Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA EPOCA Volumen 2, Número 6, Enero/Abril 1996

Geografías simbólicas

Edición, Juan Antonio Perujo • *Asistente editorial*, Martha Villanueva • *Coordinación del Dossier*, Ingrid Geist • *Diseño y formación*, Francisca Montalvo Díaz, Marcela Montellano Arteaga y Rocío Padilla • *Corrección*, Víctor Cuchí Espada, Adriana Incháustegui López y Rodolfo Jiménez González • *Pintura de Portada*, Julio Amador Bech, *Composición 7* • *Foto de Portada*, Adrián Bodek • *Impresión*, Talleres de Ediciones Navarra. Privada de Dr. Arce 25-A, Col. Doctores, C.P. 06720, México, D.F. Teléfono 593 6787 • *Dirección*, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • *Teléfonos*, 606 0330 y 606 0580, ext. 239 / 665 9228 fax

Esta es una publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de título y de contenido, en trámite. Reserva de título D.G.D.A., en trámite. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.

ISSN 01851659

Cuicuilco
Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA EPOCA Volumen 2, Número 6, Enero/Abril 1996

Geografías simbólicas

Presentación
Ingrid Geist 5

Concepción y estructuración lingüística del tiempo y el espacio
Francisco Barriga Puente 15

El concepto de inframundo en Teotihuacan
Linda Manzanilla 29

El nicho natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexica
Gabriel Espinosa Pineda 51

Espacios recorridos: una concepción dinámica del territorio entre los nahuas de la montaña de Guerrero
Françoise Neff Nuixa 75

«Espacialización del tiempo» como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales
Ingrid Geist 87

Percepción del tiempo, espacio social y poder simbólico: los procesos performativos en la construcción de la identidad (entre estructura y representación)
Patrizia Burdi 103

Espacio y violencia ritual
Raymundo Mier 121

Culturas de la imagen y polos de inercia. Territorios, velocidad y comunicación
Mabel Piccini 135

Miscelánea

¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?
Maurice Godelier 153

Hacia una antropología de la naturaleza. Entrevista con Phillipe Descola
Marie Odile Marion 181

El ocaso de las parteras
Marcela Dávalos 195

Restos humanos como fuente de información arqueológica. Aplicaciones en la investigación mayista
Vera Tiesler Blos 213

Reseñas

Víctor Minguez Carnelles, *Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México Virreinal*, Universitat Jaume J, Diputació de Castelló, Castelló de la Plana, 1995, 204 pp.
Marco Antonio Landavazo Arias 225

Ulises Beltrán, Fernando Castaños, Julia Isabel Flores, Yolanda Meyenberg y Blanca Elena del Pozo, *Los mexicanos de los noventa*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, 207 pp.
Mary Carmen Villasmil Prieto 231

Ariel Rodríguez Kuri, *La experiencia olvidada. El Ayuntamiento de México: política y gobierno, 1876-1912*, UAM-Azcapotzalco-Colegio de México, México, 1996
Víctor Cuchí Espada 235

Fe de erratas

Por un lamentable error en el número anterior titulado *Chicanos: imágenes de La Raza*, no se le dio el crédito corrrespondiente a la Profesora e investigadora de la ENAH María Concepción Obregón Rodríguez, quien hizo la traducción del artículo "Las relaciones entre el gobierno de México y la comunidad chicana: algunas lecciones de historia". Sirva esto como una disculpa a la traductora y a los lectores.

Geografías simbólicas

Presentación

Ingrid Geist*

La colección de trabajos que se exponen ante el lector, constituyen una selección de aportaciones que respondieron a la convocatoria para el simposio *Geografías simbólicas y su transformación en el tiempo* que se realizó en ocasión de la celebración del *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones* en la ciudad de México, en el mes de agosto de 1995.

La convocatoria del simposio invitó a abordar una serie de tópicos relacionados con el análisis de la construcción de geografías simbólicas por medio de acciones rituales dentro del campo de lo religioso y de lo político. El objetivo era indagar sobre la configuración de espacio y tiempo a partir de las aportaciones de la etnografía, la lingüística, la etnohistoria, la arqueología y la teoría antropológica incluyendo la discusión de aspectos filosóficos inherentes como son, en este caso específico, la indagación reflexiva sobre los conceptos de espacio y tiempo. Se trataba de esbozar rutas rituales y peregrinaciones, analizar las acciones rituales que marcan espacios simbólicos, reconstruir geografías sagradas en el sentido local o regional y analizar la transformación de los espacios simbólicos en el tiempo. Se invitaba a reflexionar sobre la relación entre tiempos circulares y lineales y discutir problemas de la percepción de espacio y tiempo, en fin, emprender una discusión metodológica de los tópicos etnográficos y antropológicos fundamentales para el estudio de contextos rituales y la reconstrucción de las geografías simbólicas correspondientes.

