations and related studies carried out at the archaeological site of Alta Vista (LCB3-1), Chalchihuites, Zacatecas, and in adjacent areas*, Volume III: Description of investigations carried out, Materials recovered, and preliminary conclusions, AK.

Medina González, José Humberto y Baudelina L. García Uranga

2008 *Alta Vista - Chalchihuites, Zacatecas*, México, INAH, guía oficial del sitio arqueológico.

2010 *A 100 años de su descubrimiento Alta Vista*, México, editado por el INAH y el Gobierno del Estado de Zacatecas.

Montero García, Ismael Arturo

2005 *Los símbolos de las alturas*, tesis de doctorado en antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2009 "Arqueoastronomía", en Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales. Nevado de Toluca*, pp. 68-79, editado por el INAH, México, Subdirección de Arqueología Subacuática.

Morante López, Rubén B.

1990 "En Xochicalco, el Popocatepetl marca el tiempo", *México Desconocido*, año XIII, núm. 164, pp. 28-32.

Pérez-Enríquez, Raúl

2001 "Uso del gnomon para la posible interpretación del año de 260 días", en *V Congreso Internacional de Mayistas*, (mecanuscrito).

Sahagún, Fray Bernardino de

1985 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

Schiavetti, Vincent

1994 "La minería prehispánica de Chalchihuites", *Arqueología Mexicana*, núm. 6, vol. I, pp. 48-51.

La antigua ciudad de Cantona. ¿Ciudad-Estado con redes corporativas excluyentes?

Stephen Castillo Bernal
Museo Nacional de Antropología, INAH

RESUMEN: *En este artículo se debate la aplicabilidad de los modelos de ciudad-Estado y de la teoría dual-procesual con el sitio de Cantona, Puebla. Se efectúa una revaloración del Periodo Epiclásico mesoamericano en el Altiplano Central, la inserción de Cantona en esta coyuntura histórica, así como sus referentes arqueológicos característicos. Se propone, tras la aplicación de los modelos mencionados, que la entidad política de Cantona puede explicarse a partir de ambos modelos, esto es, como una ciudad-Estado con diferentes estrategias políticas y económicas encaminadas al fortalecimiento del poder de los otrora dirigentes de la llamada antítesis teotihuacana.*

PALABRAS CLAVE: *Cantona, ciudad-Estado, teoría dual-procesual, Epiclásico*

ABSTRACT: *This article considers the applicability of the city-state and the dual-processual models to the site of Cantona, Puebla. A reevaluation is made of the Mesoamerican Epi-Classic period of the Central Highlands, the insertion of Cantona at this historic juncture, as well as the characteristic archeological reference points. After applying the aforementioned models, it is proposed that the political entity of Cantona could be explained on the basis of both models. That it so say, as a city-state with various political and economic strategies intended to strengthen the power of the former heads of the so-called Teotihuacan antithesis.*

KEYWORDS: *Cantona, city-state, dual-processual theory, Epi-Classical*

PREÁMBULO

Caracterizar la complejidad de las sociedades es un tema que difícilmente puede dejar de ser abordado por la arqueología, la cual no puede desprenderse de las categorías de tiempo, forma y espacio. A lo largo del desarrollo de esta disciplina se han construido diversos modelos que han tratado de

dar cuenta del desarrollo que las sociedades van adquiriendo con el devenir temporal, así como de las peculiaridades que emanan de la parcialmente infinita diversidad cultural [cfr. López Aguilar, 2011]. Existen modelos que privilegian los componentes tecno-económicos, así como la especialización artesanal y que traen como consecuencia la aparición de la jerarquía social y las desigualdades de clase [Bate, 1984; Brumfiel y Earle 1987], en tanto que otros apelan a los “contratos sociales” emanados de la praxis e integración política [Service, 1984], mientras que otros recurren a los conflictos bélicos y a la necesidad del control de territorio, por citar algunos casos. Independientemente del enfoque adoptado para la explicación del surgimiento de la jerarquía social y eventualmente de los sistemas políticos estatales o “complejos”, el común denominador de éstos es que todo modelo privilegia uno o varios componentes de la realidad en detrimento de otros. Esto es lógico, ya que toda abstracción analítica de la realidad implica un empobrecimiento de las calidades de ésta para volverla asequible al intelecto humano.

Es necesario aclarar que los modelos teóricos de caracterización socio-cultural deben tomarse como lo que son: esto es, como modelos hipotéticos falsables y perfectibles en principio [Gándara 1986, 1992, 2008 y 2009], algunas veces contruidos desde diversas posiciones teóricas y que, siguiendo a Gándara [1993], son susceptibles de “impregnarse” de la justificación ético-política del investigador, como sería el caso de la arqueología de índole materialista histórica que busca entender el surgimiento de las desigualdades de clase para tratar de transformar el presente. Sin embargo, se ha tendido en ocasiones a tomar los modelos teóricos como abstracciones que deben seguirse al pie de la letra para corroborar si una sociedad “encaja” en el modelo analítico empleado. Ejemplos de lo anterior lo constituye el famoso “prototipo mesopotámico”, modelo empleado para explicar el surgimiento del Estado en Mesopotamia y que fue aplicado acríticamente en diversos casos mesoamericanos [cfr. Manzanilla, 1986]. Dicho modelo colapsó cuando se enfrentó a las sociedades del México antiguo. El hecho de encajar estudios de caso o sociedades en determinados modelos implica la asunción de que éstos son infalibles y que si la realidad, materializada en correlatos arqueológicos, no encaja en las nociones teóricas iniciales, ¡peor para la realidad! [Castillo, 2006] Este dogmatismo académico debe dejarse en el olvido, por lo que es menester asumir que los modelos teóricos no son infalibles y que sólo alumbran segmentos de la realidad social, en detrimento de otros. Como han advertido Popper [1972] y posteriormente Lakatos [2007], la continua refutación de hipótesis y el derrumbe sucesivo de postulados son lo que le otorgan su cientificidad a cada disciplina, aunado a que toda teoría

será más fructífera cuando pueda predecir o generar mayores conocimientos de los que se disponían originalmente.

El objetivo cognitivo de este manuscrito es someter dos modelos teóricos a prueba, bajo el supuesto de que éstos son falibles e hipotéticos. El primero será el de ciudad-Estado y el segundo la llamada “teoría dual-procesual”, con sus dos estrategias económicas y políticas fundamentales. Dichos modelos serán aplicados a un estudio de caso: la urbe epiclásica de Cantona, lo cual nos llevará a postular el nivel socioevolutivo alcanzado por la llamada “antítesis teotihuacana”. Vale la pena comentar que los referentes empíricos con los que operará este ensayo son los construidos por otros investigadores y que se encuentran publicados en diferentes lugares. Finalmente, la adopción de estos dos modelos obedece a un interés particular del autor, puesto que existen otras construcciones teóricas como el modelo de sociedad clasista inicial, formulado desde la posición teórica de la arqueología social ameroibérica [Bate, 1984 y 1998], por sólo citar un ejemplo, aunado a que el modelo de ciudad-Estado puede ser empleado desde cualquier postura teórica arqueológica al no indicar cómo es el mundo o realidad en sí (si es material, ideal o mixta [cfr. Gándara, 1993]), lo cual lo dotaría de una “ontología aséptica” que lo vuelve capaz de ser retomado desde cualquier posición teórica o arqueología temática.¹ De la misma forma, el enfoque de la ciudad-Estado pudiera permitirnos explicar de mejor forma al sitio de Cantona, en tanto que los restantes modelos emanados de la teoría dual procesual pudieran convertirse en estrategias que toda sociedad, de índole clasista, desplegaron para abastecerse y controlar diversas clases de bienes. Así, el artículo será dividido en tres secciones. En la primera definiremos los cimientos teóricos de los modelos referidos, en tanto que en la segunda daremos un panorama histórico del Epiclásico y del surgimiento de Cantona. En el tercer bloque aplicaremos los modelos teóricos en el estudio de caso arqueológico.

¹ Por ello los modelos hipotéticos de caracterización sociocultural no siempre deben considerarse como formulaciones teóricas de índole mayor o como teorías sustantivas, sino más bien como heurísticas teóricas e identificatorias que, en ocasiones, dictan cómo es el mundo (sobre todo en lo correspondiente a los dos tipos de ontologías de lo social —estructurales o agenciales—, lo cual los acercaría a determinadas posiciones teóricas que sí expliciten su entendimiento por la realidad), pero sólo para alumbrar el entendimiento de un componente del mundo, en este caso el surgimiento de los sistemas estatales o los mecanismos culturales que le imprimieron vida y dinamismo.

I. NOCIONES TEÓRICAS

El modelo de ciudad-Estado

El modelo conocido como ciudad-Estado no es nuevo. Su génesis se dio aproximadamente a finales del siglo XIX como una abstracción derivada por los pensadores europeos para explicitar algunas formas pretéritas de gobiernos, tomando como marco de referencia los escritos griegos y romanos [Charlton y Nichols, 1997:2]. Siguiendo este argumento, no es difícil deducir que el concepto bajo escrutinio se encuentra imbuído de una importante carga occidental. A pesar de lo anterior, consideramos que todo modelo teórico es válido, siempre y cuando se someta a la crítica constructiva y modifique sus postulados cuando sus elementos constituyentes no correspondan a la realidad. Bajo este supuesto, Charlton y Nichols [1997:4] argumentan que “reexaminando críticamente las *polis* desde una perspectiva comparativa, y no como un tipo ideal de ciudad-Estado, es posible detectar similitudes y diferencias entre las *polis* como ciudades-estado y ejemplos de ciudades-Estados en otros lugares y tiempos”.

¿QUÉ ENTENDEMOS POR CIUDADES-ESTADO?

De acuerdo con Charlton y Nichols (*ibid.*:5), los criterios fundamentales que permiten a los arqueólogos “detectar” ciudades-Estado son:

[...] un sistema estatal concentrado en una ciudad capital o pueblo; un territorio pequeño integrado o entorno; una pequeña población total; independencia política; una relativa autosuficiencia económica; y una percibida distinción étnica [...] La organización de las ciudades-estado, incluyendo el tamaño de los territorios, asentamientos urbanos y la naturaleza de la integración urbano-entorno, está reflejada en muchos niveles del patrón de asentamiento arqueológico [desde] patrones de distribución de artefactos hasta patrones regionales de asentamiento.

Como podemos notar, la cualidad fundamental de las ciudades-Estado radica en que el concepto remite a un patrón de asentamiento que puede inferirse a partir de las manifestaciones arquitectónicas y artefactuales, por lo que existe una posibilidad de identificar arqueológicamente la suposición

anterior. Asimismo, existen diferentes niveles de análisis de las ciudades-Estado: el patrón de asentamiento regional; la fragmentación de poder en el interior de una ciudad-Estado o entre varias; la organización de las ciudades-Estado; la etnicidad, así como la ideología imperante en una ciudad-Estado.

1. Patrón de asentamiento

Constituye uno de los tópicos de mayor relevancia en los análisis que se basen en el modelo ciudad-Estado. Lo anterior en virtud de que es imprescindible definir esferas geográficas de interacción y control antes de asignar categorías como ciudades rectoras o entornos (*hinterland*). En otras palabras, el patrón de asentamiento regional es vital para definir el tamaño de una ciudad-Estado, así como su organización interna. Asimismo, los análisis centrados en esta temática brindan interesantes datos para inferir los procesos de formación, consolidación y decadencia de una ciudad-Estado (*ibid.*). Sin embargo, definir de manera plausible el territorio de una entidad política compleja es una labor titánica, al menos dentro de la región cultural mesoamericana. No obstante, es necesario argumentar que los diferentes estudios de caso presentan características geográficas y climáticas distintas, las cuales en ocasiones sí permiten distinguir fronteras territoriales. Claro está que podemos discernir, por ejemplo, entre estilos arquitectónicos que nos permitan postular a centros rectores y subordinados. Además, ¿cómo asignamos las fronteras entre una ciudad-Estado y otra? Quizá la solución sea la utilización de registros escritos, aunque si carecemos de éstos, nuestras interpretaciones se tornarán especulativas.

2. Tamaño y especificidades de las ciudades-Estado

Ya habíamos comentado que las ciudades-Estado se caracterizan por tener un tamaño pequeño. Esta reducida dimensión territorial se encuentra relacionada con los factores ecológicos y tecnológicos (*ibid.*:8) ya que, por ejemplo, dependiendo de las condiciones naturales imperantes en un espacio se crearán distintas adaptaciones tecnológicas que, en consecuencia, influirán en las tecnologías de transportación. Las tecnologías de transportación impactan en los tamaños de los territorios, el tamaño de las poblaciones urbanas y rurales, así como en la integración de ambas. Con base en lo anterior, “generalmente los límites de la mayoría de las ciudades-Estado yacen dentro de un radio de un día de camino desde el pueblo central o ciudad (de 10 km hasta no más de 30” [*ibid.*]). Por otro lado, en el interior de una

ciudad-Estado se encuentran imbricados distintos grupos sociales que buscarán acceder al poder, liberarse de ciertos tipos de obligaciones, esto es, buscar satisfacer una necesidad o deseo cualesquiera.² En este sentido, el estudio de las facciones dentro de una entidad política del tipo ciudad-Estado puede verse reflejado materialmente con “una separación física de centros administrativos, religiosos y de mercado” [*ibid.*:10]”. Bajo este esquema de análisis sobre las facciones, nuestros autores vuelven a argumentar que, por ejemplo [*ibid.*], “Teotihuacan exhibe algunos de los elementos descritos para las capitales de las ciudades-Estado: separación del espacio del mercado, pirámides-templos y palacios, residencias dispersas de la clase dominante en todas las partes de la ciudad, evidencia de corporaciones de grupos emparentados, y una predominancia de talleres en áreas residenciales”.

3. Organización de las ciudades-Estado

Los criterios básicos para definir la organización de una ciudad-Estado son reflejados en los tipos de estructuras que caracterizan al emplazamiento, así como su organización, distribución y disposición dentro de la urbe. Si partimos del supuesto de que las ciudades-Estado tienen ciudades capitales y emplazamientos de segundo orden, es ineludible distinguir a los mismos empíricamente. En este sentido, las ciudades capitales serán, probablemente, aquellas que presenten una mayor cantidad de símbolos públicos monumentales [*ibid.*:7], además de que es factible que existan caminos que conecten a los sitios de segundo orden con el emplazamiento capital. Sobra decir que en los centros primarios y secundarios se tomarán decisiones políticas importantes, además de que en la ciudad capital se monopolizará el trabajo y uso de determinados bienes de lujo y algunos de uso común, en tanto que en las zonas periféricas o rurales se trabajará, preponderantemente, en la producción de bienes alimenticios y artesanales, aunque la mayoría de estos últimos difícilmente podrían constituirse como bienes de demarcación de jerarquía social.

Es importante mencionar que las entidades políticas de esta naturaleza se caracterizan por la continua segmentación y fragmentación [Charlton

² De ahí que los estudios sobre la etnicidad cobren importancia en esta propuesta. No obstante, arqueológicamente, es casi imposible volver inteligible el fenómeno de la etnicidad, por lo que su estudio demandaría investigaciones de ADN o, incluso, de fuentes escritas. Si el lector desea profundizar con respecto a las construcciones teóricas edificadas desde la arqueología para comprender la etnicidad, puede revisar el trabajo de Jones [1997].

y Nichols, 1997:11], los acuerdos consensuales, así como por una ideología dominante que permea a todos los habitantes. Además, el surgimiento de las ciudades-Estado es cíclico, bajo el entendido de que “cada ciclo comienza con un periodo inicial de numerosas ciudades-estado pequeñas y competitivas y fue seguido por un periodo dominado por una sola ciudad-Estado [...] que subsecuentemente fue fragmentada en numerosas y pequeñas ciudades-Estado” [*ibid.*]. Con base en lo anterior, podemos decir que una ciudad-Estado tiene la capacidad de englobar a otras entidades políticas en su seno, además de que la existencia de las mismas demanda la competencia entre diferentes asentamientos humanos de diversa complejidad sociocultural.

4. Ideología

Para que exista una ciudad-Estado es necesario que exista una capital que simbolice materialmente el poder de las elites, la autonomía política, la etnicidad, la ideología, además de que deben existir centros secundarios que refuercen lo anterior. Siguiendo esta línea de pensamiento, las ciudades-Estado tienden a distinguirse de otras a partir de las manifestaciones particulares de su etnicidad y de sus construcciones míticas y religiosas [Brumfiel 1994, cit. en Charlton y Nichols, 1997:13]. Debemos estar en lo cierto acerca de que los modelos constituyen abstracciones de la realidad, por lo que, ineludiblemente, privilegian ciertos factores de ésta en detrimento de otros. No obstante, estamos convencidos de que tanto el modelo “dual procesual” como el de ciudad-Estado son falsificables e hipotéticos en principio, tornándose como una heurística o herramienta de análisis, por lo que asumimos, a primera vista, que sí pueden permitirnos entender parte de los motores fundamentales del Periodo Epiclásico mesoamericano, específicamente el comportamiento del importante emplazamiento de Cantona. Los referentes empíricos o “indicadores arqueológicos”³ que se pueden utilizar para interpretar este fenómeno constan de la arquitectura monumental religiosa, utensilios suntuarios y representaciones escultóricas.

³ Estamos de acuerdo con Embree [1992] cuando argumenta que “los indicadores arqueológicos” no existen en la realidad (¿cuándo hemos visto caminar al indicador del origen del Estado?). No obstante, estos indicadores existen a través del filtro subjetivo que el investigador conforma a través de sus objetivos cognitivos. Así las cosas, los referentes empíricos o “indicadores arqueológicos” que nos permitirán someter a prueba los modelos mencionados con el sitio de Cantona serán, precisamente, los correlatos materiales recuperados en esta gran urbe del Epiclásico.

cas o pictóricas de deidades patronas, aunque los registros escritos pueden ayudar en estas labores. Finalmente, cuando una ciudad-Estado subsume a centros secundarios (pequeñas ciudades-Estado o comunidades rurales periféricas) en su propio sistema, tiende a readecuar sus idearios cosmovisionales a sus propios sistemas taxonómicos y legitimadores.

El modelo dual-procesual

En la segunda mitad de la década de los noventa del siglo pasado, Blanton *et al.* [1996] propusieron un modelo clasificatorio de las sociedades humanas. Reaccionando en contra del uniformismo espacial y tecnológico del evolucionismo clásico y del neoevolucionismo, dichos autores buscaron conformar una propuesta teórica que diera cuenta de la conducta humana, más específicamente de la capacidad de acción de los individuos en la toma de decisiones y estrategias económicas y políticas.⁴ Bajo la lupa de estos académicos, dicho enfoque permitiría entender y explicar los desarrollos sociales a partir de la agencia humana. No es difícil dilucidar por qué aparece Giddens [1984] y Bordieu [1977] en la bibliografía del “paradigmático” artículo.

Blanton y sus colegas apuestan al entendimiento de las estrategias que cada actor o grupos de actores despliegan para alcanzar determinados fines o intereses. Estos intereses particulares dan origen a la competencia y pugna faccional gestada en el interior de las colectividades [Brumfiel y Fox, 1994] con la finalidad de obtener poder y control político. En este sentido, Blanton y partidarios indican que dentro de las sociedades se pueden llegar a desarrollar dos tipos de estrategias de poder: la excluyente y la corporativa, que “coexisten de cierta forma en las dinámicas políticas de todas las formaciones sociales, aunque una u otra es propensa a ser dominante en cualquier tiempo y espacio particular” [Blanton *et al.*, 1996:2]. Dentro de la estrategia de poder excluyente, los agentes sociales preponderantes construyen un sistema organizativo basado “en el control monopólico de fuentes de poder” [*ibid.*]. En la estrategia excluyente, el poder se canaliza a través de pequeñas redes dominantes a partir de una relación patrón-cliente. Esta relación se gesta en el exterior de las entidades políticas que hacen uso de esta estrategia, y es “una forma burocrática del gobierno quien suplanta el control personalizado presente en las relaciones patrón-clientes” [*ibid.*].

⁴ Adam Smith [2003] critica el enfoque del neoevolucionismo clásico, argumentando que éste acusa un absolutismo espacial, donde lo único que cuenta es la “forma clasificatoria” de la sociedad y se deja de lado la explicación de los verdaderos motores del mantenimiento cultural y, por supuesto, del cambio social.

En consecuencia, células burocráticas adscritas al poder tienden a subordinar a otros regímenes políticos, controlando el flujo de diferenciales fuentes de poder.

La estrategia corporativa es opuesta a la excluyente. A decir de Blanton *et al.* [*ibid.*]:

[...] el poder es compartido entre diferentes grupos y sectores de la sociedad como una forma de inhibir las estrategias excluyentes. Esto no necesariamente implica [...] una sociedad completamente igualitaria; jefes, dirigentes, burocracias, consejos administrativos, pueden ser encontrados dentro de la estructura del gobierno corporativo [...] En las entidades políticas corporativas la distribución del poder está estructurada, determinada, legitimada y controlada por los límites establecidos en el código cognitivo de la entidad corporativa predominante.

Estos tipos de ejercicios de poder han bautizado al mencionado modelo como la “teoría dual procesual”, donde ambos se conjugan para dotar de peculiaridades a las sociedades. Así, tanto la estrategia corporativa como la excluyente produjeron sistemas políticos y económicos de diversas escalas y grados de complejidad, la gran mayoría vinculados con sistemas políticos de corte jerárquico o estatal [Manzanilla, 2006]. A decir de Blanton *et al.* [1996:3]: “Las estrategias de poder excluyentes se asocian principalmente con pequeñas entidades políticas autónomas vinculadas con otras en grandes redes de interacción a través del comercio, guerra y alianzas matrimoniales de dirigentes”. Desmenucemos las estrategias de poder en las sociedades dual-procesuales.

Estrategia de redes excluyentes

En esta estrategia un restringido sector poblacional controla diversas fuentes de poder, entre las que se encuentran materias primas, objetos suntuarios o de lujo, así como el conocimiento especializado, en donde podríamos incluso insertar las cosmogonías. Las relaciones gestadas en este tipo de estrategia social se sustentan en el desarrollo de relaciones de intercambio centradas en un grupo social pequeño o en un solo individuo, las cuales no sólo se efectúan dentro de la colectividad, sino que también tienen verificativo en el exterior de la misma, cubriendo redes de intercambio de bienes e idearios a grandes escalas geográficas. Asimismo, la práctica continua del intercambio trae como consecuencia el desarrollo de un liderazgo en el interior de la sociedad, aunque éste se vuelve efímero en virtud de que, al

existir facciones que buscan acceder al poder, los grupos preponderantes tienden a competir con nuevos aspirantes y, eventualmente, pueden perder su posición privilegiada en el sistema hegemónico.

En el sistema de redes, los bienes económicos juegan un papel fundamental. No sólo se comercia e intercambia con bienes de uso común o doméstico, sino que también se hace lo propio con bienes de prestigio. Conviene mencionar que el control de bienes de lujo o exóticos le confieren a su portador y al administrador de su abastecimiento un estatus especial dentro de la sociedad [Helms, 1993]. Esta idea es retomada por Blanton *et al.* [1996:5] cuando argumentan que:

las manipulaciones de bienes de intercambio llevan a las elites emergentes a monopolizar las redes de intercambio y sus resultantes políticas, reduciendo el número de familias a un sistema local que puede adquirir preeminencia mediante una red basada en la economía política.

La reducción de los bienes de lujo que las unidades domésticas podían adquirir antes de la instauración de un sistema centralista de redistribución se aminora mediante el continuo flujo de bienes primarios, utilitarios o alimenticios. Lo anterior constituye el desplante de la exclusión política a través del acceso a diversas clases de bienes. Esto no es otra cosa que la desigualdad social, entendida como el acceso diferencial a los recursos [Paynter, 1989:369]. Finalmente, si el sistema político tiene éxito y es capaz de mantenerse a través de esta estrategia excluyente, la entidad política podrá monopolizar la mayor cantidad de bienes de lujo en el interior de la sociedad, intercambiando éstos con otras entidades políticas y estructurando de esa forma redes comerciales macrorregionales. Lo anterior legitima a las elites frente a otras sociedades, “aunque de una forma en la cual ninguna sociedad tenga la habilidad de establecer sus cánones simbólicos o estilísticos” [Blanton *et al.*, 1996:5].

Estrategia corporativa

Como se esbozó, en la estrategia corporativa, el poder sobre los productos vinculados con el poder es compartido entre varios sujetos o grupos sociales. Asimismo, se indicó que existen acuerdos o consensos que regulan la apropiación y flujo de bienes; en pocas palabras, un contrato social. En este sentido y para reforzar el consenso social, en esta estrategia se “enfatan las representaciones colectivas y sus rituales asociados basados en amplios temas como la fertilidad y la renovación de la sociedad y el cos-

mos” [*ibid.*:6]. Este tipo de rituales “colectivos” genera una cohesión social de distintos grupos étnicos contenidos en una sociedad, legitimando de esa forma la apropiación de plusproductos agrícolas, bajo el amparo de la regeneración simbólica y social de la entidad política.

La forma de mantener el contrato social en una entidad política donde el poder es compartido por diversos sujetos se vincula necesariamente con las tendencias de consumo de los bienes de lujo. En efecto, el acceso a los bienes de lujo debe ser homogéneo en toda la sociedad, ya que si un grupo social comienza a monopolizar una cantidad mayor de los bienes permitidos, ello traería como consecuencia un quebranto al contrato social y, muy probablemente, al descontento y a la aparición de facciones que buscaran acceder al control de la entidad política. Lo anterior, irremediamente, desestabilizaría a la estrategia corporativa, fortaleciendo entonces a la excluyente. Esto queda de manifiesto cuando nuestros autores enuncian, aunque de forma cautelosa, que “la orientación corporativa puede implicar un consumo reducido de bienes de prestigio e igualdad de la riqueza dentro de la sociedad, aunque esas son cuestiones que requieren pruebas empíricas adicionales” [*ibid.*:7].

II. LO QUE SE HA ESCRITO SOBRE EL EPICLÁSICO. A PROPÓSITO DE LA CIUDAD ARQUEOLÓGICA DE CANTONA

El periodo transicional del Clásico al Posclásico Temprano ha sido denominado en la literatura arqueológica mesoamericana como Epiclásico. La discusión en torno de las calidades fundamentales de este periodo sigue estando vigente. El término Epiclásico fue acuñado por primera vez por Jiménez Moreno [1959] como un estadio que daba cuenta del periodo transicional situado tras el ocaso de la urbe teotihuacana y el inicio de las sociedades militaristas del Posclásico. El autor consideraba que este clima de inestabilidad política se debía a que grupos menos civilizados, procedentes del norte y del occidente de Mesoamérica, se trasladaron a esta región [Jiménez Moreno, 1962].⁵

Para entender el fenómeno del Epiclásico es menester dar cuenta de los acontecimientos que le dieron forma, siendo el gradual debilitamiento de la Ciudad de los Dioses su detonante inmediato. Teotihuacan comienza a

⁵ Nótese cómo Jiménez Moreno no puede escapar al imaginario construido en torno de la “inferioridad cultural” de las sociedades no pertenecientes al escurridizo territorio mesoamericano.

decaer alrededor del 600 dC por causas aún desconocidas, siendo las propuestas más fuertes los desequilibrios ambientales, las revueltas internas tras el trastocamiento de la red de control de la producción de bienes [Manzanilla, 2006; Moragas, 2007], así como la intervención de grupos foráneos que incendiaron la ciudad, trayendo como consecuencia la aparición de una época de grandes transformaciones en el altiplano central mexicano. Lo anterior ocasiona diversos reordenamientos poblacionales, modificaciones en el patrón de asentamiento, nuevos mecanismos de integración interregional a partir de cultura material, destacando la aparición del complejo cerámico coyotlatelco en la mayor parte de la Cuenca de México [Ratray, 1987; Sugiura, 2005b y 2009; Solar, 2006], así como el uso recurrente de obsidiana gris de Zinapécuaro y Ucareo, de la región michoacana (cfr. Darrás, 2005 y 2008), fragmentaciones políticas y la reconfiguración de estructuras regionales de poder a través de diferentes unidades políticas autónomas [Sanders *et al.*, 1979; Sugiura, 1995 y 2005a]⁶. En este tenor, destaca, para la Cuenca de México, el asentamiento de Tula Chico, Chapantongo y el Pahñú en Hidalgo [Mastache *et al.*, 2002; López Aguilar y Fournier, 2009], el emplazamiento de Xochicalco en el valle de Morelos [López Luján, 2001; Hirth, 2000], Cacaxtla-Xochitécatl [López de Molina, 1981; Serra Puche, 1994; Serra Puche y Lazcano, 2011] en el valle de Tlaxcala y el propio emplazamiento de Teotenango en la región del Alto Lerma [Sugiura, 1995:349], sin olvidar el complejo sitio urbano de Cantona y del que más adelante hablaremos.

Muchas han sido las hipótesis que han tratado de explicar el debilitamiento del gran Estado del Clásico mesoamericano del Altiplano Central. Yadeun, basándose en planteamientos del propio Parsons [1971], comenta que:

la declinación del Clásico teotihuacano y la desintegración de su vasta cadena simbiótica y extractiva, fueron originadas por la centralización del poder y la monopolización del mercado ejercidas por la alta población que residía en Teo-

⁶ Sugiura [1995:349] escribe respecto del fenómeno escurridizo del Epiclásico: “Es importante mencionar que no todo se desvaneció con la caída de Teotihuacan [...] Quizás, en el nivel ideológico, algunos aspectos forjados por Teotihuacan no desaparecieron bruscamente, tal y como lo atestigua la similitud en algunos atributos que conformaron las figurillas coyotlatelcas. En resumen, el Epiclásico se define como un estadio histórico en el cual se encuentran en juego procesos antagonicos: por un lado, las consecuencias inevitables de la caída del sistema teotihuacano y, por el otro, la gestación de nuevas pautas que se consolidarían en el Posclásico”.

tihuacan, situación que finalmente ahogaría a la ciudad, por problemas entre el centro y su *hinterland* [Yadeun, 1975:10].

Siguiendo con esta línea de pensamiento, varios estudiosos han postulado que otras entidades políticas, contemporáneas a Teotihuacan, fueron las culpables de su colapso, destacando Tula⁷ y Xochicalco. En efecto, cuando la gran urbe del Clásico comienza a decaer, surgen o terminan de desarrollarse nuevos centros de poder: “Cholula, Xochicalco y Tula toman el control en escala reducida; Xochicalco lo hace en el valle de Morelos, Tula en la cuenca de México y en el norte del altiplano central, y Cholula en la región de Puebla-Tlaxcala” [Parsons, 1971, cit. en Yadeun, 1975:10; Diehl 2006]. Es conveniente argumentar que algunos de estos sitios fueron contemporáneos a Teotihuacan, sin embargo, es durante el Epiclásico cuando adquieren su auge como centros políticos independientes y regionales, pero con una breve duración ocupacional y con un fuerte énfasis en la defensa territorial [Diehl, 2006]. El colapso teotihuacano, parafraseando a varios estudiosos del tema, se gesta en función de la pérdida del control de sus redes comerciales, específicamente la que conectaba al Altiplano Central con la Costa del Golfo, ello en función de la aparición de otras entidades políticas que comienzan a minar el monopolio de redistribuidor que gozaba Teotihuacan. Diehl [1989], por su parte, menciona que el colapso de Teotihuacan se gestó en función de un decaimiento de los niveles de vida de sus habi-

⁷ No obstante, las recientes investigaciones en la zona arqueológica de Tula han permitido desechar la hipótesis de que Tula fue una de las entidades políticas que causó el debilitamiento definitivo de Teotihuacan. De hecho, se ha indicado, a través de análisis cerámicos y estratigráficos, que el surgimiento de la ciudad de Tula se gestó en tiempos más tardíos a los de la caída teotihuacana [cfr. Cobean *et al.*, 1981; Mastache y Cobean, 1989; Cobean, 1990]. Incluso Sterpone [2006], tras realizar labores de mantenimiento de los drenajes del Edificio 3 o Palacio Quemado de Tula, logró fechar una muestra de carbón contenida en las entrañas iniciales del edificio, obteniendo una fecha calibrada C¹⁴ 1170, con un rango de error de 18 BP, indicando “que la última remodelación llevada a cabo para ampliar las plataformas Mazapa habría comenzado hacia finales del siglo VIII d. C.” [Sterpone 2006:84]. Partiendo de este supuesto, la fundación de la mítica ciudad de los atlantes se gestó cuando Teotihuacan ya había sucumbido, por lo que Tula Grande nada tuvo que ver con la desaparición de la Ciudad de los Dioses. “Tula Chico, sitio localizado al norte de Tula Grande, es considerado como el [emplazamiento] más importante del Clásico terminal y quizá antecedió a la zona urbana de Tula [Sugiura, 1995:362]”. Asimismo, la cerámica contenida en las primeras fases constructivas del Palacio Quemado corresponden al complejo cerámico que en su momento definiera Jorge Acosta como Tula-Mazapa, por lo que nuevamente se abre a la discusión la cronología cerámica de la urbe de *Tollan*.

tantes urbanos, lo cual orillaría a un abandono gradual de la ciudad. Lo anterior lleva a pensar a Diehl y Berlo [1989] que los artesanos especializados en utensilios de uso cotidiano como la cerámica, lítica y otra clase de bienes, pudieron asentarse en sitios cercanos a la otrora gran ciudad teotihuacana, en tanto que los sujetos encargados de la producción de utillajes suntuarios engrosaron las filas poblacionales de los nuevos centros políticos emergentes, lo cual puede ser una propuesta plausible [Rojas, 2001]. Por ejemplo, Xochicalco debió constituirse como un obstáculo teotihuacano, ya que este sitio ubicado en el valle de Morelos y emplazado entre la Cuenca de México y el sistema del río Balsas en Guerrero no presenta materiales vinculados directamente con Teotihuacan, lo que hace suponer que este último sitio no ejercía un control directo ni indirecto sobre Xochicalco; el propio Litvak [1970] indicaba hace tiempo que esta entidad política era independiente, lo cual le hubiera podido permitir bloquear la red de mercados en su área de interacción, debilitando de esa forma el abastecimiento de recursos que llegaban directamente a Teotihuacan para así ser redistribuidos a diferentes puntos de Mesoamérica. Esta hipótesis es consistente con que algunos de los sitios epiclásicos más importantes, incluyendo a Xochicalco, se encontraban fortificados [Hirth, 2000], constituyéndose como emplazamientos de carácter defensivo, y asentados en lugares de difícil acceso. Incluso se podría decir lo mismo con respecto a la ciudad de Cacaxtla, la cual se encuentra rodeada de fosas y diques, lo cual, aunado a las representaciones bélicas de sus famosos murales, nos habla al menos de un clima de inestabilidad y conflictos bélicos [Serra Puche y Lazcano, 1997]. Este tipo de prácticas beligerantes y defensivas se corrobora empíricamente a través del uso significativo de iconografía bélica y militarista “cuyos mejores ejemplos se encuentran en Xochicalco y Cacaxtla”, sobresaliendo los famosos motivos pictóricos de esta última entidad política [Sugiura, 1995:349]. Este cúmulo de hipótesis para explicar el decaimiento de Teotihuacan es resumido en un ya clásico estudio de Yadeun [1975:14]:

Se ha postulado como hipótesis para explicar “la caída del Clásico”, la existencia de una relación asimétrica entre Teotihuacan y sus subcentros más importantes dentro de su esfera de influencias; estos subcentros serían Tula, Xochicalco y Cholula, los que al alcanzar cierto grado de desarrollo cuestionan dicha relación asimétrica para alcanzar posteriormente su independencia.

Una vez que la urbe teotihuacana colapsa, muchos de sus pobladores, irremediablemente, se ven en la necesidad de trasladarse a nuevos centros políticos o a las periferias de la gran ciudad. Ésa es la razón por la que se

inicia un periodo de ruralización y dispersión poblacional, pero que trae como consecuencia la aparición y consolidación de ciertas entidades políticas, como Xochicalco, Tula Chico, Cacaxtla, Xochitécatl, Tajín y Cantona. Por supuesto, estas nuevas constelaciones políticas no alcanzaron el nivel estatal teotihuacano, pero ello no les impidió que se configuraran diferentes estados de índole clasista que controlaron regiones durante un breve periodo cronológico.⁸ Estas flamantes entidades políticas comenzaron a albergar una considerable cantidad de inmigrantes y sujetos locales, generando un aumento demográfico que provocó conflictos bélicos y políticas expansionistas, características innatas de los posteriores estados mesoamericanos [Sugiura, 2009]. Como habíamos mencionado, con los reacomodos políticos derivados de la caída teotihuacana surgieron nuevos centros políticos que, en virtud de su variada composición poblacional, generaron innovaciones arquitectónicas y cosmovisionales, lo cual lleva a Diehl y Berlo [1989:3] a indicar que el Periodo Epiclásico es un momento histórico de gran eclecticismo cultural, donde se sintetizan las tradiciones fundamentales de diversas culturas, como las provenientes del área maya y de la Huasteca, de lo cual son ejemplos característicos algunas de las representaciones materiales de los emplazamientos de Cacaxtla y Xochicalco. Lo anterior es consistente con lo que Linda Manzanilla [2001:392-393] propone para este mismo lapso histórico, ya que:

Durante el Epiclásico [...] el poder político seguramente fue [utilizado] para los intercambios de bienes de prestigio a larga distancia, y los logros individuales de guerra e intercambio fueron una mayor fuente de legitimación política. En la Cuenca de México se gestó un decremento poblacional, un incremento en la dispersión de la población y una mayor disgregación de las ocupaciones nucleadas –la antítesis de Teotihuacan.

Por otro lado, Berdan y Smith [2004:26-27], siguiendo un planteamiento más cercano a los sistemas mundiales de Wallerstein para explicar el

⁸ De acuerdo con Diehl y Berlo [1989:6], la geopolítica mesoamericana durante el Epiclásico se estructura en función de ciudades-estado que ocupan los vacíos dejados por las entidades políticas del Clásico. Para que estos nuevos emplazamientos lograran mantenerse económicamente debieron recurrir a “los nexos con genealogías dinásticas hegemónicas” [Rojas, 2001:505]. Asimismo, estas nuevas ciudades-estado se extendieron hacia otras regiones a través del uso de la fuerza, por lo cual resemantizaron ciertas tradiciones culturales del pasado generando una nueva ideología.

mundo mesoamericano durante el Posclásico, argumentan que durante el Epiclásico

[...] se extendió un conjunto de símbolos comunes pintados o grabados en cerámica (incluidos diseños geométricos como serpientes *step-fret* y estilizadas), a través de las rutas comerciales costeras [...] nosotros llamamos a estas figuras el “Conjunto Internacional de Símbolos del Postclásico Temprano”, la iconografía de las cuales ha sido interpretada como evidencia de la diseminación de una nueva religión internacional que giraba en torno a Quetzalcoatl, la serpiente emplumada [...] Se acepte esta propuesta o no, está claro que varias zonas de Mesoamérica vivieron un periodo de intenso contacto económico y político en el Epiclásico.

El planteamiento anterior refuerza nuevamente las innovaciones culturales y cosmogónicas gestadas durante el Epiclásico, ello en función de los continuos flujos migratorios derivados del debilitamiento teotihuacano. Con respecto al intercambio de bienes de prestigio, Solar [2002] ilustra, a partir del estudio de diferentes placas y pendientes de piedra verde, las redes de intercambio, contactos ideológicos y cosmogónicos gestados durante el periodo aquí abordado, así como la interacción regional mesoamericana mediante la utilización del modelo del Sistema-Mundo de Wallerstein.⁹ Asimismo, la investigadora enuncia las notables semejanzas entre las placas de piedra verde recuperadas por César Sáenz en el Templo de la Serpiente Emplumada de Xochicalco y las excavadas por el mismo arqueólogo en el Templo XVIII de Palenque [Solar, 2002:15; Sáenz, 1964].¹⁰ Las similitudes continúan con las placas de piedra verde recuperadas en una caja de piedra por Jorge Acosta [1956-1957] en el Edificio 3, o Palacio Quemado de Tula,

⁹ Modelo que, aunque se encuentra muy bien estructurado por Wallerstein, sólo puede tener cabida en el análisis de sociedades capitalistas (de hecho fue pensado sólo para este fin, no para sociedades de otra naturaleza). Incluso la autora hace uso de la propuesta de Chase-Dunn y Hall [1991], el cual constituye el intento arqueológico de tornar inteligible y aplicable la propuesta del padre de los sistemas mundiales.

¹⁰ Sáenz, a partir de la similitud de las placas de piedra verde encontradas en la Pirámide de las Serpientes Emplumadas y en la Estructura C de Xochicalco, así como en el distante sitio en Palenque, postula que el área maya fue el emisor de esta tradición cultural: “Todo lo anterior nos demuestra la contemporaneidad entre las construcciones de la Pirámide de las Serpientes Emplumadas y la Estructura “C”, que podemos considerar dentro del Periodo Clásico Tardío. Nos hace creer además en una fuerte influencia u ocupación de pueblos procedentes del sur de México, principalmente de la región maya” [Sáenz, 1964:14].

lo cual nos permite suponer que dichos utillajes estuvieron cargados de un simbolismo especial, y su conservación en épocas más tardías da prueba de ello. En efecto, las figuras labradas en piedra verde, jade, o serpentina, pueden considerarse, a manera de hipótesis, como un marcador cultural del Epiclásico, ya que dichos objetos se ubican en diferentes emplazamientos, como Xochicalco, Monte Albán, Tula, Palenque, Chichén-Itzá, cuyas morfologías e iconografía son bastante análogas entre sí. Para la autora aquí reseñada,

[...] el fenómeno de su amplia distribución puede circunscribirse a un espacio temporal más o menos preciso, por dos razones. En primer lugar, el fechamiento absoluto o relativo de aquellas piezas que lo permiten, coincide en un rango cronológico que abarca aproximadamente del año 650 d. C. al 950 d. C., es decir, finales del Clásico a principios del Postclásico Temprano [...] En segundo, resulta significativo el encontrar ejemplares de este tipo en sitios que, a pesar de sostener una continuidad ocupacional prolongada, experimentaron un periodo de auge en esos siglos. De este modo, podría considerarse al estilo de las placas y sus variantes regionales, como un marcador del Epiclásico [Solar, 2002:20].