La riqueza de las respuestas ha sido sorprendente. Rebasó en muchos aspectos los límites trazados por la convocatoria y permitió un diálogo fértil entre los participantes del simposio. Quiero aprovechar la oportunidad para

*ENAH/INAH

dar las gracias a todos los que contribuyeron a ese diálogo. Los trabajos que se recibieron, se dividieron en dos grandes bloques. El primero se compone de un gran número de avances etnográficos sobre los grupos étnicos cora, huichol y mexicanero de la Sierra Madre Occidental.[1] El segundo comprende una serie de trabajos que justamente ofrecen una muestra de la amplitud de la discusión académica, y son éstos los que constituyen el conjunto de descripciones, análisis y reflexiones que exponemos aquí. Invitamos al lector a que establezca un diálogo crítico con los textos que presentamos.

Iniciamos la discusión con un trabajo que recoge un número importante de datos lingüísticos que nos introducen en la reflexión sobre problemas metodológicos básicos. Francisco Barriga Puente, en su trabajo *Concepción y estructuración lingüística del tiempo y el espacio*, expone las diferencias que se dan en la percepción y la conceptualización de tiempo y espacio en sistemas lingüísticos distintos.

El autor parte de la consideración de dos tipos fundamentales de tiempo: el recto y el redondo, este último permite acceder al futuro por la vía del pasado. La circularidad del tiempo se discute en relación con el problema de fijar un centro deíctico y los nexos que se establecen entre éste y las distancias temporales. Luego se pasa a la revisión del tiempo gramatical y se hace una breve reseña de la diversidad de las formas que existen para expresar el tiempo lingüísticamente. Me parece importante destacar la conclusión a la cual llega Barriga Puente de que no existen sociedades que no tengan una concepción del tiempo, sólo sucede que algunas lenguas no lo gramaticalizan.

En la segunda parte de su trabajo, Barriga Puente emprende la tarea de considerar el espacio y los recursos lingüísticos que dan información sobre él, distinguiendo desde el principio entre espacio perceptual y conceptual. El autor asienta que las diferencias dependen de las capacidades cognitivas del hombre, del cúmulo de experiencias vividas y de las necesidades de desarrollo teórico, para lo cual expone el ejemplo de un jefe krahó quien llegó a la conclusión de que la luna está más alta de lo que se creía desde tiempos ancestrales. El autor muestra cómo, a partir de desplazamientos

[1] Este conjunto de trabajos está en proceso de publicación en el *Journal of the Southwest*, Tucson, Arizona. Philip Edward Coyle y Paul Liffman están preparando un número especial sobre la Sierra Madre Occidental, el cual recoge una selección de trabajos presentados en el simposio *Political Practice, Discourse and Knowledge in the Sierra Madre Occidental*, en ocasión del encuentro anual de la Asociación Americana de Antropología, en Washington, D. C., noviembre de 1995.

significativos, se da el primer paso para abandonar el espacio perceptual y se realizan operaciones deductivas que entonces conducen a la construcción de un modelo conceptual. Ahí, el esquema corporal sirve de sistema de coordenadas cartesianas, complementándose con tres formas básicas de proyección que dependen de la relación funcional que se establece entre sujeto y objeto.

El enfoque epistemológico que está implícito en el trabajo de Barriga Puente, luego será compartido por Gabriel Espinosa y sus hipótesis históricas sobre el medio ambiente, como uno de los factores que determinan el contenido de la cosmovisión. Sin embargo, antes de hacer la presentación de este texto, quisiera referirme al trabajo de Linda Manzanilla que, desde el análisis de los hallazgos arqueológicos, nos ofrece un aporte que considera la dimensión vertical del espacio.

La autora hace un rico despliegue de los datos arqueológicos en su trabajo *El concepto del inframundo en Teotihuacan* que ofrece un avance de investigación del proyecto «Estudio de túneles y cuevas en Teotihuacan. Arqueología y geohidrología». Nos aproxima a la geografía simbólica del contexto mesoamericano, enfocando la construcción de cuevas y túneles y sus diferentes funciones utilitarias. Por otro lado, la autora hace énfasis en la relación de las cuevas con la religión y la mitología, ya que aparecen como los lugares de donde emergen los astros y los hombres o sus antepasados, a la vez que aparecen como entradas al inframundo, donde el hecho de la muerte se conjuga con la idea de la fertilidad. Las cuevas, pues, se presentan como entradas al vientre de la tierra y, como tales, son los lugares donde se realizan los cultos y sacrificios que, además, pueden tener una función astronómica como es el caso del observatorio de Xochicalco.

A partir de estas anotaciones iniciales, Manzanilla se dedica a su tema específico, esto es, la cueva astronómica de Teotihuacan. Después de revisar algunos datos concernientes al área maya, la autora aborda el tema entre los nahuas, centrándose en el concepto de la cueva como entrada al inframundo, donde éste por su parte se divide en otros tres sub-conceptos: el *Mictlan*, el *Tlillan* y el *Tlalocan*. En cuanto al estudio del inframundo de Teotihuacan, la autora aborda especialmente el concepto de *Tlalocan* y con base en la exposición de los hallazgos arqueológicos confirma las funciones utilitarias y rituales.

Cabe todavía resaltar la referencia a la Pirámide del Sol que se caracteriza como cerro de los mantenimientos, santuario de *Tlaloc* y *axis mundi*, esto es, constituye el centro de la flor de cuatro pétalos la cual sirve de

modelo gráfico del cosmos. Esta referencia se conecta con las hipótesis que nos ofrece Gabriel Espinosa en *El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexica*, donde el autor parte de la idea del cosmos como una geometría del universo y, al final del texto, se refiere a la creencia —producto de la observación— de que la lluvia era dominada por los cerros y que eran éstos los que hacían llover ya que se imaginaban como recipientes llenos de agua.

El trabajo de Espinosa arranca con el problema de la percepción y concepción del universo, que en tanto cosmovisión, constituye una totalidad, cuyos rasgos básicos son: comprender el espacio en forma de una geometría del universo, idear las sustancias que componen el universo y concebir la dinámica propia del cosmos. Se trata de un modelo explicativo que históricamente se transforma según las condiciones cambiantes de la percepción e imaginación. El medio natural, el cuerpo humano y la organización social se consideran fuentes determinantes del contenido de una cosmovisión.

Una vez asentadas estas bases teóricas, Espinosa se remonta en el tiempo y aborda el caso de la Cuenca de México. La describe como un conjunto variado de ecosistemas y hace énfasis en el supuesto de una continuidad histórica en la explotación de los recursos lacustres, tanto en el sentido económico como cognoscitivo. El medio ambiente, como universo accesible y por lo tanto observable, sirve de instrumento intelectivo para entender el comportamiento de otras esferas del cosmos, el universo inaccesible. Para aclarar esta idea, el autor menciona la observación del comportamiento de las aves acuáticas, la cual constituye el fundamento de todo un sistema de previsión adivinatoria del futuro natural, social y personal. No sólo el comportamiento de las aves conformaba un lenguaje sino todo el ecosistema en su conjunto. La observación de los fenómenos naturales permitía ver el movimiento y los ritmos de los mismos. Es en la observación de estos ritmos que se descubren las coincidencias, lo cual constituye la base racional de los ritos propiciatorios, en tanto que reconocimiento de un tipo de nexo necesario entre diferentes grupos de fenómenos naturales.

Me parece que los planteamientos de Espinosa ofrecen toda una serie de sugerencias contra las ideas mítico-mágicas que en ocasiones se proyectan sobre los sujetos estudiados. Françoise Neff con su trabajo *Espacios recorridos: una concepción dinámica del territorio entre los nahuas de la montaña de Guerrero*, logra algo semejante cuando analiza la peculiar imbricación entre espacio y tiempo en la lectura del lienzo del pueblo de Petlacala y la

exposición de las correlaciones etnográficas con el sistema festivo. El mito no es mito sino historia.

La autora aborda la migración de la población náhuatl de México-Tenochtitlan a la montaña de Guerrero, la cual encuentra su paralelo en la migración de Aztlán a Tenochtitlan y se relaciona con los recorridos y los desplazamientos, que en el pueblo de Petlacala se realizan durante las fiestas. En estos recorridos se construye el espacio a la vez que se memoriza el tiempo ya que nombrar los lugares equivale a establecer los lazos entre pasado y futuro. La autora coincide aquí en otro aspecto con la postura expuesta por Espinosa. Por medio de las acciones simbólicas y rituales, el entorno natural es un texto, los hombres leen el mundo y entablan un diálogo con los signos del mismo.

Neff analiza el lienzo de Petlacala, el cual muestra 24 etapas de la migración de México-Tenochtitlan a Petlacala. Supone una significación calendárica de la representación de las migraciones tanto de Aztlán como la registrada en el lienzo de Petlacala. A partir del uso ritual que del lienzo se hace en las fiestas, la autora pregunta por la relación entre el cálculo del tiempo, el nombramiento de los espacios y el conteo de las ofrendas. Considera que es probable responder a la pregunta por medio de la referencia a un antiguo tributo.