Estos utillajes, al ser depositados en edificios de importancia cívica y religiosa, debieron insertarse en actividades de corte cosmogónico, ritual, o incluso como parte de una “moda” generalizada durante el periodo aquí abordado. No en balde la mayoría de los diseños antropomorfos muestran a personajes ricamente ataviados que, presumiblemente, reflejarían ya sea a sujetos de la elite o actores sociales vinculados con oficios religiosos. Siguiendo con ese argumento, dichas placas de piedra verde probablemente fueron empleadas por sacerdotes que realizaron rituales en diversas áreas de Mesoamérica durante el Epiclásico, aunado a que esto abre la posibilidad de una suerte de culto generalizado, lo cual puede ser motivo de futuras reflexiones e investigaciones. En este sentido, y si la hipótesis de Solar [*ibid.*:64] es correcta, entonces “aquél criterio uniforme [...] es evidencia de la expansión de una ideología compartida, la cual se expresa en el simbolismo de las imágenes sobre piedra verde pero también en la asociación cualitativa de los diversos objetos que la acompañan en los contextos arqueológicos”. Pero incluso más allá del referente simbólico, la amplia dispersión de placas de piedra verde, ya sea en grandes sitios arqueológicos como en asentamientos rurales o periféricos, nos está hablando de una integración social mesoamericana que sólo pudo gestarse en el Epiclásico, periodo en el que Teotihuacan, el gran redistribuidor de bienes, colapsa y deja el paso libre para que nuevos centros políticos controlen y hagan circular diversos

materiales a lo largo y ancho de Mesoamérica. La pregunta a esclarecer sería: ¿quién distribuye y controla este tipo de placas? Ahora bien, este movimiento de bienes suntuarios nos lleva a pensar que las redes comerciales que en su momento abrió Teotihuacan permanecieron abiertas durante el Epiclásico, aunque ahora controladas por diferentes entidades políticas que, para mantenerlas, adoptaron modos de vida beligerantes.

Como podemos darnos cuenta, el periodo intermedio entre el Clásico y el Posclásico Temprano no debe ser catalogado y estereotipado como un lapso de índole belicosa, sino que también permitió un importante flujo de bienes y de idearios de diversas regiones culturales [Hirth, 2000]. Claro está que no sólo circularon objetos de piedra verde durante el Epiclásico; al contrario, una intrincada red de conexiones panmesoamericanas nutrieron de bienes, estilos y cosmogonías a las constelaciones políticas del antiguo territorio mexicano, aunque, por ejemplo, en el caso del abastecimiento de obsidiana, los yacimientos del vidrio volcánico tendieron a cambiar, cobrando así una mayor importancia la obsidiana de Zinapécuaro, al igual que la de Zacualtipan y la de Oyameles-Zaragoza, en detrimento de la obsidiana verde de Sierra de las Navajas, la cual fue monopolizada por el Estado teotihuacano durante el Clásico y que volvió a ser explotada tiempo después por los toltecas en el Posclásico Temprano [Domínguez y Pastrana, 2006; Pastrana y Domínguez, 2009]. La propagación de la cerámica coyotlatelco es otro de los “marcadores” culturales de este lapso histórico de Mesoamérica [Sugiura, 1995 y 2009]. Bastará con recordar, por ejemplo, las conexiones culturales gestadas entre Xochicalco y Guerrero, el Estado de México, Oaxaca, Hidalgo, el Área Maya y la Costa del Golfo [Litvak, 1972 y 1987; López Luján, 1995; Hirth 1989], ello en función de su estratégica posición con respecto a diversos sistemas comerciales [Solar, 2002:145]. Lo mismo podríamos decir con respecto a los nexos establecidos entre Tula y la Huasteca, Veracruz y la misma región de Morelos, así como el sureste mexicano.

Como muchos autores han mencionado, los años comprendidos del 650-700 al 900-950 d. C. constituyen un parteaguas en la historia cultural del México antiguo. Por un lado, constituye el debilitamiento y caída de un régimen económico, político e ideológico dominante durante varios cientos de años como el del Estado teotihuacano, la famosa diáspora teotihuacana. Sin embargo, la decadencia de las sociedades no conlleva al vacío cultural; es decir, cuando una sociedad es eclipsada por diferentes procesos causales no se da un vaciamiento de sus rasgos culturales, sino más bien algunos de ellos son retomados y re-significados por diferentes agentes sociales o colectividades, como por ejemplo la herencia arquitectónica teotihuacana del talud y del tablero, la misma que, con variaciones, aparece en Xochicalco.

Figura 1.
Placa de piedra verde



Placa de piedra verde recuperada en el Palacio Quemado de Tula. Sala “Los Toltecas y el Epiclásico”. Museo Nacional de Antropología. Archivo de digitalización de las colecciones arqueológicas. Conaculta-INAH-Canon.

Figura 2.
Placa de piedra verde recuperada en la estructura 2 de Xochicalco



Sala "Los Toltecas y el Epiclásico". Museo Nacional de Antropología. Archivo de digitalización de las colecciones arqueológicas. Conaculta-INAH-Canon.

Derivado de lo anterior, algunas regiones, como por ejemplo el valle de Toluca [Sugiura, 1995, 2005a y 2005b], comienzan a recibir una fuerte cantidad de gente producto de las migraciones poblacionales causadas por el debilitamiento urbano de Teotihuacan. En consecuencia, los actores sociales que en algún momento residían en la otrora Ciudad de los Dioses, se refugiaron en otros centros políticos del Altiplano Central como Xochicalco, Tula Chico [Paredes, 2005], Cacaxtla-Xochitécatl [Serra Puche y Lazcano, 2005], Canto-

na y Teotenango, o incluso en sus propias áreas rurales, lo que dio como resultado una mixtura cultural, donde coexistieron los pobladores “nativos” y los “extranjeros”, estos últimos una especie de “otros cercanos”¹¹ para los residentes de los nuevos centros políticos. No está de más recalcar que las rutas de intercambio mesoamericanas se siguieron utilizando para abastecerse de vasijas, obsidiana, piedra verde y artículos marinos, aunque ahora por diferentes actores políticos, beneficiándose de ellas y conformando así el estilo ecléctico que caracteriza al Epiclásico, donde la cultura material y el flujo de mercancías de diferentes locaciones mesoamericanas tuvieron un papel fundamental. Una prueba de ello es el vínculo sostenido entre los pobladores de Cacaxtla, en el valle de Tlaxcala, con la Costa del Golfo y, consiguientemente, con el Área Maya, lo que generó una pluriétnicidad en esta ciudad a través de diversos flujos migratorios. En pocas palabras, tras el debilitamiento de Teotihuacan cobran importancia otros sitios que anteriormente fueron de segundo orden y que sintetizaron diferentes tradiciones culturales, conformando así constelaciones políticas independientes que interactuaron entre sí para abastecerse de recursos y legitimar su poderío regional. La ideología religiosa también fue re-significándose y adquirió una preponderancia por temáticas de corte bélico (partiendo de la distinción de Pasztory [1974, cit. en Palavicini y Garza, 2004:206] de un Tláloc A y de un Tláloc B en Teotihuacan, donde la primera advocación se vincula con la deidad dadora del agua, en tanto que la segunda se relaciona con la guerra y la sangre como dadora de la vida y que, a decir del mismo autor, se desarrolla en la Ciudad de los Dioses entre el 300 y el 350 d.C.), como por ejemplo la interesante hipótesis iconográfica y artefactual de Palavicini y Garza [2004], donde se argumenta que el complejo Tláloc, tanto en la región cultural maya como en el centro de México, comenzó a adquirir mayores connotaciones bélicas, siendo el uso de las máscaras con advocaciones del referido Dios una facultad de los dirigentes de las entidades políticas del Epiclásico. A decir de las autoras:

[...] Tláloc A es el objeto del culto popular al que acuden con sus ruegos, peticiones y ofrendas los campesinos [...] mientras que los gobernantes se invisten con la imagen de Tláloc B, apropiándose de ciertos aspectos de esta deidad, uno de los cuales puede ser el de fertilizar la tierra con el líquido precioso (la sangre obtenida del sacrificio del prisionero [*ibid.*:215]).

¹¹ Una muy interesante reflexión antropológica sobre la construcción de la alteridad cericana y radical se encuentra en el trabajo de Augé [1996].

Los gobernantes-guerreros, empleando representaciones alusivas al Tláloc B, justificaron su jerarquía a partir de un sustrato divino: otorgar el líquido divino a sus pobladores, para así garantizar el mantenimiento del universo mesoamericano. En Tula, por ejemplo, existen representaciones escultóricas que permiten apreciar esta alianza de Tláloc con actividades beligerantes [Jiménez, 1998]. Siguiendo esta línea de pensamiento de justificación ideológica del ejercicio militar, estamos de acuerdo con Marcus [1989] en que durante la transición del Clásico al Posclásico, la mayoría de las pujantes entidades políticas del Epiclásico se transformaron de sistemas centralizados en ciudades-Estado, las que, por definición, se encuentran en competencia entre sí por el abastecimiento de recursos y para incrementar su área directa de interacción, o *hinterland*. Por supuesto que las causales para la estructuración de una sociedad militarizada son múltiples y variables de sociedad en sociedad, aunque estamos en lo cierto de que la búsqueda del control económico es uno de los principales motores de complejización y conflicto social, que es instituido y fortalecido por un aparato ideológico que “justifica lo injusto” a partir de la generación de desigualdades en el interior y en el exterior de cada entidad política [cfr. Bate, 1984].

Éste quizá fue el panorama histórico que vio surgir a la antigua ciudad de Cantona, sin duda la urbe más grande del Epiclásico, y concebida objetiva y subjetivamente por sus habitantes como la antítesis teotihuacana.

Cantona: la antítesis teotihuacana

En la Cuenca de Oriental de Puebla se desarrolló Cantona. El emplazamiento fue edificado sobre un malpaís producto de diversos escurrimientos de lava, generando un pobre suelo que le permitió a sus pobladores hacerse de materiales para la construcción arquitectónica, así como de obsidiana de los yacimientos de Oyameles-Zaragoza, separados 10 km de Cantona. El clima permite la generación de una flora semidesértica y de coníferas. Asimismo [García Cook y Merino, 1997 y 1998; Rojas, 2001], la explotación y control de la obsidiana de Oyameles-Zaragoza fue sobre lo que se basó el poderío de Cantona, permitiéndole a sus dirigentes entablar redes comerciales con diferentes entidades políticas.

El sitio cuenta con una superficie de 12.6 km², pero lo interesante es que en el interior del mismo se encuentran las unidades domésticas de elite y de la gente común conectadas por diferentes vías de acceso. Hasta el momento han sido detectadas 2 000 unidades domésticas en la unidad sur del sitio,

y un patrón recurrente es un muro periférico que delimita a cada unidad habitacional [García Cook y Merino, 1998:203]. Cantona es un sitio urbano que presenta tanto plataformas y estructuras piramidales de gran envergadura, como recintos palaciegos, plazas cívico-ceremoniales (en el sitio han sido detectadas alrededor de 100 [*ibid.*:197]), juegos de pelota y unidades residenciales y domésticas, así como una compleja red de accesos y caminos que conectaban los espacios internos del sitio. De la misma forma, el sitio se caracterizó por tener un control fortificado con atalayas y puestos militares de vigilancia, con lo cual se controlaba el movimiento tanto dentro como fuera del emplazamiento [Martínez Calleja, 2004].

Cantona posee una gran cantidad de juegos de pelota, de los cuales han sido detectados 24 hasta el momento, cuestión que torna a esta ciudad como el emplazamiento precortesiano con mayor cantidad de éstos [García Cook y Merino, 1998:200].

Se cuenta con 34 fechamientos de radiocarbono (todas de carbón vegetal). De los 22 fechamientos aceptables y que corresponden el material cultural en su contexto, se tienen cinco dataciones correspondientes a la primera ocupación del Preclásico Superior; 13 son correspondientes a un Clásico Temprano y Medio; y cuatro fechamientos equivalen al Clásico Tardío o Epiclásico [...] Con base en todo lo anterior proponemos por el momento la siguiente secuencia: Ocupación I de 600 a 100 a.C., Ocupación II de 150/200 a 600 d.C., Ocupación III de 600 a 900/950 d.C. y Ocupación IV de 900/950 a 1000/1050 d.C. [García Cook y Merino, 1998:213].

No obstante, su auge se suscita durante la ocupación III y IV, que corresponde al Epiclásico [García Cook, 2004]. Siguiendo los planteamientos de García Cook [1994:80; García Cook y Merino, 1998], durante este periodo se modifica la traza inicial norte-sur del sitio que se mantuvo en la primera etapa de Cantona, pues se construyó una importante cantidad de edificios siguiendo ahora una orientación este-oeste, y es el lapso en el que se fortifica mayormente la urbe. En este segundo momento ocupacional se suscita un incremento poblacional, probablemente derivado de las continuas migraciones producto de la diáspora teotihuacana. Lo característico de Cantona es su planeación arquitectónica y el uso de los espacios. En efecto, la gran mayoría de las ciudades de Mesoamérica cuentan con una traza definida, simétrica, y el ejemplo más característico de ello es el Estado teotihuacano. En Cantona se suscita lo contrario, pues no existe simetría en la disposición de los conjuntos arquitectónicos; por el contrario, en este emplazamiento existe una asimetría intencional [García Cook

y Merino, 1998:197]. Lo anterior se puede deber a dos motivos. El primero de ellos tiene que ver con el terreno sobre el cual desplantaron las estructuras. Como habíamos comentado, Cantona se encuentra construido sobre un malpaís, por lo que la edificación de los edificios se condicionó a las características irregulares de la región. Lo anterior no constituyó un problema, pues los habitantes del sitio se adaptaron a la superficie: “aprovechaban las barrancas forrando sus lados para obtener espacios hundidos; o bien construían sobre crestas o elevaciones naturales transformando [...] su superficie [...] para obtener plazas o construcciones elevadas” [*ibid.*].

La segunda hipótesis concerniente a la traza de Cantona se ubica en el ámbito ideacional de los sujetos del pasado. Para los autores mencionados, la total asimetría de Cantona obedece a una negación de los estándares teotihuacanos, siendo el orden y la simetría la característica angular de la Ciudad de los Dioses, así como el de otras entidades políticas del Clásico mesoamericano. La negación de los atributos del Clásico se objetiva en la arquitectura y la disposición de ésta en el sitio, lo que trajo como consecuencia una legitimación simbólica de Cantona que probablemente perneó en la experiencia espacial de sus pobladores, así como en la de los extranjeros

Figura 3.
Unidad 12 de Cantona [Tomado de García Cook 1994:74]

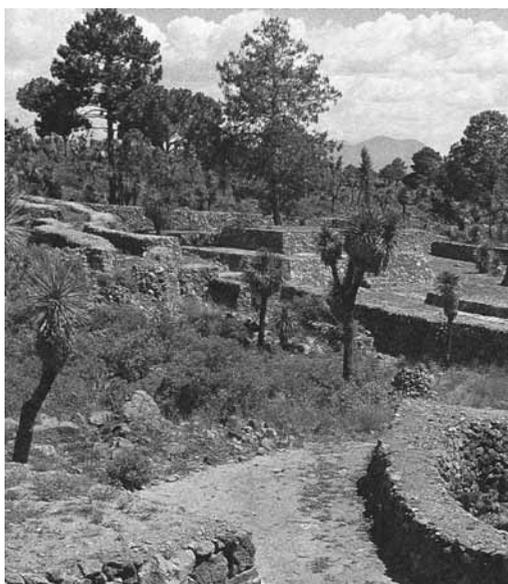


Figura 4.
Conjunto de juego de pelota 7 [García Cook, 1994:91]



Cantona, además de su asimetría característica, es una ciudad fortificada, lo cual obedece al clima de inestabilidad política del Epiclásico. El auge de este sitio se debió, muy probablemente, a la explotación y control de la obsidiana del yacimiento de Oyameles-Zaragoza y del cerro Pizarro, razón por la cual en muchas partes del sitio se detectaron áreas de producción de utensilios de obsidiana [Rojas, 2001]. Los cantonenses “comerciaban —en gran escala— la obsidiana abundante en la región [...] y cuyos yacimientos mayores —Oyameles y Guadalupe Victoria— no están lejos de la ciudad y muy probablemente fueron controlados por ella. La presencia de amplios talleres de procesamiento de este material, en el sitio además de los familiares, corroboran esta hipótesis” [García Cook, 1994:88]. Sin embargo, los sujetos residentes en una ciudad no se pueden mantener únicamente a través del intercambio de bienes de uso común, como los utillajes de obsidiana, sino que debieron haber producido alimentos. Por ello se ha postulado que la base de subsistencia de la población debió ser la agricultura de temporal, probablemente realizada a las afueras del recinto fortificado de Cantona.¹²

¹² García Cook [2004:101] menciona que, si bien es cierto que el valle este y oeste de la ciudad no tenía mucha capacidad para la producción de alimentos debido a heladas y suelos poco profundos, hacia el sur, “en las laderas y lomeríos al poniente se la Sierra

Pese a lo anterior, la economía principal de Cantona fue el intercambio de bienes de obsidiana con otras regiones de Mesoamérica.¹³ De acuerdo con García Cook y Merino [1977], el “corredor teotihuacano” establecido a partir del 100 al 750 d. C. en la región de Puebla-Tlaxcala ha dejado evidencias empíricas de cacicazgos fortificados que denotan una fuerte influencia de la Ciudad de los Dioses. En este sentido, “es posible que Cantona fuese en ese momento un importante cacicazgo que compite con otros en la región por el control de la distribución de la obsidiana, así mismo comienza a competir por los mercados a largas distancias con Teotihuacan” [Rojas, 2001:513].

Cuando Teotihuacan comienza a decaer y Cantona empieza a convertirse en una pujante ciudad durante el Epiclásico, tras los beneficios de ubicarse en un punto estratégico del corredor teotihuacano, “junto con Cacaxtla, Xochicalco y Teotenango, sitios contemporáneos e importantes en ese momento, controló y filtró los bienes y productos procedentes de diversas regiones con dirección a Teotihuacan, y logró con ello la caída de esta gran urbe” [García Cook, 1994:89]. Por su parte, Rojas [2001] comenta que en la zona del Golfo, específicamente en el sitio de Maticapan (postulado por Santley [1983] como un enclave teotihuacano), ubicado en la región de los Tuxtlas, sólo la zona nuclear presenta materiales adscritos a Teotihuacan, donde es factible encontrar obsidiana verde. No obstante, los asentamientos que rodean a Maticapan presentan abundante obsidiana de Oyameles-Zaragoza. Una vez cerrado el corredor teotihuacano durante el Epiclásico (750-950 d. C.), la población del valle poblano-tlaxcalteca comienza a crecer, trayendo como consecuencia la edificación de asentamientos urbanos. Éste es el momento en el que Cantona cobra mayor importancia política y regional, llenando el hueco dejado por Cholula y Teotihuacan. Cantona,

de Citlaltepec, como del Pico de Orizaba y laderas occidentales del Cofre de Perote, se observa que en esta sí se logran buenas cosechas anuales de los cultivos [...] y lo mismo sucede hacia el norte inmediato”.

¹³ Lo anterior quizá se relacione con la existencia en el sitio arqueológico de Cantona de dos grandes espacios abiertos de 200 x 80 metros y de 160 x 70 metros, “una ubicada en la Unidad Sur y otra en la Unidad Central, delimitadas por muros bajos y plataformas. La existencia de estas áreas abiertas sugiere la posibilidad de que hubiese aquí lugares para realizar intercambios, o sea ‘mercados’” [García Cook y Merino, 1998:197]. Si esta hipótesis es cierta, cabe plantear la posibilidad de que en estas áreas se llevaran a cabo intercambios de diferentes clases de bienes, no solo alimenticios, sino utilitarios, donde los residentes de la propia urbe se hicieron de materiales para su reproducción biológica y social. También es factible que a estas áreas llegaran caravanas de mercaderes de otras entidades políticas, siendo la “moneda de cambio de Cantona” los productos de obsidiana de Oyameles-Zaragoza.

sin lugar a dudas, fue “la ciudad más grande e importante en el Altiplano Central durante el Epiclásico, del 700 al 950 de nuestra era” [García Cook, 1994:91]. Con la competencia cultural y económica diezmada, Cantona expande su mercado de control hacia zonas anteriormente procuradas por Teotihuacan. Así, en la Mixtequilla, al centro-sur de Veracruz, Stark y Curet [1994] indican que en dichos sitios, a partir del debilitamiento teotihuacano, existe una carencia de obsidiana verde, no así de la procedente de Oyameles-Zaragoza, por lo que se puede deducir que la distribución de esta obsidiana no fue dependiente de las elites teotihuacanas, sino de alguna otra entidad política. Actualmente nos queda claro que el centro político que controló esta obsidiana y, consecuentemente, el corredor teotihuacano, fue el emplazamiento de Cantona, rival teotihuacano y heredero de sus antiguas rutas de intercambio, ello junto con Cacaxtla-Xochitécatl. Todo lo anterior, a decir de Rojas [2001:518], permitiría

[...] romper con la idea de un monopolio teotihuacano en la explotación y distribución de productos de Obsidiana. Cantona, como centro minero ubicado en la porción oriental del Altiplano mexicano, compite fuertemente por introducir sus productos en áreas que tradicionalmente se pensó como coto de la cultura Teotihuacana. Tal vez esto y la gran aceptación de los productos líticos de la gente de Cantona contribuyó, en cierta medida, a la desintegración política y económica de Teotihuacan.

Como ya se mencionó, el sitio urbano de Cantona abarca una extensión de alrededor de 12.6 km², y está dividido en tres áreas: área norte, área central y área sur, aunque las mayores labores arqueológicas se han llevado a cabo en esta última debido a que es la mejor conservada y quizá la más urbanizada del sitio [García Cook y Merino, 1998; Villanueva, 1996:4-5]. En la parte norte del área sur se encuentra la Acrópolis, en tanto que en la sección sur se ubica la Plaza Central, compuesta por estructuras de gran importancia como la Pirámide Principal o Estructura 1, un juego de pelota, así como la Estructura 6 o Pirámide Menor [Villanueva, 1996:5]. Las peculiaridades del sitio son su traza asimétrica, la gran cantidad de juegos de pelota, la carencia de cementante en sus construcciones, la numerosa cantidad de plazas cívico-religiosas y sus numerosos accesos a través de calzadas y pasillos. Existen más de 100 plazas cívico-ceremoniales en Cantona, de las cuales 45 se encuentran en el área sur del sitio, en tanto que otras 80 se hayan en el área habitacional. Esta profusa cantidad de plazas y estructuras “arquitectónicas de carácter ceremonial” [García Cook, 1994:86] demuestra la importancia de las prácticas religiosas en Cantona, quizá para

legitimar el poderío de las elites. Destaca, por ejemplo, el hallazgo de nueve esculturas fállicas “localizadas sobre el mascarón al pie de la escalinata de la pirámide de la plaza central, sobre un par de cráneos y un atado de huesos humanos, habla del culto a la fertilidad, un ceremonial para el renacimiento y la reproducción agrícola” [ibid.:86-87].

A decir de Villanueva [1996], en la Plaza Central de Cantona se suscitaron prácticas chamánicas,¹⁴ aunque el mismo autor no descarta la posibilidad de que este tipo de actividades se llegaran a realizar en otras áreas ceremoniales de Cantona, como en la Plaza Oriente del sitio. Los enterramientos depositados como ofrendas de diversos edificios ceremoniales demuestran la importancia de este tipo de prácticas legitimadoras del poder a través de la violencia. Entre 1992 y 1994 fueron recuperados 97 enterramientos humanos que han permitido dilucidar datos concernientes a la antigua población del sitio. De la misma forma, los análisis bioarqueológicos de los restos óseos han permitido inferir actividades rituales de canibalismo, mutilaciones y decapitaciones humanas [Talavera *et al.*, 2001]. Como es costumbre mesoamericana, las plazas se encuentran delimitadas por plataformas alargadas de uno o dos cuerpos, en tanto que el cuarto lado de las mismas se encuentra cerrado por una estructura piramidal. Las plazas de Cantona, así como las plataformas, fueron conectadas por diferentes vías de acceso.

Al parecer, la práctica del juego de pelota fue de gran importancia en la vida social y ritual de los cantoneses. Existen 24 juegos de pelota en Cantona, pero lo importante y a la vez característico del sitio es que 12 de éstos presentan un estilo único. Como plantean García Cook y Merino [1998:200], estos 12 juegos de pelota integran conjuntos arquitectónicos alineados y la cancha forma parte del conjunto arquitectónico, en tanto que los restantes son del tipo “mesoamericano”, donde la cancha no se encuentra alineada con otras estructuras arquitectónicas.

Los conjuntos de tipo Cantona se integran por tres elementos. Estos incluyen (1) una pirámide o estructura formada por basamentos superpuestos, colocados en uno de los extremos del conjunto; (2) una o dos plazas, delimitadas por plataformas alargadas, también con varios cuerpos superpuestos, y en cuyo interior puede o no estar presente un altar, y (3) la cancha propia para el desarrollo del juego, la que se ubica al otro extremo (opuesto al de la pirámide) del

¹⁴ Algunas propuestas teóricas y metodológicas para el estudio del debatido término de *chamanismo*, desde la arqueología, ha sido propuesto por Price [2001].

conjunto. Todas estas estructuras interconectadas y alineadas forman una sola unidad arquitectónica [*ibid.*].

La mayor parte de los juegos de pelota se encuentran distribuidos en la sección sur y se concentran 19 en esta porción, cuatro más en la zona central de Cantona y uno más en la porción norte del emplazamiento [*ibid.*:201]. De los 19 juegos de pelota edificados en la parte sur de Cantona, 12 se encuentran en la Acrópolis, donde se ubican la Plaza Central y la Plaza Oriente, así como las construcciones importantes y administrativas que la componen, como El Palacio. Finalmente, 10 de los 12 juegos de pelota de esta zona son conjuntos “tipo Cantona” [*ibid.*]. El conjunto de juego de pelota 7 es el más grande del sitio, se ubica en la misma parte alta del emplazamiento y cuenta con una “gradería de ocho cuerpos [...], así como un ‘palco’”. Todo ello hace a este conjunto no sólo el más grande de Cantona (de 230 m x 90 m de promedio), sino también el más elaborado y complejo” [*ibid.*:202].

Las vías de comunicación son características de Cantona. El sitio se encuentra interconectado a través de calzadas empedradas con muros laterales sin cementante y que evitan la circulación descontrolada por el sitio. Cantona tiene dos calzadas fundamentales. La Calzada 1 tiene 575 m de longitud y arranca de la orilla sur de la ciudad “(al interior del foso), cruza toda la parte habitacional (baja) y comunica con las terrazas medias que limitan el acceso a la Acrópolis” [*ibid.*: 205; García Cook, 1994:23-24; García Cook, y Martínez Calleja, 2008]. Por su parte, la Calzada 2 mide aproximadamente 540 m y también se inicia a la orilla de la ciudad y lleva por rumbo la Acrópolis, aunque ahora esta calzada finaliza en una plataforma suroeste que lleva a la parte cívico-religiosa de Cantona [García Cook y Merino, 1998:205]. García Cook y Merino [*ibid.*:205, 207) consideran que la Calzada 2 pudo constituirse como un acceso rápido del sitio o de acceso restringido, “ya que aun cuando cruza por 27 ‘patios’, sin embargo sólo da acceso directo a siete unidades habitacionales y en forma indirecta a dos más. Además, buena parte de su recorrido está libre de obstáculos”. Lo anterior es evidencia directa de uso restringido, el uso por parte de la elite del sitio, aunque es necesario indicar que esta calzada no cuenta con muros laterales en toda su extensión y es un poco más estrecha que la Calzada 1 [García Cook, 1994:76].

Existen otro tipo de accesos en Cantona que permiten demostrar la importancia del control poblacional. Así pues, estos dos tipos de accesos son

[...] los que sirven de entrada-salida a la ciudad y los que permiten la comunicación con la Acrópolis (y el área cívico-religiosa en general). En ambos casos

están fortificados o contruidos de tal manera que exista un fuerte control, o vigilancia, de la circulación hacia el interior o al exterior de la ciudad. Para entrar o salir de la ciudad había un buen número de accesos, alrededor de 20 en la Unidad Sur, pero para ingresar o salir a la Acrópolis su número es menor; sólo existen 9 o 10 accesos, y su construcción denota un control riguroso del tránsito por estos lugares [García Cook y Merino, 1998:207-208].

Tras las exploraciones del sitio se ha propuesto la finalidad de estos accesos. El Acceso Poniente es un acceso escalonado “limitado por terrazas construidas por muros de contención, edificados de tal manera que obligan a quien desee ingresar o salir de la Acrópolis a utilizar forzosamente la escalinata” [*ibid.*:208]. En la parte final del recorrido estrecho de las escalinatas se encuentra una atalaya, “en cuya parte superior se encuentra un ‘cuarto’ dividido en dos” [*ibid.*]. Éste era un punto estratégico de la ciudad, ya que por su posición topográfica permitía vigilar y controlar el acceso a la Acrópolis de Cantona, el espacio destinado para las funciones cívico-ceremoniales, a donde sólo un restringido sector de la población podía acceder. Era el espacio de las elites de Cantona, desde donde se tomaban las decisiones políticas más importantes.

Pero la complejidad social de una entidad política no sólo se refleja a través de su arquitectura, sino que también tiene mucho que decir la cultura material. Con respecto a la cerámica recuperada en los rellenos de diferentes estructuras de plazas y unidades habitacionales, así como en algunas ofrendas mortuorias, la loza preponderante ha sido una de carácter local, “característica de la urbe y de su área directa de interacción” [*ibid.*: 210]. Lo anterior se sustenta en función de que la mayoría de los tipos reportados en Cantona tienen la misma composición de pasta, tal como advierte el mismo García García [1999:82] en el caso de las estructuras de la Plaza Oriente. Incluso la cerámica de Cantona no presenta una marcada variación con el paso del tiempo, ya que abundan las vasijas monocromas con engobe rojo o café, así como las formas con baños blancos, aunque sus formas completan toda la vajilla de servicio. Es digno de mencionar en este momento que existe una carencia total de figurillas de barro en Cantona, así como de asas y soportes en las vasijas [Merino y García Cook, 2007], “por lo que muchas piezas cuentan con agujeros cerca del borde en paredes opuestas con la finalidad de colocar algún cordel para cumplir con dicha función” [García Cook, 2004:104]. Sólo un tipo cerámico de Cantona, llamado Águilas Incensarios, sí presenta asas laterales. Además de la loza local cantonesa, también existen materiales cerámicos provenientes de otras latitudes de Mesoamérica, ya que [García Cook y Merino, 1998:210].

[...] entre las piezas completas hay algunas que recuerdan, por sus formas, acabado y decoración a tipos presentes en otras regiones y correspondientes a otras culturas. Estas vajillas tienen semejanza con la cerámica del centro y sur de Veracruz, del Altiplano Central, sobre todo de la región del Bajío, de la Mixteca poblana, y en cierta medida, del Occidente de México.

Es casi nula la presencia de cerámica Anaranjado Delgado, lo que demuestra la poca influencia de la urbe teotihuacana en Cantona, reafirmando la hipótesis de que este sitio fue rival de la Ciudad de los Dioses. Por otro lado, la industria lítica predominante fue la de obsidiana, en tanto que una baja proporción la constituye la lítica manufacturada sobre basalto, tezonte y andesitas, incluyéndose aquí la industria de piedra pulida. El instrumental lítico tallado, en su gran mayoría, se compone de navajas prismáticas que eran confeccionadas, en su parte final, en el emplazamiento de Cantona, pues en el yacimiento de Oyameles se extraían grandes bloques de obsidiana, se desbastaban y llegaban como macronúcleos de percusión [García García, 1999:92], los que permitirían elaborar tanto navajas como otro tipo de utillajes. Estos grandes núcleos permitieron a los habitantes de Cantona manufacturar diversos artefactos, como navajas, puntas de proyectil, tanto sobre lascas como puntas sobre navajillas, raspadores, raederas, así como *tranchets*,¹⁵ artefactos que, siguiendo a Rojas [2001], fueron empleados para amputar extremidades humanas, lo cual relaciona a estos instrumentos con prácticas ceremoniales o belicosas, ya que muy probablemente fueron artefactos enmangados [cfr. Merino y García Cook, 2005]. Sin embargo, no todos los materiales líticos fueron empleados para actividades rituales, sino que la mayoría de éstos se insertaron en actividades cotidianas, pero lo que sí queda claro es que en la mayoría de las unidades habitacionales se producían instrumentos de obsidiana para el autoconsumo y para el intercambio a larga distancia. La economía de Cantona se basó en la producción, control y redistribución de artefactos de obsidiana hacia otras entidades políticas.

En Cantona han sido detectados muchos talleres de obsidiana en el interior de la ciudad, además de que se conoce “la presencia de un sector de la Unidad sur —al sureste inmediato de la Acrópolis— de alrededor de 17 ha, en el que se han localizado 335 talleres para la terminación de artefac-

¹⁵ Instrumentos de corte distal, similares a pequeñas hachas. Son objetos cuyo borde funcional carece de retoque y “se obtiene retocando una lasca o navaja alargada en dos o tres de sus lados y dejando el extremo distal con filo natural. Al parecer sirvieron para desmembrar” [García Cook y Merino, 1998:210].

tos” [García Cook, 2004:102]. La disposición de este taller, tan cerca de las unidades de elite, ha llevado a postular a los estudiosos que estos talleres eran estatales; esto es, fueron talleres donde residieron artesanos especializados controlados por el Estado y sometidos, probablemente, a trabajos de medio o tiempo completo. Ahora bien, si Cantona controló la producción y distribución del vidrio volcánico de Oyameles-Zaragoza, en consecuencia, entabló relaciones con otras entidades políticas mesoamericanas. Así, el sitio fortificado, “aparentemente tuvo contacto con regiones situadas a grandes distancias, según la presencia de vajillas de cerámica semejantes a las de Oaxaca, Campeche, sur y suroeste de Puebla, Bajío, e incluso de la Cuenca de México” [García Cook y Merino, 1998:213; Merino y García Cook 2006]. Otros materiales alóctonos son los caracoles marinos, provenientes de la Costa del Golfo y entre los cuales destaca un caracol trompeta elaborado sobre un molusco de la especie *Pleuroploca-Gigantea* [García Cook, 2004; Vakimes y García Cook, 2010], así como muy pocos ornamentos de piedra verde [García Cook, 2010: comunicación personal], lo cual nos habla de un constante flujo de ideas y de materiales de diferentes zonas geográficas. De la misma forma, los pobladores del sitio debieron abastecerse de otros productos como cacao, hule, textiles y productos agrícolas, los que intercambiaban por productos de obsidiana [*ibid.*]. Cantona, la urbe fortificada de la Cuenca de Oriental, fue la entidad política más fuerte durante el Epiclásico de esta zona, controló los yacimientos de obsidiana de Oyameles-Zaragoza y ello le permitió desarrollarse en un lapso corto de tiempo. La negación del mundo clásico es indiscutible en Cantona, quizá tratando de legitimar la transición de gobiernos de corte teocrático hacia gobiernos más seculares [García Cook, 1994], donde el uso de la fuerza y la milicia se convierten en instrumentos indispensables para garantizar la supervivencia del grupo social. La asimetría arquitectónica, así como la nula presencia de cultura material vinculada con el mundo teotihuacano (obsidiana verde y vasijas Anaranjado Delgado) demuestran que “Cantona se preocupaba por negar todo aquello que estaba de moda en las demás ciudades contemporáneas” [García Cook y Merino, 1998:214]. Finalmente, el decaimiento de Cantona se comenzó a gestar entre el 1000 y el 1050 d. C., cuando “se entabló la lucha por el control regional y por la hegemonía en el altiplano central. Cantona [...] no resistió las presiones bélicas ni las oleadas de otros grupos deseosos de conquistar y controlar el área” [García Cook, 1994:90]. El surgimiento de la entidad política de Tula y su afán expansionista pudo ser uno de los factores de debilitamiento y abandono definitivo de Cantona, al igual que el cambio climático que volvió más cálida y seca a la Cuenca de Oriental.

III. APLICABILIDAD DE LOS MODELOS EN EL CASO DE CANTONA. A MANERA DE CONCLUSIONES

Con respecto a la aplicabilidad del modelo de ciudad-Estado podemos decir lo siguiente. Primeramente, la urbe de Cantona sí puede circunscribirse a los límites que toda ciudad-Estado debe tener, ya que el núcleo urbano de Cantona es de alrededor de 12.5 km². No obstante, es necesario conocer el área de interacción del mayor sitio epiclásico de la Cuenca de Oriental, para lo cual será tarea indispensable detectar todos los sitios secundarios y satélites adscritos al poderío de Cantona, ya que el propio García Cook y Leonor Merino [1998] indican que existen accesos que conectan a Cantona con pequeñas aldeas o villas.¹⁶ Debemos estar en lo cierto que el radio de control cultural de toda ciudad-Estado, bajo los ojos de Charlton y Nichols [1997], no debe exceder los 30 km², por lo que podríamos proponer, como hipótesis de trabajo, que al menos Cantona controló un radio de 12 o 13 km a la redonda, ello en función de que el yacimiento de obsidiana de Oyameles se encuentra a una distancia de 10 km al norte del emplazamiento. Asimismo, es indudable que a las afueras del recinto fortificado de Cantona también se asentaron villas o pueblos, los que, en teoría, se debieron haber dedicado primordialmente a la agricultura de temporal, tal como propone el mismo García Cook [1994], lo cual vuelve a ser consistente con la formulación de toda ciudad-Estado que controla un área de interacción, o *hinterland*, abocado a la producción de bienes consumibles. En este sentido, la extensión espacial de Cantona como una ciudad-Estado puede considerarse en este momento como una propuesta plausible, hasta que se demuestre empíricamente lo contrario. No obstante, es casi un hecho que la economía principal de Cantona se basó en la extracción y distribución de la obsidiana de Oyameles, por lo que los productos y materias primas de este vidrio volcánico muy probablemente se concentraron en el núcleo urbano, con la finalidad de redistribuirlo hacia otras entidades políticas. En este sentido, ¿estaremos frente a un proceso de especialización artesanal controlada por

¹⁶ Los integrantes del Proyecto Arqueológico Cantona ya han detectado asentamientos periféricos vinculados con la urbe y que podríamos considerar como centros secundarios. Al respecto, García Cook, [2004:101] indica que “conocemos [...] la presencia de asentamientos humanos contemporáneos y relacionados con Cantona en esta parte oriente y sureste de la Cuenca de Oriental, que nos permiten pensar que esta área en gran medida aportaba una considerable parte de su producción agrícola hacia la gran ciudad, ya sea vía tributo, obligación o intercambio. Desconocemos aún que sucede del lado norte y noreste, pero es posible [...] que también esta región sirviese de sustento de la ciudad”.

las elites cantonesas? Los mercaderes de otras constelaciones políticas probablemente acudieron a los grandes espacios abiertos de Cantona, razón por la cual han sido postulados como probables “mercados”.

Lo anterior nos lleva de la mano a otra de las características de las ciudades-Estado: la organización interna. Las manifestaciones arquitectónicas y artefactuales del núcleo de Cantona permiten distinguir entre actividades cívico-ceremoniales que se vinculan con la religiosidad y con actividades de corte político-administrativo. En efecto, si bien es cierto que abundan en el sitio, y más específicamente en el área sur del asentamiento, las plazas cívico-ceremoniales, es en la Acrópolis donde se encuentran las edificaciones más importantes y es donde, con seguridad, residieron los integrantes de las elites, como en El Palacio, que además de servir como un espacio cotidiano para la toma de decisiones políticas y administrativas, también fue un locus para realizar faenas astronómicas [*ibid.*], conocimientos especializados que sólo un restringido sector de la población podía poseer y que, posiblemente, fue utilizado para legitimar el poderío y jerarquía social de los sujetos de la elite al asociarlos con designios divinos. Vale la pena señalar que los espacios en Cantona se encuentran conectados por una serie de caminos y calzadas que permiten que la circulación de la ciudad se haga de forma ordenada. No obstante, la circulación por el área de la Acrópolis es restringida y controlada, tanto por angostas escalinatas como por puntos de vigilancia o atalayas, lo cual demuestra que el uso de los espacios fue restringido en Cantona y que la mayoría de la población podía tener acceso a prácticas cívicas y religiosas, pero no así en las reuniones de toma de decisiones importantes, como es el caso de la Acrópolis. De ahí que abunden las plazas ceremoniales en Cantona, para que la mayor cantidad de gente tenga acceso a ellas.

Volviendo al tema de la jerarquía social, la numerosa cantidad de unidades domésticas han permitido inferir la coexistencia de sujetos de diferentes estratos sociales, ya que a pesar de que la residencia en el sitio se llevó a cabo únicamente en las terrazas-habitación, dichas unidades no son homogéneas, ya que algunas acusan una mayor inversión de fuerza de trabajo en su edificación, en tanto que otras son más modestas, razón que permite alumbrar la existencia de jerarquías sociales en el núcleo urbano de Cantona.

Los patios-habitación y las terrazas habitacionales indican no sólo la diferenciación social de sus ocupantes sino también la existencia de cierta propiedad privada, decidida y otorgada por los dirigentes. En Cantona, al menos en la parte sur, que es la conocemos un poco más, nadie vive fuera de los patios o terrazas [García Cook, 1994:87].

La ideología y etnicidad compartida es otro de los puntos medulares de toda ciudad-Estado. En este sentido, creemos que el culto religioso fue generalizado en Cantona, debido a la profusa cantidad de plazas cívico-ceremoniales en el sitio. Los rituales de fertilización de la tierra cuya evidencia empírica se encuentra sustentada a partir de la ofrenda de falos de la Pirámide de la Plaza Central, demuestra lo anterior [García Cook y Merino, 1998]. La identidad étnica, por su parte, es más difícil de inferir arqueológicamente, más aún porque la identidad es efímera, dinámica y en constante readecuación; a ello debemos sumar la multiétnicidad que con seguridad se desarrolló durante el Epiclásico. A pesar de ello, los estudios de osamentas procedentes de diferentes entierros por parte de Talavera [1996, cit. por García Cook y Merino, 1998] ha permitido, a través de una muestra de 13 individuos, postular que la talla promedio de hombre de Cantona era de 1.61 m, en tanto que la de las mujeres, de 1.55. No obstante y en el caso de la ideología religiosa y cosmovisional, los estudios realizados por Talavera *et al.* [2001] sobre los restos óseos de Cantona han permitido inferir prácticas rituales características del sitio, como por ejemplo el canibalismo ritual.