Cabe señalar un último aspecto del trabajo de Neff que se refiere al fenómeno de reduplicación que se da en distintas geografías simbólicas, casi a manera de los fractales. El espacio marcado por los cerros se reproduce en el espacio marcado por las mojoneras, luego en las piedras que circundan el espacio ritual y en los santos y las cruces en la iglesia, además de la proliferación de la representación de estos espacios en los altares domésticos.

Desde la perspectiva de mi propio trabajo, coincido en muchos aspectos con los planteamientos de Neff, ya que la *Espacialización del tiempo como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales* constituye un intento de buscar apoyos metodológicos para explicar esa imbricación entre espacio y tiempo. El análisis se realiza a partir de un conjunto de datos etnográficos referentes a las peregrinaciones en el territorio huichol que muestra la misma característica de reduplicación de los espacios simbólicos a manera de fractales, como los señaló Neff para los nahuas de Guerrero. El objetivo de mi trabajo, sin embargo, se centra completamente en la explicitación del concepto de espacialización del tiempo, para lo cual se recurre a préstamos de la teoría antropológica, la filosofía y la etnohistoria. Un aspecto que se

menciona es el de la lectura múltiple que se precisa para los mapas del tiempo ya sea en forma de una escritura, ya sea en forma de un paisaje simbólico. El trabajo de Patrizia Burdi, desde otra óptica, ofrece el ejemplo de una lectura doble de un espacio simbólico que —en este caso— se construye por medio de la coreografía de una danza.

Se trata del texto *Percepción del tiempo, espacio social y poder simbólico: los procesos performativos en la construcción de la identidad (entre estructura y representación)*, en el cual Burdi parte de la antropología de la *performance* y establece una estrecha relación entre el comportamiento ritual y el estético, para luego centrar su atención en la danza de los Santiagos entre los nahuas de Santiago Yancuictlalpan. Según la autora, la representación coreográfica aparece, por un lado, como estrategia de mantenimiento del orden cosmológico y social y, por otro, como relación experiencia-interpretación. Ahí es donde entra la idea de una lectura múltiple. Hay distintos registros interpretativos y Burdi los discute en la contraposición entre actor y espectador. El actor ofrece una especie de mito de fundación de la danza, es decir, la interpretación refleja su experiencia como actor ritual, mientras que el espectador expone una argumentación político-social cuya interpretación refleja su experiencia como actor social.

Otro aporte importante del trabajo de Burdi es la idea de la danza como un acto fundante que se desarrolla a partir de la oposición complementaria entre el aquí y el allí, es decir, se manifiesta como una fuerza clasificatoria. Sin embargo, como dice la autora, luego los movimientos de la coreografía borran los límites y el espacio de la danza se convierte en un espacio iconográfico puro, un espacio poético, donde el tiempo pierde su carácter convencional de duración extensiva y se convierte en fluencia indivisible. Aquí se traza un camino de argumentación contrario al que opté desde el ángulo de espacialización del tiempo. Creo que esta óptica de Burdi nos confronta con una peculiar contradicción que aparece en el ritual y —según mi propia postura— tiene que ver con el carácter limítrofe del mismo: por un lado, la presencia de un modelo de mundo altamente ordenado y, por otro, las acciones de los agentes rituales que disuelven el orden y lo crean.

Un aspecto del trabajo de Burdi, la idea de que la lógica de las diferencias es el punto giratorio donde el espacio social se convierte en espacio simbólico, se conecta con el complejo curso de las reflexiones que ofrece Raymundo Mier en *Espacio y violencia ritual*, en el que hace la sorprendente afirmación de que la guerra es un borde construido sobre el sentido paradó-

jico del ritual. Considero que es sorprendente porque no estoy segura del alcance teórico y práctico de las consecuencias de esta afirmación.

En su texto, Mier arranca con el concepto de distancia espacial —el establecimiento de la oposición entre el aquí y el allí— para discutir la confrontación de las identidades —el ejercicio de la lógica de las diferencias. Me parece importante subrayar una idea que está en la base de la argumentación, la idea de una asimetría fundante de la identidad. La identidad no aparece como un estado que se construye desde el espacio interior de una comunidad o de un pueblo, sino desde el exterior. Implica necesariamente la presencia del Otro —la identidad viene siempre del otro— y su preservación como garantía de la identidad. En esta argumentación, la identidad deja de ser una sustancia y emerge como producto del ejercicio de la lógica de las diferencias, producto cambiante según las múltiples situaciones que requieren ser negociadas.

La guerra se inscribe en esta lógica de las diferencias, donde la incertidumbre en la dinámica de la confrontación de las identidades, conduce a una serie de paradojas. La guerra es la exacerbación de la diferencia a la vez que es una forma de restaurar la distancia y, con ello, la diferencia. La voluntad de afirmar la diferencia convierte la guerra en una presencia potencial permanente, paradójica a su vez, ya que esa voluntad aplaza la destrucción del Otro, a la vez que la hace eminente. Mier se refiere aquí a la batalla hegeliana entre las autoconciencias que luchan por el reconocimiento de sí mismo por parte de otra autoconciencia donde ésta está amenazada de muerte, enfrentando su propia aniquilación que, sin embargo, no debe consumarse ya que imposibilitaría el acto de reconocimiento.

Una tercera paradoja consiste en que la guerra es una catástrofe a la vez que es la fundación de un orden. Desde esta perspectiva la guerra aparece como la tiranía del presente —la indiferenciación temporal del caos— a la vez que se constituye como origen capaz de crear la historia, el tiempo y la memoria. Creo que aquí cobra sentido la afirmación inicialmente citada de que la guerra es un borde construido sobre el sentido paradójico del ritual.

Los argumentos de Mier evocan interrogaciones que se debaten entre los extremos de la ensoñación de una guerra mítica y la actualidad de una guerra hiperreal, sin vencidos ni vencedores, donde el único dato seguro es la aniquilación generalizada. Quisiera detenerme en un punto de la línea que se traza entre uno y otro extremo que es el punto de la rebelión. Me refiero a lo que Mabel Piccini llama la guerra que reivindica el tiempo

extensivo y el espacio simbólico; la vida que brota del desarraigo y de la muerte; el reencuentro con el pasado que permite reinventar el presente y el futuro. Son éstas las ideas con las cuales la autora finaliza su texto *Culturas de la imagen y polos de inercia. Territorios, velocidad y comunicación*, después de hacer una exposición profundamente reflexiva y crítica acerca de la tecnología de la velocidad y de la visibilidad que se expande junto con la llamada mancha urbana.

Piccini va analizando como las ciudades pierden su centro simbólico constituyéndose en espacios del anonimato y convirtiéndose en lugares de dispersión y desocialización. La autora parte de la oposición entre espacio público y espacio privado y va desarrollando una serie de contradicciones que surgen bajo el dictado de las nuevas tecnologías. En el espacio público, el imperativo del desplazamiento veloz suprime este espacio, mientras que en el espacio privado, la tecnología ofrece la movilidad sin desplazamiento. El tiempo no se fija en el espacio, sino se consume; la territorialidad se sustituye por una red de comunicación y de imágenes que por su parte sustituyen a la realidad.

Después de analizar los regímenes de visibilidad, la autora procede a indagar sobre la cultura del olvido: por una parte, lo visible es objeto de credibilidad, por otra, lo que se ve, se puede olvidar. Sobre la base de la tecnología de la comunicación y de la publicidad que suprime la memoria, Piccini nos confronta con la ausencia del tiempo extensivo y de la temporalidad histórica. Dice que las nuevas culturas son efímeras y frágiles. Existe una inmensa promoción de lo inmediato, donde lo real mismo aparece como un gran cuerpo inútil. Lo efímero de las nuevas culturas pudiese evocar en el lector la idea de una gran movilidad, sin embargo la autora muestra como esta movilidad es tal sin desplazamiento y conduce a una inercia de los espacios privados. Piccini desarrolla este aspecto bajo los conceptos de polo de inercia y cultura sedentaria donde, en algún momento, retoma la pregunta de Gilles Lipovetsky ¿cómo ir hacia ningún lugar, siempre menos lejos pero siempre más velozmente?

De esta pregunta, al parecer, no hay retorno a nuestro punto de partida de un tiempo redondo y un espacio simbólico. Sin embargo, Piccini abre la puerta para emprender un regreso, cuando concluye su trabajo con la rei-vindicación del derecho a la resistencia. Quiero finalizar la presentación de los trabajos con esta apertura que traza la autora y poner a discusión del lector las tesis que se desarrollan en torno del foco temático de las geografías simbólicas. He tratado de introducir al lector en la gran

diversidad de planteamientos, cuidando de no trastocar los contenidos. Por otra parte, estoy consciente de que ofrezco sólo una entre múltiples lecturas posibles lo cual espero sirva de advertencia a la vez que quiere ser, de nuevo, una invitación a confrontar críticamente distintas concepciones y lecturas.

Concepción y estructuración lingüística del tiempo y el espacio

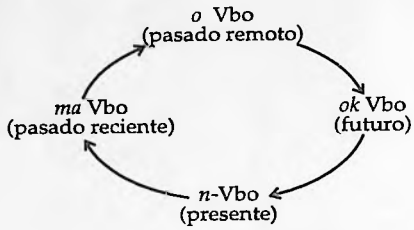
Francisco Barriga Puente*

Primero el tiempo, esa dimensión inexorable y sempiterna que rige secuencias y estados. Ese tiempo que en unas ocasiones es concebido como un vector que atraviesa el mundo desde el futuro hasta el pasado y en otras es imaginado como el camino que se recorre en dirección opuesta, es decir, del pasado al futuro. El mismo que para unos deviene trazando enormes círculos recurrentes y que, para otros, más bien dibuja una línea recta, infinita.