La interpretación más probable que puede darse a los diferentes tratamientos culturales observados en los materiales osteológicos es que se trata de los despojos de víctimas sacrificadas, habiendo sido los cadáveres desmembrados intencionalmente como preludio a la ingestión ritual de carne humana. Los despojos humanos de Cantona nos permiten inferir que luego de la occisión ritual los segmentos del cadáver terminaban en tres contextos distintos. Una vez consumida la carne los huesos eran desechados para: a) Enterrarlos como relleno de las estructuras. b) Sepultarlos como ofrendas en áreas cívico-ceremoniales. c) Arrojarlos en basureros domésticos.

En ciertas ocasiones algunos huesos largos eran seleccionados para ser utilizados en la manufactura de herramientas [Talavera *et al.*, 2001:37-38]. Si partimos del supuesto de que las osamentas analizadas por Talavera y colaboradores fueron procedentes de las exploraciones de todo el sitio de Cantona, es plausible suponer que existió una concepción generalizada concerniente al canibalismo ritual. Ello, sin lugar a dudas, es otro elemento identitario que objetiva concretamente las prácticas de violencia que se gestaron durante el Epiclásico; es la coexistencia de la violencia y el sacrificio humano para el devenir de una colectividad: la justificación de la vida social a partir de la violencia real y simbólica. Lo mismo podríamos decir con respecto a la traza irregular y asimétrica del sitio, que a la par de ser un elemento característico y único del sitio, debió ser un elemento que otorgó

identidad a los pobladores del recinto urbano de la Cuenca de Oriental, aunque, por supuesto, lo anterior de momento es una mera especulación. Lo que sí es claro es que la traza característica del sitio, su urbanismo con carácter defensivo, sus calzadas y unidades residenciales, sus construcciones sin cementante ni estuco, su profusa cantidad de juegos de pelota, así como los conjuntos de juegos de pelota hasta el momento únicos en Mesoamérica, son elementos característicos que distinguen a Cantona de otra entidad política y podrían permitir identificar más sitios secundarios adscritos a su poder. Cantona, sin problema alguno, podría ser catalogada como una ciudad-Estado, a pesar de no encontrarse en pugna directa con otras entidades políticas en su época de desarrollo, aunque creemos que el modelo es demasiado mecánico como para tratar de englobar a esta gran urbe del Epiclásico, la cual logró rivalizar con Teotihuacan y suplantar su papel mesoamericano como gran redistribuidor de bienes de obsidiana.

En este sentido, consideramos que el modelo de ciudad-Estado puede verse enriquecido con la propuesta de Blanton *et al.* [1996], donde las estrategias políticas excluyentes o corporativas le imprimen su especificidad a las entidades políticas. Dicho en otras palabras, consideramos que la estrategia de redes excluyentes fue la que se gestó en Cantona. Tal como advierten los autores mencionados [*ibid.*], es a raíz de la caída de Teotihuacan cuando vuelven a ponerse de relieve los sistemas basados en las redes mercantiles excluyentes, las cuales habían sido aminoradas con la preeminencia corporativa gestada en la otrora Ciudad de los Dioses. Los intercambios a larga distancia se ven en cada esquina de la urbe de Cantona. Las redes de intercambio entabladas por los dirigentes de Cantona les permitieron hacerse de recursos no disponibles en la región a cambio de productos manufacturados sobre obsidiana, abundante en la región. Parece ser que el trabajo de la obsidiana fue generalizado, pues el trabajo lítico se llevaba a cabo en muchas unidades domésticas, de elite y de la gente común. Lo anterior nos permite inferir que el trabajo lítico desplegado en dichos espacios obedecía a dos motivos: autoconsumo e intercambio. Si esto es cierto, los sujetos adscritos a los estamentos sociales más bajos también tenían la posibilidad de intercambiar productos de obsidiana con mercaderes de otras entidades políticas en los amplios espacios abiertos de Cantona. Esto abre, a su vez, dos posibilidades más. La primera es que, si todos los cantonenses podían comerciar con productos de obsidiana, estaríamos ante una estrategia corporativa, no de toma de decisiones políticas, aunque sí económicas, donde imperan códigos de igualdad económica, donde el acceso y posibilidades para abastecerse de los recursos tiende a ser un tanto homogéneo. Recordemos que la estrategia corporativa no es sinónimo de una sociedad

igualitaria, pues el modelo dual-procesual da cuenta de entidades políticas estatales. La segunda alternativa interpretativa que derivamos es diferente, ya que quizá los plusproductos elaborados en las unidades domésticas fueron recaudados por los dirigentes estatales y almacenados en algún espacio para posteriormente venderlos o intercambiarlos por otros bienes. Esta posibilidad se enmarcaría en una especialización artesanal controlada, en parte, por las elites, así como en la estrategia de redes excluyentes, aunado esto a que, para corroborar dicha hipótesis, sería menester detectar empíricamente espacios empleados como almacenes.

Es muy probable que la ciudad-Estado de Cantona haya adoptado una estrategia de redes excluyentes, ya que ello podría haber permitido que los sujetos adscritos a las cúpulas de poder se hicieran de bienes que denotaban prestigio social. La obsidiana de Oyameles-Zaragoza fue el hilo conductor de este desplante de la jerarquía social en Cantona. La sistemática producción de utensilios de este vidrio volcánico, sumado al desabasto originado por el decaimiento de Teotihuacan, tornó a este asentamiento poblano en el máximo proveedor de obsidiana en la Cuenca de México y regiones circunvecinas. El poderío y fama alcanzados por este emplazamiento no se hizo esperar. Los utensilios suntuarios o de lujo no fueron circulados de forma homogénea entre los pobladores de este sitio, lo cual conlleva a la aparición de la desigualdad social, así como al monopolio de poder y de los símbolos materiales por parte de un restringido sector poblacional, el cual se encargaba de gestionar y administrar las faenas mercantiles a larga distancia. Por otro lado, la práctica recurrente del canibalismo ritual y donde se insertaron los *tranchets*, donde suponemos que el grueso de la población participó, quizá no sólo reflejó el clima de inestabilidad política del Epiclásico, sino también los códigos y sanciones que se podían llegar a desplegar dentro de Cantona si las normas se llegaban a quebrantar. Eso es una mera suposición. Lo que es innegable es que los pobladores de Cantona no eran iguales, en el sentido de los estamentos sociales, pues es evidente que las estructuras domésticas con mayor inversión de fuerza de trabajo son las ocupadas por los sujetos de mayor prestigio y poderío social; dicho en otras palabras, sus pobladores vivían dentro de las murallas de Cantona, aunque cada uno poseía un lugar en función de su estatus social. Lo mismo sucede con los accesos restringidos en cuanto uno se acerca a la acrópolis del emplazamiento, ya que la vigilancia y la estrechez de los pasillos nos habla de un minucioso control de acceso y que, con seguridad, estaba pensado para evitar el contacto entre gente de diversos estratos sociales.

En pocas palabras, el papel de Cantona como ciudad-Estado epiclásica es factible a la luz de este análisis, pero su preponderancia regional e ideológica a raíz del control de la obsidiana, que, dicho sea de paso, fue la industria económica por excelencia de las complejas formaciones sociales mesoamericanas [Alejandro Pastrana 2012: comunicación personal], no sólo puede abordarse desde el modelo explicitado por Charlton y Nichols [1997], sino que también puede hacerse desde la teoría dual procesual y el enfoque de redes excluyentes, más centrados en los individuos. Así, la fuente de poder que le confirió jerarquía a Cantona fue la obsidiana de Oyameles-Zaragoza. Esta materia prima potenció que los integrantes de las elites se abastecieran de bienes de lujo, como los productos marinos u ornatos de piedra verde. Los gobernantes de Cantona obtuvieron un liderazgo a partir del intercambio de productos, tanto en el exterior como en el interior del recinto urbano. Aquí es donde vuelve a entrar el fenómeno simbólico, y es el canibalismo ritual, así como las ofrendas a la fertilidad y el culto fálico cantonés, uno de sus referentes empíricos inmediatos, aunque es conveniente mencionar que los cultos generalizados como los de fertilidad, a decir de Blanton *et al.* [1996], han sido postulados como característicos de los estados corporativos, aunque tampoco consideramos que ello se torne en un universal. ¿Estaremos ante una ciudad-Estado que compartió, en diferentes escalas, el modelo corporativo y el de redes excluyentes? Solamente lo podemos suponer en este momento, pero es necesario argumentar que las sociedades no deben encasillarse en modelos teóricos rígidos, ya que, de hacerlo, negaríamos su diversidad cultural. En este sentido, no podemos rechazar ni aprobar categóricamente esta suposición. La caída de Cantona, explicada a partir de incursiones de nuevos grupos en el Altiplano Central a principios de los años 1000 d. C. y donde el pujante Estado tolteca tiene mucho qué decir, también puede explicarse a la luz del modelo seguido hasta el momento. Una de las consecuencias de un sistema político de redes excluyentes es la aparición de facciones, las cuales aspiran al poder, por lo que los mismos Blanton *et al.* [1996] han argumentado que las entidades políticas que gozan de esta estrategia se mantienen poco tiempo en la cúspide. En ese sentido, quizá las pugnas internas derivadas de una marcada diferenciación social entre los pobladores de Cantona pudieron orillar a un debilitamiento de la ciudad-Estado, lo cual probablemente fue aprovechado por otras colectividades para minar definitivamente la preponderancia regional de la antítesis teotihuacana.

Concluimos este manuscrito con una advertencia. Los modelos son eso, modelos, falsables en principio. Ofrecimos un poco de luz al fenómeno de Cantona mediante la formulación de la ciudad-Estado y de la teoría dual-

procesual. Ninguno de estos modelos es infalible, ya que toda hipótesis o teoría, al ser una abstracción de la realidad, tiende a empobrecer las calidades de ésta cuando se reduce a categorías o nociones abstractas. Las dos formulaciones empleadas no se contradicen entre sí ni epistemológicamente ni ontológicamente hablando, ya que la primera indica las características de un específico tipo de sociedad, clasista o jerárquica, en tanto que las estrategias políticas de la teoría dual-procesual son eso: estrategias o mecanismos para abastecerse de recursos y poder y en donde las decisiones políticas se toman de diferentes maneras, desde un enfoque centrado en los individuos. Como pudimos ver ambos modelos pueden ser aplicados al estudio de caso para acercarnos a la ignota complejidad social de esta urbe, pero la última palabra la tendrá el lector, así como los ulteriores hallazgos en la ciudad de Cantona.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Jorge R.

1956-1957 "Interpretación de algunos de los datos en Tula relativos a la época tolteca", en Sexta Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Vol. XIV, No. 2, pp. 75-110.

Augé, Marc

1996 [1994] *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós.

Bate, Luis Felipe

1984 "Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial", *Boletín de Antropología Americana* 9, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 47-87.

1998 *El proceso de investigación en arqueología*, Barcelona, Editorial Crítica.

Berdan, Frances y Michael Smith

2004 "El sistema mundial mesoamericano postclásico", *Relaciones*, 25 (99), pp. 17-77.

Blanton, Richard, Gary M. Feinman, Stephen A. Kowalewski y Peter N. Peregrine

1996 "A Dual-Processual theory for the evolution of Mesoamerican civilization", *Current Anthropology*, vol. 37, núm. 1, pp. 1-14.

Bordieu, Pierre

1977 *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brumfiel, Elizabeth y John Fox (eds.)

1994 *Factional competition and political development in the New World*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brumfiel, Elizabeth y Timothy Earle (eds.)

1987 *Specialization, exchange and complex societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

Castillo, Stephen

2006 *Paisaje político rural y modos de trabajos líticos en Tepetitlán, Hidalgo. Crítica, aplicabilidad y viabilidad de los modelos teóricos de caracterización sociocultural en la Región de Tula*, Tesis de Maestría en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Charlton, Thomas y Deborah Nichols

1997 "The City-State concept. Development and applications", en Deborah Nichols y Thomas Charlton (eds.), *The archaeology of city-states. Cross cultural approaches*, Washington and London, Smithsonian Institution Press, pp. 1-14.

Chase-Dunn, Christopher y Thomas Hall

1991 "Conceptualizing core/periphery hierarchies for comparative study", en Christopher Chase-Dunn y Thomas Hall (eds.), *Core/periphery relations in precapitalist worlds*, Estados Unidos, Westview Press, pp. 5-44.

Cobean, Robert

1990 *La cerámica de Tula, Hidalgo*. INAH, México, Colección Científica, 137.

2002 *Un mundo de obsidiana. Minería y comercio de un vidrio volcánico en el México antiguo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, University of Pittsburgh.

Cobean, Robert, Alba Guadalupe Mastache, Ana María Crespo y Clara L. Díaz

1981 "La cronología de la Región de Tula", en Evelyn Rattray, Jaime Litvak y Clara Díaz (comps.), *Interacción cultural en México Central*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 187-214.

Darrás, Verónica

2005 "La tecnología de la navaja prismática, una singular invención mesoamericana", en Leticia González y Lorena Mirambell (coords.), *Reflexiones sobre la industria lítica*. México, INAH, pp. 111-134. Colección Científica 475.

2008 "Estrategias para la producción de navajas de obsidiana en la región de Zacapu y la vertiente del Lerma (Michoacán, México) entre el Epiclásico y el Posclásico Tardío", en *Ancient Mesoamerica*, 19. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 243-264.

Diehl, Richard

1989 "A shadow of its former self: Teotihuacan turing the Coyotlatelco period", en Richard Diehl y J. C. Berlo (eds.), *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A. D. 700-900*. Washington D. C., Dumbarton Oaks, pp. 9-18.

2006 "Realidades nuevas, ciudades nuevas. Consideraciones defensivas en la urbanización en el centro de México durante el periodo Epiclásico", en Josefa Iglesias, Rogelio Valencia y Andrés Ciudad (eds.), *Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Universidad Complutense de Madrid, pp. 241-255.

Diehl, Richard y J. C. Berlo

1989 "Introduction", en Richard Diehl y J. C. Berlo (eds.), *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A. D. 700-900*, Washington D. C., Dumbarton Oaks, pp. 1-8.

Domínguez, Silvia y Alejandro Pastrana

2006 "Estudio preliminar sobre la explotación tolteca en la Sierra de las Navajas", *Cuicuilco* 13 (36), pp. 97-138.

Embree, Lester

1992 "Phenomenology of a change in archaeological observation", en Lester Embree (ed.), *Metaarchaeology. Reflections by archaeologists and philosophers*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 165-193.

Gándara, Manuel

1986 "El modo de producción asiático: ¿Explicación marxista del origen del Estado?, en Andrés Medina, Alfredo López Austin y Mari Carmen Serra (eds.), *Origen y formación del Estado en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 41-59.

1992 "Algunas notas sobre el análisis del conocimiento", *Boletín de Antropología Americana* 22, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 5-19.

1993 "El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social", *Boletín de Antropología Americana* 27, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 5-20.

2008 *El análisis teórico en Ciencias Sociales*, Tesis Doctoral. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2009 "¿La teoría más refutada del mundo?", *Cuicuilco*, 16 (47). ENAH, INAH, México, Conaculta, pp. 147-175.

García Cook, Ángel

1994 *Cantona. Guía*. México, INAH.

2004 "Cantona: Ubicación temporal y generalidades", *Arqueología* 33, México, INAH, pp. 91-108.

García Cook, Ángel y Yadira Martínez Calleja

2008 "Las vías de comunicación interna en Cantona", *Arqueología* 38, México, INAH, pp. 125-160.

García Cook, Ángel y Leonor Merino

1997a "Exploraciones arqueológicas en Cantona", *Arqueología* 15, México, INAH, pp. 55-78.

1977b "Notas sobre caminos y rutas de intercambio al este de la Cuenca de México", *Comunicaciones* 14, México, Fundación Alemana para la Investigación Científica.

1998 "Cantona: Urbe prehispánica en el Altiplano Central de México", *Latin American Antiquity* 9 (3), Washington D. C., Society for American Archaeology, pp. 191-216.

García García, Enrique

1999 *La Plaza Oriente de Cantona, Puebla. Cultura material y cosmovisión*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Giddens, Anthony

1984 *The constitution of society*, Albuquerque, University of California Press.

Helms, Mary

1993 *Craft and the kingly ideal. Art, trade, and power*, Austin, University of Texas Press.

Hirth, Kenneth

1989 "Militarism and social organization at Xochicalco, Morelos", en Richard Diehl y J. C. Berlo (eds.), *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A. D. 700-900*, Washington D. C., Dumbarton Oaks, pp. 69-82.

2000 *Ancient urbanism at Xochicalco. The evolution and organization of a pre-hispanic society*, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Hirth, Kenneth y Ann Cyphers

1988 *Tiempo y asentamiento en Xochicalco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Jiménez Moreno, Wigberto

1959 "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", en C. Cook de Leonard (ed.), *Esplendor del México Antiguo*, Vol. 2, México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, pp. 1109-1196.

1962 *Historia de México: una síntesis*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Jiménez, Elizabeth

1998 *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*, México, INAH, Colección Científica, 364.

Jones, Siân

1997 *The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and present*, London and New York, Routledge.

Lakatos, Imre

2007 [1978] *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial.

Litvak, Jaime

1970 "Xochicalco en la caída del Clásico", *Anales de Antropología*, Vol. VII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 131-144.

1972 "Las relaciones externas de Xochicalco: una evaluación de su posible significado", *Anales de Antropología*, Vol. IX, pp. 53-76.

1987 "Xochicalco del Preclásico al Postclásico", en Joseph Mountjoy y Donald Brockington (eds.), *El auge y la caída del Clásico en el México central*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 199-208.

López Aguilar, Fernando

2011 "Los procesos de evolución mesoamericanos. Los apogeos y los colapsos revisitados", en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (eds.), *Perspectivas de la investigación arqueológica V*, ENAH, INAH, Conaculta, pp. 9-41.

López Aguilar, Fernando y Patricia Fournier

2009 "Espacio, tiempo y asentamientos en el Valle del Mezquital: un enfoque comparativo con los desarrollos de William T. Sanders", *Cuicuilco* 16 (47). INAH, ENAH, Conaculta, pp. 113-146.

López de Molina

- 1981 Diana. "Un informe preliminar sobre la cronología de Cacaxtla", en Rattray Evelyn, Jaime Litvak y Clara Díaz (comps.), *Interacción cultural en México Central*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 169-173.

López Luján, Leonardo

- 1995 "El Epiclásico: El caso del Valle de Morelos", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México* Vol. II, México, INAH, UNAM, Porrúa, pp. 261-293.
- 2001 "Xochicalco. El Lugar de la Casa de las Flores", en Leonardo López Luján, Robert Cobean y Alba Guadalupe Mastache, *Xochicalco y Tula*, México, Conaculta, Jaca Book, Milán, pp. 15-141.

Manzanilla, Linda

- 1986 *La constitución de la sociedad urbana en Mesopotamia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2001 "State formation in the New World", en Feinman Gary y Douglas Price (eds.), *Archaeology at the millennium. A sourcebook*, Nueva York, Springer Science, pp. 381-413.
- 2006 "Estados corporativos arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes", *Cuicuilco* 36 (13). ENAH, INAH, México, Conaculta, pp. 13-45.

Marcus, Joyce

- 1989 "From centralizad Systems to City-States: Possible models for the Epiclassic", en Diehl Richard y J. C. Berlo (eds.), *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A. D. 700-900*, Washington D. C., Dumbarton Oaks, pp. 201-208.

Martínez Calleja, Yadira

- 2004 "Cantona: Avances y resultados en el estudio de su patrón de asentamiento", *Arqueología* 33, México, INAH, pp. 125-139.

Mastache, Alba Guadalupe y Robert Cobean

- 1989 "The Coyotlatelco culture and the origins of the Toltec State", en Diehl Richard y J. C. Berlo (eds.), *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A. D. 700-900*, Washington D. C., Dumbarton Oaks, pp. 49-68.

Mastache, Alba Guadalupe, Robert Cobean y Dan Healan

- 2002 *Ancient Tollan. Tula and the toltec heartland*, Estados Unidos, University Press of Colorado.

Merino Carrión, Beatriz Leonor y Ángel García Cook

- 2005 "Sobre tres elementos líticos con carácter ritual: Navajas de autosacrificio, navajas con cresta y cortadores o tranchet", en Leticia González y Lorena Mirambell (coords.), *Reflexiones sobre la industria lítica*. México, INAH, Colección Científica, 475, pp. 299-321.
- 2007 "La alfarería en Cantona del 500 al 1000 de nuestra era", en Leonor Merino y Ángel García Cook (coords.), *La producción alfarera en el México Antiguo IV*, México, INAH, Colección Científica 505, pp. 113-164.

Moragas, Natalia

2007 "Cambio social y crisis del poder en Teotihuacan durante el Epiclásico (650-900 dC)", *Revista Digital Cinteotl* 1. México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

Palavicini, Beatriz y Silvia Garza

2004 "El complejo Tláloc durante el Epiclásico", en Antonio Benavides, Linda Manzanilla y Lorena Mirambell (coords.), *Homenaje a Jaime Litvak*. México, INAH, Colección Científica 458, pp. 205-216.

Paredes, Blanca

2005 "Análisis de flujos migratorios y composición multiétnica de la población de Tula, Hgo.", en Linda Manzanilla (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el Centro de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 203-225.

Parsons, Jeffrey

1971 *Prehispanic settlement patterns in the Texcoco Region. Mexico*. Memoir of the Museum of Anthropology, University of Michigan, No. 3, Ann Arbor.

Pastrana, Alejandro y Silvia Domínguez

2009 "Cambios en la estrategia de la explotación de la obsidiana de Pachuca: Teotihuacan, Tula y la Triple Alianza", en *Ancient Mesoamerica* 20, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-148.

Paynter, Robert

1989 "The archaeology of equality and inequality", *Annual Review of Anthropology* 18, pp. 369-399.

Popper, Karl

1972 [1963] *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós.

Price, Neil S.

2001 "An archaeology of altered states: Shamanism and material culture studies", en Neil Price (ed.), *The archaeology of shamanism. Cognition, cosmology and world-view*, London and Nueva York, Routledge, pp. 3-16.

Rattray, Evelyn

1987 "Evidencia cerámica de la caída del Clásico en Teotihuacan", en Joseph Mountjoy y Donald Brockington (eds.), *El auge y la caída del Clásico en el México central*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 77-85.

Rojas, Juan Martín

2001 *La lítica de Cantona, Puebla: Análisis tecnológico y morfológico*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Sáenz, César

1964 *Últimos descubrimientos en Xochicalco*, México, INAH, Departamento de Monumentos Prehispánicos.

Sanders, William, Jeffrey R. Parsons y Robert R. Santley

1979 *The Basin of Mexico: Ecological processes in the evolution of a civilization*, Nueva York, Academic Press.

Santley, R. S.

- 1983 "Obsidian trade and Teotihuacan influence in Mesoamerica", en A. Miller (ed.) *Interdisciplinary approaches to the study of highland-lowland interaction*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks.

Service, Elman

- 1984 [1975] *Los orígenes del Estado y de la Civilización. El proceso de la evolución cultural*, Madrid, Alianza Editorial.

Serra Puche, Mari Carmen

- 1994 "Xochitecatl, Tlaxcala", en *La arqueología mexicana en el umbral del siglo XXI: Proyectos especiales de arqueología*, México, INAH, pp. 45-48.

Serra Puche, Mari Carmen y Carlos Lazcano

- 1997 "Xochitécatl-Cacaxtla en el periodo Epiclásico (650-950 dC)", *Arqueología* 18, México, INAH, pp. 85-102.
- 2005 "El Epiclásico en el valle Puebla-Tlaxcala y los sitios de Cacaxtla-Xochitecatl-Nativitas", en Linda Manzanilla (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el Centro de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 287-301.
- 2011 *Vida cotidiana Xochitecatl-Cacaxtla. Días, años, milenios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Smith, Adam

- 2003 *The political landscape. Constellations of authority in early complex societies*, California, University of California Press.

Solar, Laura

- 2002 *Interacción interregional en Mesoamérica. Una aproximación a la dinámica del Epiclásico*, Tesis de Licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Solar, Laura (ed.)

- 2006 *El fenómeno Coyotlatelco en el Centro de México: tiempo, espacio y significado: Memoria del Primer Seminario-Taller sobre problemas regionales*, México, INAH.

Stark, B. y L. A. Curet

- 1994 "The development of the Classic-period Mixtequilla in south-central Veracruz, Mexico", *Ancient Mesoamerica* 5, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 267-287.

Sterpone, Osvaldo

- 2006 "Tula-Mazapa entre Coyotlatelco y Tollan", *Cuicuilco* 13 (36), México, ENAH, INAH, Conaculta, pp. 71-96.

Sugiura, Yoko

- 1995 "La zona del Altiplano Central en el Epiclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México Vol. II*, México, INAH, UNAM, Porrúa, pp. 347-390.
- 2005a "Reacomodo demográfico y conformación multiétnica en el Valle de Toluca durante el Posclásico: Una pregunta desde la arqueología", en Linda Manzanilla (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el Centro de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 175-202.

- 2005b *Y detrás quedó la ciudad de los Dioses. Historia de los asentamientos en el Valle de Toluca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2009 "Caminando el valle de Toluca: Arqueología regional, el legado de William Sanders", *Cuicuilco* 16 (47). México, INAH, UNAM, Conaculta, pp. 87-111.
- Talavera, Arturo, Martín Rojas y Enrique García**
- 2001 *Modificaciones culturales en los restos óseos de Cantona, Puebla. Un análisis bioarqueológico*, México, INAH, Colección Científica 432.
- Vakimes, Katina y Ángel García Cook**
- 2010 "Cantona y sus ofrendas de concha", en Lourdes Suárez y Adrián Velázquez (coords.), *Ecos del pasado: Los moluscos arqueológicos de México*, México, INAH. INAH, Colección Científica, pp. 219-237.
- Villanueva, Jorge**
- 1996 *¿Una posible práctica chamánica? La palza (sic) central de Cantona*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Yadeun Angulo, Juan**
- 1975 *El Estado y la Ciudad: El caso de Tula, Hgo. (Proyecto Tula)*. Colección Científica 25, México, INAH, Departamento de Monumentos Prehispánicos.

Integración social del sordo en la Ciudad de México: enfoques médicos y pedagógicos (1867-1900)

Johan Cristian Cruz Cruz

Facultad de Filosofía y Letras,

Universidad Nacional Autónoma de México

Miroslava Cruz-Aldrete

Facultad Humanidades,

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

RESUMEN: *La historia de la comunidad sorda de la Ciudad de México durante el último tercio del siglo XIX estuvo marcada por el control que ejercieron las autoridades médicas y pedagógicas sobre ella. Desde el punto de vista médico, al sordo se lo estigmatizó como un enfermo y retraído social por la imposibilidad de escuchar y, por tanto, de comunicarse. Desde la pedagogía se sentaron las bases del modelo oralista que excluye y niega la posibilidad a las lenguas de señas de adquirir la categoría de lenguas propiamente dichas. La conjunción de estas dos esferas será fundamental para entender el devenir de los sordos en el periodo comprendido entre 1867 y 1900, pero, además, será fundamental para entender la postura de las autoridades de educación especial con respecto a la educación del sordo a lo largo del siglo XX.*

PALABRAS CLAVE: *Escuela Nacional de Sordomudos, lengua de señas, oralismo, sordera, sordo*

ABSTRACT: *The history of the deaf community in Mexico City during the last third of the 19th century was marked by the control exercised over it by the medical and pedagogical authorities. From the medical standpoint, the deaf were stigmatized as sick and socially backward because they could not hear and, therefore, were unable to communicate. From the pedagogical standpoint, the bases of the oralistic model were established, which excludes and denies the possibility that sign language could achieve the classification of a true language. The conjunction of these two spheres is fundamental for understanding the lot of the deaf in the 1867-1900 period but is also fundamental for understanding the position held by the special education authorities with respect to the education of the deaf throughout the entire 20th century.*

KEYWORDS: *National School for the Deaf (Escuela Nacional de Sordomudos), sign language, oralism, deafness, deaf*

INTRODUCCIÓN

La historia de la comunidad sorda en México es una historia aún inconclusa.¹ Rastrear las comunidades sordas decimonónicas y anteriores a tal fecha presenta un severo problema, debido a la falta de testimonios y documentos producidos por los propios sordos. Sin embargo, esta aparente laguna de fuentes se suple mediante las interpretaciones que las instituciones que han brindado servicios a este sector nos han legado; de esta forma, la mirada médica y pedagógica resultan indispensables para comprender el devenir de dicha comunidad, particularmente en el siglo XIX, una época de continua inestabilidad política, pero también un periodo de grandes transformaciones e innovaciones científicas y tecnológicas. De esta manera, a lo largo de nuestra exposición daremos cuenta de cómo dos agentes externos a la incipiente comunidad sorda mexicana trataron de normalizarlos mediante elementos médicos y pedagógicos, los cuales contribuyeron de forma decisiva a afianzar dos procesos que hasta el día de hoy tienen consecuencias visibles en la comunidad sorda: la segregación mediante la mirada médica que ha clasificado al sordo como enfermo y discapacitado, así como la implementación del modelo educativo vigente en las últimas dos décadas del siglo XIX, durante el siglo XX y aún con algunos adeptos en el siglo XXI: el oralismo.

EL DISCURSO MÉDICO FRENTE A LA SORDERA

Las últimas tres décadas del siglo XIX resultan fundamentales para la consolidación de la práctica médica científica; sin embargo, este proceso tiene un origen claramente marcado desde las primeras décadas del mismo periodo. La publicación del *Traité des Membranes*, en 1801, y *Anatomie Générale*, en 1802, por Marie François Xavier Bichat fue un parteaguas en la práctica médica; en estas obras Bichat establece que mediante la observación, la descripción y la clasificación sistemática de todos y cada uno de los síntomas

¹ Desde el punto de vista histórico, el principal acercamiento al tema de estudio ha sido realizado por Jullian [2001], quien a lo largo de su investigación se encarga de relatar los pormenores de la Escuela Nacional de Sordomudos en el periodo comprendido de 1867 a 1886. Otros autores, principalmente lingüistas, se han encargado de proporcionar referencias sobre la historia de la comunidad sorda en México, sin ser éste su tema principal de estudio. Véase Cruz-Aldrete [2008a, 2008b y 2009], Cruz-Aldrete y Sanabria [2006], Fridman [1996] y Smith [1986].

de alguna enfermedad era posible establecer su origen.² Empero, no bastaba con la descripción rigurosa, se hacía necesario saber de qué forma el proceso patológico había afectado el órgano o tejido donde se alojaba la enfermedad, fundando de esta forma la “nueva mentalidad anatomoclínica” que contribuye a la transformación de la medicina decimonónica.³

Tal como Martínez [2003:33-40] lo señala, hubo médicos mexicanos, como Manuel Eulogio Carpio, que partieron hacia Francia para formarse. Dichos médicos adoptaron en aquel país el sistema anatomoclínico y lo aplicaron a su regreso a México. De esta forma la exploración funcional del oído, la revisión de los síntomas, la identificación a nivel anatómico del padecimiento, así como los cambios al mismo nivel como consecuencia del proceso patológico, se volvieron indispensables en los diagnósticos y en las terapéuticas en los casos de sordera, tal como se muestra en las tablas 1 y 2.

Tabla 1.
Cuadro de los signos y diagnósticos suministrados por la exploración del oído con reloj y diapasón

Enfermedades	Conductos auditivos abiertos	Conductos cerrados con el dedo	Exploración subjetiva	Exploración objetiva con el otoscopio de tres ramas
Tapones ceruminosos		Reloj colocado en temporal: tic tac igualmente percibido por los dos lados; algunas veces más fuerte en el enfermo.	El diapasón colocado en el vértice se oye solamente del lado enfermo.	Sonido débil, cerrando el tubo que va al oído sano. Sonido muy claro si se cierra el tubo que va al oído enfermo.

² Bichat [1801, 1802] cit. en Quevedo y Ortiz [1996:301].

³ Para una revisión más completa de la historia de la medicina en el siglo XIX y el concepto de “mentalidad anatomoclínica”, consulte, para el caso mexicano, Martínez [2003:7-16]; para el caso latinoamericano, Quevedo y Ortiz [*ibid.*:299-347], y para el caso europeo, Porter [2004:97-126].

Tabla 1. (Conclusión)

Enfermedades	Conductos auditivos abiertos	Conductos cerrados con el dedo	Exploración subjetiva	Exploración objetiva con el otoscopio de tres ramas
Catarro de la trompa	Se percibe mejor el sonido del reloj si se aplica sobre las sienas que sobre el oído.	Una sola trompa enferma: sonido percibido mejor por este lado. Enfermas las dos trompas en diverso grado: sonido percibido mejor por el lado más grave.	Una sola trompa enferma: sonido percibido mejor por este lado. Enfermas las dos trompas en diversos grados: sonido percibido mejor por el lado más grave.	Una sola trompa: debilidad del sonido de este lado. Si la afección es ligera o las trompas están afectadas desigualmente por los dos lados, es difícil percibir la diferencia.
Catarro agudo de la caja	En la afección unilateral se oye el tic tac más fácilmente en el lado enfermo.		Se oye el sonido mejor en el lado enfermo.	Los mismos resultados que en el catarro de la trompa.
Catarro crónico de la caja	Variaciones muy grandes en la transmisión de las ondas sonoras por el cráneo: en general, se perciben mejor las vibraciones por el oído más enfermo.			Sin resultados positivos.
Catarro purulento de la caja	Si la perforación es unilateral, el sonido transmitido por los huesos se percibe mejor por el lado enfermo.	En el oído sano tapado se percibe solo el sonido. En el oído sano, fuertemente tapado, no se percibe nuevamente el sonido más que por el lado enfermo.		Resultados poco constantes.

Fuente: Martínez y Pacheco, 1873:160.

Tabla 2.
Clasificación de las sorderas bajo el punto de vista de su curabilidad

Ensayo con el reloj	Ensayo con el diapasón	Pronóstico
1° Tic tac percibido en todas las partes del cráneo		Sordera muy curable: curaciones felices, cerca de 16 por 20
2° Tic tac percibido solamente en las apófisis mastoides y cigomáticas		Sordera curable, el oído permanecerá débil
3° Tic tac no percibido	Diapasón <i>do</i> oído a distancia o solamente en el cráneo	Curación dudosa, mejoría posible
4° Tic tac no percibido	Diapasón <i>do</i> no percibido Diapasón <i>la</i> oído a débil distancia o aplicado en el cráneo	Sordera casi incurable o incurable
5° Tic tac no percibido	No es oído el diapason en ninguna parte	Sordera absolutamente incurable

Fuente: Martínez y Pacheco, 1873:161.

Se identificaron diversas causas para la disminución en la recepción de las ondas sonoras; las más comunes son aquellas asociadas a la introducción de cuerpos extraños en el oído y a la acumulación de cerumen en el mismo [Domínguez, 1889:724-730]. Desde esta perspectiva, la higiene aparece como un factor fundamental en la prevención no sólo de la sordera, sino también de otros padecimientos; no es casual que para este momento se haya modificado la enseñanza de la higiene en todos los niveles educativos, la cual prevenía padecimientos desde el punto de vista social e individual.⁴

Una segunda tipología de este padecimiento estaba relacionada con alteraciones a nivel anatómico y fisiológico, como en los casos de inflamación del oído externo u otitis externa o catarros (infecciones bacterianas en el oído interno). La sintomatología era la misma en todos los casos, “la

⁴ Véase UNAM, 1967 [1867]:57-80.

primera manifestación es una leve sensación de sordera é incomodidad en el oído [...] seguida por un verdadero escalofrío” acompañado de un dolor insufrible [*ibid.*:732]. Dependiendo de la gravedad del padecimiento, la membrana timpánica podía llegar a romperse dando lugar a escurrimientos purulentos que causaban desde la pérdida del oído hasta la muerte, por lo cual debía tratarse de forma inmediata evitando remedios tradicionales como la destilación del oído, pues el dejar sin tratamiento la salida del líquido purulento, lejos de ser benéfico para la salud, como lo pensaba el común de la población, acarrearía consecuencias mayores:

Dado el caso que un niño de 2 a 4 años de edad adolezca de [otitis externa] y sus padres participen de la creencia errónea que hemos señalado [destilación del oído], bueno será hacerles ver la responsabilidad que contraen si por desgracia su hijo sucumbe a la enfermedad o cuando menos pierde el oído, lo cual indudablemente lo conducirá al sordo mutismo [Rodarte, 1866:30].

Las consideraciones sobre cuestiones médicas, además de hacer referencia a síntomas y tratamiento de la sordera, también hacen énfasis en elementos de prevención; dicho en otros términos, estamos asistiendo al nacimiento de lo que en el siglo xx será considerado como medicina preventiva. Los higienistas eran claros en señalar que la higiene personal constituye la base de la higiene social, lo cual, además, contribuiría a afianzar la moción de orden y progreso que vivió México en las últimas décadas del siglo xix [Véase Agostini, 2002].⁵ La construcción de la ciudadanía durante el periodo en cuestión fue, entre otros preceptos, cuestión de higiene en todos sus niveles, pues al prohibir y castigar ciertos hábitos o conductas como la embriaguez, la vagancia, la ignorancia, la prostitución, la inmoralidad o la mendicidad, se conseguiría arraigar en el imaginario colectivo la importancia de los hábitos de limpieza, a escala individual y social; sólo a partir de la erradicación de dichos elementos se asistiría a la formación de ciudadanos ejemplares, que en última instancia conllevarían al progreso del país [Véase Escalante, 1992]. Teniendo en cuenta lo anterior, no es raro, entonces, encontrar manuales de higiene para la conservación del oído, como el de Bustamante [1866], en el cual se mencionan de forma clara los

⁵ Al respecto, la autora señala que durante el porfiriato no sólo fue necesario el progreso y orden material; además menciona que era necesario crear en la población general un verdadero arraigo hacia los hábitos higiénicos, no siendo suficiente la implementación del *Código Sanitario* en 1801, sino que hizo falta toda una campaña para que los hábitos higiénicos formaran parte de la vida cotidiana de las personas [Agostini, 2002:1-22].

hábitos que debían seguirse para que el oído y la audición en su conjunto gozaran de buena salud.⁶

Así, y desde el punto de vista de la previsión, es importante rescatar una clasificación de higiene en la cual se puede observar con claridad la función preventiva de la misma. De acuerdo con dicho ordenamiento, ésta era de dos tipos, pues podía prevenir o bien corregir alguna enfermedad:

La higiene para nuestro objeto la podemos dividir en *preventiva* y *correctiva*. La primera será aquella en que previéndose un mal que puede sobrevenir se precava por los medios que dicta el sano juicio; y la segunda aquella en que existiendo ya un defecto natural en el individuo se le apliquen los recursos que la ciencia proporciona a fin de corregirlo [Bustamante, 1866:32].

La salud individual era indispensable como garante de la salud social, pues “con el proceso de secularización social, la medicina fue la sucesora del poder de regulación de los individuos [y], como disciplina buscó la reglamentación del cuerpo individual y extrapoló sus nociones al cuerpo social” [López, 2003:322]. De esta forma, el cuerpo socializado era el lugar por excelencia para hacer efectivas las campañas higienistas encaminadas a erradicar los procesos patológicos; sólo así los gobernantes estarían en condiciones de ejercer todas las acciones científica y correctamente posibles para erradicar los males y enfermedades en general, y la sordera en particular. Si a estos preceptos añadimos la introducción del positivismo evolucionista a nuestro país, particularmente el evolucionismo biológico de Darwin,⁷ entonces nuestro esquema médico decimonónico sobre la sordera y los sordos tendría más sentido. Es sabido que el evolucionismo biológico conlleva la idea de progreso de manera implícita, pues la selección natural excluye a todo aquel individuo con alguna deficiencia física o mental, y el sordo no era la excepción.

Por tanto, la prevención se volvió fundamental, pues estamos hablando de que en caso de no prevenir y evitar ciertos procesos infecciosos en el oído,

⁶ La higiene de la voz y del oído fue uno de los tantos temas que abordaron los higienistas. El catálogo es amplio y encontramos publicaciones donde se relaciona la higiene con la práctica militar, con la conservación de los templos, con la pedagogía, con el matrimonio y, por supuesto, con la prevención de enfermedades. Véase Casillas [1905], González [1902], Méndez [1903], Monlau y Roca [1885], Ruiz [1903, 1904] y Silva [1917].

⁷ Respecto a la controversia generada por la introducción de las ideas evolucionistas en México, Véase Cordero [2005], Rodríguez [1997] y Cuevas y Ledesma [2006].

uno de los resultados inminentes sería la pérdida de la función auditiva. Independientemente del daño físico y emocional causado por la pérdida de este sentido, el mal se hacía aún mayor si tomamos en cuenta que el discurso médico decimonónico le otorgó al oído una función social; era el “órgano natural que [había] sido creado para ponernos en relación con los demás seres”, con nuestros semejantes, el medio para afianzar nuestros lazos sociales [Bustamante, 1866:57; véase Martínez y Pacheco, 1873].

Para reforzar tales ideas, tomemos en cuenta que desde el punto de vista de la evolución de la interpretación de los sistemas de lenguaje y las lenguas, durante la temporalidad en cuestión aún nos encontramos en el punto en el que el ciclo del lenguaje se iniciaba a nivel vocal y terminaba a nivel auditivo. Éste fue incluso el sistema reconocido hasta muy avanzado el siglo xx, pues, tal como discutiremos más adelante, las lenguas de señas aún no eran consideradas como lenguas propiamente dichas. Sapir [1954] es claro en este sentido al advertir que la comunicación, “o sea el objeto mismo del lenguaje no se lleva a cabo satisfactoriamente sino cuando las percepciones auditivas se traducen a una adecuada e intencional serie de imágenes o pensamientos” [1954:25]. Atendiendo a estas consideraciones, Bustamante [1866] no estaba tan alejado de la importancia que, incluso la lingüística, atribuyó al oído en el proceso de socialización.