Dos tiempos, uno redondo y otro recto. Un tiempo redondo, como el mesoamericano, que permite acceder al futuro por la vía del pasado, que funde y confunde el ayer con el mañana y que, en ocasiones, incluso hace que el porvenir se exprese con la investidura del pretérito gramatical, o sea, que se hable en pasado de los acontecimientos futuros. Y otro tiempo recto, irrepetible, como una madeja de historias que se resiste a ser tramada en las urdimbres de los agoreros. Para entender mejor esta cuestión es conveniente examinar un ejemplo. El mam, lengua mayense del oeste de Guatemala es útil para tal propósito, ya que en ella se nos muestra diáfana la circularidad del tiempo, pues además de distinguir morfológicamente entre un presente y un futuro, también lo hace entre un pasado reciente y uno remoto. Estos cuatro tiempos se pueden disponer gráficamente de forma tal que la flecha del tiempo siga el sentido de las manecillas del reloj y a partir del presente (*n*-Vbo) se vaya al pasado reciente (*ma*Vbo); del pasado reciente al pasado remoto (*o*Vbo) que ocupa una posición diametralmente opuesta a la del presente y que, por lo tanto, representa el punto más alejado en el tiempo; del pasado remoto —y en virtud de esa concepción tan particular de la historia como algo que se repite periódicamente— se accede al futuro (*ok*Vbo); el ciclo se cierra cuando tal futuro deviene en presente. Este arreglo,

*ENAH/INAH

dicho sea de paso, es congruente con la ubicación espacial tan peculiar que algunos pueblos mayas le otorgan al pasado y al futuro con respecto al sujeto enunciador, a saber: el pasado al frente (porque es algo conocido, se le puede ver) y el futuro atrás, a la espalda (porque el hombre común no lo puede ver).



De hecho, toda situación se desarrolla en el tiempo y es susceptible de ser referida. Para ello, es necesario satisfacer las siguientes condiciones: a) fijar un centro deíctico, b) establecer la anterioridad, simultaneidad o posterioridad de la situación con respecto al centro deíctico fijado y c) precisar la distancia temporal entre la situación y el centro deíctico.[1]

En términos generales, las lenguas naturales cuentan con tres tipos de recursos para llevar a cabo dicha localización temporal. De estos recursos, el más puntual es el uso de construcciones sintácticas. Aquí se deben incluir todas aquellas oraciones, cláusulas o frases, cuya función sea la de ubicar al evento en cuestión en un punto o segmento del tiempo. Luego, con un grado mediano de exactitud está el inventario de piezas léxicas especializadas en la significación temporal. Por supuesto, la amplitud de dicho inventario puede variar considerablemente de lengua en lengua. Finalmente, con un rango muy general de precisión, se encuentra el tiempo gramatical, categoría ésta que, dicho sea de paso, debe distinguirse claramente del aspecto, aún y cuando ambas se llegan a entreverar en los paradigmas verbales, elaborándolos profundamente. La diferencia entre estas dos categorías estriba en que mientras el tiempo es de carácter deíctico, el aspecto no lo es. Dicho con otras palabras, el tiempo gramatical ubica a la situación referida con respecto al tiempo físico, generalmente tomando en cuenta el momento de la enunciación; mientras que el aspecto se limita a definir el contorno temporal interno de una situación, sin anclarlo en un punto particular del tiempo físico.

En cuanto a la conformación de los sistemas temporales, hay que apuntar que se reconocen dos estrategias gramaticales. Por una parte, los sistemas de

[1] Bernard Comrie, *Tense*, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, Melbourne, 1985.

tiempo absoluto, que se caracterizan por localizar las situaciones en relación con el presente; y por la otra, los sistemas de tiempo relativo, que tienen la particularidad de ubicar las situaciones en relación con cualquier punto temporal del contexto. Aquí cabe señalar que, en algunas lenguas, ambas estrategias se pueden combinar.

Por otra parte, hay que añadir que los sistemas temporales se subdividen en sistemas ternarios y sistemas binarios. Los sistemas ternarios, como su nombre lo indica, se componen de tres tiempos gramaticales, a saber: presente, pasado y futuro. Por su parte, los sistemas binarios se ajustan al universal de Comrie[2] que afirma que en un sistema de tiempos gramaticales, la referencia temporal física de cada tiempo gramatical del sistema es un continuo. Esto significa que sólo pueden existir los sistemas binarios pasado/no pasado y futuro/no futuro, quedando excluida la posibilidad de un sistema presente/no presente.

Por lo general, el tiempo gramatical en las lenguas aparece asociado con el verbo. Sin embargo, hay que señalar que existen algunos casos en los que dicho tiempo se relaciona con otras clases de palabras, como pueden ser los nombres, los demostrativos, los numerales y los pronombres, entre otros. Un par de ejemplos de flexión de tiempo no verbal son el sistema pronominal del iaia (cuadro 1), lengua oceánica de Nueva Caledonia, y el sistema de numeración del zapoteco según Córdova (cuadro 2). En ellos podemos ver cómo pronombres y números se conjugan en presente, pasado y futuro.

Cuadro 1. Sistema pronominal del iaia

	Presente	*Pasado*	*Futuro*
1 sg.	ogeme	oge	ogema
2 sg.	umwe	uïe	umwa
3 sg.	ame	a	ama
1 dl. incl.	ötumwe	ötumwe	ötumwa
1 dl. excl.	ömwe	ömwe	ömwa
2 dl.	öbwe	öbwe	öbwa
3 dl.	örumwe	örumwe	örumwe
1 pl. incl.	ötine	ötine	ötina
1 pl. excl.	ömune	ömune	ömuna
2 pl.	öbune	öbune	öbuna
3 pl.	örine	örine	örina

[2] *Ibidem*, p. 50.

Cuadro 2. Numerales del zapoteco según Córdova

	Presente	*Pasado*	*Futuro*
1	tobi	cotobi	huetobi
2	topa	cotopa	huetopa
3	chona	coyona	hueyona
4	tapa	cotapa	huetapa
5	caayo	cooyo	hueaayo

En el mismo orden de cosas hay que señalar que, eventualmente, la literatura especializada da cuenta de algunas lenguas que carecen completamente del tiempo gramatical. Al respecto, los casos más conocidos son el del hopi, el del chambala y el del burmés. En la mayoría de las ocasiones, la falta de tiempo es compensada con un desarrollo significativo del aspecto, en sus formas tradicionales. Sin embargo, también caben otras soluciones. Por ejemplo, cabe señalar que en el burmés la carencia del tiempo gramatical ha sido suplida con el desarrollo de la categoría real/irreal. La marca de real, en principio, únicamente se usa cuando la situación referida se localiza en el presente o en el pasado; mientras que la de irreal sólo se aplica a situaciones ubicadas en el futuro. La configuración descrita hace pensar en un sistema binario del tipo futuro/no futuro. Sin embargo, una revisión más meticulosa de la cuestión permite constatar que la marca de irreal también se puede utilizar en presente y pasado, siempre que la referencia no esté circunscrita al mundo concreto —como podría ser el caso de las suposiciones— lo cual prueba que la referencia temporal no es fundamental para el funcionamiento de la oposición real/irreal. Aquí es necesario subrayar que el hecho de que el burmés carezca de tiempo gramatical no significa, de ninguna manera, que esté imposibilitado para ubicar las situaciones en el tiempo mediante otros procedimientos, como son el sintáctico y el léxico. Dicho con otras palabras, no existen comunidades lingüísticas que no tengan una concepción del tiempo; lo que sucede, simple y sencillamente, es que algunas lenguas no lo gramaticalizan.

* * *

Luego, el espacio, la conjugación de líneas, planos y volúmenes que nos circundan y nos proporcionan un escenario existencial. Una geometría que parece mostrarse más sumisa ante las matemáticas y el dibujo, que frente al lenguaje. Ese continuo topológico, isotrópico, que constantemente pone a prueba la eficacia de nuestros sentidos y que constituye un reto para nuestra capacidad de construir teorías.

Al respecto, cabe preguntar en qué medida pueden diferir las concepciones del espacio entre distintas sociedades. Sobre esta cuestión, hay que señalar que las respuestas pueden variar según se ponga el acento en la explicación del espacio perceptual o en la del espacio de construcción intelectual. Dicho de manera algo diferente, según se enfatice el papel del objeto, el del sujeto, o la importancia de la interacción entre ambos.

En realidad, estas concepciones no son incompatibles entre sí, pues en el extremo de una escala se pueden colocar los ordenamientos elementales del espacio que, básicamente, son de naturaleza topológica y dependientes de la apariencia fenoménica; y en el otro extremo es posible ubicar a la tradición occidental, basada en las operaciones deductivas que se asocian con la geometría euclidiana. Entre estos dos polos, se encuentra el despliegue de un gradiente de posibilidades que, en mayor o menor medida, entrevera los papeles protagónicos del sujeto y del objeto, posibilitando el tránsito entre el espacio perceptual y el constructo teórico, a través de una serie de etapas que circulan desde los terrenos de la lógica concreta (en la cual el pensamiento operacional del sujeto está circunscrito a la interacción física con el objeto), hasta los de la lógica abstracta (que se caracteriza por la capacidad de formular teorías hipotético-deductivas). Según parece, en este proceso son de una relevancia fundamental las capacidades cognitivas de la especie humana, el cúmulo de experiencias vividas y las necesidades de desarrollo teórico que presentan las formas culturales del grupo. Con toda seguridad, el siguiente caso[3] arrojará luz sobre el particular.