A partir del aislamiento que proporcionaba el vivir con sordera, los médicos atribuían a los sordos, temporales o permanentes, el carácter melancólico, depresivo e incluso suicida que no se observaba en otras enfermedades que afectaban alguno de los sentidos, como en la ceguera, por ejemplo.⁸ El médico Chaix [1873] en sus observaciones sobre sordera bilateral presentadas ante la *Gaceta Médica de México* constató de forma contundente lo dicho por Bustamante [1866] a partir del tratamiento de un paciente que padeció sordera durante más de tres años; su paciente, de nombre Wenceslao Tejedor, de 25 años de edad, apareció ante sus ojos abatido por el “sufrimiento moral que le ocasiona una situación tan precaria”. El médico relata que a partir de que la sordera aumentó, su paciente cambió su carácter alegre y

⁸ Bustamante [1866] apunta que el comportamiento del sordo estaba ampliamente vinculado con su falta de socialización, “fisiológicamente hablando, la falta de este sentido produce en el hombre el efecto que produciría la acción constante de una pasión depresiva; y para convencernos de ello, nos basta comparar la fisonomía de un sordo con la un ciego. Mientras que la del primero se encuentra siempre contraída, triste, monótona y hasta con cierto aire de estupidez, la del segundo la vemos de ordinario dilatada, movible, animada y hasta radiante en los casos de conversación que le interese, o al escuchar sonidos melodiosos que el ciego sabe apreciar y sentir con más delicadeza” [57-58].

jovial a otro “taciturno, triste, reservado, soportando el peso de una existencia envenenada por el aislamiento social en el que vive; aislamiento que lo impulsó ya, una vez, en un momento de desesperación, a atentar contra su vida” [*ibid.*:177], conductas que desaparecieron cuando el paciente siguió la terapéutica pertinente y sanó completamente.⁹

Una vez identificada la etiología de la sordera, se idearon diversas formas terapéuticas de aliviar este mal; se recurría o la medicina alópata o a la medicina tradicional, fuertemente desprestigiada en este momento dadas sus características no científicas. La medicina alópata ofrecía al respecto varias alternativas, incluso para estas fechas ya se había establecido que algunos tipos de sordera estaban vinculadas con alteraciones genéticas y que la sordera adquirida desde temprana edad estaba relacionada con el sarampión, la escarlatina, la escrófula, así como con enfermedades de nariz y boca que involucraban al oído, tal como lo constatan Buck [s/a], Burnett [1877] y Politzer [1883].

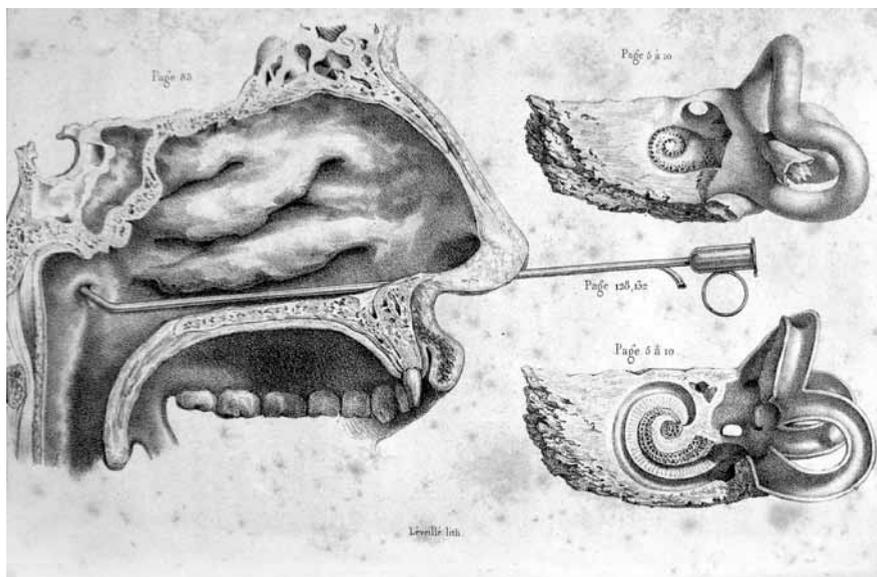
Los tratamientos y terapéuticas al respecto eran muy variados: se probaba la introducción de aire o algún otro líquido como alcohol, éter o agua a través del tubo faringotimpánico (trompa de Eustaquio) directamente al oído medio, tal como se aprecia en las figs. 1 y 2. Las fuentes no hablan sobre la efectividad de los tratamientos, pero es común encontrarlos en los tratados de enfermedades de los oídos de la época;¹⁰ sin embargo, cuando el médico decretaba que la sordera estaba vinculada con elementos del siste-

⁹ Respecto a los casos descritos, habría que hacer algunas consideraciones interesantes: es cierto que la sordera conduce a cierto grado de aislamiento social, aunque este último se produce en aquellas familias oyentes donde se han concebido niños sordos; otra posibilidad es la de aquellas personas que adquirieron la sordera en alguna etapa posterior de su ciclo vital. En estos casos también es cierto que se produce algún grado de segregación, aunque habrá que tomar en cuenta que estas personas tuvieron algún contacto con la lengua oral y, en caso de que hayan tenido acceso a la lengua escrita, es probable que la inclusión social de éstos haya sido mayor, comparada con la de aquellos que no tuvieron acceso a ninguna de las dos modalidades de la lengua descritas [Véase Parault y Williams, 2010]. Sin embargo, tal como comentamos líneas arriba, sólo es posible hacer conjeturas dada la carencia de fuentes.

¹⁰ Un caso excepcional lo constituye Politzer [1883]. El especialista, a lo largo del texto, refiere que su investigación está sustentada en la experimentación y observación que ha llevado a cabo con pacientes y cadáveres. Él mismo llevó a cabo tratamientos con inyección de aire a través del tubo faringotimpánico en casos de otitis media con éxito. Incluso diseñó una membrana timpánica artificial para aquellos pacientes cuya enfermedad hubiese dañado dicho tejido: “El gran valor de este invento es evidente si tomamos en cuenta el número de pacientes que en la actualidad padecen de otitis media purulenta y la consecuente perforación de la membrana timpánica sin una mejora real en la función auditiva después de diversos tratamientos, se ha demostrado que con

ma nervioso, es decir, daños a nivel del nervio auditivo u otras estructuras cerebrales, no se podía hacer nada al respecto.

Figura 1.
Corte sagital del cráneo que muestra la introducción de una sonda por el tubo faringotimpánico



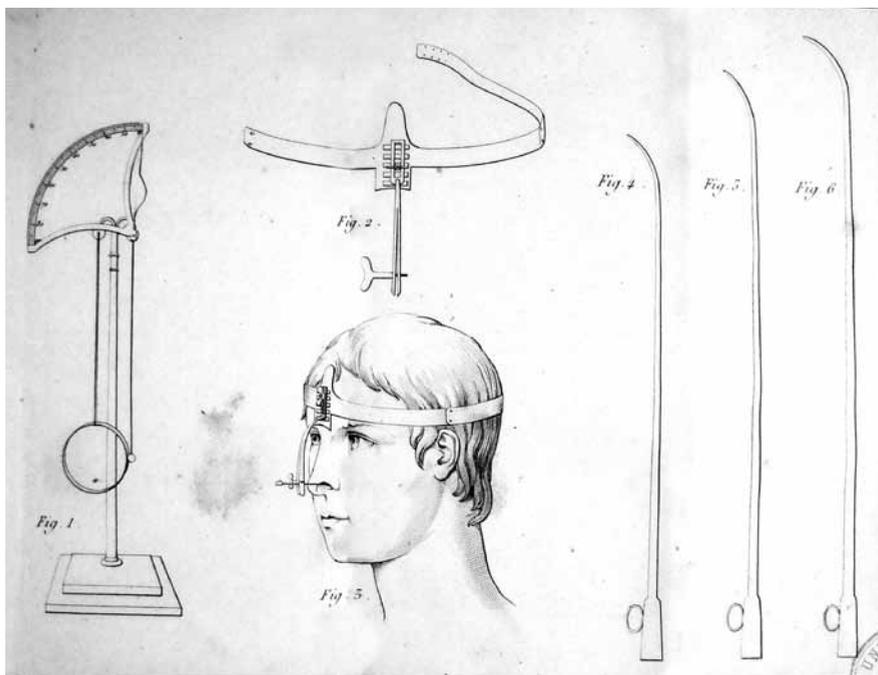
Fuente: Mené, 1841:XI.

Es muy probable que en estos casos los pacientes, angustiados por el aislamiento al que habían sido confinados, recurrieran a tratamientos no avalados por la medicina alópata. Entre algunas de las terapéuticas empleadas se encuentra el uso de un aceite acústico,¹¹ que aliviaba todos los males que afectaban al oído en su conjunto:

el uso de la membrana timpánica artificial el poder de audición mejora considerablemente" [p. 492].

¹¹ Es importante señalar que, si bien no existen medios para probar el uso del aceite acústico en México, la existencia del libro de Mené [1841] *De la naturaleza y asiento de la jaqueca (hemicránea), y de la sordera accidental, y su tratamiento racional*, impreso en París,

Figura 2.
Audiómetro



Audiómetro, frente metálica destinada a mantener en su sitio la sonda introducida por el tubo faringotimpánico, modo de empleo de la frente metálica, sondas para el cateterismo del tubo faringotimpánico.

Fuente: Itard, 1842: s/p.

Como lo sabe vuestra merced yo estaba casi enteramente sordo. Hacia largo tiempo que había renunciado a toda especie de tratamiento cuando uno de mis amigos, también atacado de esta enfermedad, vino a noticiarme de su curación, diciéndome deberla al aceite acústico que le había prescrito el doctor Mauricio Mené de París. Yo no he titubeado en hacer uso de él, y aunque después de largo tiempo de haber seguido el tratamiento, al fin yo me encuentro perfectamente curado. Verdaderamente este es un milagro [Mené, 1841:103].

en la Biblioteca Dr. Nicolás de León de la Facultad de Medicina de la UNAM, indica que tuvo alguna repercusión en la práctica médica mexicana decimonónica.

Desafortunadamente a lo largo del texto no se mencionan los componentes del aceite acústico con propiedades milagrosas; sin embargo, lejos de observar prácticas de charlatanería, debemos apuntar que los sanadores alternativos dejaban de lado las prácticas médicas que exponían el modelo salud-enfermedad como un sistema cerrado, en donde el médico, dada su autoridad y prestigio, siempre tenía la última palabra.

Otro sistema de curación alternativo empleado para curar la sordera fue la hidroterapia, es decir, la curación a base de agua fría; tal sistema de sanación tenía una larga lista de padecimientos curables, entre los que podemos citar el asma, la ceguera, la sordera, el tétanos, la gota, entre otros. Particularmente para los casos de sordera, el método en cuestión proponía “frotar todo el cuerpo dos veces al día con un paño frío mojado, [así como poner] un vendaje seco en las orejas por la noche y beber bastante agua” [Claridge, 1848:84]. La hidroterapia y su apuesta por la pureza y la limpieza, así como otros métodos alternativos, constituían una verdadera protesta y enfado contra los métodos de curación ortodoxos calificados de artificiales por sus creadores y seguidores, infundiéndole, a su vez, alternativas de esperanza y sanación frente al discurso pesimista de la medicina alópata [Véase Porter,2004:53-95].

EL DISCURSO PEDAGÓGICO FRENTE A LA SORDERA: LA ESCUELA NACIONAL DE SORDOMUDOS

A nivel social, la pérdida del oído implicaba un aislamiento frente al cual había un campo muy reducido de acción, de ahí la importancia de la prevención y de las terapéuticas indicadas frente a la sordera. Sólo en caso de que los mecanismos médicos fallaran o mientras se hacía algo por solucionarlo, era necesario erigir nuevas posibilidades de integración social para este sector; una de ellas, y quizá la más importante, fue la desarrollada a través de la Escuela Nacional de Sordomudos.

La fundación de esta escuela se ubicaba dentro de un gran proceso de reforma educativa iniciado a partir de 1867. Con la publicación de la *Ley Orgánica de Instrucción Pública en el Distrito Federal* [UNAM, 1967 [1867]], se reglamentó no sólo la creación de la escuela referida, sino de todo el aparato educativo desde el nivel básico hasta el superior. Los educadores, los pedagogos y los gobernantes estaban convencidos de que mediante la educación e instrucción del pueblo se conseguiría un país libre y progresista, tal como lo expresaba la propia ley: “Considerando que difundir la ilustración en el pueblo es el medio más seguro y eficaz de moralizarlo

y de establecer de una manera sólida la libertad y el respeto a la Constitución y a las leyes" [UNAM, *op. cit.*: 31; véase Díaz, 1994 [1875]]. Los gobiernos liberales, particularmente a partir de 1867, apostaron a formar ciudadanos cuya función pública sería disfrutar y exigir derechos mediante la adquisición de responsabilidades; sin embargo, la posibilidad del nuevo orden sólo sería posible mediante la instrucción de los mismos: la prosperidad del país de ninguna manera se lograría si la acción del Estado no se enfocaba a difundir la instrucción primaria entre la población. Consecuentemente, el progreso social y, por ende, económico, del que nos hablan los liberales de finales del siglo XIX indicaba que si se permitía a un individuo instruido actuar con libertad en la búsqueda de sus propios intereses, inmediatamente éstos se vincularían con los intereses sociales de progreso y desarrollo [Lionetti, 2005; Ríos, 2003].

Por otro lado, la ley del 2 de diciembre de 1867 señalaba de forma clara que la educación en la entidad sería libre, gratuita y obligatoria; sólo mediante la conformación de este trinomio podemos entender los ideales de progreso social que buscaban los gobernantes. Un aspecto fundamental de este documento es que el Estado garantizaba educación no sólo libre, gratuita y obligatoria, sino también universal, muestra de esto es la gestión que se hizo para crear la Escuela Nacional de Sordomudos, es decir, una escuela de educación especial encargada de normalizar a aquellas personas que lo requirieran.

En este sentido, y hablando del impacto e importancia que tuvo la educación especial en estos momentos, es útil retomar la reflexión de Santoveña [2008:134-150], pues tal como lo señala, durante el siglo XIX se conforman dos estereotipos en la niñez mexicana: el normal y el anormal. Indudablemente, estas representaciones se encuentran fuertemente vinculadas con las prácticas que describimos: la médica y la pedagógica, por lo que no deberían sorprendernos los diversos calificativos que se empleaban para describir al sordo: imbécil, idiota, salvaje, animal, entre otros. Era particularmente importante instruir y educar a este sector para lograr su correcta integración social como ciudadanos partidarios del progreso.

Con la nacionalización de la Escuela Nacional de Sordomudos se abría la posibilidad de que los grupos menesterosos y, en este caso, afectados por sordera, recibieran instrucción básica y capacitación técnica para que tuviesen mayores oportunidades laborales. Atendiendo a esta disposición, en febrero de 1868 el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública informó al prefecto de Tacubaya que indagara la cantidad de niños sordomudos

que existían en su prefectura para que asistieran a la escuela en cuestión.¹² A la brevedad posible, el mismo prefecto respondió que se harían todas las disposiciones necesarias para indagar el número de sordomudos que existían en su jurisdicción con el fin de que fueran consignados “a la Escuela Nacional de Sordomudos conforme se sirve usted prevenirme para así dejar obsequiados deseos filantrópicos del digno ciudadano Presidente de la República”.¹³

Una vez nacionalizada y trasladada al ex Convento de Corpus Christi, la escuela reinició sus labores en 1867; sin embargo, no contó con un reglamento de estudios hasta el año de 1880. En dicho documento se detalla el contenido del plan de estudios que debía cursarse en 12 años. Previo a esta fecha, es decir, desde 1867 y hasta 1880, es factible que los alumnos hayan recibido un sistema de educación mixto: en una lengua de señas, que quizá no corresponde con la Lengua de Señas Mexicana actual, y en español, mediante la oralización de los alumnos; es muy probable que éste haya sido el método seguido hasta 1882.

Nos basamos en la figura y obra de Eduard Huet (¿1822?-1882) para hacer tales conjeturas. Huet acudió a la Escuela de Sordos de París; una vez egresado de esta institución, fundó una Escuela de Sordos en Bourges, Francia, tiempo después, Huet y su familia se trasladaron a América, y llegaron a Brasil en 1852 y a México en 1866, donde fundó la primera escuela de sordomudos.¹⁴ La particularidad de Huet fue que había sido educado mediante el modelo de enseñanza francés, fundado por Charles Michel de L'Épée (1712-1789), quien en 1776 publicó su memorable libro *La instrucción de los sordomudos a través de las señas metódicas (Institution des*

¹² “El C. Presidente de la República que tiene el mayor empeño en que la Escuela Nacional de sordo-mudos produzca el fruto que es de esperarse dando instrucción a los desgraciados que están privados del habla; me ha prevenido recomienda a Usted se sirva indagar que jóvenes sordomudos ecsisten en esa Prefectura, y remitir al mencionado establecimiento a los de siete á diez y ocho años que lo sean y que carezcan de recursos” [sic]. Se le comunica al prefecto de Tacubaya que indague cuantos jóvenes sordomudos existen en esa prefectura y remita a los de 7 a 18 años, 6 de febrero de 1886, en el Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (en adelante AHSSA), Fondo Beneficencia Pública (en adelante BP), Sección Establecimientos Educativos (en adelante EE), Serie Escuela Nacional de Sodomudos (en adelante ENSM), leg. 1, exp. 1, f. 1.

¹³ Se le comunica al prefecto de Tacubaya que indague cuantos jóvenes sordomudos existen en esa prefectura y remita a los de 7 a 18 años, en *ibid.*, f. 3.

¹⁴ No es nuestra intención iniciar un debate sobre la exactitud de los años en la vida de Huet; sus biógrafos y estudiosos también coinciden en que es difícil fechar algunos acontecimientos en la vida del personaje en cuestión, dada la carencia de fuentes. Véase Delaporte [2005:118-119], Jullian [2001:59-63] y Oviedo [2007:1-7].

sourds-muets par la voie des signes méthodiques), L'Épée enseñó e instruyó a los sordos a través de señas metódicas, es decir, mediante señas de su propia invención para facilitar el aprendizaje del francés escrito. Una vez que L'Épée murió, uno de sus discípulos continuó su trabajo, nos referimos a Roch-Ambroise Cucurron Sicard (1742-1822). Sicard tuvo como discípulo a Roch-Ambroise Auguste Bébien (1789-1839), quien se interesó abiertamente por el método de los signos metódicos e incluso lo perfeccionó. Bébien publicó en 1825 su *Mimographie*, donde estableció que la mímica, que en realidad corresponde al concepto actual de *lengua de señas*, debería ser el instrumento para educar al sordo, además de proponer un método de transcripción para la lengua de señas francesa, lo que lo convierte en el precursor de los estudios lingüísticos sobre estas lenguas.¹⁵

No disponemos de fuentes para afirmar categóricamente que Huet haya conocido la obra de Bébien, pero si tomamos en cuenta que *Mimographie* fue publicado unos años después que Huet naciera, entonces muy probablemente éste conoció su obra o tuvo algún contacto con ella a lo largo de su vida. Sólo de esta forma podemos explicar que la escuela no haya contado con un reglamento sino hasta 1880. Otro dato importante es que Huet fue el único profesor general y de horticultura de la escuela hasta 1882,¹⁶ pues tenía experiencia como director y profesor para sordos en la escuela que fundó en Francia, permitiendo así la implementación del que quizás haya sido el primer modelo bilingüe para alumnos sordos en México. Otro acontecimiento que nos permite apoyar esta hipótesis es que para el año de 1873 uno de los aspirantes al profesorado, Pablo Velasco, había concluido sus estudios de manera exitosa y sabía de la necesidad de perfeccionarse en estos métodos de enseñanza. Las autoridades de la escuela y el mismo gobierno de la república se habían percatado de la necesidad de extender el modelo educativo de la escuela a otras partes del país; de esta forma, el mismo gobierno le financió un viaje a las principales escuelas de sordos en Europa,

¹⁵ Mayores datos biográficos sobre los personajes citados pueden consultarse en Barberá [1895:13, 29, 37, 50, 106-107, 192, 199 y 201].

¹⁶ De acuerdo con la Lista nominal de profesores de la Escuela, había para 1881 seis aspirantes al profesorado, es decir, personas que se estaban capacitando dentro de la misma Escuela Nacional de Sordomudos para formar parte de la planta de profesores, y un profesor general, Eduard Huet. Lista Noticia nominal de los Profesores, empleados y servidumbre de la Escuela, 19 de septiembre de 1881, en AHSSA, BP, EE, ENSM, leg. 2, exp. 22, f. 1.

consiguiéndose con esto que complete su instrucción en el sistema mencionado; la cual proporcionara la gran ventaja de que haya un profesor mexicano que además de los servicios inmediatos que prestara dedicándose a la enseñanza de los sordomudos, pueda con el tiempo formar nuevos profesores que establezcan escuelas en distintos puntos de la República.¹⁷

Una vez en Europa, Velasco visitó la Escuela de Sordos de París, donde pudo percatarse de que el sistema de enseñanza tenía algunas diferencias con respecto al sistema mexicano, pero encontró una relación muy cercana entre la lengua de señas que se empleaba en Francia en aquel momento y la lengua de señas que Huet utilizaba en México, de ahí que la Lengua de Señas Mexicana tenga a la Lengua de Señas Francesa como antecesora. Velasco llegó incluso a considerar que las lenguas de señas deberían generalizarse para permitir al sordo una mayor integración a su medio social:

La felicidad de que gozan aquí los sordomudos consiste en la obligación que tienen los directores de las demás escuelas de poseer nociones suficientes sobre este sistema para enseñar a sus alumnos y de este modo generalizar el idioma mímico o idioma universal de sordomudos, resultando de aquí que el sordomudo considerado, por decirlo así, como un ente excluido de la sociedad, no lo es en efecto, pues por este medio entran en comunicación con los que le rodean.¹⁸

Desafortunadamente Huet muere en 1882 y queda vacante el puesto de profesor general de la escuela. Ante la alarma de no contar con un sustituto idóneo para el cargo, se propone al primer aspirante al profesorado José María Márquez para que lo sustituya en el cargo, no sin que antes se perfeccione en los métodos de enseñanza para sordomudos en Europa. Al igual que en 1873, en 1883 se envía a otro profesor de la escuela a Europa para mejorar el sistema de enseñanza mexicano. Pero, a diferencia de 1873, en 1883 el panorama de la enseñanza para los sordos había cambiado radicalmente. La Escuela de París que encontró Márquez no era la misma que Velasco había visto diez años antes.

¹⁷ Consulta para que se otorgue a Pablo Velasco la cantidad necesaria para hacer un viaje a Europa y perfeccionarse en la enseñanza de sordomudos, 21 de enero de 1873, en AHSSA, BP, EE, ENSM, LEG. 1, EXP. 29, F. 7.

¹⁸ *Ibid.*, f. 36.

El gran cambio estuvo dado por el Segundo Congreso Internacional de Maestros de Sordomudos, celebrado en Milán en 1880. Lo que hizo diferente al Congreso de Milán fue que en tal evento se enfrentaron de manera abierta los dos sistemas, de enseñanza para sordos con mayor importancia en el continente europeo: el sistema francés, del que previamente se ha hablado, y el sistema alemán, que postulaba que el único método de enseñanza viable para el sordo era el oralismo, consistente en la enseñanza de técnicas de lectura labiofacial y la articulación de palabras por parte del sordo. De acuerdo con Kendom [2002:35-52], la enseñanza mediante el uso de lenguajes de señas cayó en descrédito debido a la importancia que se le confirió a las lenguas orales en el proceso de socialización; este hecho se dejó sentir con tal fuerza en el Congreso de Milán que los partidarios del método francés fueron derrotados rotundamente por los defensores del oralismo alemán. Uno de los argumentos principales para que el método alemán ganara mayores adeptos era que si el sordo aprendía a hablar, éste podía integrarse con mayor facilidad a su medio social, pues el uso de las lenguas de señas contribuía a aislarlos.

Por otra parte, tampoco podemos dejar de lado que uno de los objetivos implícitos del Congreso de Milán era el evitar a toda costa el uso de las lenguas de señas, pues el uso de éstas reducía al sordo a un estrato que lo acercaba cada vez más a los primates inferiores. De esta forma, las principales resoluciones del Congreso fueron:

Considerando evidente la superioridad de la palabra sobre los gestos para devolver al sordomudo a la sociedad y darle el más perfecto conocimiento de la lengua,

Declara:

Que el método oral debe ser preferido al de la mímica para la instrucción de sordomudos.

Considerando que el uso simultáneo de la palabra y los gestos mímicos tiene el inconveniente de perjudicar a la palabra, a la lectura labial y a la precisión de ideas.

Declara:

Que debe preferirse el método oral puro [Barberá, 1895:195-196].

Así que cuando Márquez llega a la Escuela de Sordos de París, encuentra que en ella se está llevando a cabo la transición de modelos, tal como fue

especificado en el Congreso de Milán.¹⁹ De acuerdo con el plan de trabajo que tenía Márquez, se puede observar de forma clara que no va a Europa a adoptar el método alemán, sino a estudiar “a fondo la esencia del sistema llamado alemán, diametralmente opuesto al francés para poder informar cual de los dos cree más racional y cual ofrece en la práctica mayores ventajas.”²⁰ Es un hecho innegable que Huet no era partidario del oralismo alemán; sin embargo, debido a su muerte y a la falta de un sustituto para el cargo de profesor general de la escuela, el proceso de llegada del oralismo a México se aceleró. No dejemos de lado que este método de enseñanza ganó tal fuerza a partir de la celebración del Congreso de Milán que logró instituirse como la única alternativa viable para la educación del sordo a nivel mundial, por lo que la llegada del modelo a México era un hecho indiscutible.

Indudablemente la perspectiva y el contexto que encuentra Márquez en Europa es más favorable para la adopción del método oralista, pues, tal como él mismo reporta al director de la escuela, el uso de señas para la comunicación por parte de los sordos debería reducirse a la expresión de pasiones y otros sentimientos irracionales:

El referido sistema [alemán] tiene por objeto la enseñanza de la lengua por medio de la palabra y de la lectura en los libros, empleando además el método intuitivo, llamado comúnmente sistema objetivo, para despertar las ideas del sordomudo y darle a conocer el sentido lógico de las ideas.

Con este procedimiento se excluyen por completo las señas llamadas mímicas y solo se emplean los gestos naturales que son comunes tanto a los sordomudos como a los que oyen y hablan cuyos signos sin haber sido aprendidos expresan por un impulso irresistible un número limitado de pasiones, de sentimientos y aun de acciones, como el espanto, la admiración, la cólera, el disgusto.²¹

¹⁹ Considerando que la aplicación del método oral puro, en los institutos donde aún no se practica con rigor, debe ser prudente, gradual y progresiva, pues de otro modo puede perjudicarsele.

Es de parecer:

1° Que los discípulos venidos recientemente a las escuelas, formen clases aparte, en la cual la enseñanza se dé por medio de la palabra;

2° Que estos alumnos, sean separados en absoluto de los otros sordomudos, que por haber ingresado antes no pudieron ser instruidos en la palabra, y cuya educación se quiere terminar con gestos. [Barberá, 1895:197].

²⁰ Expediente sobre la beca otorgada a José María Márquez para perfeccionarse en Europa en la enseñanza de sordomudos, 28 de abril de 1883, en AHSSA, BP, EE, ENSM, leg. 2, exp. 29, f. 11.

²¹ *Ibid.*, f. 46.

Además de la diferencia que percibe Márquez entre ambas lenguas, no duda en calificar de superiores a aquellos estudiantes educados mediante el método oral “haciéndolos más accesibles la instrucción y desapareciendo en ellos la originalidad de carácter y la brusquedad natural común a los otros”.²² Podemos observar, no obstante, que en el fondo subyace el acceso a la escritura, y a la lengua escrita, como medio de pertenencia a un estrato cultural más elevado y el uso de las lenguas de señas como un símbolo de degradación a nivel individual y social. Si tomamos en cuenta que el aprendizaje de la escritura está vinculado con el acceso a la lectura, y la práctica de esta última con la formación de ciudadanos capaces de contribuir al progreso nacional, era entonces necesario y fundamental el acceso a la lengua escrita por parte del sordo para acceder al nivel de ciudadano.²³

La lengua escrita había ganado un gran terreno no sólo sobre las lenguas de señas, sino también sobre la lengua oral. Además de la ya referida discusión sobre el acceso a la escritura, otro tema que preocupó bastante a los pedagogos de la época fue sobre el sistema de transcripción fonológico que debía utilizarse en caso de reconocer a las lenguas manuales como verdaderas lenguas. Pero si consideramos que la mímica, tal como eran llamadas las lenguas de señas en este momento, alejaba al sordo de las representaciones y las reflexiones vinculadas al metalenguaje y al desplazamiento del lenguaje, elemento que Hockett [1952] describiría hasta el siglo xx como la capacidad del mismo de hacer referencia a objetos y situaciones no ubicadas aquí y ahora, era poco viable, incluso prácticamente imposible, que adquirieran la categoría de lenguas en el sentido estricto del término. Además, habría que tomar en cuenta la aparente inconsistencia entre la lengua hablada y las lenguas de señas, no sólo porque “a una palabra de nuestra lengua corresponde a menudo todo un conjunto de movimientos que desvirtúan la idea, sino también porque la instrucción de la frase es enteramente diferente de la de la frase hablada y por consiguiente de su representación que es la escritura.”²⁴

²² *Ibid.*, f. 47.

²³ Sin duda se puede observar una fuerte influencia del positivismo, la cual se refuerza por los escritos generados en la misma Escuela Nacional de Sordomudos, los cuales se refieren a la misma como un “laboratorio científico”, donde “la caridad y la ciencia se unen ahí para sostener al desvalido y salvar al infortunado, devolviéndolo a la Sociedad de que lo apartó desde la cuna más honda y radical de las desdichas” [Sánchez, 1897:39].

²⁴ Expediente sobre la beca otorgada a José María Márquez para perfeccionarse en Europa en la enseñanza de sordomudos, 24 de noviembre de 1883, en AHSSA, BP, EE, ENSM, LEG. 2, EXP. 29, F. 59.

Indudablemente que existió una gran preocupación por la formación de subgrupos dentro y fuera de los centros educativos donde el sordo utilizaba como principal medio de expresión sus “señas vagas, incoherentes y sin orden, que son como la pintura o contorno de los objetos y de las acciones”.²⁵ Estos gestos de ninguna manera estaban a la altura de un lenguaje propiamente dicho; tal forma de expresarse únicamente conduciría al sordo al “desconsuelo, la decepción y el embrutecimiento” [Sánchez, 1897:49], pues éste se integraría a una sociedad que desconocería por completo su lengua. Ante tal situación, los directivos de la Escuela Nacional de Sordomudos, al igual que en otras escuelas de sordomudos de Europa, Estados Unidos y Asia,²⁶ decidieron adoptar el Método Oral Perceptivo Puro para la enseñanza de los sordos. La justificación para adoptar dicho método fue la siguiente:

En suma, la palabra leída en los labios, o sea el método ORAL PERCEPTIVO PURO, tal es la meta hallada al fin por la ciencia, y el método seguido por nuestra escuela de sordomudos. Llamase *oral* [...] porque la enseñanza se da por la palabra sola, articulada y leída sobre los labios; *perceptivo*, porque la palabra es enseñada en presencia del hecho inmediatamente percibido o recordado a los sentidos y a la inteligencia por medio de las palabras conocidas; *puro*, porque carece de mezcla y no es seguido ni precedido de medios susceptibles de atenuar complicar la impresión ni la eficacia de la palabra viva [*ibid.*:50].

Para 1897, el cambio del sistema de enseñanza en la escuela era ya un hecho en vías de consolidación. Se sabe que la lengua de señas, al menos en el centro educativo, cayó en desuso de manera paulatina. Al ser la lengua de señas “una pantomima [...] limitada, tan imperfecta, que no merece el nombre de lenguaje” [Sánchez, 1897:47], los profesores y directivos de la escuela se dieron a la labor de instruir al sordo con este nuevo método que, pese a lo que reflejan los expedientes de la escuela, pareciera que fue un hecho que tomó más tiempo del planeado. De acuerdo con un testimonio de 1899, el método oral aún no terminaba de consolidarse, ya que “en la Escuela Nacional de Sordomudos de México, se sigue principalmente el método de lenguaje mímico para educar a los alumnos y se hacen ensayos provechosos para implantar el método intuitivo oral puro” [Vázquez,

²⁵ *Ibid.*, f. 60.

²⁶ Véase Akahori [2011], Biggs [2004], Lytle, Johnson y Yang [2005/2006].

1899:590].²⁷ Independientemente de si el método oral estaba en vías de consolidación o si ya estaba afianzado, el hecho de que el sordo pudiera articular palabras y frases era un signo de la integración social del mismo. Indirectamente éste había sido curado, la pedagogía había logrado lo que la medicina decimonónica no había podido con el sordo.

En enero de 1897 se organizó una entrega de premios a los alumnos destacados del mismo establecimiento educativo a la que incluso acudió el presidente Porfirio Díaz, tal como lo indica la invitación al evento: “El director de la Escuela Nacional de Sordomudos tiene la honra de suplicar a usted se sirva concurrir á la Solemne Distribución de Premios que hará á los alumnos el Señor Presidente de la República en el Salón de Actos de este establecimiento” [Agencia Tipográfica de Francisco Díaz de León, 1897:3]. En dicho acontecimiento se mostró a los asistentes los progresos de los sordos en materia educativa. Durante el programa se realizaron ejercicios de articulación, de lectura en los labios y de pronunciación; pero sin duda destaca la participación de dos alumnos sordos con sus respectivos discursos en los que se acentúa la labor del presidente de la república como uno de los principales impulsores de la escuela y a Juárez como el fundador de la misma,²⁸ así como la labor de beneficencia realizada por el establecimiento a favor de este sector desvalido, pues los sordos habían sido integrados exitosamente a su medio social; no importaba lo tortuoso que pudiese resultarles la adquisición de técnicas de articulación y lectura labio facial, el resultado final hablaba por sí mismo:

²⁷ Este mismo médico denunció que en la Escuela Nacional de Sordomudos se trataba a los alumnos como si en ellos no hubiese resto auditivo alguno. De acuerdo con el autor, de haberse realizado un examen de audición a los alumnos del plantel antes de ingresar al mismo con el objeto de determinar el grado de sordera, se tendrían otros resultados no sólo a nivel educativo, sino a nivel social: “En la escuela de sordomudos se le ha enseñado a escribir y a conocer algunas otras cosas, valiéndose principalmente del lenguaje mímico, se le ha iniciado en el aprendizaje de la pronunciación de las palabras y de la lectura labial, según el método intuitivo oral puro, pero no se ha utilizado la audición que conserva, la cual [...] es bastante, para que con paciencia y método, llegue a oír y hablar lo suficiente para disfrutar de las ventajas que proporciona el poder comunicarse con sus semejantes [refiriéndose a uno de sus pacientes, alumno de la Escuela]”. [Vázquez, 1899:591-592].

²⁸ “En esta bendita Escuela se nos á enseñado a venerar la memoria esclarecida de su ilustre fundador, el Benemérito de América, Benito Juárez. Y nosotros hemos aprendido a bendecir el nombre inmaculado del Sr. Gral. Díaz, aclamado en toda la República en voz tan alta que ha penetrado en nuestros oídos, haciendo vibrar todas las fibras de nuestro corazón á impulsos de la más profunda y sincera gratitud” [Agencia Tipográfica..., 1897:30].

Discurso pronunciado por la alumna Raquel Linarte.

Señor Presidente:

Señoras y Señores:

Era yo muy niña cuando por la bondad y munificencia del gobierno se me concedió una beca en este benéfico establecimiento. Cuando vine aquí, carecía de todo bien y me creía la niña más infeliz y desamparada de la tierra; pues ni siquiera comprendía el interés y el cariño que mis bondadosos padres manifestaban por mí.

Pero comencé a recibir la instrucción que á mis compañeras y á mí nos daban las señoritas profesoras, y un consuelo inefable, infinito, fue infiltrándose gota a gota, en mi alma dolorida, hasta inundar mi corazón de dulce ternura hacia todas las personas que me rodeaban.

Cuando conocí este admirable y divino precepto del Evangelio, "amaos los unos a los otros", se disiparon todas las amarguras, porque comprendí que mis padres, mis hermanos y mis maestros debían amarme á mí, como yo les he amado a ellos.

Pero hay otro sentimiento más profundo, tierno, fervoroso, santo, y es la gratitud infinita que profeso al Señor Presidente de la República por los inmensos beneficios que le debo por la instrucción que he recibido en esta Escuela. Al abandonarla llevo en mi corazón el dulce nombre de Carmelita, para prodigarle mi respeto y mi gratitud en el tabernáculo de mi humilde hogar, como lo hacen hoy todos los desgraciados á quienes ha redimido de la ignorancia y de la miseria con su calidad inagotable". [Agencia Tipográfica..., 1897:33-34].

A MANERA DE CIERRE

El proceso de integración del sordo a finales del siglo XIX había quedado concluido mediante la oralización. En este sentido, la mirada médica fue fundamental al tratar de aliviar la sordera por todos los medios posibles; aunque como se ha visto, cuando la medicina no podía hacer nada frente a la sordera, la pedagogía desplegó toda una serie de tácticas para integrar al sordo a su medio social. Con ello se sentaron las bases del modelo de educación especial que atendería al sordo a lo largo del siglo XX; la exclusión de las lenguas de señas y el reconocimiento de éstas como lenguas propiamente dichas sería un largo proceso que incluso al finalizar el mismo siglo estaría inacabado, y sería necesaria la acción de la comunidad sorda, de la sociedad civil y del sector académico para lograr dicho reconocimiento. La misma comunidad ha reelaborado su propia historia, transmitiéndola de generación en generación, para justificar dicha movi-

lidad política.²⁹ Reconocen, por ejemplo, la importancia de Benito Juárez por haber fundado la escuela, adquiriendo la categoría de héroe por tal motivo; la propia escuela forma parte de aquel momento de gloria que, de acuerdo al imaginario de los sordos, vivió su comunidad en el pasado.

Es muy claro que en el último tercio del siglo xix se configuraron y consolidaron dos elementos decisivos para la comunidad sorda: la exclusión mediante la mirada médica y la integración mediante el modelo oralista. No perdamos de vista que, a la par que se produjeron estos procesos, y de acuerdo con las fuentes, se puede observar un esfuerzo velado por no permitir a los sordos integrarse en un grupo donde el común denominador fuese el uso de la lengua de señas: así lo constatan los esfuerzos por implementar el oralismo y por separar a aquellos alumnos cuya instrucción había comenzado con la lengua de señas en la Escuela Nacional de Sordomudos.

Es muy probable que la presión ejercida desde y por la escuela hacia el sordo para eliminar el uso de las lenguas de señas haya tenido algún éxito entre el grupo de alumnos que atendía y su círculo social inmediato. Pero ¿qué hay de aquellos sordos que no asistieron a la escuela de sordomudos, hijos o no de padres sordos? Sólo podemos hacer conjeturas al respecto, aunque es muy probable que a partir de la interacción de éstos y de su identificación como pertenecientes a un grupo en particular se haya dado de forma paulatina el sentimiento de pertenencia del que estamos hablando. En este sentido, los términos integración/segregación e inclusión/exclusión serán fundamentales para entender la historia de los sordos a lo largo de los años siguientes, donde el debate estará centrado en la forma en que el sordo debe adaptarse a la sociedad,³⁰ pues los avances médicos y tecnológicos habrán creado nuevos aparatos para hacerlos escuchar y, por tanto, hablar.

²⁹ De acuerdo con testimonios etnográficos recabados por los autores.

³⁰ El concepto de inclusión, tanto educativa, con modelos bilingües interculturales, como social, mediante la facilitación de servicios a este sector en su lengua, es un concepto reciente, el cual surge ante la discordancia de los modelos educativos que atendieron al sordo durante las últimas dos décadas del siglo xix y en buena parte del siglo xx. Al ser la Lengua de Señas Mexicana el elemento unificador de la comunidad sorda y el rasgo que los identifica como una minoría lingüística, lo más coherente sería emplear la lengua de señas en todos los niveles que proporcionan servicios a dicha comunidad; sin embargo, habrá que esperar a que las lenguas de señas sean aceptadas como lenguas propiamente dichas, no sólo a nivel lingüístico, sino a nivel gubernamental, de ahí la importancia del oralismo a lo largo del siglo xx. Los estudios pioneros en el campo de la lingüística de las lenguas de señas se produjeron durante 1970 y 1980; sin embargo, la aceptación gubernamental ha sido más tardía; por ejemplo, en México la Lengua de Señas Mexicana no fue reconocida como lengua y patrimonio lingüístico de

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola y A. Visalverghi

1964 *Historia de la pedagogía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Agencia Tipográfica de Francisco Díaz de León

1897 *Distribución de premios hecha por el C. Presidente de la República a los alumnos de la Escuela N. de Sordo-mudos el 9 de enero de 1897*, México, Agencia Tipográfica de Francisco Díaz de León.

Agostini, Claudia

2002 "Discurso médico, cultura higiénica y la mujer en la ciudad de México al cambio de siglo (xix-xx)", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 8, núm. 1, pp. 1-22.

Aguerrondo, Inés

2008 "Revisar el modelo: un desafío para lograr la inclusión", *Perspectivas*, vol. xxxviii, núm. 1, pp. 61-80.

Akahori, Hitomi

2011 "Sign bilingual education in Japan", en *Memory of International Conference on Bilingual Bicultural Model in Deaf Education*, Tainan, Taiwan, Department of Special Education/National University of Tainan, pp. 45-56.

Álvarez, Rosa

2006 "Panorama de las garantías individuales en las constituciones mexicanas del siglo xix", en M. Moreno y M. González (coords.), *La génesis de los derechos humanos en México*, México, UNAM, pp. 27-41.

Barberá, Faustino

1899 *La enseñanza del sordomudo según método oral*, Valencia, Imprenta de Manuel Alufre.

Bazant, Milada

1993 *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, El Colegio de México.

2003 "Una visión educativa contrastada. La óptica de Laura Méndez de Cuenca. 1870-1910", *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 8, núm. 18, pp. 503-546.

2006 "El abismo entre la ley y la práctica de los preceptos legales educativos: 1876-1911", en M. Moreno y M. González (coords.), *La génesis de los derechos humanos en México*, México, UNAM, pp. 63-84.

Bermudes, María

1997 "Las leyes, los libros de texto y la lectura", en *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México, pp. 127-152.

Biggs, Cassie

2004 *A Bilingual and Bicultural Approach to Teaching Deaf Children in China*, UNICEF, recuperado el 10 de junio de 2011 de <www.unicef.org/china/Bi_Bi_Book_by_Cassie_04_ENG.pdf>.

la comunidad sorda hasta 2005 [Véase Aguerrondo, 2008; Cruz y Cruz-Aldrete, 2012; Cruz-Aldrete, 2008a y 2008b; Grossman, 2008; UNESCO, 2004].

Blanche-Benveniste, Claire

1998 *Estudios lingüísticos sobre la relación entre la oralidad y la escritura*, Madrid, Gedisa.

Briseño, Lillian

2005 "La moral en acción. Teoría y práctica durante el porfiriato", *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 2, pp. 419-460.

Buck, Albert

s/a *Lesiones y enfermedades del oído*, Madrid, Nicolás Moya Editor.

Burnett, Charles

1877 *The ear; its anatomy, physiology, and diseases. A practical treatise for the use of medical students and practitioners*, Philadelphia, Henry C. Lea.

Bustamante, Gabino

1866 *Elementos de anatomía, fisiología e higiene de los aparatos de la voz y el oído para uso de los alumnos del Conservatorio de la Sociedad Filarmónica Mexicana*, México, Tipografía del Comercio.

Casillas, Antonio

1905 *Cartilla de higiene militar*, México, Talleres del Departamento de Estado Mayor.

Chaix, C.

1873 "Sordera bilateral. Parálisis probable de las extremidades terminales del nervio acústico. Mejoría por el uso de estricnina", *Gaceta médica de México. Periódico de la Academia de medicina de México*, t. VIII, núm. 11, pp. 177-181.

Chaoul, María

1998 *La instrucción pública y el Ayuntamiento de la ciudad de México: una visión de la educación municipal en la ciudad (1867-1896)*, Tesis de maestría, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Claridge, R.

1848 *Hidropathia o cura por medio del agua fría según la práctica de Vicente Priessnitz*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez.

Cordero, Ernesto

2005 "La teoría de la evolución en México. Introducción y controversias", *Revista de la Facultad de Medicina UNAM*, vol. 8, núm. 3, pp. 115-117.

Cruz, Johan y Miroslava Cruz-Aldrete

2012 "El modelo educativo inclusivo para jóvenes sordos en Morelos", *Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, año 8, núm. 15, pp. 49-55.

Cruz-Aldrete, Miroslava

2008a *Gramática de la Lengua de Señas Mexicana*, Tesis de Doctorado, México, El Colegio de México.

2008b "El estudio de las lenguas de señas. Los sordos ¿hijos de un Dios menor?", *Signos lingüísticos*, vol. iv, núm. 8, pp. 39-64.

2009 "Reflexiones sobre la educación bilingüe intercultural para el sordo en México", *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, vol. 3, núm. 1, pp. 133-145.

Cruz-Aldrete, Miroslava y Edgar Sanabria

2006 *Algunos aspectos sociolingüísticos de la comunidad sorda en México*, México, Universidad de Sonora.

Cuevas, Consuelo e Ismael Ledesma

2006 "Alfonso L. Herrera: controversia y debates durante el inicio de la biología en México", *Historia Mexicana*, vol. LX, núm. 3, 2006, pp. 973-1013.

Delaporte, Yves

2005 "La variation régionale en langue des signes française", *Marges linguistiques*, núm. 10, pp. 118-132.

Díaz, José

1994 [1875] *Instrucción pública en México*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Miguel Ángel Porrúa.

Domínguez, Silverio et. al.

1899 *El médico práctico doméstico y enciclopedia de medicina*, Canadá/México, World Publishing Coy./Griffin y Campbell.

Escalante, Fernando

1992 *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana –Tratado de moral pública–*, México, El Colegio de México.

Foucault, Michel

2001 [1953] *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI.

Fridman, Boris

1996 *La comunidad silente de México: una etnia ignorada*, manuscrito inédito, México, Seminario de Teorías de frontera.

Galván, Luz

2002 "Leer es aprender: una práctica del siglo XIX", en A. Civera et. al. (coords.), *Debates y desafíos en la historia de la educación en México*, Toluca, El Colegio Mexiquense/Instituto Superior de Ciencias del Estado de México, pp. 191-205.

Gil, Verónica

2004 *Éthos médico. Las significaciones imaginarias de la profesión médica en México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

González, Donaciano

1902 *Breve estudio sobre higiene de los templos*, México, Tipografía de la Secretaría de Fomento.

Grossman, David

2008 "Democracia, educación para la ciudadanía e inclusión: un enfoque multidimensional", *Perspectivas*, vol. xxxviii, núm. 1, pp. 45-60.

Hockett, Charles

1962 *Curso de lingüística moderna*, Buenos Aires, Eudeba.

Itard, J.

1842 *Traité de maladies de l'oreille et de l'audition*, París, Librairie Médicale de Méquignon Marvis Fils.

Jullian, Christian

2001 *Génesis de la comunidad silente en México. La Escuela Nacional de Sordomudos (1867 a 1886)*, Tesis de Licenciatura, México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México.

Kendom, Adam

2002 "Historical observations on the relationship between research on Sign Languages and language origin theory", en *Essays in honor of William Stokoe. The study of signed languages*, Washington DC, Gallaudet University Press, pp. 33-52.

Landa, Alberto

1894 *Tratado elemental de gimnástica higiénica y pedagógica*, México, Gallegos.

Lionetti, Lucia

2005 "La función republicana de la escuela pública. La formación del ciudadano en Argentina a fines del siglo XIX", *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 10, núm. 27, pp. 1225-1255.

López, Oliva

2003 "La reglamentación de los placeres: la contribución de la medicina legal en la representación de la sexualidad en México entre 1850 y 1900", en M. Miano (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 319-361.

Lyons, Albert y Joseph Petrucelli

2001 *Historia de la medicina*, México, Harcourt/Américo Arte Editores.

Lytel, Richard, Kathryn Johnson y Junhui Yang

2005/2006 "Deaf education in China: History, current issues and emerging deaf voices", *American Annals of the Deaf*, vol. 150, núm 5, pp. 457-469.

Martínez, Alejandro

2005 "La educación elemental en el porfiriato", en *La educación en la historia de México*, México, El Colegio de México, pp. 105-143.

Martínez, Fernando

2003 *La medicina científica y el siglo XIX mexicano*, México, Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Martínez y Pacheco, Modesto

1873 *Tratado elemental de las enfermedades de los oídos*, Madrid, Moya y Plaza.

Méndez, Gonzalo

1903 *La ciudad de México a los ojos de la higiene*, México, Imprenta de Miguel y Llanez Blanco.

Méne, Mauricio

1841 *De la naturaleza y asiento de la jaqueca (hemicránea), y de la sordera accidental, y su tratamiento racional*, París, Imprenta de Schneider y Landgrand.

Monlau y Roca, Pedro

1885 *Higiene del matrimonio o el libro de los casados*, París, Gamier Hnos.

Oviedo, Alejandro

2007 *Eduard Huet (1822?-1882), fundador de las primeras escuelas para sordos en Brasil y México*, en <http://www.cultura-sorda.eu/resources/Eduard_Huet.pdf>, consultado el 16 de marzo de 2011.

Padilla, Antonio

1998 "Escuelas especiales a finales del siglo XIX. Una mirada a algunos casos en México", *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 3, núm. 5, pp. 113-138.

2004 "Del desamparo a la protección. Ideas, instituciones y prácticas de la asistencia social en la ciudad de México. 1861-1910", *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 32, pp. 121-155.

Parault, Susan y Heather Williams

2010 "Reading motivation, reading amount, and text comprehension in deaf and hearing adults", *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, vol. 15, núm. 2, pp. 121-135.

Politzer, Adam

1883 *A text book of the diseases of the ear and adjacent organs*, Philadelphia Henry C. Lea's Son.

Porter, Roy

2004 *Breve historia de la medicina. Las personas, la enfermedad y la atención sanitaria*, México, Taurus.

Quevedo, Emilio y Francisco Ortiz

1996 "La medicina científica y la salud pública en América Latina durante el siglo XIX", en J. Saldaña (coord.), *Historia social de las ciencias en América Latina*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 299-347.

Ríos, Rosalina

2003 "Separar y homogenizar. Instrucción pública y ciudadanía en Zacatecas", en S. Pérez y R. Amaro (coords.), *Entre la tradición y la novedad. La educación y la formación de hombres "nuevos" en Zacatecas del siglo XIX*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 87-132.

Rodarte, Luis

1886 *Breves apuntes sobre la otitis externa y su tratamiento*, México, Imprenta de Berruero Hermanos.

Rodríguez, Ana

1997 "Fisiología mexicana en el siglo XIX: la investigación", *Asclepio. Revista de historia de la medicina y la ciencia*, vol. XLIX, núm. 2, pp. 133-144.

Ruiz, Luis

1903 *Cartilla de higiene. Profilaxis de las enfermedades transmisibles para la enseñanza primaria*, París, Viuda de Charles Bouret.

1904 *Tratado elemental de higiene*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

Sánchez, Trinidad

1897 "Revista publicada en la voz de México", en *Distribución de premios hecha por el C. Presidente de la República a los alumnos de la Escuela N. de Sordomudos el 9 de enero de 1897*, México, Agencia Tipográfica de Francisco Díaz de León, pp. 38-65.

Santoveña, Mayra

2008 "Una representación de la educación especial: la anormalidad", en A. Padilla et. al. (coords.), *La infancia en los siglos XIX y XX. Discursos e imágenes, espacios y prácticas*, México, Casa Juan Pablos/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, pp. 134-165.

Sapir, Edward

1954 *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, México, Fondo de Cultura Económica.

Silva, Máximo

1917 *Higiene popular. Colección de conocimientos y de consejos indispensables para evitar las enfermedades y prolongar la vida, arreglado para uso de las familias*, México, Departamento de Talleres Gráficos.

Smith, Thomas

1986 *La lengua manual mexicana*, México, El Colegio de México.

Soler, Alcira

2008 "Infancia y exclusión en el México porfirista en los estados de Chiapas y Oaxaca", en A. Padilla *et al.* (coords.), *La infancia en los siglos XIX y XX. Discursos e imágenes, espacios y prácticas*, México, Casa Juan Pablos/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, pp. 111-133.

Staples, Anne

2005 *Reencuentro de una batalla inconclusa: la educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, El Colegio de México.

UNAM

1967 [1867] *Ley orgánica de instrucción pública en el Distrito Federal 1867 1967. Reglamento/Oración cívica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

UNESCO

2004 *Temario abierto sobre educación inclusiva. Materiales de apoyo para responsables de políticas educativas*, Santiago, UNESCO.

Vázquez, F.

1899 "La enseñanza auricular en los sordo-mudos", *Gaceta médica de México. Periódico de la Academia de Medicina de México*, t. xxvi, núm. 23, 1899, pp. 586-596.

Zoraida, Josefina

2005 "La república Restaurada y la educación: un intento de victoria definitiva", en *La educación en la historia de México*, México, El Colegio de México, pp. 93-104.

Archivos

Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (AHSSA),
Fondo Beneficencia Pública (BP),
Sección Establecimientos Educativos (EE),
Serie Escuela Nacional de Sodomudos (ENSM).

En busca de la cura. Prácticas adivinatorias y terapéuticas entre los nahuas del Alto Balsas (Guerrero) presentes en Morelos

Adriana Saldaña Ramírez
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

RESUMEN: *En este artículo se analiza un proceso de adivinación conocido como “la rifa” y algunas prácticas rituales terapéuticas en la población de dos comunidades nahuas del Alto Balsas, Guerrero, que tienen una presencia importante en el estado de Morelos. El objetivo es mostrar las diversas maneras en que los habitantes de Tula del Río y San Agustín Oapan atienden sus problemas de salud, encontrándose inmersas en un complejo de prácticas que pertenecen a lógicas culturales diferentes. Se hace énfasis, básicamente, en los padecimientos que tienen que ver con el espanto, que conlleva a la “levantada de la sombra”; la brujería, que requiere un tratamiento basado en la bebida de un “remedio” hecho a partir de un enteógeno, y otras enfermedades que son consideradas como “de doctor”.*

PALABRAS CLAVE: *adivinación, brujería, pérdida de la sombra, prácticas terapéuticas, enteógenos*

ABSTRACT: *This article analyzes a divination process known as “the raffle” (“la rifa”) and some therapeutic, ritual practices among the people from two Nahuatl communities in Alto Balsas, Guerrero, many of whom now live in the state of Morelos. The objective is to show the different ways in which the residents of Tula del Río and San Agustín Oapan deal with their health problems, while immersed in a complex of practices pertaining to the logics of different cultures. The ailments emphasized are basically those related to fright (espanto), which involves the “raising of the soul/shades;” witchcraft that calls for a treatment based on drinking the “cure” prepared on the basis of an entheogen. Other sicknesses, which are considered to be those that should be “treated by a doctor,” are also viewed.*

KEYWORDS: *divination, witchcraft, loss of the soul (pérdida de la sombra), therapeutic practices, entheogens*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se centra en resultados de una investigación sobre procesos de adivinación conocidos como “la rifa” y de prácticas rituales terapéuticas en dos comunidades nahuas de los municipios de Mártir de Cuilapan y Tepecoacuilco de Trujano, que pertenecen a la región del Alto Balsas en Guerrero. El objetivo es mostrar las diversas maneras en que los habitantes de Tula del Río y San Agustín Oapan atienden su salud y enfermedades.

Los padecimientos aquí tratados incluyen desde los causados por el espanto y la brujería hasta aquellos como la diabetes, el lupus y el cáncer. Ante un padecimiento, se interpreta la causa a partir de múltiples dimensiones que incluyen el disgusto de los entes naturales (dueños de los lugares, aires, entre otros) y los sobrenaturales (difuntos, santos) por alguna transgresión en la relación de reciprocidad que hay que mantener a través de las ofrendas, los rezos y las visitas. También cabe dentro de su interpretación el enojo o envidias de otros que pueden desembocar en la provocación de un mal daño o brujería, y las del propio cuerpo y su mal funcionamiento. Como señala Eroza [1996:19], las diferentes causas que pueden provocar el desequilibrio a la salud no operan de manera exclusiva sino que se mezclan mostrando una gran complejidad. Es necesario apuntar que también se debe entender las diferentes maneras en que se concibe a la persona y el cuerpo físico en los grupos indígenas, particularmente en los nahuas, en las que las entidades subjetivas como alma o espíritu animan y dan fuerza, pero que se pueden desordenar o hasta abandonar el cuerpo temporalmente. Por todo ello, se ubican un sinnúmero de enfermedades que se conciben de acuerdo con las causas que las originan, cuya atención requiere de diversos especialistas [Lagarriga *et al.*, 2007:149].

La investigación surge a partir del contacto establecido con población nahua del Alto Balsas que tiene una presencia significativa desde hace varias décadas en el estado de Morelos. Los originarios de Tula del Río (Mártir de Cuilapan) permanecen durante poco más de seis meses en campamentos agrícolas en localidades del municipio de Jojutla, donde son contratados por una empresa exportadora de capital norteamericano como cosechadores. Mientras que los de San Agustín Oapan (Tepecoacuilco de Trujano) tienen una presencia más estable en diferentes colonias de Cuernavaca para desarrollar su oficio de artesanos comerciantes, muchos de ellos ya con casas propias.¹

¹ Se agradece al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología la asignación de la beca para cursar el Doctorado en Ciencias Agropecuarias y Desarrollo Rural, en la Facultad de

Se expone al lector información obtenida, para Tula del Río, de entrevistas extensas a diez personas que se sometieron a la “rifa”, de los cuales tres de ellos se diagnosticaron al mismo tiempo con problemas de espanto, brujería y enfermedades de doctor, mientras que el resto sólo de espanto y enfermedades de doctor. Se entrevistaron a dos rezanderos que “levantaban la sombra” y se asistió a dos rituales de este tipo, y también se habló con un especialista que trataba casos de brujería. En San Agustín Oapan, la investigación fue menos intensa; se hicieron visitas por un lapso de dos meses a dos pacientes que se sometieron a la “levantada de la sombra”; uno de ellos también se curó de brujería. El trabajo de campo se realizó en los campamentos agrícolas y las colonias de asentamiento en Morelos, pero también en las comunidades de origen. Incluso se acompañó a la población en su visita a Taxco, un centro de peregrinación importante, donde se encuentra la imagen del Santo Entierro, al cual se le pide, entre otras cosas, por la salud.

“LA RIFA” COMO DIAGNÓSTICO

Los habitantes de algunos pueblos de la región del Alto Balsas, ante la aparición de ciertos síntomas, recurren al proceso de diagnóstico conocido localmente como “la rifa”, que presenta diferentes modalidades adivinatorias: maíz, baraja o cartas y ropa. Puede ser que actualmente la más conocida y extendida sea la que se realiza a través la de la baraja o cartas, pero la más antigua es con granos de maíz. De hecho, ésta última era practicada en el Altiplano Central de México en el momento de la Conquista, se acudía a ella para saber si una persona enferma sanaría y cuál era el remedio a utilizar o para conocer quién había robado alguna pertenencia [Dehouve, 2002:154].

En los años noventa, Laurence Audenet y Marina Gouloubinoff [1993] mencionaban para la comunidad de Xalitla, en la región del Alto Balsas, que la que se realizaba con baraja servía para encontrar a personas, animales u objetos perdidos; mientras que la de maíz era para diagnosticar las causas de los malestares físicos. Ésta consistía en “leer” la posición de los granos de maíz, que representaban el cuerpo del enfermo, en una jícara con agua. Además, se echaban pedazos de copal que simbolizaban los ele-

Ciencias Agropecuarias de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, en la convocatoria número 290649. Durante el periodo agosto 2011-agosto 2014.

mentos vitales que habían salido del cuerpo y cuya ausencia provocaba las dolencias. No obstante, en mis propias indagaciones en campo, en los últimos años he observado que esta división se ha diluido en algunos lugares, por lo que la lectura de cartas o baraja se utiliza también para conocer las causas de las enfermedades. Los especialistas leen los resultados teniendo en cuenta, además, el nombre y la fecha de nacimiento del enfermo.

A estas dos formas de adivinación se suma la que se realiza con las prendas del enfermo, de preferencia las sucias, pues en ese estado mantienen impregnado el sudor. A éste acude un número menor de personas en comparación con los anteriores, puede ser porque pocos especialistas se dedican a ello.

Los que realizan los ritos adivinatorios son conocidos como “rifadores”. Las personas acuden a ellos cuando se sienten cansadas, no tienen hambre, presentan intensos dolores de cabeza, tienen los ojos amarillos y adelgazan súbitamente; también después de que han sido espantadas por un animal, han sufrido caídas e impresiones fuertes, y ante una enfermedad tratada por el médico, pero que no presenta una mejoría.

No es necesario que a “la rifa” asista el enfermo, ya que los familiares pueden llevar al especialista su nombre completo y su fecha de nacimiento anotado en una hoja de papel o una prenda de ropa. Por esta forma de operar, es común que se “rife” en la región a aquellos que se encuentran en Morelos, Chihuahua, Sinaloa o hasta en Estados Unidos, que llaman a sus familiares porque se sienten mal.

Los especialistas, antes de comenzar la adivinación, se dirigen a los santos de su altar doméstico y le piden a Jesús que los ayude a ver en el maíz, las cartas o la ropa si lo que se tiene es resultado de un susto, de un mal originado por la brujería o si es una enfermedad para el médico.

De acuerdo con el resultado, el enfermo debe recibir diferentes terapias con el especialista adecuado: si lo que tiene es espanto, acude con un rezandero o con el mismo “rifador” para que le “levante o dé sombra”; si es un “mal daño” o brujería, va con algún brujo, y para “una enfermedad de doctor” se acude a un centro de salud o clínicas particulares, ya que generalmente no se cuenta con acceso a la seguridad social. Es común que las personas enfermas consulten al mismo tiempo a todos los especialistas mencionados, e incluso suelen asistir con aquellos que no son parte de su misma tradición cultural, particularmente cuando se trata de curar un “mal daño” o brujería, ya que visitan a “espiritistas” en diferentes lugares, a quienes se los conoce por los comerciales de la radio donde anuncian sus servicios y por la información de otros paisanos que los recomiendan.

EL ESPANTO

El espanto es entendido como un desequilibrio del estado normal de un individuo; así, la persona espantada es una persona enferma [Romero, 2006:21]. Cuando “el rifador” ha visto que el origen de los malestares se debe al espanto, entonces el enfermo se somete al “levantamiento de la sombra” que también es referido localmente como “hacer o dar sombra”, que se refiere a la recuperación de la “sombra” o de la energía vital.

Se supone que cuando se tiene una fuerte impresión se desprende “la sombra”, que en las comunidades del Alto Balsas es referida también en español como “alma”, o *tonalli*, en náhuatl.² Se concibe que esta entidad anímica forma parte integral del cuerpo, pero está débilmente sujeta a él [Pastor, s/f:3]. Al salir, es tomada por espíritus que habitan el espacio donde se dio el susto [Audenet y Gouloubinoff, 1993]; así, la salud se desequilibra y aparecen los malestares físicos.

Los casos de espanto más comunes se deben a las impresiones causadas por el encuentro con animales como víboras, perros bravos, escorpiones; pero también con los muertos, en espacios como el monte, la calle o la casa. Se han registrado otros que tienen que ver con accidentes con fuego y agua.

El “rifador” se encarga de señalarle a la persona el lugar donde se dio el espanto y el elemento que lo produjo. Hay enfermos que recuerdan claramente esos momentos y le dan la razón, pero hay otros que no, pues se espantaron siendo niños y ahora son adultos; sin embargo, no dudan del diagnóstico. Para el “levantamiento de la sombra”, el enfermo puede dirigirse al mismo “rifador” que también “sabe levantar la sombra” o a un rezandero.³

El “levantamiento de la sombra”

El enfermo va a la casa del rezandero o el “rifador”, pero hay casos en que no puede desplazarse y entonces mandan llamar a éste para que lo visite. Es una situación común que los especialistas se rehúsen a “dar sombra” a algu-

² Ortiz [2007:159] señala que el susto, o espanto, provoca precisamente la desubicación de alguna de las entidades anímicas que son el *tona* o *tonalli*, que se halla en la cabeza, *ihiyotl* en el hígado y *teoyolia* en el corazón, que tienen un origen prehispánico y que fueron sincretizados en los conceptos de *alma*, *sombra* y *espíritu*.

³ Los rezanderos en las comunidades del Alto Balsas cumplen a veces las funciones de curanderos [Celestino, 2004:98].

nas personas argumentando que tienen “la temperatura muy fuerte”, pues cuando lo hacen, tienen problemas para dormir o pesadillas “muy feas”.

De acuerdo con un curandero de Tula del Río, los días propicios para las mujeres son los lunes y para los hombres los martes, miércoles y viernes. Se dejan los jueves libres por ser “días de las almas”.⁴ Algunos especialistas no trabajan los fines de semana. Por otro lado, Audenet y Gouloubinoff [1993] encontraron que en Xalitla se realizaban de martes a jueves, se tomaba el domingo como descanso y el lunes se reservaba a las “almas”. La hora también es importante, ya que se debe realizar a partir de las seis de la tarde o cuando anochece.

El ritual se desarrolla frente a un altar donde se encuentran los santos. En el caso de los pobladores de Tula del Río, que durante seis meses laboran como cosechadores de hortalizas en Morelos, también se suele realizar en las galeras donde permanecen durante ese periodo, siempre y cuando se encuentre un rezandero o “rifador” entre los trabajadores. Los migrantes construyen pequeños altares, con materiales de desecho de los campos agrícolas y palos de madera, donde colocan a sus santos, que llevan consigo desde su pueblo. El especialista se encomienda a ellos, sea en el campamento o en el pueblo, rezando algunos avemarías y padrenuestros. Acto seguido, toma un poco de sal, que puede aportarla él o pedirla de antemano al enfermo, para echarla a una botella de agua natural, haciendo una señal de la cruz para santiguarla. Toma un poco de esta agua preparada y comienza a rociarla con la boca a la persona espantada, en la frente, en la nuca y en cada oreja. Todo esto lo realiza rezando. Después le pone unas gotas de mezcal, siempre haciendo la señal de la cruz, a un lado de cada oreja y un poco más en las rodillas, espinillas y en los tobillos. Más adelante, vuelve al nivel de la cabeza, donde pone un poco de mezcal en el cuello, la frente y en la espalda, descansando las palmas de sus manos en el pecho y la espalda, al mismo tiempo que reza un poco más. A continuación pone gotas de mezcal en las muñecas y en la cara, al mismo tiempo que comienza a pedir a los difuntos que ayuden al enfermo (“abuelitos que ya están difuntos, ruega por nosotros”, “papacitos que ya están difuntos, ruega por nosotros”).

Después de este proceso, la persona a la que se está “levantando la sombra” bebe el agua con sal que sobró y el especialista le recomienda no tomar alcohol en dos días ni bañarse sino hasta el día siguiente.

⁴ En algunas comunidades de la región del Alto Balsas se considera que todos los lunes y los jueves son “días de las almas”, ya que son los únicos días en los que los difuntos son liberados por “el Señor” para visitar a sus familiares.

Según la intensidad del espanto, se determina el número de veces que el enfermo se debe someter a este procedimiento. En el caso descrito, era un señor que se había espantando en un choque de camioneta cuando era pequeño, por lo que el rezandero le dijo que le “faltaba otra vuelta”.

Ofrendas

El rezandero que me permitió ver este “levantamiento de la sombra” no suele entregar ofrendas a los dueños o espíritus de los lugares en los que la persona perdió la sombra, pero otros sí y lo hacen después de lo arriba descrito.

Las ofrendas se entregan a los dueños o espíritus del lugar donde sucedió el espanto, para pedir que “suelten la sombra” que tomaron para que el enfermo se recupere.

Mi papá no se podía recuperar bien, estaba muy enfermo de sus rodillas, tanto que no se podía ni parar. Lo fueron a “rifar” hasta la casa y el señor le dijo que tenía tres espantos y por eso tenía eso. Un espanto era de un escorpión, otro de un perro que lo mordió y el otro de una culebra. Mi papá no se acordaba de algunos y de otros sí. Entonces después de la ‘rifada’, ya otro día, el señor tuvo que ir a dejar varias ofrendas para que soltaran la sombra. Hasta ahora sólo fueron a dejar las dos ofrendas, la del perro y la del escorpión [Testimonio de Eufemia, Tula del Río, 2009].

Las ofrendas se deben entregar a cada uno de los animales que causaron el espanto. En el caso del testimonio de Eufemia fue el “rifador” mismo quien “levantó la sombra” y le pidió a la familia del enfermo que preparara los elementos para dos ofrendas; cada una debía contener: una vela partida en cuatro fragmentos; una flor que se conoce como de “paraíso”;⁵ 12 tamales de sal, seis con forma de hombres y seis de mujeres, y una figurita de masa del animal al que va dirigida la ofrenda para que identifique que es para él.

Ofrenda a seres del monte. Según Audenet y Gouloubinoff [1993], existen 12 espíritus, conocidos como “aires”, que buscan “las sombras” perdidas en tierra:

⁵ Según Hersch [2009], las puntas de la planta de paraíso (*Melia azedarach L.*) son utilizadas para la cura del daño.

1. *amanca yeyecatl*. Aire enfadoso
2. *cecec yeyecatl*. Aire frío
3. *cepohca yeyecatl*. Aire entumido, paralizado
4. *hichiltic yeyecatl*. Aire rojo, colorado
5. *chicmetipan yeyecatl*. Siete aires
6. *coatztintli yeyecatl*. Aire serpiente
7. *coatzihuiztli yeyecatl*. Aire de dolor de huesos
8. *comalcoltzin pitzahuac yeyecatl*. Remolino delgado
9. *comalcoltzin tomahuac yeyecatl*. Remolino grueso
10. *cotziltic yeyecatl*. Aire torcido
11. *ztac yeyecatl*. Aire blanco
12. *tliltic yeyecatl*. Aire negro
13. *tononca yeyecatl*. Aire caliente, ardiente

No obstante, en su artículo reconocen que, a pesar de que siempre les fueron referidos 12, sus informantes enlistaron uno más. Esto explica el número de tamales que se entregan, como se mencionó en un ejemplo anterior.

Ofrendas a seres del río. Otros casos son los de la ofrenda de aquellos que se espantaron en el río:

Mi hermana estaba enferma y el señor le dijo que ella se había espantado con el río y con la culebra; mi hermana sí se acordaba. El primero es que fueron varias mujeres al río y mi hermana se fue para lo hondo porque hay un tronco de guamúchil tirado y lo quería ver, pero se estaba ahogando. Después, también se espantó con una culebra porque fue por otro camino y pasó por una cueva que está muy bonita, detrás del centro de salud, y ahí vive una culebra, la vio y se espantó. Esa culebra vive en la tierra y también en el río [Testimonio de Gabriela, Tula del Río, 2010].

Para los “aires” del río, la ofrenda se hace en una “balsita” donde ponen una vela, 12 tamales chiquitos sólo de masa en forma de animalitos, que son conocidos como *yelotamalli* (tamales de elote) y una jícara. Según Gabino, del pueblo de San Agustín Oapan, el número de tamales es porque debajo del agua hay 12 seres, que además son identificados con un color específico, a los que se les pide que “suelten la sombra” de la persona que se espantó. Las autoras mencionadas arriba presentan una lista que consideran incompleta de estos seres, que incluyen una pareja de viejitos de agua, el perro, el caimán, el alacrán, la serpiente y la sirena, como la madre de los peces.

En mi propio trabajo de campo se identificaron sólo a la pareja de viejitos, a la sirena y al perro, pero siempre se reconoció que existían más; la gente decía que eran “otros sus compañeros”. En las creencias se considera que estos seres son los habitantes del agua, entre los cuales los más importantes son la viejita y el viejito, la pareja sobre la que gira la existencia de los demás. Según Flores Farfán [2002], la *Aalamatsin* es la sirena, a la cual también se conoce como la “alabada anciana del agua”, que está acompañada de *Aawewentsin*, el “alabado anciano del agua”; los dos constituyen la pareja acuática primigenia. Este mismo autor analiza, a partir del mito de “La sirena y el pescador” (*Aalamatsin wan tlatlaamani*), recopilado en San Agustín Oapan, la relación necesaria de reciprocidad que se debe mantener entre el mundo de los hombres y la naturaleza como un imperativo moral para la convivencia pacífica. Esta interpretación ayuda a entender el sentido de las ofrendas que se entregan tanto a los seres del monte como a los del río para restituir la fuerza perdida de las personas.

BRUJERÍA

Entre los nahuas de Tula del Río se encontró persistentemente una misma forma de hacer brujería, a partir de “echar un polvito” en la bebida de alguien, por envidias. Ese polvo, según testimonios, provoca el crecimiento de un animalito, “como gusanito”, dentro del cuerpo, que va carcomiendo y causando el daño.

Según el *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana* [2009], los rituales terapéuticos alrededor de la brujería son más complejos que los que tienen que ver con “levantar o dar sombra”. A la brujería se le atribuye la aparición de desajustes de la salud, y es un aspecto importante dentro de la concepción del proceso salud-enfermedad en México. Se suele interpretar que a alguien se le ha hecho brujería cuando presenta padecimientos violentos, repentinos o crónicos. También algún padecimiento que se resista a los tratamientos médicos.

Éste es el caso de Eva, a quien le brotaron granos en las piernas, que se reventaron y después se le infectaron. El doctor del centro de salud le recetó una pomada para la intoxicación, que se puso por dos semanas sin observar mejoría. Entonces, decidió acudir a un brujo de otra comunidad, quien la rifó y le diagnosticó que no tenía “sombra” a raíz de tres espantos—fuego, culebra y agua— y además “un trabajo”, o brujería, razón por la cual el doctor no había acertado en su diagnóstico. El brujo, como ellos se refieren a este especialista, le señaló que para poder recuperar la “sombra”

debía entregar tres ofrendas y para revertir “el mal” tenía que someterse a un proceso que consiste en la toma de un “remedio” que le permitiría ver quién y cómo le hicieron “el daño”.

El “remedio” mencionado se hace con las hojas de un arbusto conocido en la región como *hueipahltli* (*Solandra guerrerense*) que en español, en los pueblos tocados en este trabajo, se conoce como “cola del diablo”. Según Lilián González [2010], que ha realizado una investigación amplia sobre ésta, se trata de una planta sagrada con poderes enteogénicos, utilizada por especialistas para identificar a quienes causaron la brujería y sus formas de operar. Generalmente en Tula del Río y San Agustín Oapan no se habla mucho de este “remedio”, ya que se considera que es una “palabra mala”, particularmente en estas comunidades es mal visto que las personas se sometan a ese ritual. Se interpreta que una vez que alguien lo ha tomado, “su corazón se mancha y cuando se muere no se va limpio”.

La misma autora señala que en la región norte de Guerrero, además del *hueytlacatzintli* (*Solandra guerrerense*), se encuentran otras plantas sagradas de uso contemporáneo como la *huaxchiquimolin* (*Leucaena matude*) y *tenexyatl* (*Nicotianatabacum* L.). Precisa que las dos primeras son utilizadas con fines oraculares para identificar a los causantes de la brujería y poder tratar sus efectos.

González [2010] encuentra que en el pueblo de Acatlán las ceremonias que utilizan esta planta no son comunes, debido posiblemente a la prohibición en los primeros tiempos de la evangelización por los monjes agustinos de la Doctrina de Chilapa en el siglo xvii. Éstos habían demonizado a los especialistas que desarrollaban esas prácticas, junto con todo aquello que se relacionaba con ellas, reduciéndolas al campo de la brujería. Este argumento puede ayudar a entender las razones por las cuales en los pueblos estudiados le atribuyen un sentido negativo; como se menciona arriba, uno de sus referentes en español en Tula del Río es “cola del diablo”.

No obstante, esta concepción no se circunscribe sólo a la planta sino también al especialista que realiza ese ritual terapéutico y para el que se somete a él. Según los tulenses, los especialistas son los únicos que conocen la planta y su ubicación, los demás saben que crece en los montes y las barrancas “como matorral”, pero no podrían reconocerla. Los testimonios señalan que es “la planta la que enseña a las personas cuándo le hicieron daño”.

En las comunidades que nos interesan en este artículo, el “remedio” se da al que ha recibido un “mal daño” para saber quién lo hizo y cuál fue la vía. Se da de beber en pequeñas dosis, casi siempre en una tapita de alguna botella de plástico. Al terminarlo se comenzará a tener una serie de visiones

porque se ponen como “borrachitos y ahí la planta les va enseñando todo”, dice la gente.

Cuando una persona se somete a este ritual terapéutico, el especialista lo baña, le da de comer un caldo blanco para prepararlo y empieza a curarlo. Este ritual se debe realizar a la medianoche y siempre con la guía del que sabe, pues, como la sustancia es demasiado fuerte, se debe tomar en las dosis adecuadas. Se concibe que los cuerpos de las personas son diferentes; hay a quienes les basta sólo un vasito y otros que deben tomar más, aunque eso queda a consideración del especialista. Por eso se reconoce que “hay diferentes cuerpos, diferentes fuerzas”.

Cuando se toma el “remedio” se comienza a vomitar y se entra a un “sueño” en el que se va viendo quién le hizo el mal, cómo y cuándo; la gente suele decir “el sueño te va guiando y te va diciendo todo”.

En el pueblo de San Agustín Oapan se pide al que se somete al ritual que lleve ese día un grupo de “ayunantes”, que son personas que lo acompañan y lo ayudan durante el periodo en el que tiene las visiones. Esto también ha sido encontrado por González [2010], quien afirma que los familiares de esta manera también propician el ritual ayunando junto a su enfermo y su presencia es fundamental para ayudar al paciente.

En San Agustín Oapan también se deben conseguir “ayunantes”, aunque no siempre es necesario que acompañen físicamente en el ritual, pues algunos se pueden quedar en su propia casa. Cuando se decide llevarlos, se les remunera económicamente el tiempo que van a dedicar al ritual. El número de “ayunantes” lo determina el especialista, hay quienes piden hasta 15.

Uno de los casos registrados durante el trabajo de campo fue el de Eva, quien recurrió al brujo por una serie de granos que le brotaron en las piernas sin razón aparente y que se le reventaron, causándole mucho dolor.⁶

⁶ Es importante resaltar que se ha registrado una gran cantidad de casos de personas con afecciones en la piel, lo cual se puede deber al uso cotidiano del agua proveniente del río Balsas, que está fuertemente contaminada. Los pobladores la utilizan para la preparación de los alimentos, para el aseo personal y para sus propias casas, entre otros usos. Este problema se encuentra ya detectado por la Secretaría de Salud y por la CNA, pero aún no han comenzado las operaciones para su saneamiento. Pacheco Palacios [2007], en su artículo en *La Jornada Guerrero*, mencionaba que existían altos niveles de arsénico y flúor que no se encontraban entre los índices permitidos para el consumo humano. Entre las comunidades más afectadas se encontraban Tula del Río, que aquí se trata, y San Agustín Ostotipan. En ese entonces una de las hipótesis sobre la contaminación del río giraba en torno a la explotación de una mina por parte de un grupo canadiense en El Carrizalillo, en el municipio de Eduardo Neri. Al hablar de eso con algunos tulenses, mencionan que hace un tiempo llegaron unos ingenieros de

Antes había consultado al doctor del centro de salud en el pueblo, pero no tuvo mejoría, y fue llevada por su tía a otro pueblo para “rifarse”. Entonces, el especialista le dijo que tenía un espanto y un “mal daño”. Para lo segundo debía tomar el “remedio” para poder curarse.

Durante el “sueño” observó que la persona que la había embrujado era la mamá de un novio que tuvo, quien se enojó porque lo había abandonado. El “sueño” le mostró que la señora tenía un muñeco en la mano al que le estaba poniendo ajonjolíes en las piernas, y al mismo tiempo le decía que nunca la iba a dejar en paz hasta que se muriera. Cuando Eva comenzó a tomar el “remedio” vomitó mucho.

Es una situación común que el “remedio” cause vómito, pues por esta vía se desecha la maldad. Así podemos contar la situación de Anselmo, de Tula del Río, quien era muy miedoso porque le hicieron un “mal trabajo” en algún cementerio. Así que se dirigió con una especialista de Huitziltepec (municipio de Eduardo Neri), que le dio a tomar la planta disuelta en un juguito de naranja de la marca Safari. Le recomendó que no se espantara porque se iba a poner un poco borracho y que vomitaría mucho, pero que tuviera cuidado de no voltear a ver lo que iba a sacar. Así lo hizo. Durante cuatro horas estuvo borracho y, aunque no observó el vómito, dice que la sensación era de unas bolas que le salían por la boca. La especialista se encargó entonces de enterrar ese desecho cuidando de que ningún animal lo fuera a sacar de ahí. Antes de esto, Anselmo sentía que su cuerpo estaba lleno de espinas, pero después de este proceso estaba “como limpio”, según sus propias palabras.

Muchos que toman el “remedio” no suelen contar a otras personas, que no sea el especialista, lo que vieron porque no les gusta que se enteren de lo que les hicieron, así que difunden la noticia de que a ellos “no les hizo efecto” o simplemente “que no vieron nada”.

Chilpancingo para realizar un estudio al agua del manantial y que determinaron que había salido un “poquito mal”, así que pidieron a la gente que firmara un documento de “enterada” para comenzar a trabajar, y nadie aceptó, lo cual se interpretó como una mala explicación de parte de las autoridades sobre las consecuencias. Durante un tiempo, el “bombero”, quien se encarga de echar agua al tanque del manantial, estuvo poniendo cloro para limpiarla, pero como la gente se quejaba del sabor tan fuerte dejaron de seguir este proceso. Manuela comenta que la gente del pueblo sí quiso hacer algo por el agua, después de que se enteraron de que una mujer de San Miguel Tecuiciapan murió por la contaminación.

Consecuencias del “remedio”

El “remedio” es preparado por un especialista, al que comúnmente se refieren como brujo, y quien lo bebe “se vuelve su compañero”, es decir, brujo. Aunque también se reconoce que se puede convertir en otra cosa (nahual, curandero, entre otros), dependiendo de lo que escoja en las visiones.

En Tula del Río es común escuchar que todos los que toman “remedio” se vuelven brujos y que al ver quién les hizo el daño “les entran” unas ganas descomunales de venganza, por lo que pueden llegar a matarlos. En San Agustín Oapan se ha encontrado más apertura para hablar del *hueipahltli*, aunque al mismo tiempo existe la idea de que es algo malo y que quien lo toma se convertirá probablemente en brujo.

Sin embargo, varios testimonios mostraban que volverse brujo no es algo automático ni tampoco la única opción, sino que depende de la voluntad de cada uno al escoger los elementos durante el “sueño”. Además de que verá quién le hizo el daño y la manera en que actuó, también se le aparecen un conjunto de “cosas”, como unas herramientas, dice la gente, que debe llevar consigo el paciente, y si no, no se curará. Algunas de esas “cosas” las podrá usar para hacer el mal, pero otras le ayudarán para trabajar por el bien.

Durante el trabajo de campo no se pudo obtener un registro completo de las cosas que se le ofrecen durante el “sueño”, sólo de algunas, como, por ejemplo, una jícara llena de dinero que si el paciente la toma entonces tendrá la capacidad de curar, pero también de hacer daño. También se puede escoger el poder de convertirse en algún animal, como un perro, un “cochi” (puerco), un tecolote, un burro sin pescuezo, entre otros. A través de su forma animal, el *nahual* hará daño; si es un perro va a poder robar las gallinas a sus vecinos o llevárselas para otro lado; si escoge el tecolote, entonces pasará las noches volando y metiéndose a las casas. Aunque también podrá obtener alguna habilidad, si así lo quiere, como saber tocar un instrumento, en el caso de los músicos.

Cuando están borrachos, me cuentan cosas y yo me sorprendo porque hay unos que saben mucho y ahí se da cuenta quién es *nahual*. Hay uno de un pueblo de aquí cerca, pero ya vive en Iguala y que me dijo que si quería me llevaba a la cueva que se conoce como Malitzin. Él me dijo que me da de tomar una planta que con visiones me ayuda a ser “chingón”; como él es músico, después de tomarla se volvió muy bueno. En las visiones, “el malo” saca unos costales grandes y los vacía, en cada uno tiene instrumentos de música de juguete y él tiene que agarrar uno. Saca dos costales, en uno vienen instrumentos viejos y

en otro nuevos; tiene que agarrar uno viejo y llegar a su casa y tocar. Cuando haga esto, ya va a saber muy bien. Esas visiones se pueden ver con la planta [Testimonio de Atilano, Tula del Río, julio de 2007].

González [2010:17] señala, para las comunidades de su interés, que si en el “sueño” se toma una jícara roja con la mano izquierda, será un brujo o hechicero porque ésta contiene hormigas, gusanos y lombrices, que se conocen como “encantamientos”. Mientras que, si acepta con la mano derecha una jícara blanca con fruta y una servilleta, será curandero y trabajará en contra de la brujería.

Para los pobladores de Tula del Río no es fácil reconocer si alguien es brujo o no, “sólo entre ellos se reconocen”, aunque un indicador seguro para muchos es enterarse de que ha tomado el “remedio”.

ATENCIÓN MÉDICA Y OTRAS FORMAS DE CURARSE

Aunque la gente suele asistir a estos especialistas, también consultan a médicos dentro de la comunidad o de ciudades cercanas como Iguala y Chilpancingo, en Guerrero, y Jojutla, Zacatepec y Cuernavaca, en Morelos. Los “rifadores” también reconocen que hay enfermedades que sólo pueden ser atendidas por los médicos, “las enfermedades que son para doctor”.

La situación en los pueblos es complicada. Al menos en Tula del Río existe sólo un centro de salud, que es atendido por un médico, que llega diariamente desde Chilpancingo, y una enfermera. Ambos atienden a los enfermos de ahí, pero también del pueblo vecino, por lo que muchas veces se ven rebasados por la cantidad de personas que acude, ya que, de hecho, son ellos mismos los que se encargan de las campañas de vacunación.

La actividad económica más importante para los tulenses es la del trabajo agrícola en campos de Morelos, Chihuahua y Sinaloa, así que en algunas temporadas el doctor y la enfermera han tomado la iniciativa de seguirlos hasta los campos agrícolas en el primero de los lugares mencionados, para realizar la vacunación de los niños, sufragando su traslado.

Durante la estancia laboral de los tulenses en Morelos, la empresa exportadora de hortalizas para la que trabajan les ofrece Seguro Social, que aprovechan muchas veces para atenderse de alguna enfermedad que ya padecen de mucho tiempo. También se han dado casos en los que, debido a una operación quirúrgica, tratan de extender su contrato con los empleadores más allá de la temporada de cosecha incorporándose a tareas de limpieza de los campos para estar cubiertos, si se sabe que se tiene una

enfermedad crónica. La seguridad social se vuelve entonces un elemento importante para aceptar tareas fuera de la temporada de corte, como el deshierbe o limpieza de los surcos, la colocación de las mangueras para el riego y la búsqueda de fugas de agua en éstas. En cambio, los que deciden migrar a Sinaloa y Chihuahua no son asegurados, pues no tienen empleadores fijos, ya que los contratistas los acomodan en diferentes campos agrícolas, a diferencia de Morelos. Por esta razón, asisten ante doctores de clínicas pequeñas, cerca de los lugares donde se asientan temporalmente, para ser atendidos, pero siempre pagando los altos costos de las consultas y los medicamentos, por lo que muchas veces se endeudan con otros paisanos que cuentan con más recursos. Hay que decir que en las clínicas particulares y hospitales públicos se encuentran con obstáculos para ser atendidos.

Algo que ha aparecido últimamente en las comunidades es el consumo de productos “milagrosos”, como Herbalife, que son vendidos por los mismos paisanos que han hecho de esto su negocio. Se realizan demostraciones en las casas para hablar de sus beneficios y, aunque son costosos, son adquiridos por un gran número de personas, que pueden endeudarse hasta con 5 000 pesos en una misma compra. Quienes recurren a este tipo de productos suspenden la atención médica y otro tipo de prácticas terapéuticas, ya que se piensa que pueden curar de todo.

INÉS: ENTRE LA BRUJERÍA Y “EL LUPE”

Inés es una mujer de Tula del Río a la que le fue detectada una enfermedad que ella describe como “prima hermana de lupus”, aunque también a veces dice que lo que tiene es lepra, pues a ciencia cierta no cuenta con ningún diagnóstico escrito por algún doctor. La enfermedad le ocasionó un grave daño en la planta del pie derecho, la pérdida de dos dedos de su mano derecha que ella misma cortó con unas tijeras, y múltiples infecciones en la piel que desaparecen y reaparecen. Comenzó así hace varios años, relacionado con la enfermedad de uno de sus hijos, que ya falleció.

Ella, sus tres hijos, nueras y nietos se encontraban viviendo en Ontario, California, donde todos trabajaban temporalmente como obreros en fábricas. Su segundo hijo, en un día de trabajo normal, comenzó a tener dolores muy fuertes de cabeza y el “mal de orín”, por lo que tuvieron que hospitalizarlo, le hicieron varios estudios y determinaron que tenía lupus, una enfermedad que vuelve a la sangre “como requesón”, a decir de Inés. Durante la hospitalización, su hijo le pidió que “hiciera la lucha” porque los doctores ya lo habían desahuciado, por lo que le rogó que viera otra forma

de ayudarlo. Varios días después, Inés hizo una cita con un curandero, espiritista, dice ella, del que encontró datos en la calle.

Este señor tenía una oficina atendida por una secretaria que le pidió que escribiera en un papelito todo lo que ella quería saber y que lo hiciera “bolita”. Cuando entró directamente con el espiritista, tomó el papel y lo tiró a la basura sin leerlo y le dijo:

Tú quieres saber si tu hijo se va a curar, pues no. Mejor es que lo entregues a Dios. Yo no te voy a sacar tu dinero. Ya no se puede curar porque lo que tiene es un mal muy fuerte, se lo hicieron con la menstruación, pero ése no era para él, era para ti, pero como tu hijo es buena persona, callado, tiene la sangre dulce, le llegó a él. Tú y tus otros dos hijos son “corajudos”, por eso no les llegó a ustedes. Yo ya no puedo hacer nada [Testimonio de Inés, Taxco, 2010].

Semanas después de esta cita, su hijo murió. Así que regresó a ver al espiritista para decirle que su hijo había fallecido, a lo que el hombre contestó que ya sabía: “yo fui a ver a tu hijo en espíritu en la noche, me dijo cómo estaba todo, el cuarto, los doctores, el piso del hospital en el que estaba, el número de habitación”. Entre la información que le dio antes de morir, era que la persona que le había hecho eso era una mujer morena, ni flaca ni alta, que no iba a descansar hasta que el mal le tocara a Inés, la madre.

La brujería fue considerada posible por la difícil historia de la familia y los conflictos con varios paisanos que se originaron en el pueblo, pero que siguieron en los Estados Unidos. Tiempo después de mandar el cuerpo de su hijo al pueblo, ya que antes de morir le había pedido que sus restos quedaran con sus abuelitos y otros muertos, Inés permaneció en California, donde comenzó con el “mal de orín”. Los doctores de un hospital en aquel país le realizaron análisis médicos: “cada mes un papanicolau, una ‘escopia’ [colposcopia] y hasta me quitaron un poquito de matriz para ver qué era. Eran tantas cosas que me hacían que yo ya me estaba acostumbrando”, todo eso porque pensaron que lo que tenía era cáncer. Siguió mal a pesar de los análisis; el pie derecho se endureció y dos dedos de su mano se comenzaron a secar y a pelar poco a poco, al grado que ella misma los cortó con unas tijeras. Ante esta situación, unos muchachos originarios de otro pueblo de la región del Alto Balsas que se encontraban también “del otro lado”, le recomendaron que regresara a México a curarse.

Inés recuerda que su sobrina la llamó después de que recibió la noticia de que estaba enferma y le dijo que ella estaba viendo a un espiritista de Alpuyeca, Morelos, al que había conocido cuando estaba trabajando como cortadora de hortalizas. Decidió regresar al país y antes de llegar a su pue-

blo, en Guerrero, se dirigió a Alpuyecá, pero el espiritista no la recibió esa vez. Así que se fue a Tula del Río, donde inmediatamente les pidió a sus familiares que buscaran a varios rezanderos para que la curaran, pero nadie quiso verla. Como veía que los síntomas no cedían y ella se sentía cada vez peor, fue a la iglesia a entregarse a Dios pidiendo que si no era su voluntad recogerla, entonces que le mandara a alguien porque ella ya no iba a buscar más, estaba cansada. En esos días el espiritista de Alpuyecá llegó al pueblo para curar a unas personas, así que comenzó a “tratarla” a ella también.

En un principio le dijo que tenía brujería, pero al paso de dos años sin observar mejoría, la mandó al doctor porque, según él, ya no tenía “el mal”; sólo le quedaba “la enfermedad de doctor”, que ya no podía curar.

Así, antes de regresar nuevamente con los doctores, recurrió a la “rifa” con ropa y después con velas con un especialista del pueblo vecino, quien le diagnosticó que su padecimiento se debía a que no tenía “sombra” porque se había espantado tres veces y también porque tenía *vergüenza*. Tuvo que dejar tres ofrendas en el monte.

Al mismo tiempo escuchó hablar del “remedio” que daba un brujo y fue con él a que la “rifara”. El diagnóstico fue de un trabajo de brujería, así que tomó el *hueipahltli*, donde confirmó que la que les hizo el daño era parte de la familia de la esposa de su hijo. Después de someterse al ritual, la gente la comenzó a ver como una mujer mala que podía hacer daño. Esta visión se agudizó cuando la esposa de su ex marido murió de cáncer en el estómago en un hospital de Acapulco, por lo que este hecho fue la confirmación, para mucha gente, de que Inés podía hacer daño, pues a ella se le atribuyó el deceso.

Sus heridas cicatrizaron por un tiempo, lo que ella atribuye a haberse curado de brujería y que le hayan restituido la “sombra”, pero al cabo de unos meses volvió con los dolores provocados por las heridas y el sarpullido en el cuello.

En la búsqueda de una explicación y un diagnóstico confiable, asistió también con el doctor del centro de salud de su pueblo, quien al verle la cara hinchada le dijo que lo que ella tenía era un dolor de muelas, por lo que proporcionó medicamento que nunca la “alivió”. También consultó a varios médicos del Hospital General de Chilpancingo, quienes la hacían dar vueltas desde su pueblo, a veces sin atenderla; nunca le hicieron análisis, por lo que ella dejó de asistir con ellos, pues le pedían los diagnósticos anteriores que no tenía en sus manos. A lo mucho, le recetaron pomadas para quemaduras.

Inés, en este ir y venir, también ha establecido una relación importante con ciertos santos, particularmente con el Santo Entierro que se encuentra

en el Ex convento de San Bernardino de Siena, en Taxco,⁷ al que visita cada año el sexto viernes de cuaresma. La primera vez que fue a verlo, a su regreso de los Estados Unidos, iba con muletas, y a partir de esa visita las dejó, según ella. Inés ha prometido que mientras viva seguirá visitándolo con el dinero que guarda de las remesas que recibe de sus hijos que le quedan “del otro lado” y con la venta de la cinta de palma que desarrolla en el pueblo.

Actualmente no se trata con ningún médico; ocasionalmente va con algún “rifador” cuando le aparecen algunas dolencias. Mantiene una relación con el espiritista de Alpuyecá, pero, debido al costo de las consultas, alarga cada vez más sus visitas. Al mismo tiempo ha aumentado el consumo de productos Herbalife, con los que dice sentir una mejoría más rápida, aunque por un corto periodo de tiempo; además, tiene la facilidad de conseguir los productos, pues no debe salir del pueblo, y sus paisanos, al ser los distribuidores, le hacen un plan de pagos a su medida, a diferencia de los medicamentos de los doctores.

UN ESCENARIO COMPLEJO DE PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS

Las descripciones que presentamos sobre las prácticas terapéuticas a lo largo de este artículo son muestra de la riqueza cultural que existe alrededor de las ideas y prácticas sobre la salud, enfermedad y curación de una región fuertemente imbricada con Morelos, el Alto Balsas en Guerrero. Se ha observado cómo se entremezclan terapias de orígenes múltiples, pero que, pese a esto, no se contradicen entre ellas, ya que son interpretadas a partir de la cultura y de los acontecimientos de la vida personal del enfermo. Acuden de manera importante a especialistas que forman parte de su tradición cultural como una manera de “hacer la lucha” para recuperar la salud, pues interpretan que cuando un doctor no los cura es porque las causas de esas enfermedades no son físicas nada más, sino que tienen como origen el susto y la brujería. Así, encontramos que actualmente siguen siendo importantes prácticas que algunos autores citados reconocen que existieron desde la época prehispánica, como la “rifa”, a la que acuden al aparecer las dolencias.

⁷ Este santo es visitado cada año durante el 6° viernes de cuaresma por personas de los pueblos de San Agustín Oapan, Ahuelican, Tula del Río, San Miguel Tecuicapan, Analco y San Juan Tetelcingo, de la región del Alto Balsas. La importancia de éste para los pueblos radica en que se cree que antes de llegar a ese lugar estaba en San Agustín Oapan, de donde fue robado en la Revolución para llevarlo a la Ciudad de México, pero se puso demasiado pesado en Taxco, por lo que quedó ahí.

cias en el cuerpo y donde les diagnostican las causas de la enfermedad. Se observó que esta práctica es tan importante en el proceso de búsqueda de restauración de la salud, que incluso los migrantes en otras entidades del país, así como los que se encuentran en los Estados Unidos, siguen pidiendo a sus familiares que se quedaron, que los diagnostiquen, generalmente con el uso de baraja.

No hay que dejar de apuntar que se desarrollan en un contexto complejo en donde se mezclan altos índices de pobreza y con un difícil acceso a la atención médica, lo que se va agudizando por su condición étnica, que no es tomada en cuenta por los médicos al exponer los resultados de los análisis, lo que deriva en una comunicación poco eficaz. Así se encuentra Inés, el caso presentado aquí, quien no sabe bien a bien qué es lo que tiene y cómo puede controlarlo. En estos espacios “vacíos” en la atención de la salud se ha filtrado el uso de productos “milagro”, que son más fáciles de conseguir y dan al enfermo la sensación de estarse atendiendo.

BIBLIOGRAFÍA

Audenet, Laurence y Marina Gouloubinoff

1993 “El maíz, el copal y la jícara. Estudio de un sistema adivinatorio entre los nahuas de Guerrero”, en Dahlgren Barbro (comp.), *III Coloquio de historia de la religión en mesoamérica y áreas afines*, México, IIA, pp. 276-288.

Celestino Solís, Eustaquio

2004 *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero, México*, CIESAS.

Dehouve, Danièle

2002 Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero, México, CIESAS.

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana [ref. 15 septiembre 2010]. Disponible en Web: <<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx>>

Eroza Solana, Enrique

1996 “Tres procedimientos diagnósticos de la medicina tradicional indígena”, *Alteridades* [en línea], vol. 6 [citado 2012-07-18], Disponible en Internet: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRED.jsp?iCve=74711374004>>.

Flores Farfán, José Antonio

2002 *La sirena y el pescador*, México, ERA/CIESAS.

González, Lilián

2010 “Iniciación y parafernalia con el enteógeno hueytlacatl entre los nahuas de Guerrero”, Ponencia presentada en *I Congreso Nacional de Antropología*

Social y Etnología, "Globalización, Diversidad y Práctica Antropológica", Ciudad de México.

Hersch Martínez, Paul

2009 "La flora medicinal en comunidades indígenas", en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, Tomo I, Serie Estudios Estatales, Programa Universitario México Nación Multicultural/Secretaría de Asuntos Indígenas del Estado de Guerrero, pp. 288-294.

Lagarriga, et al.

2007 "La medicina tradicional en la Ciudad de México", en Teresa Mora (coord.), *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas Etnográfico*, México, Gobierno del Distrito Federal/INAH, pp. 149-165.

Ortiz Echániz, Silvia

2007 "El susto o espanto", en Teresa Mora (coord.), *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas Etnográfico*, México, Gobierno del Distrito Federal/INAH, pp. 159-161.

Pastor, Patricia

s/f "Dos casos de medicina tradicional en Calnali, Hidalgo: levantar la sombra y el tlazole", manuscrito.

Pacheco Palacios, Cindy

2008 "En peligro por contaminación, 24 localidades junto al río Balsas", *La Jornada Guerrero*, 3 de abril 2007. Disponible en Web: <<http://www.lajornadaguerrero.com.mx>>.

Romero López, Laura Elena

2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla, México*, INAH.

Intelectualidad mapuche, problemáticas y desafíos. Conversación con el historiador José Marimán Quemenedo ¹

Pedro Canales Tapia

Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile

RESUMEN: *El siguiente documento es una entrevista realizada a José Marimán Quemenedo, historiador, cientista social y activista mapuche —en los años de la dictadura militar del general Pinochet, en Chile, expulsado de la universidad por este motivo, a mediados de la década de 198—. A partir de 1994 se establece en Denver (EUA) y tras dieciocho años de estar fuera de Chile, Marimán aborda una discusión poco trabajada en estas esferas, la cual tiene que ver con el sitio, rol y aporte de la intelectualidad mapuche en los procesos de resignificación y reivindicación territorial y cultural de este pueblo, presentes tanto en la región de La Araucanía, al sur del país, como en ciudades chilenas, destacando Santiago, la capital nacional. Sin duda, por la relevancia del tema que se aborda, esta reflexión es extensible a otras latitudes de América Latina y el Caribe.*

PALABRAS CLAVE: *intelectuales indígenas, construcción social de intelectuales indígenas, propuestas etnointelectuales, movimientos indígenas*

ABSTRACT: *The following document is an interview with José Marimán Quemenedo, historian, social scientist and Mapuche activist. During the years of General Pinochet's military dictatorship in Chile, he was expelled from the university in the mid 1980's precisely because of these activities. He went to live in Denver, Colorado in 1994 and subsequently, after having resided outside Chile for eighteen years, Marimán joined in the study, on which little work had previously been done, related to the place, role and contributions of Mapuche intellectual thought as related to the territorial and cultural resignification and revindication processes of the Mapuche people. This pertains both to the people living in the Araucanía region in the southern part of the country and those living in Chilean cities, particularly Santiago, the nation's capital. Clearly, the relevance of this matter means that this thinking may be extended to other regions of Latin America and the Caribbean.*

KEYWORDS: *indigenous intellectuals, the social construct of indigenous intellectuals, ethno-intellectual proposals, indigenous movements*

¹ Este trabajo es parte de un proyecto FONDECYT-INICIACION N° 11121231 relativo al pensamiento indígena e intelectuales indígenas en América Latina.

INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas en América Latina son hoy en día actores relevantes en el ámbito social, político y cultural. A partir de inicios de la década de 1990 los movimientos indígenas han ido amasando y proyectando sus saberes y propuestas de mundo, en el seno de los estados nacionales en los cuales les ha correspondido desenvolverse.

En este sentido, son paradigmáticos los movimientos eclosionados en Ecuador, especialmente entre 1990 y 2004, encabezados por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie); en México, el año 1994, con el levantamiento en la selva Lacandona; en Bolivia, llevando incluso a la Casa de Gobierno a Evo Morales Ayma, un dirigente cocalero en sus orígenes; sin olvidar la experiencia peruana y guatemalteca, entre otras.

El caso chileno, por su parte, posee varias aristas interesantes. De acuerdo con el censo de 2002, la población indígena congrega casi 3.5% del total, destacando el pueblo mapuche especialmente en ciudades como Santiago, Concepción y Temuco, además de las comunidades, o *lof*, propias de la ruralidad asentadas en el sur del país [INE, 2002]. En este sentido, el movimiento social mapuche, fue asumiendo, con notoriedad mediática, influjo considerable desde 1992, tiempo en que el Estado chileno conmemoraba el V Centenario del arribo hispánico a suelo americano. Desde ese momento, las movilizaciones y organizaciones mapuche fueron creciendo en número y propuestas [Bengoa, 1999]. La criminalización y judicialización de este movimiento, por parte de los organismos del Estado, también [Correa y Mella, 2010].

Es éste el contexto en el cual comienzan hacerse visibles, escribiendo y participando cada vez más en foros, intelectuales mapuche, luego de su paso e instrucción en universidades locales. Uno de estos referentes es José Marimán, historiador y doctor en ciencias políticas, cofundador de una de las instituciones mapuche que marcó el debate político en la década de los noventa, el Centro de Estudios y Documentación Mapuche (CEDM) *Liwen* (“amanecer”, en idioma mapuche).

Desde finales de los años setenta, este intelectual fue parte de acciones colectivas mapuche contrarias a las leyes que la dictadura chilena de entonces, comenzó a aplicar en territorio indígena, con el fin de “liberar” dichas tierras y ponerlas en función del mercado y la lógica neoliberal implementada. Si bien Marimán nació en la capital de Chile, Santiago; sus padres y abuelos eran originarios de comunidades rurales, en este caso del sector de *Trañi Trañi*, 16 km al poniente de Temuco, capital de La Araucanía, cerca de un poblado de nombre Labranza, en la zona sur del país. Como indica el

propio Marimán, él es un mapuche urbano, expresión de la diáspora —traumática— que vivió este pueblo entre 1930 y 1970, frente a la pauperización que implicaba seguir viviendo en las comunidades, o *lof*.

La educación superior la hizo en Temuco, el antiguo *Wallmapu* (país mapuche), como un retornado. Estudió Pedagogía en Historia y Geografía en los años ochenta y fue expulsado de la Universidad de La Frontera por motivos políticos, pero terminó su carrera con votos de distinción en la primera parte de la década siguiente; en el intertanto se tituló de profesor de enseñanza básica en la Universidad Católica de Temuco y fue cofundador del CEDM *Liwen*, como se indicó anteriormente (1989-1994). En el año 1994, Marimán se retira de *Liwen*, parte a Norteamérica y allí obtiene el grado de *Master of Arts, Political Science*, en la *University of Colorado at Denver* (2001). Se doctoró en la misma línea en la Universidad Santiago de Compostela, España (2008).

Al mismo tiempo, José Marimán escribe y difunde su trabajo desde dichas latitudes y se distancia ostensiblemente del trabajo y líneas del accion del CEDM. Los temas centrales de su trabajo durante estos años han sido cruzados por la discusión respecto de la autonomía, la autodeterminación mapuche y los movimientos etnonacionalistas [Canales, 2010]. Recientemente presentó en Chile su más reciente trabajo, titulado *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en los albores del siglo XXI*, editado por Lom [Marimán, 2012].

A partir de dichas constataciones, este intelectual mapuche aborda varias temáticas de fondo, referidas a la construcción de una intelectualidad indígena en general y mapuche en particular, las problemáticas que enfrentan en la lógica de la “colonialidad” y los nexos entre intelectualidad y movimientos étnicos nacionales: sin duda una discusión en ciernes, un debate necesario; intercultural y pluriétnico en su base. Un desafío que debemos afrontar.²

SER INTELLECTUAL INDÍGENA

Discutir sobre este concepto es complejo y polémico. Ángel Rama, en su libro *La ciudad letrada*, plantea que la labor de los intelectuales no ha sido considerada en toda su magnitud por la sociedad y por los estudiosos. Advierte que este campo, el de los intelectuales, es propio de una lógica

² Entrevista: miércoles 21 de marzo 2012. Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile. Santiago.

de dominación inaugurada en América con la irrupción ibérica en estos suelos. Así Rama deja entrever que el rol y la definición de un intelectual indígena chocan necesariamente con las estructuras de poder [Rama, 2004]. Sin duda, este aspecto es el que hace interesante y necesario estudiar la construcción definicional de un intelectual indígena desde su propia praxis y reflexión.

En gran medida, nuestro objetivo se abre a la discusión y a la posibilidad de activar nuevas miradas y reflexiones, a partir de la presentación de documentos como el que a continuación se pone en la mesa. Comencemos. —*José, a partir de su trabajo y reflexión, ¿cómo definiría la categoría “intelectual indígena”?*

Frente a la pregunta diría yo que no veo ninguna diferencia respecto de ser un intelectual indígena o ser un intelectual en la sociedad no indígena; un intelectual en todas partes tiene los mismos roles. Yo pienso que esos roles son reflexionar sobre toda la problemática indígena y también tratar sobre esa realidad, proponer nuevas ideas; o sea, creo que el rol, como digo, es el mismo en cualquier parte; no veo una diferencia entre lo indígena o no; un intelectual es un intelectual en cualquier lado.

—*¿Por qué la categoría “intelectual indígena” se ha constituido en un verdadero “sujeto de estudio” hoy por hoy?*

Tal vez la clave de esa respuesta está en algo que hace tiempo atrás sostenía un antropólogo chileno, Rolf Foerster, en *Origen de un debate*, año 1999, que decía que actualmente la intelectualidad mapuche en particular es mucho más masiva que en otras épocas; tal vez la clave está en eso; yo creo que en estas últimas décadas han pasado muchos jóvenes por las universidades, fines de los noventa y primera década del 2000; han sido de alguna manera adiestrados en el análisis y están escribiendo. En esa medida, están tratando de dar a conocer sus opiniones, sus perspectivas y, en ese sentido, yo creo que llama mucho más la atención aquello que antes no se veía de este grupo étnico en particular, los mapuche, por parte de aquellos que trabajaban esa temática, sobre ese sujeto que definían exclusivamente como campesino.

DESAFÍOS Y PROPUESTAS

Si consideramos las ideas de Ángel Rama, antes expuestas, ingresar en las esferas de la escritura, tan propias de elites detentoras del poder total, reviste un grado de conflictualidad en las relaciones entre indígenas, no indígenas e institucionalidad educativa nacional. En este sentido, las preguntas

a José Marimán apuntan a escudriñar estos procesos configurativos, muchas veces de rompimiento y redefinición del ser y el hacer.

—En esta misma línea, ¿considera que ser un intelectual indígena reviste una relación conflictuada entre éste, su comunidad y/o los movimientos étnicos?

Entre intelectuales y sociedad mapuche, y entre intelectuales y sociedad dominante, yo me imagino que sí, pero querría aclarar primero algo respecto de estos intelectuales, porque estamos hablando en plural; yo creo que no existe una especie de intelectuales en términos de un grupo de personas todas en un mismo sentido; yo creo que hay intelectuales que defienden una idea, otros otra, a veces son antagonistas y, por tanto, no se puede hablar de un grupo, como podríamos hablar de un sindicato, que tiene un interés común; entonces, ésa es una primera cosa, de manera que cuando nosotros hablamos de que puede haber conflictos entre los intelectuales y su comunidad, claro, desde cualquier punto de vista, porque depende de los puntos de vista que tenga cada uno la manera como sean aceptados por los demás; lo otro es que hay un prejuicio con respecto a los intelectuales, en particular si estamos hablando de los mapuche [...] hay ciento sector, sobre todo influido por ideas de izquierda en algún momento —también la derecha ha cultivado esto—, que tiene una especie de bronca, yo diría, contra los intelectuales: se asume que son personas que viven fuera de la realidad, que están desconectados del mundo, que teorizan entre cuatro paredes.

Pero hay una cosa, digamos, que a mí me gustaría desmitificar y que se relaciona con este asunto, para ayudar a que la gente entienda lo que pasa con los intelectuales de grupos étnicos, en este caso del mapuche, que en general son personas que comparten en gran medida lo que es su grupo; no es gente, a diferencia de otros grupos, que ha tenido un mejor estatus en la sociedad, un mayor acceso a libros, que se haya educado mejor, etcétera. Los intelectuales indígenas casi todos vienen de hogares mapuche, sus padres fueron campesinos pobres, estuvieron de alguna manera asociados a la tenencia de tierras, fueron desheredados de la tierra y vivieron un proceso de migración; algunos llegaron a las ciudades, donde han debido formarse con tremendo sacrificio, combatiendo una gran cantidad de prejuicios, como el hecho de que les digan: “eso no es para ti, para ti es esto otro, el trabajo [manual]”. Entonces, yo diría que los intelectuales indígenas en algo no son muy diferentes al resto de la gente, en la medida que ellos han tenido la posibilidad de adquirir estudios, más conocimiento. Obviamente, se han ido distanciando de su propio grupo; pero, en general, yo todavía

no conozco una generación de intelectuales que vengan solamente de un ambiente intelectual y que esto se transmita por herencia.

—*A partir de esta reflexión, ¿podría identificar desafíos que posee ella intelectual indígena de aquí en adelante?*

Creo que la intelectualidad, sea donde sea, sea indígena o no indígena, en general siempre ha tenido, si es que se puede hablar de un propósito, siempre a tenido como idea trabajar en el plano de las ideas precisamente, recreándolas, proponiendo cosas nuevas, inventando; hay una frase de un poeta que decía, años atrás, que el trabajo de los poetas es pajarear, y yo diría que el trabajo de los intelectuales es trabajar en el terreno de las ideas, repensando cosas, reflatando ideas, creando ideas nuevas; ahí esta el rollo de ellos, el cual están proponiéndole a su grupo.

Ahora, hay intelectuales que se dedican a cosas totalmente distintas; entonces habría que definir de cuáles estamos hablando en particular; los poetas, digamos, hacen poesía y su poesía incluye temas sociales; los historiadores, van hacia atrás, ven la historia y nos muestran ejemplos; los antropólogos y profesionistas tienen distinta formación, hacen distintas cosas, por lo mismo me cuesta hablar de nuevo en general sobre los intelectuales; pero yo diría que el trabajo de un intelectual siempre es el mismo y tiene que ver esencialmente con trabajar el tema de las ideas, recreando ideas viejas, inventando cosas nuevas, tratando de descubrir cuál es la realidad y comunicando estas ideas al grupo de su audiencia, al grupo al que pertenece. Yo creo que por ahí va la labor del intelectual.

—*En este campo, ¿qué están pensando o produciendo los intelectuales mapuche hoy en día?*

Creo que están produciendo, de nuevo, muchas cosas en la medida en que están metidos en distintos temas según los gustos de cada uno, las formaciones de cada uno. Yo veo que hay gente que está trabajando en el rescate de la lengua; organiza eventos, congresos, saca documentos, etc. Otros están desarrollando actividades en Temuco por estos días, tratando de unir a gente que tiene experiencia empresarial para ver si salen propuestas de ahí; otros están inmersos en la política; es mi caso, por ejemplo. A mí me ha interesado en particular la política. Como digo, hay muchas cosas, pero en general yo no tengo una buena opinión en este momento, en términos de que se esté haciendo mucho. Volvamos al ejemplo anterior: en el área de las lenguas se han organizado dos congresos estos últimos años, incluso la Universidad de Santiago de Chile (USACH) ha estado detrás de eso, pero la verdad es que no se qué se ha producido de ahí, digamos; no he visto las reflexiones que salen de ahí, pero esas reflexiones ya desde mediados de los ochenta se están produciendo y no veo que se avance

más en términos de una práctica por recuperar la lengua; que eso que se produce ahí permita que de alguna manera se genere un movimiento para demandar que la lengua tenga un estatus distinto en la sociedad, que haya espacio en la radio, en la televisión para el mapudzungun³, etc. No está asociado, con la práctica, todavía es muy teórico. Hay grandes cosas que hacer; por ejemplo, tener un alfabeto siquiera, pues el tema ya lleva más de veinticinco años discutiéndose y nadie le pone el cascabel al gato, y van a seguir discutiendo no sé hasta cuándo.

En el terreno de la política, donde yo me he movido, hubo un momento, digamos, interesante en los noventa, cuando se generaron varias propuestas; la mayor parte de las propuestas —por ejemplo la autodeterminación, la autonomía— que se generaron por esos años están situadas en esa época; muy incompletas, digamos, con muy pocos elementos, pero a partir de fines de los noventa no se produjeron más ideas en ese terreno; por lo tanto, hay una especie de estancamiento. Ahora veo que algunos intelectuales que estuvieron en el terreno de la política, trabajando o teorizando, en los noventa, hoy día han sido muy golpeados no por la crisis económica, que en este país en general no es muy grande, sino golpeados porque no hay espacios para ellos económicamente, y por eso han cambiado sus ideas en función de buscar espacio dentro de los organismos estatales para poder sobrevivir. Por ejemplo, algunos que tenían un discurso radical en esos años ahora están participando en nuevos pactos políticos y a través de su aporte ahí, les abren las puertas para participar en instancias de gobierno como asesores y de ese modo ganarse la vida. Yo no tengo nada en contra de que las personas se ganen la vida, pero creo que ese cambio afecta para llevar a cabo las ideas que ellos tenían.

En otros terrenos no me meto mucho. En el de la poesía también hay cambios, hay nuevas generaciones que están siendo bastante críticas de los trabajos de lo que podríamos llamar los iconos de la poesía mapuche; por ejemplo, Chihuailaf u otras personas; hay gente que tiene un discurso bien crítico respecto del compromiso de ellos con su grupo, en fin, sacan una poesía mucho más radical, e incluso algunos han tenido la experiencia de estar presos por participar en organizaciones como la CAM.⁴ Por eso digo

³ El Mapudzungun es el idioma mapuche.

⁴ CAM: Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco. Hoy en día la organización se encuentra, en su totalidad, apresada por acusaciones de parte del Estado de “asociación ilícita terrorista”. Frente a esta situación de abuso, los apresados han llevado a cabo en los dos últimos años huelgas de hambre, que han superado los 80 días de extensión, tensionando fuertemente la relación Estado chileno-pueblo mapuche.

que hay distintos movimientos, hay una generación ahí que está tratando de irrumpir. En el caso de otras áreas, hay estancamiento en la política, pero también en otros temas como la lengua, que mencionaba antes.

En general, yo no creo que los mapuche estén hoy día en un buen momento en el terreno de las ideas. Hay más gente participando pero también hay muchos para quienes lo primero es ganarse la vida. Respeto su actitud, pero eso de alguna manera condiciona la forma en que al final entregan su producto.

—En este sentido, ¿qué opinión le merece el libro *Escucha Winka, de varios autores mapuche, publicado en 2006, bastante difundido en Chile y conocido en otros países de la región?*

Yo saludo a ese libro y los felicito por el intento que hacen; ellos dicen en sus primeras páginas que pretenden crear una nueva epistemología, a partir de los mapuche, pero soy bien crítico de su trabajo, [...]; tengo mi ejemplar lleno de marcas, porque hay algunos principios que un investigador o persona que opina debería tener muy presente cuando revisa un trabajo, relacionado con el hecho de que si yo estoy proponiendo algo, tengo una tesis, y las tesis se validan con evidencias; uno tiene que proporcionar evidencias, y hay varios ejemplos en el libro donde uno podría decir que se mencionan cosas, pero no están bien apoyadas.

Hay una crítica con respecto a ese libro, pues en las primeras páginas, pero a la vez en el epílogo, que es donde se entra a hablar de propuestas autonómicas o autodeterminación, no se dice mucho, y para analizar la propuesta que se intenta hacer, que es apoyar a cierto sector, digamos, hay que poner el libro en el contexto: ese libro está orientado a apoyar en alguna medida el discurso de las identidades, que en ese momento tal vez fue importante, quizá las identidades estaban muriendo cuando el libro salió; creo que se intenta darle ese respaldo, pero el tiempo demostró al final que el discurso de las identidades no fue sólido y terminó hundiéndose, como el resto.

De nuevo afirmo que, yo tengo una buena actitud, pues considero que los intelectuales mapuche deben producir más, arriesgar más, plantear sus ideas, pero al mismo tiempo creo que hay algunas de ellas que no comparto desde el punto de vista metodológico: hay que dar soporte las ideas con evidencias; éstas merecen una discusión, a veces más seria que el tono que ellos usan, que a veces es fuerte, descalificador, diría.

—¿Cómo evalúa el rol del Centro de Estudios y Documentación Mapuche *Liwen*, del cual usted fue parte en sus inicios?

Lo que pasa es que el Centro de Estudios y Documentación Mapuche *Liwen* no existe, eso murió; no se exactamente cuándo, pero creo que un

poco después del año 2000 dejó de existir; existe la casa que ocupaba *Liwen*, pues hay alguien viviendo ahí [...] pero como institución que tiene un funcionamiento y presta servicios, no; eso dejó de existir: ahora, yo creo que *Liwen* tuvo un periodo en la historia, digamos, en la historia de las ideas políticas mapuche, y fue importante en la primera mitad de los noventa, pero, después de eso, de alguna manera fue decayendo; a mí me tocó participar en esa institución; ahora no soy parte de ella, pero en su primera etapa sí. De hecho, la dirigí en su primer año, cuando empezó, fui fundador de esa institución; pero yo mismo terminé separándome del proyecto *Liwen* porque considero que la institución se desvirtuó en términos de los principios, al menos de los que yo tenía al comienzo y los cuales me hubiera gustado que se hubiesen impuesto, y me refiero a lo siguiente: esa institución nació precisamente para tratar de ayudar a desarrollar ideas en el terreno de la política, propuestas hacia el pueblo mapuche, y yo creo que se fue transformando en una organización no gubernamental (ONG); o sea, en este sentido es interesante lo que ocurre porque no sólo es el caso de *Liwen*. Creo que ha ocurrido en varias otras instituciones; podría nombrar otros ejemplos de gente que critica el poder, pero cuando lo consigue su actitud es otra, en el marco *foucoldiano* del asunto —estoy hablando de febrero del 94, porque entonces me fui del país, pero en esos primeros años siquiera salieron unas revistas y *Liwen* organizó seminarios y otras actividades—. Entonces *Liwen*, estaba viviendo este proceso de transformarse en ONG y, más que preocuparse por producir ideas, empezó a gastar dinero en financiar brigadas muralistas, que tuvieron un impacto, de todas maneras, pero hicieron a un lado lo que interesaba, que era producir ideas, y es ahí donde se origina mi gran problema con ellos. Sí, se hizo un gran trabajo por sacar la imagen de Elicura Chihuailaf y hubo una gran cantidad de eventos de poetas.

De alguna manera, para mí, *Liwen* es un fracaso. Ahora, admito que tuvo un aporte: las primeras ideas de autonomía, al menos el primer documento autonomista que se conoce en la época de los noventa viene de ahí, cuando nadie hablaba de autonomía. Cuando todo el mundo estaba hablando de la nueva ley indígena y otras propuestas contra el sistema, claro que *Liwen* vivió eso también, y ponerse fuera del sistema fue algo que los perjudicó, pero el problema que terminó desgastando a *Liwen* fue más bien interno porque se fueron haciendo cosas que, puede que para algunos estén bien, pero que, en mi concepto, no correspondían: con esa lógica reprodujeron el modelo que combatían; entonces, yo creo que hay muchos fracasos en organizaciones mapuche, por ejemplo.

VÍNCULOS CON COMUNIDADES Y AGRUPACIONES

Este último aspecto resulta gravitante dentro de la conversación con José Marimán, en gran medida porque se asume una discusión que nace desde el prejuicio: la noción de que todo intelectual vive y piensa desde sitios muy lejanos a la tierra, a la comunidad (ya sea urbana o rural) y la cotidianidad: un alfil que mira de lejos, sin compromisos ni posturas claras frente a la alteridad y todas sus implicaciones. La discusión, en este sentido, se polariza frente a los postulados de una destacada lingüista y también activista mapuche, como lo es Elisa Loncón. A partir de este transitar de criterios, se constata que no existen visiones únicas frente a las diversas cuestiones, desplegándose con fuerza en la cuestión de lo que podríamos denominar la pervivencia del *ethos* tribal mapuche, por cuanto históricamente este pueblo no detentó poderes políticos y culturales centrales y centralizados, sino autonómicos en la vinculación.

—*Elisa Loncón, académica y lingüista, cuestiona el concepto “intelectual indígena”, porque éste es lejano a las comunidades, o lof. ¿Qué opina de dichas aseveraciones?*

No sé si Elisa se está haciendo una autocrítica con esa expresión, porque ella está acá; o sea, yo no sé si ella se pone fuera, si habla de los intelectuales como si estuviera fuera, pero ella está acá en Santiago impartiendo clases y no está en una comunidad; entonces, no está en una comunidad, y no sé como entender eso. Yo lo decía hace un rato atrás: no hay ningún intelectual que yo conozca, de algún hogar mapuche, que haya nacido en cuna de oro; todos los intelectuales vienen de padres migrantes [...], entonces, hay un apego, un vínculo, pero no me es muy claro si con las comunidades en particular. ¿Estamos hablando de comunidades rurales?

Si uno se fija, también es un poco contradictorio porque yo he estado en organizaciones aquí en Santiago como la *Meli Xitran Mapu*,⁵ participando en un par de reuniones el año pasado; también estuve en el 2009, cuando vine, y yo veo que hay una cantidad de gente con formación universitaria que escribe pequeñas cosas, a veces en los diarios, que se mueve en un mundo de muchas más ideas, que es la que hace las marchas cuando alguien cae detenido, etc. Yo veo que hay un apego total con lo que está ocurriendo hoy día. Entonces, de nuevo: me parece que la idea no corresponde.

⁵ Organización mapuche. El significado del concepto *Meli Xitran Mapu* hace alusión a los cuatro puntos cardinales y la centralidad de la Tierra en la vida humana.

—En su caso personal, ¿cómo se circunscribe usted dentro de este contexto y discusión?

Hacia fines de los ochenta me di cuenta de que todo el practicismo que habíamos llevado adelante no tenía mucho sentido, si es que uno no se detenía a pensar lo que hacía; o sea, en el caso de los mapuche en particular, después de algunas discusiones con dirigentes de partidos, comenzamos a darnos cuenta de que no entendían el problema de la misma forma; nos dimos cuenta de que recibíamos órdenes y hacíamos cosas, pero no éramos capaces nosotros de hacer nuestro propio análisis de lo que estaba ocurriendo. Entonces hubo un congreso importante que de alguna manera puso algunas ideas en las cabezas de jóvenes de esa época, entre los que estaba yo, un Congreso de Ad Mapu [Canales, 1997:125-137],⁶ en el 83, que puso la demanda de un “proyecto histórico” en sus resoluciones; nadie le puso “carne” a esa idea, pero quedó rondando en varios jóvenes.

En esta lógica, digamos, los intelectuales se han ido haciendo por una necesidad, si te fijas. En el caso mío, opero también de esa forma. Ahora, para mí quizás tenga mucho más sentido lo que te comentaba Elisa, en términos del despego, porque, en mi caso, el 94 yo me fui del país; entonces, sí tenía algún contacto físico hasta ahí; por ejemplo, hasta el 94, en el contexto de la construcción de la represa Ralco,⁷ yo recuerdo que siendo parte de *Liwen* me tocó participar en marchas, organizar o dirigir foros con empresarios de ENDESA *versus* la gente que tenía el discurso opuesto; o sea, estábamos en la contingencia, estábamos militando; luego yo me fui, y hay una barrera, una distancia que incluso aquí de Santiago hacia el sur se puede notar, pero se mantienen contactos; yo vi que mi trabajo fue discutido y eso me permitió contactarme.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Antes de cerrar esta presentación, cabe consignar algunas precisiones y reflexiones, propias de la lectura y análisis que surge de la entrevista al historiador José Marimán.

⁶ Organización política mapuche que nació a partir de la denuncia contra la dictadura militar que promulgó en 1979 un Decreto-Ley que declaraba la inexistencia en Chile de comunidades indígenas y de sus habitantes, en cuanto indígenas.

⁷ Alto Bío Bío. Diversas organizaciones, indígenas y no indígenas de Chile y el extranjero apoyaron a los comuneros *pewenche* contra el mega proyecto hidroeléctrico denominado Ralco.

—¿Cómo se construye un intelectual indígena en un contexto tan desfavorable para él como lo es la institución universitaria, tan oficial, uniforme y discriminadora?

Sin duda que las respuestas a esta interrogante deben ser muchas; no obstante, consideramos, con base en lo expuesto por el historiador, que dentro de una orgánica social clasista y jerarquizada la construcción de cualquier intelectual que no sea de las élites debe costar, más aún si es un representante indígena, en muchos casos con un origen rural, con sus primeros años de escuela en zonas rurales y que haya experimentado el trauma de la emigración a la ciudad a partir de una integración/inserción forzada y tensional, pues debe “acomodarse” a cánones sociales ajenos, los cuales está obligado a utilizar y reproducir, lo que genera un fuerte choque etnocultural —que es profundamente político por cuanto que se debe decidir qué discurso mantener— entre lo propio y lo ajeno, que pasa a ser apropiado, perdiendo así dispositivos autonómicos [Bonfil, 1989:12-27].

De esta forma, la configuración y consolidación de intelectuales indígenas, como los del pueblo mapuche en Chile, permite vislumbrar un ensanchamiento, al menos, de los debates nacionales posteriores a las conmemoraciones del Bicentenario de los Estados nacionales, que en su grandilocuencia y fastuosidad no dieron pie para debatir con seriedad y menos permitieron re-mirar a los pueblos indígenas o a cualquier grupo subalterno. Una primera medida en esta línea debiera ser la refundación de las Universidades nacionales, las cuales, a partir de ideas tales como progreso–modernidad–civilización, han negado durante décadas el ingreso a sus aulas de otros conocimientos, lo que los Mapuche denominan *kimun*. Cuando esto suceda, comenzaremos a estar frente a una de las transformaciones que más decisiones aporten a la historia latinoamericana, uno de los ejes de la dominación y la pervivencia de la colonialidad: la Universidad, que comenzará a teñirse de colores, a hablar muchas lenguas y analizar problemáticas a partir de una diversidad de puntos de vista.

—¿Qué implica la discusión precedente?

Sin duda, el inicio de construcciones de sociedades cada vez más diversas, tolerantes y dispuestas a vivir la pluriétnicidad de una vez por todas.

BIBLIOGRAFÍA

Bengoa, José

1989 *Historia de un conflicto. El Estado chileno y los mapuche el siglo xx*, Chile, Planeta.

Bonfil Batalla, Guillermo

1989 "Teoría del control cultural en contextos étnicos", *Arinsana*, núm. 10.

Canales, Pedro

1997 "Emergencia y tránsito de la comunidad mapuche Gallardo Tranamil, 1900-1996", *Última Década*, núm. 7.

2010 *Tierra e historia. Estudios y controversias acerca de la historia mapuche en Chile, 1950-2010*, Chile, Universidad de La Serena.

2012 "Entrevista a José Marimán", Chile, IDEA-USACH.

Correa, Martín y Víctor Mella

2010 *Las razones del Ilkantün*, Chile, Lom.

INE

2002 *Censo de población y vivienda*, Chile, Instituto Nacional de Estadísticas.

Marimán, Pablo, Sergio Caniuqueo et al.

2006 "¡...Escucha, Winka...!", *Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Chile, Lom.

Marimán, José

2012 *Autoderminación. Ideas políticas mapuche en los albores del siglo XXI*, Chile, Lom.

Rama, Ángel

2004 *La ciudad letrada*, Chile, Tajamar.

MI CICLOVIDA

PRIMER LUGAR

AUTOR: LUIS FERNANDO GARCÍA BERDEJA

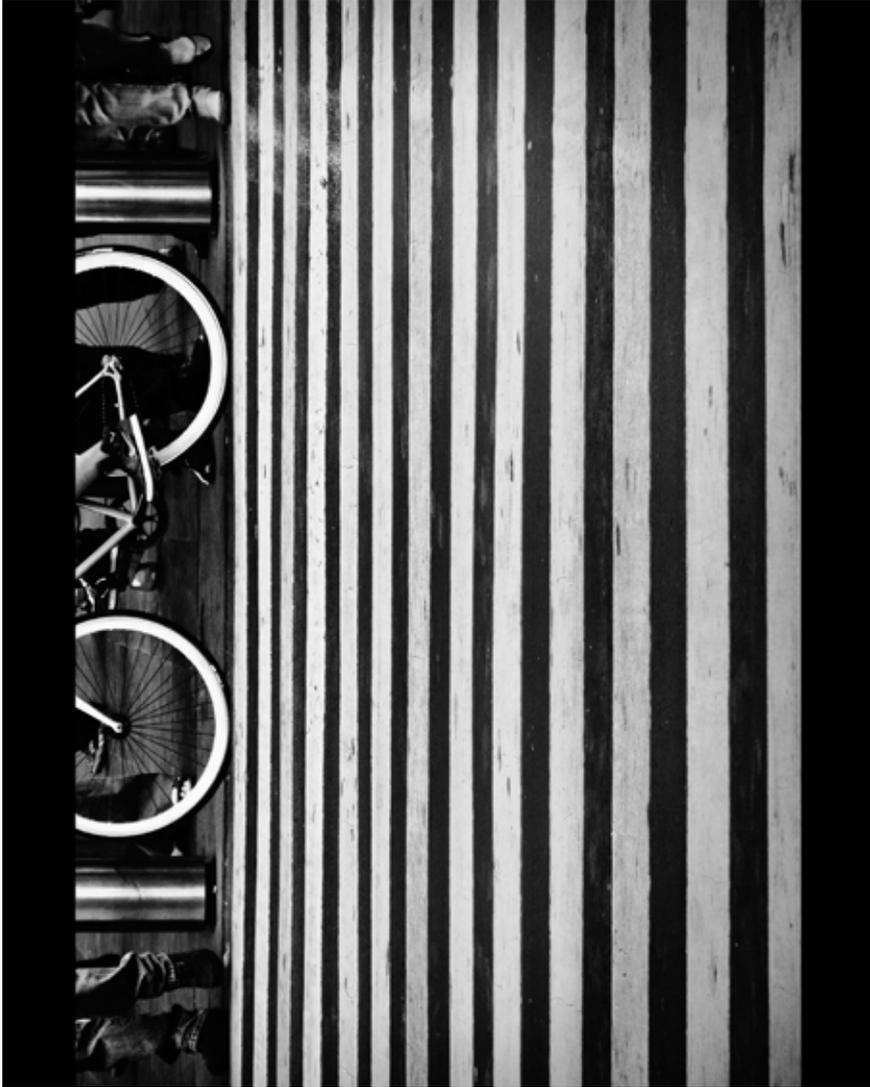
XXXI CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

“MIRADAS SOBRE LA ECOLOGÍA EN EL ENTORNO URBANO EN EL SIGLO XXI”

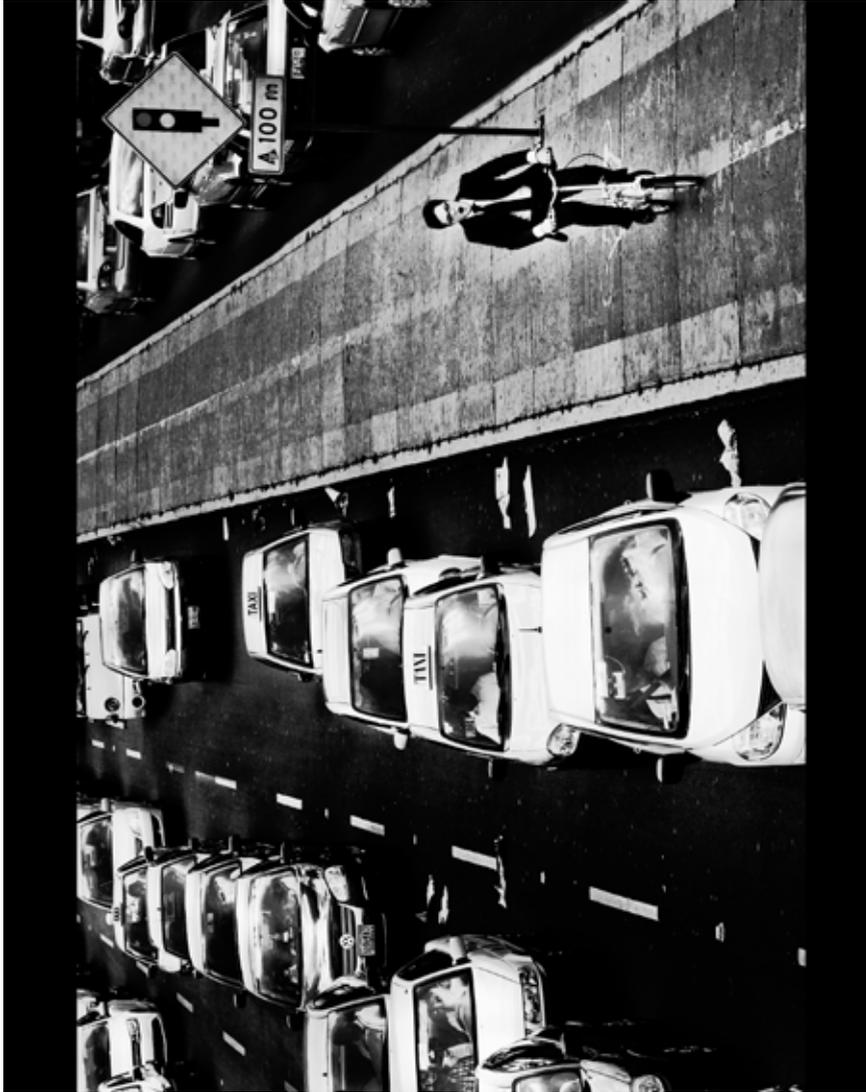
LUGAR Y AÑO DE LA TOMA: MÉXICO D.F., 2011–2012
Las fotografías pertenecen a la fototeca de la ENAH.



Solo, 2012



LAS CEBRAS, 2011



EL CANTAR DEL OFICINISTA, 2011



SIN TÍTULO, 2012



SIN TÍTULO, 2012



EN DOMINGO VIAJA EN METRO, 2011



TERREMOTO CREW, 2012

DEBATE CONTEMPORÁNEO:
antropología y turismo

Antropología y turismo

María de la Paloma Escalante Gonzalbo

Relatoría y resumen

Iván Enrique Carrol Janer

Grabación y transcripción

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

En el marco del seminario Debate sobre Antropología y Turismo que se llevó a cabo en la ENAH, del 20 al 22 de noviembre de 2012, se presentaron diversas posturas al respecto de la pertinencia y el sentido que puede tener ocuparse del turismo desde la antropología. Se presentaron posturas de investigadores, maestros y alumnos que han hecho investigación y análisis sobre el tema y aquí presentamos algunas de las posturas al respecto.

El turismo tiene la particularidad de ser depositario de muchos intereses diversos y encontrados, y al mismo tiempo de discursos que lo presentan como la panacea que rescatará a los pueblos de la pobreza, o el espacio de sueños, infiernos y paraísos. En este entorno, algunos antropólogos nos hemos ocupado de ello, aunque un poco tarde, ya que en principio era sólo materia de economistas, gobiernos e inversionistas. Si acaso interesaba la antropología, era en términos de encontrar elementos de folclore que se pudieran explotar, o los aspectos del lujo y el confort que pudieran venderse y ser bien recibidos por las diversas culturas de aquellos que consumen los servicios turísticos; sin embargo, conforme ahondamos en el estudio del turismo y nos ocupamos de más aspectos, vamos viendo que implica muchos ámbitos de la vida, sobre todo de las poblaciones “receptoras”, que es indispensable considerar y hacer visibles.

En el marco del encuentro sostenido en la ENAH se presentaron avances de investigación que esperamos que se conviertan en tesis de estudiantes que han manifestado su preocupación por todas las implicaciones que el desarrollo turístico está teniendo en nuestro país. En este resumen se recogen sólo las posiciones de cuatro de los profesores que participamos

con miras a exponer las posturas que consideramos importante debatir sobre la ética y pertinencia del trabajo antropológico.

El doctor Napoleón Conde, del Posgrado en Turismo del Instituto Politécnico Nacional, desde la perspectiva de la hermenéutica, se refiere al fenómeno del turismo como un asunto de la mayor importancia nacional y mundial, ya que es generador de empleos. La Organización Mundial del Trabajo (OIT) considera que el turismo salvaría potencialmente a los pueblos que han quedado fuera de la industrialización y carecen de otros recursos. Sin embargo, en el caso de México, existen 2.5 millones de trabajadores en esta área y reciben salarios promedio de tres mil pesos al mes, lo que no parece que vaya a salvar a nadie, y ahora, tras la aprobación de la reforma laboral, cabe esperar que empeorarán sus condiciones de trabajo, ya que las prácticas, como la subrogación, subcontratación, pago por horas, contratos temporales, etc., que desde antes venían dándose y eran un problema, han quedado legalizadas.

Más allá de estos salarios y puestos de trabajo, los grandes beneficios del turismo son siempre para las cadenas hoteleras, las líneas aéreas y los grandes operadores.

Considera Conde que las cifras que se han manejado con respecto al ingreso de turistas en el país, por otra parte, son alegres e incorrectas, ya que, además de que no han sido tan altas como se esperaba, se maquillan las cifras y se confunde a migrantes con turistas, sobre todo en la frontera sur.

LA ÉTICA

Uno de los puntos que hay que considerar desde la antropología es, sin duda, el de la ética. Si pensamos que de algo sirve la investigación, hay que prever a quién le va a servir y responder a la pregunta: ¿De qué forma la riqueza se distribuye de manera justa en una sociedad? Es decir, si es que se puede contribuir para construir un turismo responsable con bases ecológicas. En el mundo actual parece sólo importar la oferta y la demanda; no importa la ética, sólo el mercado. Conde señaló que en las carreras de turismo el enfoque es hacia la administración; no se tiene en cuenta la ética, sólo el mercado, y eso, en realidad, está dejando de lado un aspecto fundamental: si regresamos a la consideración de la hermenéutica del turismo.

El turismo se refiere al viaje y la hospitalidad, y la hospitalidad implica a comunidades receptoras con historia propia, con saberes, cultura, tradición, y a la vez con necesidades, identidades, conflictos, etc. Si no se toma en cuenta a estos actores, lo que se hace es un despojo, más o menos

violento, y una imposición, que puede darse mediante la prepotencia del capital y el sometimiento a éste de parte de los estados, que no consideran a sus ciudadanos, sino a los intereses del capital.

Pese a los pronósticos de crecimiento de la actividad turística y a algunas cifras alegres que se suelen manejar, esta actividad no ha crecido en la medida en que se esperaba, debido a las crisis económicas en el mundo, la baja del poder adquisitivo y los salarios de los trabajadores, así como de sus tiempos de vacaciones. El turismo de los grandes capitales, que no dependen de periodos vacacionales y que no se ven afectados significativamente por las crisis, se mantiene.

Se han desarrollado modalidades de hospitalidad que se refieren a formas de organización comunitaria: el turismo alternativo, ecológico, comunitario, etc., pero los intentos en ese terreno no son muy exitosos. Hay decisiones políticas que parecen ocuparse de las comunidades receptoras, como es el tema de los “pueblos mágicos”, que son negocios relacionados con cuestiones políticas, donde participan los organismos oficiales y los grupos de poder.

En su opinión, para construir una antropología del turismo es necesario conocer lo sagrado, el mito, la ritualidad, el símbolo, el imaginario, la arquitectura, la gastronomía. La propuesta sería construir la “fantasía” del pueblo mágico, pero estudiando los haberes y saberes locales para que no se dañe la integridad de los pueblos y para que sean ellos quienes reciban los beneficios. Algunos pueblos se han organizado y creado proyectos autogestivos para ofrecer sus productos y servicios. La autogestión y el pluralismo político dan lugar a nuevas modalidades del viaje y la hospitalidad para el beneficio de las mismas comunidades. Estas experiencias, sin embargo, son muy escasas.

No podemos dejar de tomar en cuenta que los turistas traen el sida, “nos quitan nuestras mujeres”. En el caso de los cruceros, a veces ni paran o no consumen, pero sí dejan su basura.

El doctor David Lagunas, profesor de la Universidad de Sevilla, España, consideró que el tema de la antropología y el turismo, si bien no se ha tomado hasta hoy muy en serio y se presta más bien a suspicacias el que un investigador diga que se ocupa de eso, viene a involucrar al corazón mismo de la antropología, hablando de ética y moral. El papel de la antropología es ético, pero también moral, ya que el conocimiento antropológico es usado y la forma en que es usado implica un papel político, una serie de relaciones de poder, tiene que ver con cualquier modelo económico, político y social. ¿Qué podemos aportar? El problema es que no se toma en cuenta en la planeación, y apenas en la evaluación. Por ejemplo, cuando

surgió Cancún, nadie llamó a los antropólogos, pero ahora sí tenemos que ir a diagnosticar los impactos sociales, la población marginada de Cancún, problemas de prostitución, drogas, violencia, etcétera.

Por otro lado, lo que le interesa al turismo es vender el producto, el negocio, la inversión; no les interesa el diagnóstico que el antropólogo pueda ofrecer, y es un poco frustrante, pues terminamos siendo como Pepito Grillo, la voz de la conciencia, pero nada más.

Hay una gran brecha entre lo real y lo irreal que se ofrece a los turistas. Se muestra un mundo idílico, sin conflictos. Es un marco mágico hecho de explotación e injusticia. Ahora bien, hay que analizar pros y contras, porque, ciertamente, se produce un efecto multiplicador, se abren panaderías, restaurantes, sí se dan algunos beneficios económicos, pero en los contras están los procesos de explotación. A nivel sociocultural surge un nuevo orgullo; la gente local redescubre que tiene leyendas, danzas, historias, y en los contras se da una mercantilización de la cultura. A nivel ambiental hay una degradación, se produce basura, se contamina, se genera inseguridad.

Según la oit, el turista es aquel que está menos de un año en un lugar y el que supera una frontera o se traslada a otro lugar; así que hay un límite temporal y un límite espacial en la definición. El viaje es una condición necesaria pero no suficiente para convertirse en turista. En algunos autores y para algunas poblaciones de anfitriones, el turista es visto como un bárbaro, son las hordas de bárbaros del siglo xxi. Estos bárbaros, si bien han visto fotografías de los destinos a los que van, no necesariamente se interesan en ellos social o culturalmente, y hemos venido viendo cómo se está dando un proceso de homogeneización en los destinos, la “macdonalización”. No hay sorpresas, a donde vayas encontrarás las mismas marcas, los mismos productos, las mismas tiendas, que son generalmente las que pagan la seguridad, la limpieza, etc. Pero allá no encontrarás a la gente viva, la historia, a los residentes y los vecinos, porque han sido expulsados. El turista no comprende el lugar, sino la imagen previa que tiene de él, que ha obtenido en fotos o folletos. Se trata de comparar el original con la copia, y para eso hay una serie de mecanismos, como por ejemplo los circuitos de autobús, el *sightseen*. Tú llegas a México y lo primero que vas a hacer es subirte a uno de esos autobuses descubiertos en el cual vas a capturar de cierta manera la esencia del DF. Esto forma parte de una serie de imaginarios, y los imaginarios han ido desplazando progresivamente la realidad. El turista siempre ve lo que le han enseñado a ver.

El turista, por otra parte, en la época posmoderna, también ha cambiado, y los destinos deben ir cambiando y ajustarse a la demanda o van cayendo en el olvido. En la actualidad, los destinos de sol y playa ya no

bastan; se debe ofrecer algo más, y se está buscando el ofrecer playa con cultura, lo que vemos en experiencias como la Riviera Maya. A la idea de playa tradicional se le ha agregado cultura, y tenemos circuitos como Xel-Ha, Ixcaret, Tulum, etcétera.

La transformación urbana juega un papel muy importante, pues los arquitectos piensan que al transformar un espacio se transformará la organización económica y social. Pensarían que al transformar un espacio arquitectónicamente se va a sanear, cambiar las conductas, acabar con la marginación. Esto, por supuesto, no ocurre, pero sí hay estrategias para dar esta impresión y construir el escenario que se busca; la población local va siendo expulsada y se crea el *back stage*. Hay turistas, la mayoría, a los que nos les gusta para nada mirar el *back stage*. No les gusta ver qué hay detrás de esa representación. No les gusta ver a los niños pobres con mocos, a los niños famélicos, a la gente desempleada, lo que quiere es una ilusión y una burbuja.

Hay ciertas visiones, no obstante, de un turismo etnológico que va a buscar esa "autenticidad". Ese turismo negro o que podríamos llamarle "de la muerte". Ese turista que va a la zona cero de Nueva York, Auschwitz, a las zonas devastadas por un tsunami. O a lugares como el parque Eco Alberto, al que van los turistas a vivir con los hña hñu la experiencia del cruce de la frontera como ilegales. Es el mismo turismo que se va a Brasil a las favelas o a Calcuta a ver la miseria.

El turismo es también, siempre, una metonimia: la imagen que se busca y se ve en el lugar del viaje se convierte en el país completo. Cuando un turista va a Teotihuacan, por ejemplo, va a México, eso es México para él. Por otra parte, el proceso de mirar es cultural y el turista interpreta una cultura extraña desde un código del que dispone y que es el de su propia cultura. Los empresarios buscan simplificar la complejidad de los lugares para crear el producto atractivo que necesitan; se crea la tematización, es decir, reducir la realidad a una cosa. Así cualquier punto en la Península de Yucatán puede ser "la cultura maya", o en una ciudad grande se pueden tener áreas para cada cosa ya predefinidas.

Cuando se dan situaciones escandalosas, se hace evidente un problema como la explotación infantil en estos lugares; por ejemplo, entran los periodistas. Hoy en día creo que los antropólogos deben competir con los periodistas, tratar de conquistar nuevas audiencias para hacer un servicio público. La antropología es un conocimiento útil, tiene algún valor y debe incidir en los problemas contemporáneos, como el turismo, como la salud, la inseguridad, el uso de las armas, la tecnología, etc. El papel que tiene el antropólogo es desnaturalizar todas esas naturalizaciones, todas las ideas que tienen

un sentido común, por ejemplo, la panacea del turismo. Para eso estamos, para quitar el velo, es un papel social fundamental.

El doctor Miguel Ángel Adame, profesor de la ENAH, planteó un cuestionamiento a lo que se ha venido llamando el “turismo alternativo”. ¿En verdad es algo tan diferente?

Su trabajo se centra en el caso de Tepoztlán. El pueblo tepozteco ha sufrido una acelerada transformación en los últimos 20 a 25 años. Tradicionalmente más inclinado a la vida campesina, hacia modalidades sincréticas rurales, no urbanas, ha sido invadido por la afluencia de personas de las ciudades cercanas de México y Cuernavaca, tanto en la modalidad de excursionismo como de turismo, que busca la oferta *new age* de cuestiones médicas, parareligiosas, espirituales, y donde existe un gran mercado. De los visitantes, 90% son excursionistas que pasan el día y regresan a sus lugares de origen; unos pocos pernoctan y otros se han mudado a residir allí, sea permanentemente o de fin de semana.

Aparte del mercado *new age*, se cuenta con un convento del siglo xvi, museos y el cerro del Tepozteco, con un sitio arqueológico en la cima. Se cuenta con un promedio de 2 000 a 3 000 visitantes los fines de semana pero se puede llegar a 5 000 o 10 000 en algunas fechas, lo que crea bastantes problemas.

Por otro lado, tenemos el asunto del ecoturismo, o turismo emergente, que ha tenido un crecimiento en los últimos años. Esto se debe a la erupción de la globalización neoliberal capitalista. Los recursos de la naturaleza y culturales ubicados en pueblos y sociedades con historias de larga duración, étnicos, rurales, tribales, indígenas, originarios, etc., se han revalorado como recursos potencialmente explotables o privatizables para organismos, empresas, gobiernos u organizaciones locales que se ubican desde la lógica plusvalórica del capital. En esta vertiente se ven involucradas o afectadas comunidades, localidades, colectividades y pueblos que participan directa o indirectamente. Cada vez se inventan nuevos términos para presentarlo como algo realmente alternativo, como turismo alternativo, sostenible, sustentable, equitativo, de bajo impacto, rural, verde, étnico, ecocultural, solidario, convivencial, microturismo, ambientalista, responsable, consciente, bioético, democrático, etc., términos que a su vez incluyen otras subclases de turismo como: de aventura, de salud, arqueológico, botánico, agrícola, de campamento, geológico, científico, chamánico, etcétera.

Cuando se hace referencia a que estos tipos o subclases de turismo se consideran como alternativas de valorización al uso de los recursos naturales y socioculturales, se supone que deben ser formas sustentables en términos del medio ambiente y de las culturas locales. Se supone que se busca

generar prácticas culturales y éticas diferentes a las del turismo convencional. Se plantea, pues, este turismo como una responsabilidad ecológica y de respeto a las culturas, con la inclusión de los pobladores locales en los procesos económicos y en la conservación de sus expresiones culturales. Se supone que se busca desarrollar un turismo más justo y luchar contra la pobreza y la exclusión. Me parece importante revisar y debatir toda esta cuestión, puesto que lo que está en juego es la vida de las comunidades y sus paisajes. Sin embargo, así como en otros ámbitos se da la macdonalización, en éstos se da la museificación, el reencantamiento, la invención de tradiciones y rituales, la artesanización, la espectacularización, todo empujado por las empresas y organismos de turismo. Sí hay algunos casos de pueblos que han logrado la autogestión y la generación de proyectos turísticos propios, pero esto siempre es muy relativo y son los menos los que lo logran y siempre con un reparto de la riqueza muy jerarquizado.

Aun los ejemplos de proyectos autogestivos que pudimos ver en los años noventa han ido quedando rebasados y subsumidos a la lógica del capital. El propio estado no logra mantener el proceso contenido; un proyecto como el que ahora se discute de la ampliación de la carretera, simplemente altera y rebasa la capacidad de atención de los locales que, por otra parte, ya han sido influenciados y sus vidas alteradas por el flujo permanente del turismo, el contacto abrupto con otras culturas, el cambio en las expectativas de vida, de manera que, incluso internamente, existen personas más viejas que tienen una ideología diferente y jóvenes tepoztecos que están envueltos en otra dinámica, que inclusive tienen que ver con drogas y alcoholismo, pero sobre todo con una visión del mundo y expectativas diferentes. La posición y expectativa de los distintos sectores de la población es diversa; taxistas y restauranteros quieren que el turismo siga creciendo, mientras muchos residentes nativos se resisten. Por parte los empresarios, algunos encuentran difícil insertarse en esa sociedad tan tradicional, pero a la vez reconocen el atractivo que representa como oferta turística también. El gobierno, por otra parte, organiza eventos como un encuentro chamánico, por ejemplo, y contribuye al crecimiento del flujo de un tipo particular de turismo.

Con todo lo analizado, concluyo que, por mucho que se busque promover Tepoztlán como un destino de turismo alternativo, lo que se da allí dista mucho de tener las características que se suponen propias de esa modalidad de turismo. La mayoría de las actividades están diseñadas para el consumo externo. Sabemos que los ocho barrios de Tepoztlán tienen sus fiestas patronales, pero cada vez más, estas fiestas han sido permeadas por

la espectacularización de los eventos y de los propios habitantes. Hacen así un espacio para que los visitantes puedan participar cada vez más.

Por mi parte, **María de la Paloma Escalante Gonzalbo**, profesora de la ENAH, he buscado este espacio de debate por la preocupación generada a partir de la experiencia en Quintana Roo. El sur del estado de Quintana Roo había quedado al margen del desarrollo que se dio en el norte a partir de la creación de Cancún, seguido esto de la explosión demográfica de Playa del Carmen y la ocupación progresiva de Tulum. En el sur no hay playas que compitan con las del norte; la zona Libre, que se había mantenido en Chetumal, dejó de existir, además de que no era más que lugar de excursiones de un día, que se siguen dando, ahora hacia Belice; está la laguna de Bacalar y nada más, pero se le ocurrió al empresario Isaac Hamui apostar por el turismo de cruceros abriendo un muelle en Mahahual, una población habitada hasta 1999 por unas cuantas familias de pescadores y a donde acudían, en semana santa, los jóvenes de Chetumal. Está frente a Banco Chinchorro, pero no se había explotado turísticamente; la playa es muy ventosa y llena de algas, no es particularmente atractiva y se encuentra muy lejos de la ciudad de Chetumal. El proyecto, que se nombró "Costa Maya", despegó, contra viento y marea, literalmente; se creó con todo el apoyo del gobierno del estado y del federal y, aunque es tema de otro trabajo, en otro momento todo lo que ahí pasó se conecta con nuestro proyecto porque ahí llegan los cruceros que generan excursiones para visitar los sitios arqueológicos. Nunca habían llegado a los sitios grupos de autobuses en días consecutivos y se comienzan a generar expectativas. En el caso de Chacchoben, directamente relacionadas con la explotación del sitio arqueológico, ya que es el más cercano al muelle y por tanto el más visitado, se comienzan a dar cambios en la comunidad en términos de relaciones, creación de proyectos, en fin, no directamente relacionados con el inah todos ellos, como veremos con el tema de las artesanías, pero sí involucrando la relación con el inah.

En otros poblados, hasta ahora el paso de los autobuses es mucho más reducido, pero se da y se conoce el proyecto de abrir al público el sitio de Ixcabal, ampliar la carretera para conectar en un circuito los sitios de Chacchoben, Ixcabal y Dzibanché, y la gente empieza a pensar en la posibilidad de que eso genere algún beneficio, pero nosotros empezamos a ver, además, que genera varios problemas antes de que lleguen esos esperados beneficios.

En el poblado de Morocoi se tenía ya iniciado el proyecto de un museo comunitario y se ha estado trabajando en él con miras a que se abra y que la comunidad tenga un recurso más que ofrecer a los potenciales turistas que pasan en los autobuses. El turismo de cruceros es muy poco

conveniente para las poblaciones locales, los grupos salen del muelle ya metidos en autobuses que son propiedad del mismo dueño del muelle o tienen convenios con él; que tienen sus recorridos organizados con sus propias agencias, sus propios guías, sus *lunch boxes*, para no tener que arriesgarse con la ingesta de alimentos locales. Llegan a los lugares, van al baño, tiran su basura y se regresan al barco; la supuesta derrama económica que producen es mínima, mientras que la infraestructura que se necesita para atenderlos es enorme y no dejamos de preguntarnos: ¿A quién le sirve ese gasto y quién recibe esas ganancias? El INAH, sin embargo, puede hacer algunas pequeñas cosas, como negociar para que haya contratación de algunos guías locales, que los autobuses que utilizan y deterioran las carreteras al menos paren en el poblado que ofrece su museo comunitario y sus artesanías. En fin, pequeñas cosas, pero algo.

Sin embargo, tan sólo el paso de estas hordas de turistas genera muchas expectativas, además de una conciencia que no se tenía de la desigualdad social, la inequidad de acceso a bienes como el viaje turístico en sí y muchas cosas en términos de tecnología, ropa, equipo, etc., lo que va creando necesidades que no existían y que se suman a las que sí había, además de hacer más evidente la desigualdad y la violencia estructural.

En este rubro empezamos a ver algunos de los resultados de los intentos de la gente por aprovechar la existencia del nuevo polo de desarrollo que ahora se supone es Mahahual, y acuden a trabajar, empezando por los niños y niñas que se desplazan en vacaciones, sobre todo para hacer los peores trabajos sin ninguna protección o seguridad. ¿Es esto nuestro asunto?, ¿nos toca hacer algo en términos de intervención? Se interviene en defensa del patrimonio, en los monumentos. ¿Nos toca intervenir en los grupos humanos de alguna forma?, ¿en las políticas? Esto es lo que estamos viendo que ocurre en las poblaciones aledañas a los sitios arqueológicos. ¿Qué podemos hacer al respecto?

En uno de los casos, en las cercanías del sitio de Kohunlich, se construyó un hotel para "ecoturismo", pero no el ecoturismo comunitario, sino ecoturismo de lujo. Nuevamente se genera expectativa en los pobladores de asentamientos cercanos y algunos acuden a trabajar allí, primero en la construcción, después en el servicio, sólo para ir desistiendo poco a poco en la medida en que se dan cuenta del maltrato y las malas condiciones que les ofrece el hotel; pero eso no es todo, porque, además, el hotel necesita insumos como el zacate para los techos de las palapas, por ejemplo, que se produce localmente, pero no se les ocurre a los dueños adquirirlo allí directamente con los productores, a unos metros de su hotel, sino que contratan un coyote que compra, malbaratando esa misma producción, de forma que

él tenga ganancia como intermediario, y los productores tienen que vender más barato que nunca porque, si no, se les queda, y el hotel lo paga caro a fin de cuentas. La necesidad, por la falta de otras oportunidades y las condiciones de pobreza, lleva a que el que puede, venda, y no busquen organizarse e imponer sus condiciones, lo que a la larga los beneficiaría.

El hotel está allí por el sitio arqueológico y la población está en las inmediaciones; el INAH no tiene más relación directa, en principio, que las visitas al sitio y el respeto del perímetro. ¿Es lo que sucede en estas poblaciones asunto nuestro como investigadores del Instituto?

¿Para qué y para quién hacemos investigación los antropólogos en general, y los que pertenecemos al inah en particular? Por esta razón quisimos empezar este debate con el tema de la ética, el turismo, el patrimonio y la institución. ¿Qué lugar tenemos?, ¿podemos pensar en alguna forma de antropología aplicada en situaciones como las referidas?

El Centro INAH Quintana Roo, por lo pronto, nos ha dado la posibilidad de trabajar y los recursos para hacerlo, y empezamos a tener resultados de investigación. ¿Hasta dónde es posible llegar considerando la ética de la profesión y de la institución? Ésa es la disyuntiva que se abre en este punto.

Las pequeñas poblaciones locales en los lugares que se decide explotar para el turismo quedan absolutamente desprotegidas y su grado de vulnerabilidad depende del nivel de inversión del capital, el impacto económico que se espere obtener por parte tanto del capital privado como de los gobiernos, en términos de inversión reconocida, y de lo que se puede obtener por la vía de sobornos para facilitar permisos y agilizar trámites, entre otros.

Si un poblado resultó elegido para ser sede de un emporio turístico, es prácticamente un hecho que los habitantes originarios se verán forzados a mal vender y a emigrar. En algunos casos pueden permanecer y ser sirvientes donde antes eran propietarios y trabajadores independientes, y se someterán a un sinnúmero de alteraciones en su modo de vida, cultura, etcétera.

Los grandes inversionistas, por otro lado, en general ni siquiera viven o piensan vivir en los lugares en que invierten, por lo que no ven nunca la cara de aquellos a los que despojan. No se enteran, ni se quieren enterar, de sus historias; si acaso, pensarán en la utilidad de que sea representada alguna práctica cultural por los "autóctonos" para los turistas, sin pensar jamás en las implicaciones que ello tenga.

Los gobiernos local y federal se preocupan, si acaso, por que las transacciones se hagan conforme a las leyes, pero tampoco tienen interés en lo que sucede con las personas que puedan ser afectadas por las decisiones "legales" tomadas. En medio de este panorama, el inah tiene varias posi-

bilidades de actuación a través de sus centros regionales; es una instancia gubernamental, pero tiene un carácter distinto. En Quintana Roo, al menos, se abre la puerta a otra posibilidad de atención a las poblaciones que no tienen necesariamente vistosas y sonadas prácticas culturales, pero que tienen una historia, una identidad, una presencia y enormes necesidades. ¿Hacia dónde se deberá y se podrá seguir?

Entrevista con Adriana Velázquez Morlet, delegada del Centro INAH Quintana Roo

Ingrid Valencia

Adriana Velázquez Morlet estudió arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha realizado trabajos de campo en los estados de Morelos, México, Michoacán y, particularmente, Yucatán y Quintana Roo, fue coordinadora del Proyecto Atlas Arqueológico de Yucatán y directora en campo del Proyecto Arqueológico Kohunlich. Desde 1994 es directora —actualmente delegada— del Centro INAH en Quintana Roo y encargada del Museo Maya de Cancún. Ha publicado más de treinta artículos y dos libros acerca de su trabajo arqueológico en Yucatán y Quintana Roo.

Sus áreas de especial interés son el análisis cerámico y la iconografía de la arqueología maya; en el campo de la protección del patrimonio, ha trabajado desde hace más de diez años en un programa de ordenamiento y manejo de la poligonal de la Zona de Monumentos Arqueológicos de Tulum-Tancah, Quintana Roo, lo mismo que en la difusión de este tipo de programas.

—*¿Cómo fue su encuentro con la arqueología?*

Estudí arqueología en la ENAH en los años ochenta. Después de hacer mis primeros trabajos en arqueología en los estados de Morelos y Michoacán, llegué finalmente a la región que me interesaba, la maya, inicialmente a Yucatán, en donde participé en la elaboración del *Atlas Arqueológico de Yucatán* por invitación de Enrique Nalda; después de haber trabajado varios proyectos en esta región llegué a Quintana Roo, también por invitación de Enrique, para trabajar en el proyecto arqueológico Kohunlich. Sin duda el trabajo que realizamos en Kohunlich fue muy importante, vivimos allí más de dos años y esa experiencia nos permitió conocer las entrañas de la inves-

tigación arqueológica, de cómo producirla y cómo encausarla. Los hallazgos que se realizaron en esa temporada en diversos contextos fueron muy importantes para todos los que participamos en ese proyecto.

—*¿Cuál fue su experiencia como estudiante de la ENAH?*

Era mucho más pequeña de lo que es ahora, actualmente hay espacios que yo no conocía. Por supuesto que ya no se trataba de la primera ENAH, la del Museo Nacional de Antropología, pero sí era una ENAH más sencilla, más llevadera. Hoy veo una Escuela muy compleja con muchos problemas apremiantes y sobre todo, desde luego no es nada nuevo, veo una ENAH muy desvinculada del trabajo que realiza el INAH en el país. En este sentido considero que tienen una enorme tarea, y lo digo como ex alumna, es muy importante para el desarrollo de los futuros antropólogos y arqueólogos que la Escuela se relacione más con el Instituto porque finalmente todos somos parte de una misma institución y afrontamos una realidad común cuyo conocimiento necesariamente es compartido. En los ochenta, nos tocó una época muy interesante, tuvimos maestros maravillosos como Enrique Nalda y Manuel Gándara, quienes eran los líderes de la especialidad en arqueología de la ENAH y contribuyeron a acrecentar nuestro interés por ciertas regiones del país, por hacer un trabajo más reflexivo, más analítico e interpretativo y el cual estamos transmitiendo ahora a las nuevas generaciones. En aquellos años se tomaron decisiones que definieron un poco lo que es actualmente la especialidad de arqueología en la ENAH.

—*¿En qué medida se ha modificado el tratamiento de un hallazgo de aquel entonces, en los ochenta, cómo lo es en la actualidad?*

La ENAH siempre estaba a la vanguardia, a través de los trabajos de Javier López Camacho —eso es algo de lo que la escuela debe estar muy orgullosa— se han generado trabajos de muy buen nivel y calidad. A partir de esa visión, se han definido nuevos sitios para trabajar con nuevas preguntas, no solamente para construir y reconstruir la historia prehispánica de determinado lugar sino también para vincularnos con las comunidades locales y contribuir en el proceso que se ha discutido en este seminario acerca de cómo establecer una relación más eficiente y más productiva con las comunidades que radican en las zonas arqueológicas o en sus cercanías.

Para mí es una enorme ventaja ser arqueóloga ya que me permite conocer a detalle los sitios. Por ejemplo, el componente arqueológico representa el noventa por ciento de la actividad que realiza el Instituto en Quintana Roo, el otro son proyectos de antropología e historia que tienden a crecer pero en este momento todavía son los menos. Como decía, tener esta formación ha sido de enorme utilidad para saber cómo manejar el patrimonio arqueológico, lo cual es uno de los retos fundamentales del trabajo en

nuestro Centro INAH, el trabajo de gestión de patrimonio cultural no sólo consiste en abrir los sitios al público sino manejarlo de una manera científica, sustentable y eficiente, buscando una relación respetuosa y en lo posible beneficiosa con las comunidades vecinas. Asimismo, mi trabajo como arqueóloga me ha permitido identificar los eventuales riesgos que puede tener el patrimonio arqueológico en función de obras, de nuevos desarrollos o de visitas turísticas y me ha permitido tener la visión de diseñar los mecanismos que puedan ayudar para no poner en riesgo el patrimonio que está a nuestra responsabilidad.

—*¿Cómo fue la creación y consolidación del Centro INAH Quintana Roo?*

El Centro se forma en 1974 cuando se crea el estado de Quintana Roo, anteriormente funcionaba como una delegación del Centro Regional del Sureste que durante mucho tiempo estuvo en Mérida y concentraba todo el trabajo antropológico y arqueológico realizado en la península de Yucatán. El crecimiento de los estados, y la propia dinámica interna de cada uno, obligó a crear los centros en Quintana Roo y en Campeche. En esa época era un centro muy pequeño que siempre ha tenido dos sedes, una en Cancún y otra Chetumal. Se trata de un centro relativamente reciente —como lo es el estado—, en una región en donde las cosas han sucedido muy rápido, con un crecimiento muy acelerado, baste decir que Playa del Carmen y Tulúm tienen los índices de crecimiento más altos de América Latina y eso ha obligado a que el Centro INAH crezca al mismo ritmo. En 1995 tenía una computadora y un vehículo, hoy tenemos más de 25 vehículos y todo el personal de nuestras oficinas tiene equipos de cómputo. El CINAH Quintana Roo está conformado por cerca de 120 trabajadores en el estado, entre investigadores, trabajadores ATM, apoyo a confianza y personal de estructura, que llevan a cabo más de veinticinco proyectos de investigación y mantenimiento a lo largo del estado.

—*Con respecto a los proyectos que desarrolla la ENAH, ¿cuáles están vinculados con el Centro INAH Quintana Roo?*

No sé si hay muchos proyectos de la ENAH con otros centros del INAH pero yo estoy muy satisfecha y orgullosa de los que hemos formulado con la especialidad de arqueología de la escuela, a través del proyecto “Prácticas de prospección arqueológica en el sur de Quintana Roo” con el profesor Javier López Camacho, es un proyecto que ya tiene más de quince años y que ha dado muy buenos resultados. Hay varios estudiantes que se han titulado con trabajos relacionados con esta investigación. Otro proyecto más reciente es “Etnografía de las comunidades aledañas a las zonas arqueológicas del sur de Quintana Roo”, que tendrá unos cinco o seis años de realizarse con la participación de Paloma Escalante y Allan Ortega.

—*Actualmente, ¿qué injerencia tiene el INAH con respecto a la inversión privada y a las políticas de desarrollo en el estado?*

Ha habido un enorme esfuerzo por parte de todos los que trabajamos en el INAH Quintana Roo por posicionar al INAH en el mapa estatal de la toma de decisiones, estoy hablando de la inclusión de una norma que proteja el patrimonio cultural en los Programas de Ordenamiento Ecológico Locales, algo que hemos logrado con mucho esfuerzo. Esto ha sido un gran avance porque el crecimiento de las ciudades, como te he comentado, es tan grande en Quintana Roo que representa un riesgo muy serio en la protección del patrimonio arqueológico y paleontológico. Por otro lado, también el crecimiento mismo del Centro INAH y sus proyectos de investigación han ubicado las actividades del Instituto en un ámbito muy destacado en las actividades del estado, así como lo es la construcción del nuevo museo en Cancún, el cual nos ubica como un referente en el espacio cultural de la región.

—*¿Qué tipo de financiamiento obtuvo el Museo Maya de Cancún y qué significa este espacio para la localidad?*

Es un museo hecho fundamentalmente con recursos del Instituto y una pequeña aportación del gobierno del estado con un costo total de casi doscientos millones de pesos. Ha tenido mucho éxito, sobre todo porque entre la población local son poquísimos los que han ido a un museo, ahora están visitándolo de manera muy entusiasta, hemos tenido más de diez mil visitantes en un par de semanas.

—*¿Qué ofrece el Museo Maya frente a otros museos?*

Ofrece una visión renovada de la historia prehispánica de los mayas con piezas excepcionales que nunca se habían expuesto, con una interpretación que puede encontrarse en muy pocos lugares y, adicionalmente, incluye la visita a la zona arqueológica San Miguelito que es un sitio del Posclásico tardío relacionado con el sitio arqueológico El Rey. El Museo posiciona a la arqueología del estado con nuevas líneas de investigación, ya no simplemente en el ejercicio de reconstrucción de pirámides o exploración de tumbas reales, sino en la investigación del modo de vida de la gente, sobre todo del Posclásico, al conocer sus dinámicas poblacionales y su importancia en el contexto regional.

—*¿Considera que la creación del Museo da pautas para corregir ciertas políticas públicas?, y, dado el caso, ¿cuáles serían?*

Yo creo que va a ser relevante porque va a generar una difusión mucho más efectiva de la importancia arqueológica del estado y eso va a obligar a que las políticas, en un principio estatales, de desarrollo de núcleos poblacionales y de construcción de nuevos proyectos, tomen en cuenta la arque-

ología para su planeación y conservación, algo que, muy lentamente, pero se está empezando a hacer, y yo creo que el Museo ayudará a que esto se consolide. Además, va a ser una herramienta muy importante para que los maestros, y quienes tienen que ver con los programas escolares, puedan mostrar a los niños y jóvenes información acerca de la historia prehispánica del estado y contribuir a fortalecer las muchas identidades locales de las que está conformado Quintana Roo.

—¿Qué papel juegan los medios de comunicación en el estado de Quintana Roo? ¿Qué tanto refuerzan, o no, las expectativas del turismo?

La prensa local tiene una perspectiva muy distinta a la nacional en cuanto a cómo manejar la información con las instituciones, por ejemplo. Ha sido un poco difícil para el Instituto construir una buena relación, la tenemos con algunos que han contribuido a difundir los resultados de nuestro trabajo y han ayudado a informar la necesidad de proteger el patrimonio arqueológico, lo cual es algo muy importante. Estamos tomando lo mejor de ellos, desde luego falta mucho por construir en esta relación, que si bien ha sido una relación difícil, creo que vamos por buen camino.

—Con respecto a la derrama económica en este rubro, ¿qué beneficios obtienen las comunidades?

El flujo turístico de las zonas arqueológicas de Quintana Roo genera una notable derrama económica, la cual se podría incrementar ya que del total de los visitantes al estado, quizá un treinta por ciento asiste a las zonas arqueológicas con diferentes intereses, habría que mejorar esas expectativas, pero en términos económicos es un elemento fundamental para la economía del estado porque, por ejemplo, la comunidad de Tulum vive, en su totalidad, de la zona arqueológica, de prestar servicios directos o indirectos a la zona arqueológica, lo mismo que la comunidad de Cobá y en ese sentido, a nivel socioeconómico, representa un factor muy sobresaliente; el estado recibe cerca de un millón trescientos mil visitantes al año, esta cifra se incrementa cada vez entre un cinco y diez por ciento, dependiendo del lugar, lo cual representa un ingreso de más o menos de ochenta millones de pesos para el INAH con el que se financian no solamente investigaciones arqueológicas en el estado sino también de otros estados del país, esto es algo muy relevante para nosotros. Mientras más se conozca el trabajo que realiza el Instituto mayor será el impacto que tenga la derrama económica y, como se mencionó en este seminario, aunque todavía falta mucho por hacer, creo que, en alguna medida, sí se ha contribuido en mejorar la calidad de vida de algunas comunidades.

En la medida en que nosotros socialicemos el conocimiento de nuestros investigadores habrá herramientas más efectivas para que nuestros veci-

nos de las zonas arqueológicas, los habitantes de las comunidades aledañas, hagan suyo este patrimonio y nos ayuden a conservarlo, de tal forma que ellos mismos tengan las herramientas para desarrollar las actividades económicas que resulten redituables para ellos y sus familias. Yo creo que entre más información tengan con respecto a la historia prehispánica y el manejo de la zona arqueológica van a contar con más elementos para su propio desarrollo. Por supuesto que para este proyecto en el que participan Paloma Escalante y Allan Ortega es muy importante que conozcamos cuál es la percepción de las comunidades locales en nuestro trabajo, pues tiene que ser un ciclo de apoyo mutuo y de constante reflexión acerca de las expectativas que se tengan para el futuro.

—*En relación con la protección del patrimonio arqueológico y, en especial, el subacuático, ¿qué acciones se han tomado últimamente, quiénes respaldan estas políticas en el marco de la legislación cultural?*

Tenemos que ahondar más en esta materia, aunque ya se está trabajando en un reglamento de cenotes para los municipios de Solidaridad y Tulúm que incluye, por supuesto, como elemento fundamental, la conservación del patrimonio arqueológico y natural, estamos haciendo un catálogo de esos sitios con la Subdirección de Arqueología Subacuática del INAH y hemos aportado información muy valiosa, sobre todo la que se refiere a la ocupación más antigua del país, del Pleistoceno, y ya contamos con información de ocho depósitos mortuorios que se hicieron en estas cuevas cuando estuvieron secas.

—*¿Cuántas zonas arqueológicas tienen registradas?*

El estado tiene cerca de cincuenta mil kilómetros cuadrados y en este espacio tenemos más de mil setecientas zonas arqueológicas conocidas, de las cuales hay diferentes niveles de información. De algunas sabemos sólo en donde están, de otras tenemos un registro mínimo y otras más están ampliamente documentadas, de todas ellas, trece ya están abiertas al público y estamos trabajando en otras cuatro (Ichkabal, Chakanbakán, Xcalacoco y Rovirosa) desde hace varios años, posiblemente en un futuro próximo existan las condiciones para abrirlas al público.

—*¿Cuáles son los retos que, como arqueóloga y delegada del Centro INAH Quintana Roo, percibe en la actualidad?*

Yo creo que vincularnos mejor con las comunidades, y lograr que en el marco legal se incluya la necesidad de preservar el patrimonio arqueológico, así como actualmente existe el marco legal para proteger el patrimonio natural. Tenemos también el reto de saber socializar la información que se obtiene de los proyectos arqueológicos, hacerla llegar al público, vincularla con las poblaciones actuales y crear las condiciones para que los nuevos

arqueólogos y antropólogos lleguen con un bagaje y unas herramientas que les permitan realizar proyectos mucho más sólidos y a largo plazo.

Hace falta que los estudiantes de la ENAH se interesen más en la arqueología y la historia de Quintana Roo, yo creo que hay mucho por hacer en este sentido, hay mucho que rescatar con respecto a las tradiciones y condiciones actuales, hay varios proyectos de antropología social en el estado pero hace falta aglutinarlos y crear líneas de investigación más sólidas, estaremos muy satisfechos si logramos que los estudiantes de la ENAH se acerquen a Quintana Roo para realizar nuevos proyectos.

RESEÑAS

DIMENSIONES AXIOLÓGICAS DE LA ANTROPOLOGÍA

Eduardo González Muñiz, *Buscando el código tribal, alteridad, objetividad, valores en antropología*, La Cifra editorial, México, D.F., 2011.

Miguel Ángel Adame Cerón

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Este libro, cuya base fue una tesis de maestría en filosofía de la ciencia, viene a contribuir a aclarar el carácter multidimensional del quehacer indagatorio antropológico-etnográfico. Primordialmente su carácter de investigación científica, que se establece a partir del encuentro de sujetos provenientes de dos “tradiciones culturales diferentes”, y por eso en ella se ponen en juego tanto valores epistémico-cognoscitivos como valores no estrictamente epistémicos o específicamente cognoscitivos; ambos —nos dice una de las tesis que defiende Eduardo González Muñiz— en interacción “de carácter reflexivo, no exclusivamente instrumental y no jerárquica” [p. 63].

Para llevar a cabo este planteamiento, el autor revisa pasajes históricos de la antropología-etnografía en los cuales se han evidenciado y se han discutido las características de esta disciplina en cuanto a la neutralidad y objetividad científica de sus estrategias indagatorias y de sus resultados (epistémicamente orientados). De manera ilustrativa, analiza la situación de crisis en el interior de la antropología americana a mediados de los sesenta a propósito del Plan Camelot para extender el control militar-político estadounidense sobre buena parte del subcontinente latinoamericano, y la publicación del diario personal del antropólogo Bronislaw Malinowski, pues en ambas situaciones se puso a discusión el papel de las posturas y compromisos políticos y éticos de los antropólogos frente a las sociedades tradicionales que estudiaban. Luego, de manera más profunda, revisa la situación del periodo “clásico” de la antropología-etnografía, con las escuelas anglosajonas: culturalista norteamericana (Boas, Sapir, etc.) y, fundamentalmente, la funcionalista británica (Malinowski, Evans-Pritchard, etc.), impregnadas de primitivismo, positivismo, antievolucionismo y de romanticismo, y en

las cuales se configuró una “sensibilidad hacia las culturas genuinas”. Ambas fueron cruciales en la configuración de la disciplina porque se constituyeron de manera simultánea:

- i) ‘otras’ culturas como el objeto central de conocimiento, ii) el estudio del punto de vista del otro como el fin cosgnoscitivo último de la antropología, y iii) la investigación etnográfica “en el campo” como el mejor medio disponible para lograrlo [p. 79].

A partir de ello, a González le va a interesar primordialmente el examen de las dimensiones axiológicas de la antropología, ya que ello supone un ejercicio de autoentendimiento disciplinar con estudios histórico-epistemológicos que interrogan sus tradiciones científicas, en este caso de las dimensiones subyacentes a los procesos de constitución de la otredad cultural como objeto de la antropología y de estandarización de la etnografía en el mencionado Periodo Clásico. Pero —sin duda— dichas dimensiones axiológicas o de valores e intereses (no sólo epistémicos o éticos-morales, sino también políticos, ideológicos, económicos, tecnológicos, religiosos, etc.) están presentes en sus prácticas de la actualidad posmoderna, y por eso es que dicho examen de autoentendimiento llevado a cabo por nuestro autor, cobra amplia vigencia e importancia para nuestra disciplina hoy día.

Valiéndose de autores como Stocking, Ulin y Kuklick, Eduardo González revisa, escudriña, evidencia y hace observaciones críticas a —entre otras— las siguientes situaciones y procedimientos desarrollados y planteados por la antropología-etnografía “clásica” anglosajona: (i) el valor de la aproximación holista a las entidades que son objeto del conocimiento antropológico; (ii) el valor de la evaluación relativista de tales entidades; (iii) la descripción del punto de vista nativo y su adjudicación de carácter de científicidad; (iv) los criterios que permitieron orientar el estudio de distintos grupos humanos y afirmar la validez objetiva y el sustento de la autoridad cognoscitiva del etnógrafo (su “magia”); (v) las reglas relativas a la observación de hechos etnológicos como la neutralidad, la observabilidad inmediata, la generalidad y la honradez metodológica; (vi) el descubrimiento del código tribal (como *doxa*) desde el código antropológico (como *episteme*); (vii) los contextos políticos y sociales que simultáneamente posibilitan y estimulan las prácticas indagatorias de la antropología y de los cuales concretamente emanan los valores no epistémicos que necesariamente interactúan con los valores epistémicos; (viii) específicamente, la etnografía bajo la situación colonial que permea el encuentro entre culturas distintas enmarcado por una lógica de dominación política y cultural.

Respecto a este último punto González Muñiz plantea el dilema al que se enfrentaron los etnógrafos y su práctica etnográfica en el periodo “clásico-colonialista”, dilema que no resolvieron, ya que:

De reconocer que su investigación etnográfica era realizada en situación colonial, el antropólogo habría tenido que definir su ubicación política, racial y cultural, pero hacerlo habría implicado trastocar la autoridad epistémica que intentaba consolidar [p. 105].

Y ante el debate entre el carácter pro-colonialista o neutralmente colonialista de las indagatorias etno-antropológicas que se desarrolló en la antropología anglosajona (y también, en cierta medida, latinoamericana) durante y —sobre todo— después de la Segunda Guerra Mundial, González Muñiz resuelve que, si bien dichas indagatorias no fueron en su gran mayoría pro-colonialistas (había un modelo folk político conservador británico que tendió a convertirse en liberal y crítico de la sociedad occidental y de los sistemas políticos centralizados y autoritarios y la defensa de valores de solidaridad, autonomía e igualdad), sí se vieron influidas axiológicamente por dicho contexto de dominación:

la racionalidad instrumental inherente a la situación colonial influyó a la teoría antropológica funcionalista más profundamente de lo que la propia teoría pudo afectar la situación de las culturas tribales africanas mediante la ‘utilización política’ del conocimiento etnográfico” [p. 116].

Así pues, González Muñiz construye y propone (basándose en autores como Olivé, Agazzi, Foucault, Ulin, Bartra y Krotz) otra noción alternativa de *objetividad* para el caso concreto de la antropología-etnografía: una objetividad no asubjetiva, sino comunicativa, que permita establecer pautas de comprensión y crítica mutua entre tradiciones distintas, tomando en consideración que esta disciplina: *a)* es realizada por individuos que conforman una comunidad de indagación cuyos intereses, recursos y procedimientos cognoscitivos-epistémicos (valores, teorías, metodologías, problemas, técnicas, metas de investigación) están orientados hacia la otredad cultural, y *b)* que dichos recursos (principalmente etnográficos) implican un encuentro histórico entre el etnógrafo y la otredad, o sea, “dos culturas en contextos sociales y políticos concretos”. Por consiguiente, se trata de sujetos colectivos o comunidades científicas pertinentes y comprometidas (cognoscitivamente frente a la otredad como “objeto”) y desde los hechos objetivos hacia los razonamientos y razones sustentativas objetivas, lo que

para él (citando sus autores) implican llegar a conclusiones intersubjetivas, transubjetivas, aceptables, reconocibles, justificadas e incluso incontrovertibles para cualquier sujeto de la comunidad epistémica, lo cual se logra siempre que los sujetos de la comunidad compartan dichos recursos epistémicos y sean receptores activos y como sistemas de referencia. En síntesis, su propuesta alternativa de objetividad implica esa *aceptabilidad racional* entre los miembros de la comunidad cognoscente, tomando en consideración los dos aspectos cruciales de la indagación: *a)* el *juego recíproco* de la gran diversidad de intereses y valoraciones, lo que impide la imposición autoritaria y el pesado fardo de la normatividad, y *b)* los modos y las prácticas indagatorios epistémicamente orientados, más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados.

Eduardo González, como corolario de su investigación epistémica, histórica y política acerca del quehacer indagatorio antropológico-etnográfico, se plantea la discusión “clásica” respecto al carácter de las categorías en dicho quehacer: 1) Por un lado están los enfoques objetivistas-causalistas (representados por la postura del antropólogo McIntyre), que defienden la validez de las categorías universales “occidentales” y científicas del antropólogo (código antropológico). 2) Por otro lado, los que plantean desde las hermenéuticas-subjetivistas que la realidad se constituye intersubjetivamente (representadas por la postura del antropólogo Winch), por lo que hay la necesidad de suspender o renunciar a las categorías antropológicas y quedarse con las categorías propias de las otras culturas (código tribal). La postura de Eduardo González es que la comprensión antropológica debe superar el etnocentrismo y los relativismos de que puede ser crítica de la propia cultura y de otras culturas y a la vez puede ser comunicativa o de racionalidad comunicativa que desborde las unilateralidades y devenga en comprensión mutua, diálogo abierto de sujetos, códigos, tradiciones y categorías. Pero ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad para lograr estas metas? Para nuestro autor, reiteramos, primordialmente dos: la primera sería la detección, reconstrucción y examinación de las “tradiciones” políticas y filosóficas del antropólogo, las que devienen en valoraciones metodológicas, éticas y políticas que guían juicios (y prejuicios) de lo —por ejemplo— que resulta interesante, relevante o correcto de explorar y conocer. La segunda depende de la comunidad de antropólogos que examine dichas “tradiciones”, condicionamientos y motivaciones, tanto sociales y políticas, de su propia actividad cognoscitiva y de sus supuestos de inteligibilidad inter-cultural.

Desde nuestra perspectiva, pensamos que el texto de Eduardo González Muñiz resulta bastante esclarecedor de aspectos centrales e históricos de

la discusión epistémico-axiológica en antropología-etnografía; su investigación y su posicionamiento crítico respecto de las posturas objetivistas y subjetivistas resultan alentadores para el quehacer de los antropólogos-etnógrafos. Lo mismo podemos decir de su propuesta de una objetividad alternativa y de una antropología comunicativa y dialogal (y no sólo dialógica formal). Sin embargo, tengo dos observaciones finales que me gustaría enunciar para aportar al debate reflexivo y sustentado en razonamientos que nuestro autor desarrolla y propone.

La primera tiene que ver con su concepción de *objetividad*, pues él la resuelve, como ya vimos, en términos del manejo de la racionalidad y los procedimientos compartidos de los sujetos cognoscentes como miembros de una comunidad epistémica, es decir, le apuesta a la consensualidad dialogal, racional e intersubjetiva como solución a dicha problemática, presuponiendo que hay apertura comunicativa, o por lo menos se pueden establecer discusiones razonadas y mínimos acuerdos razonados, y que las comunidades son críticas; pero ¿cómo se cumpliría esa “objetividad” si no existiera ese tipo de comunidades? Por otro lado, en su propuesta de *objetividad* no plantea ninguna estrategia materialista (que no caiga en el objetivismo) para captar y dar cuenta *objetiva* de las realidades sociales; constantemente utiliza el término *objeto de estudio*, refiriéndose a las otredades culturales, pero no les reconoce epistémicamente sus aspectos materiales que están insertos en sus relaciones sociales y en sus expresiones y campos culturales; su realidad objetiva queda suspendida, oculta o minusvalorada: sus hechos, empirias, vínculos, estructuras, funciones, causalidades, regularidades, etc., no se plantean clara y contundentemente como dimensiones que también hay que explicar y entender y que no dependen directamente de la “aceptabilidad racional” o de la “aceptabilidad incontrovertible” de la comunidad científica ni de la intersubjetividad de los sujetos de estudio, sino que tienen objetividades (factores, tendencias, dinámicas, leyes) propias, por lo que lo subjetivo-objetivo de la realidad sociocultural tiene y debe ser captado, explicado y comprendido materialista y dialécticamente por el proceso de conocimiento. Digo, pues, que debe ser un método, en este caso, antropológico objetivo, tomando en consideración ese todo concreto objetivo-subjetivo que se conforma en la indagatoria antro-po-etnográfica (dimensiones axiológicas, históricas, epistémicas y críticas).

La segunda es que nuestro autor, a pesar de que revisa y crítica algunas corrientes de la antropología sociocultural, no plantea qué corriente o teoría antropológica puede cumplir los aspectos críticos y cognoscitivos que él está planteando como claves para practicar una antropología-etnografía objetiva, crítica y dialogal, o, dicho sintéticamente, ¿desde que

postura axiológica-epistémica se posibilitaría su realización? (no olvidando las ideologías, “tradiciones o códigos” e intereses de los investigadores y las diversas corrientes que existen en ciencias sociales y, específicamente, en las disciplinas antropológicas). Desde mi perspectiva, esta dimensión resulta muy importante para establecer el “juego recíproco” y los debates, conociendo las preferencias y posicionamientos de los jugadores-antropólogos, integrantes de la comunidad epistémico-axiológica pertinente, todos ellos comprometidos de cierta manera *peculiar* con las otredades culturales.

El pecio de la HMS Swift: ¿Una cápsula de tiempo? Aula y bastión de la Arqueología Náutica Científica en América Latina

Ricardo Borrero Londoño¹

Subdirección de Arqueología Subacuática (SAS), INAH

Elkin, Dolores, Cristian Murray, Ricardo Bastida, Mónica Grosso, Amaru Argüeso, Damian Vainstub, Chris Underwood, Nicolás Ciarlo, *El naufragio de la HMS Swift – 1770 – Arqueología Marítima en la Patagonia*, Vazquez Mazzini Editores, Buenos Aires, 2011.

El naufragio de la HMS Swift – 1770 – arqueología marítima en la Patagonia y los trabajos que en él derivaron, gozan de un carácter ejemplar en torno a los frutos de la cooperación interdisciplinar al investigar un pecio y, en esa medida, se erigen en modelo para futuras investigaciones en arqueología subacuática. Las afirmaciones anteriores cobran aún más sentido si se toma en consideración que la intervención —en la que, además de arqueólogos e historiadores, participaron biólogos, arquitectos y otros profesionales—, constituyó el trabajo más complejo y delicado que puede emprenderse en este campo del saber: la excavación, en este caso, sabiamente parcial. En consonancia, los 13 capítulos del libro, los estudios

¹ Historiador de la Pontificia Universidad Javeriana y magíster en Antropología (área de arqueología) de la universidad de los Andes (Colombia). Sus temas de interés se enmarcan en la arqueología marítima, el patrimonio cultural sumergido y la historia naval. Ha participado en múltiples investigaciones, eventos y cursos al respecto. Destaca el Curso Internacional de Arqueología Subacuática, organizado por la Unesco y el Museo Nacional de Arqueología Subacuática (Arqua) de España en el año 2011. Ha sido becario del área de historia colonial del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) y del Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (Colciencias), del mismo país. En la actualidad trabaja para la Subdirección de Arqueología Subacuática (SAS), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en México, y es investigador asociado de la Fundación Terra Firme, en Colombia.

especializados y anexos consignados en el DVD adjunto, han de convertirse en un incentivo para países como México, donde pese a los obstáculos, la arqueología subacuática ha avanzado por la senda deseada y ha alcanzado un elevado nivel de desarrollo en relación con el resto de Hispanoamérica [Luna, 2011], pero aún no ha emprendido labores de excavación de esta envergadura. Asimismo, han de esgrimirse como contrargumentos contundentes ante las iniciativas legislativas de otros países latinoamericanos como Colombia, en que las limitaciones presupuestales, técnicas e infraestructurales históricamente han querido mostrarse como barreras insoslayables en la realización de investigaciones serias y profundas en el área [Garcés, 2011].

Tras un sentido prólogo escrito por Pilar Luna —pionera de la arqueología subacuática entendida como disciplina científica en América Latina— y los apartados de prefacio y agradecimientos, el libro ofrece una introducción en que se exponen sus propósitos y se enuncian los temas a tratar en cada capítulo. El primero, titulado “La historia de la *Swift*”, aborda el contexto de tensión política y militar entre España, Francia e Inglaterra por la ocupación de las Malvinas (*Falkland*), como punto geoestratégico en Atlántico Sur durante el siglo XVIII. Hace un recuento de las misiones encomendadas a la corbeta británica y una acotada reseña biográfica de los oficiales que estuvieron a su mando, entre ellos Erasmus Gower, cuyo diario se incluye en el DVD. Luego, con base en los testimonios de Gower y de otros dos oficiales que estuvieron presentes en la tragedia, se reconstruyen el evento del naufragio y los episodios que lo desencadenaron; nárrese también brevemente lo acaecido con los sobrevivientes y los sucesos posteriores relacionados con el siniestro. Finalmente, entre las dificultades y aciertos del proceso investigativo, se recorre la historia del hallazgo.

A lo largo del segundo capítulo, “El proyecto arqueológico”, se sintetiza y justifica el marco teórico-conceptual desde el cual se ha abordado la investigación. Se parte de una explicación de la arqueología histórica y se mencionan los procesos de formación de sitios Arqueológicos como perspectiva privilegiada para el estudio de pecios. Por último, se enuncian las principales líneas de investigación del proyecto, en que, además de las mencionadas, figuran aquellas que se abordan en los capítulos restantes.

En “El sitio y su entorno”, tras ofrecer una explicación acerca del estado de conservación del pecio y la disposición del depósito, se describen en detalle las características hidrográficas, geomorfológicas y ecológicas de la zona y del sitio en particular. Como factores determinantes en su proceso de formación, se mencionan el carácter estuarial de la ría Deseado, las

características de las aguas marinas y las actividades antrópicas que han tenido lugar en el área durante las últimas décadas.

En el capítulo cuarto, cómo su nombre lo indica, se abordan los aspectos concernientes a “El trabajo subacuático”, tales como la delimitación, registro y excavación del sitio. Asimismo, se consignan las condiciones medioambientales que han determinado no sólo las técnicas, sino también los horarios y tiempos de inmersión. Con posterioridad, se tratan factores como la planificación, las medidas de seguridad y la infraestructura sencilla pero efectiva que se empleó en las labores de campo. En segunda instancia, se explican en detalle los métodos y técnicas para trabajar en este medio hostil sin desviarse de los estándares de la arqueología terrestre.

En “El barco”, tras una contextualización concerniente al tipo de embarcación, su evolución a lo largo del siglo XVIII, el papel que desempeñó y el número de ellas con que contó la Armada Británica en diferentes periodos, se procede al análisis pormenorizado de tres planos arquitectónicos originales de la *sloop*. El contraste de éstos con el hallazgo, lleva a deducir que, además del trinquete y el mayor, presentes desde la fabricación, a la *Swift* le fue agregado un palo de mezana. Con posterioridad se caracterizan diferentes componentes de la embarcación, como el casco,² los aparejos, entre otros. A su vez, se corrobora que la nave fue elaborada con base en un ejemplar francés.

En el sexto capítulo, titulado “El armamento”, se parte de la premisa de que, desde mediados del siglo XVIII, éste era parte integral del diseño de las embarcaciones y que su regulación estaba determinada por el tipo y el tamaño del bastimento, según lo que dictase el Consejo de Artillería. Con base en ello, a la *Swift* le habrían correspondido 14 cañones de 6 libras pertenecientes al patrón Armstrong. Si bien es cierto que aún no se ha encontrado la totalidad de las piezas, los hallazgos de cañones, fragmentos de cureña y proyectiles de diferente tipo parecen coincidir con lo que dictaban las ordenanzas. Cabe recalcar que dentro de la categoría del armamento no sólo se contemplaban los cañones y pedreros con sus respectivas municiones y accesorios; las armas de mano, ya fuesen blancas o de fuego, también estaban comprendidas y, por ende, se incluyen dentro de los materiales descritos y analizados en este capítulo. Resalta el hallazgo de un

² A manera de comentario, cabría advertir que si se toma en consideración que el casco gozaba de una forma más angular, o en V, ello supone una disminución en el volumen de las bodegas, de tal manera que el incremento en el puntal podía representar una compensación a esta desventaja y no necesariamente un incremento en la capacidad de almacenaje [Véase p. 103].

cartucho de lana, asociado a la carga corriente de un arma de mano o al artificio, pues la delicadeza de este tipo de material suele llevar a que esté muy subrepresentado en el registro arqueológico, en la medida en que las condiciones medioambientales usualmente imposibilitan su preservación.

El capítulo séptimo aborda la riquísima colección de materiales culturales asociados a “La alimentación”, como su nombre lo indica. No obstante, las piezas parecerían presentarse más a la luz de la pregunta por los estamentos que como representación indirecta de las vituallas. Entre los materiales destacan la cocina y la vajilla, sin menoscabo de otros muy numerosos mas no por ello menos bellos e interesantes. En consonancia, se hace explícita una pormenorizada tipología de piezas que incluye datación, procedencia, morfología, etc. No obstante, en varios casos, se extraña una interpretación alusiva a la asociación entre los recipientes y demás artefactos con alimentos y/o prácticas culinarias y gastronómicas determinadas. Sin embargo, en aquellos casos en que los autores se dan licencia de aventurar hipótesis sin temor a faltarle al rigor en el análisis de materiales, se desprenden conjeturas de sumo interés sobre la vida cotidiana. A manera de ejemplo, con base en la estructura de la cocina, deducen que el guisado, el horneado y el asado fueron formas de cocción recurrentes. En lo que a los alimentos y bebidas propiamente dichos respecta, se enuncian también aquellos de los cuales se han hallado evidencias directas y se establece un parangón entre lo que señalan las fuentes escritas y aquello que invita a pensar el registro arqueológico.

Con posterioridad, previa contextualización, se consignan los hallazgos asociados a “Higiene y salud” a bordo. Entre los vinculados al primer aspecto, se cuentan un posible asiento de retrete, bacinas, baldes de madera y otros objetos relacionados con el aseo personal. En lo que a la salud concierne, entre otros recipientes vítreos³ y cerámicos, se describen los elementos hallados en un cofre de medicinas perfectamente contextualizado en que reposaban botellitas de vidrio de sección cuadrada y circular. Varias de ellas, con sus respectivos contenidos.

El breve capítulo noveno, “Vestimenta”, hace referencia a las prendas de vestir y calzar. Entre los elementos descritos, figuran: botones, hebillas, una horma de zapato, zapatos y polainas. Cabe aclarar que, como en otros casos, cuando se escribió el libro estos últimos no habían sido estudiados a fondo, en tanto que se hallaban en proceso de conservación. Más adelante, en “Mobiliario, equipamiento y accesorios”, se exponen los metales, maderas, técnicas de ensamble y otros aspectos del menaje, hallado principalmente en

³ Un aporte más técnico alusivo al vidrio, puede consultarse en el DVD.

la cámara y en la antecámara del capitán. Destacan los componentes de una estufa y los calados elaborados en ciertos estantes de los armarios con el fin de guardar utensilios de mesa y cocina, muchos de los cuales se hallaban *in situ* o muy cerca del lugar que les correspondía antes de la deposición. Resulta particularmente interesante la comprobación arqueológica de que parte del mobiliario fue manufacturado con el propósito específico de servir en esa nave.

En el undécimo capítulo, “Otros hallazgos”, se consignan los materiales no necesariamente relacionados con las líneas de investigación. Entre otras cosas, se hace referencia a una escala de Gunter, a los componentes de un tambor junto con una de sus baquetas y su posible correa, a un collar de perro con marcas del propietario y huellas de reutilización y, finalmente, a un conjunto de peniques falsos (fundidos en aleación y colados en molde) y auténticos (acuñados en cobre). El análisis del que deriva esta última conjetura resultará de sumo interés para cualquier interesado en la metalurgia y/o en la numismática.⁴

Pese a su brevedad, el duodécimo capítulo, “Restos humanos”, contiene una de las mayores contribuciones del volumen, pues más que concentrarse en el estudio de un cadáver⁵ hallado en el pecio y posteriormente identificado como uno de los dos infantes que, además del cocinero, fallecieron durante el naufragio, alude a los aspectos éticos y legales relacionados con el hallazgo de restos mortuorios en contextos arqueológicos. Así pues, el conducto de investigación y el proceso atípico de colaboración binacional anglo-argentino que desembocó en el funeral y sepultura del cuerpo del soldado, se erigen en ejemplos procedimentales para los arqueólogos de cualquier parte del mundo que en el futuro enfrenten situaciones semejantes.

Para concluir, el capítulo decimotercero hace referencia a los “Procesos de formación del sitio”. En la introducción se mencionan los principales autores que se han ocupado del tema y se explican los conceptos fundamentales. En un certero esfuerzo por interpretar el registro y la documentación a la luz de la teoría, se parte del trabajo de Gibbs con el fin de analizar las acciones antrópicas de “respuesta al desastre” que sustrajeron objetos o modificaron la relación contextual de los mismos. Luego, se mencionan los factores que han determinado las condiciones y características del pecio tras su deposición. Entre las transformaciones culturales, se explican el tránsito de embarcaciones, el desarrollo portuario y el vertimiento de desechos e hidrocarburos.

⁴ El mencionado DVD también contiene un artículo atinente a los materiales metálicos.

⁵ De lo cuál se ocupa en detalle uno de los estudios especializados contenidos en el DVD.

Entre las transformaciones naturales, se enfatiza en el biodeterioro de diferentes sustratos arqueológicos y experimentales. Este capítulo da cuenta de que los procesos de formación de sitio son una perspectiva muy afortunada para abordar yacimientos sumergidos y, en este caso, su tratamiento interdisciplinar permitió evaluar simultánea y convergentemente numerosos aspectos culturales y naturales que se manifiestan desde periodos previos al hundimiento, hasta momentos incluso posteriores a las intervenciones arqueológicas. Por consiguiente, se demuestra, una vez más, que este marco teórico posibilita la interpretación holística y multiescalar, en tanto que parte del entorno, abarca el sitio y llega a los artefactos en particular, haciendo abstracción del menor número posible de variables explicativas.

No obstante, la segunda parte del capítulo tiene serias falencias. Más allá de la sedimentación como agente creador de ambientes anóxicos y, por ende, menos propensos a la proliferación de agentes bioturbantes, hay un claro énfasis en el deterioro y a duras penas se mencionan los aspectos del proceso que favorecen la conservación [Borrero, 2011; López *et al.*, 2011]. Es decir, que se asume siempre como un proceso de degradación y no de formación *stricto sensu*. Por ejemplo, los autores le atribuyen un rol meramente destructivo al alga gigante *Macrocystitis pyrifera*, pues al desprenderse suele arrastrar consigo fragmentos del sustrato adheridos a sus grampones. Al respecto, cabría contemplar simultáneamente un posible papel preservante, como en el caso de los rizomas de *Posidonia* que aislaron el *Madrague de Giens* de agentes contaminantes y destructivos [Parker, 1981:313], y demás flora submarina que ha contribuido a mitigar la dispersión por efectos de corrientes y oleaje [Muckelroy, 1977:52]. Asimismo, estudios más recientes a los citados muestran que ciertos planteamientos de este capítulo resultan a todas luces insostenibles, pues ha quedado sólidamente comprobado, cualitativamente y mediante estadística, que los organismos perforantes sí tienen una predilección muy marcada por ciertos tipos de madera [Cruz *et al.*, 1989; Cruz, 1992 y 1996; Cruci, 2006; Björdal y Nilsson, 2008; Borrero, 2011]. Otro tanto podría decirse de las formas y tamaños. Por último, en lo que al diseño experimental respecta, no es muy clara la justificación de por qué se emplearon placas de acrílico, en tanto que carecen de toda posibilidad de parangón con los materiales arqueológicos.

Por último, el apartado “Consideraciones finales”, recoge las conclusiones de cada capítulo y recalca la importancia del hallazgo, así como el hecho de que los pecios —incluso aquellos que no derivan de mercantes— aglutinan una gran cantidad de materiales de procedencia muy diversa.

Para concluir, es de recalcar que el libro reseñado se suma a la muy escueta lista de trabajos sobre arqueología subacuática en Hispanoamérica

y a la más breve aún de publicaciones en castellano a las cuales concierne un pecio en particular. En lo que a sus contenidos respecta, cabría señalar que, pese a la fortaleza de la arqueología histórica como especialidad que reivindica el estudio de la cultura material en periodos en que se dispone de documentación escrita, la aceptación del calificativo “histórica” implica cierto grado de conformidad con la premisa eurocéntrica subyacente, acorde con la cual la historia afroamericana sólo se inicia a partir del contacto con los europeos.⁶ Sin embargo, a favor de la misma y, por sobre todo, a los trabajos realizados en la *Swift*, hay que agregar que a la luz del análisis pormenorizado del registro arqueológico, las intervenciones de este tipo en periodos con disponibilidad documental están plenamente justificadas. De ello dan clara cuenta las notorias diferencias entre lo hallado en el pecio y los planos consultados. Entre las inconsistencias que se hacen patentes en el registro material de la *sloop*, resaltan la extensión del codaste y el alcázar, la localización de la cocina y la introducción del palo de mesana. Así como, en otros ámbitos, la disponibilidad fáctica de provisiones de mostaza, pese a la negativa expresa del almirantazgo contenida en los documentos.

En lo que a los aspectos formales respecta, haciendo abstracción de ciertos capítulos en que el vocabulario técnico dificulta la lectura pese a la disponibilidad de un glosario, los textos están escritos en un lenguaje elegante pero no por ello incomprensible, incluso para completos desconocedores de la arqueología marítima y la historia naval. Asimismo, pese al objetivo de llegar a un público amplio, los investigadores no escatiman en el rigor de la hermenéutica-crítica, la citación de fuentes y el análisis de los materiales arqueológicos. En consonancia, está ampliamente documentado con información alusiva a otros pecios y cuenta con una extensa y útil bibliografía en que, sin embargo, hacen falta algunas referencias contenidas en el texto. Es, por demás, una edición agradable con pasta semirígida y fotografías a color impresas en papel de alta calidad. Destaca, también, la maestría de las ilustraciones realizadas, en su gran mayoría, por Murray y Ciarlo.

⁶ En esta valoración no hay una crítica a los contenidos de la arqueología histórica como tal, ni mucho menos al libro reseñado, es más una invitación a reflexionar en torno a la pervivencia de terminología, en alguna medida peyorativa, que inocentemente heredamos los no europeos en nuestra práctica como científicos sociales. Así pues, cabrían cuestionamientos semejantes a conceptos y vocablos ampliamente extendidos en la academia americana y no necesariamente empleados en el texto como: “Continente Europeo” para aludir a la península euroasiática; “descubrimiento”, para referirse a la llegada de los europeos a un territorio ancestralmente poblado; “Nuevo Mundo”, para aludir a un continente geológicamente y, por ende, históricamente igual de “viejo” que los demás.

BIBLIOGRAFÍA

Björdal, Charlotte y Thomas Nilsson

2008 "Reburial of ship wrecks in marine sediments: a long-term study on wood degradation", *Journal of Archaeological Science*, vol. 35, núm. 4, pp. 862-872.

Borrero, Ricardo

2011 "Intentional sinking of a minor wooden vessel with cargo in the Colombian Caribbean: a study into the formation processes of submerged sites", en *SHA Conference on Historical and Maritime Archaeology*.

Cruz, Manuel

1992 "Moluscos incrustantes de maderas en el mar ecuatoriano", *Acta Oceanográfica del Pacífico*, vol. 7, núm. 1, pp. 69-80.

1996 "Contribución al conocimiento de los organismos perforadores de maderas en la Isla Baltra, Archipiélago de Galápagos, Ecuador", *Acta Oceanográfica del Pacífico*, vol. 8, núm. 1, pp. 75-85.

Cruz, Manuel, Gladys Torres y Francisco Villamar

1989 "Estudio comparativo de los moluscos bivalvos perforadores de las maderas más resistentes (Laurel, moral, palo de vaca) y la más "atacada" (Mangle) en la costa ecuatoriana", *Acta Oceanográfica del Pacífico*, vol. 5, núm. 1, pp. 49-55.

Curci, Jessica

2006 "The Reburial of Waterlogged Archaeological Wood in Wet Environments", *Technical Briefs in Historical Archaeology*, vol. 1, pp. 21-25.

Garcés, Mariana (Ministra de Cultura)

2011 Proyecto de ley número 125, por medio de la cual se reglamentan los artículos 63, 70 y 72 de la Constitución Política de Colombia en lo relativo al Patrimonio Cultural Sumergido.

López, Pedro, Jorge A., González y Elva Escobar

2012 "Experimental modelo of transformation and degradation of Archaeological Metallic Materials Submerged off the Coast of Campeche", en Felipe Castro y Lindsey Thomas (eds.), *ACUA Underwater Archeology Proceedings. An Advisory Council on Underwater Archaeology Publication*, pp.158 -165.

Luna, Pilar

2012 "30 Years of Underwater Archaeology in Mexico: from Vision to action", en Felipe Castro y Lindsey Thomas (eds.), *ACUA Underwater Archeology Proceedings. An Advisory Council on Underwater Archaeology Publication*, pp. 123 -129.

Muckelroy, K.

1977 "Historic wreck sites in Britain and Their environments", *International Journal of Nautical Archaeology*, 6:47-57.

Parke, A. J.

1981 "Stratification and contamination in ancient Mediterranean shipwrecks", *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration*, 10:309-335.

Revista Cuiculco, núm. 56,
editada en el Departamento de Publicaciones
de la ENAH e impresa en los talleres de Nave-
gantes de la Comunicación Gráfica, S. A. de
C. V., Pascual Ortíz Rubio, núm. 40, col. San
Simón Ticumac, delegación Benito Juárez,
03660, México, D. F., con un tiraje de 1000
ejemplares.

HISTORIA MEXICANA

Vol. LXIII Julio-Septiembre 2013 Núm. 1

Artículos

- Pilar GONZALBO *Orden, educación y mala vida en la Nueva España*
- Jesús A. COSAMALÓN AGUILAR *Precios y sociedad colonial (1700-1810): reflexiones sobre las condiciones económicas en las ciudades de Lima, Potosí y Santiago de Chile (siglo XVIII)*
- Elsa MALVIDO Y Paola PENICHE MORENO *Los huérfanos del cólera morbus en Yucatán, 1833*
- María del Carmen VÁZQUEZ MANTECÓN *□Toros sí! □Toros no! Del tiempo cuando Benito Juárez prohibió las corridas de toros*
- Juan Carlos VÉLEZ RENDÓN *Expresiones de malestar, desacato y desobediencia en un entorno de guerra. Autonomía y protesta civil en el sur y centro de México, 1913-1917*
- Soledad LOAEZA *La reforma política de Manuel Ávila Camacho*

Revisión

- José Antonio PIQUERAS *Eric Hobsbawn en América Latina. Una revisión*

Archivos y documentos

- Roberto NARVÁEZ *El criptosistema del vicecónsul Guillermo S. Seguí (1916)*

Historia Mexicana

Periodicidad: trimestral (4 números)

País

Instituciones e individuos

*Ejemplar**

México

300 pesos

75 pesos

Otros países**

100 dlls.

30 dlls

* Vigente o atrasado

** Debe sumar al costo de su suscripción, 20 dólares por gastos de envío

El Colegio de México, A.C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa, C. P. 10740 México, D. F. Para mayores informes: 5049-3000, exts. 3090, 3138, 3278 y 3295. Fax: 54493083
Correo electrónico: jacastro@colmex.mx