A mediados de este siglo, un jefe krahó —grupo brasileño de la cuenca del alto Tocantins— comunicó a los miembros de su tribu que la luna estaba mucho más alta de lo que ellos creían. El jefe había llegado a esa conclusión porque había observado que los indios que viajaban a San Luis (unos 700 kilómetros, en línea recta, al noreste de la aldea) veían pasar la luna por el punto más elevado de la bóveda celeste; y los que viajaban a Río de Janeiro (aproximadamente 1700 kilómetros al sur de la aldea) también la miraban atravesar el cenit. A partir de esos datos, el jefe discurrió que si la luna estuviera como siempre habían pensado los krahós, entonces ésta tendría que alejarse del cenit, tanto en San Luis como en Río de Janeiro. Consecuentemente, la luna estaba mucho más alta de lo que ellos habían pensado por siglos.

El razonamiento anterior muestra, por una parte, que los krahós se ubicaron durante siglos —al menos en lo que toca a la localización de la

[3] Julio Cezar Melatti, *Los indios del Brasil*, SEP-SETENTAS, México, 1973.

luna— en la etapa del espacio perceptual; y por la otra, que bastó con que tuvieran la oportunidad de ensanchar un poco más sus horizontes geográficos, para que se pudieran replantear sus ideas astronómicas y acceder a otra etapa conceptual del espacio, en la cual se empezaron a advertir claramente operaciones deductivas que trascendieron la impresión fenoménica.

Un aspecto que vale la pena subrayar con respecto a las diferentes concepciones del espacio es que, en todas ellas, la localización de los objetos se lleva a cabo mediante el establecimiento de relaciones con otros objetos o puntos, cuya posición ya esté bien determinada. Cabe añadir que esta operación de localización requiere de un sistema tridimensional de planos de referencia. En cuanto a ello, es interesante hacer notar que la configuración del esquema corporal contiene los elementos necesarios para satisfacer dicho requerimiento. De allí que con una extrema frecuencia —tal vez siempre— el cuerpo se constituya en una especie de sistema de coordenadas cartesianas en las que el plano sagital señala la distinción de derecha/izquierda, el plano coronal la de enfrente/detrás y el transversal, a la altura de las plantas de los pies, la de arriba/abajo.[4]

El proceso de estructuración del espacio continúa con la proyección del esquema corporal sobre los objetos, conforme a una interpretación antropomórfica (en algunos casos zoomórfica) de los mismos. De esta manera, todos los objetos que se revisten con las metáforas somáticas quedan convertidos en otros tantos centros de mapas locales, con las mismas polaridades del esquema corporal. Al respecto, se pueden distinguir tres formas básicas de proyección,[5] a saber: 1) la traslación (en la cual las orientaciones polares de sujeto y objeto se corresponden uno a uno), 2) la rotación con lateralidad asimétrica (el objeto gira 180° en torno a su eje vertical, quedando enfrentadas la izquierda del sujeto con la derecha del objeto, y la derecha del sujeto con la izquierda del objeto) y 3) la rotación con lateralidad simétrica (también el objeto gira 180° en torno a su eje vertical, pero en este caso se hacen coincidir, frente a frente, derecha con derecha e izquierda con izquierda. La selección de cada una de estas formas de proyección está sujeta, en una primera instancia, al tipo de relación funcional que se establece entre sujeto y objeto.

Para transmitir la información de carácter espacial existen diferentes recursos lingüísticos. También aquí, dichos recursos se pueden ubicar tanto

[4] Gunter Senft, *Everything We Always Thought We Knew abaut Space but Did not Bother to Question*, Cognitive Anthropology Research Group at the Max Planck Institute for Psycholinguistics, Nijmengen, 1992.

[5] Liliane Lurçal, *El niño y el espacio*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

en el nivel sintáctico, como en el léxico y el morfológico. El repertorio de posibilidades incluye: construcciones adverbiales, adverbios, adposiciones, adjetivos, pronombres, verbos, direccionales y marcadores de caso. De este inventario hay que entresacar —por su carácter ilustrativo— a los demostrativos, pues las nociones deícticas espaciales que se pueden identificar y estudiar en los sistemas de demostrativos, son semejantes a aquellos que se desarrollan en los otros elementos lingüísticos enlistados.

Sin duda, la primera distinción relevante para la clasificación de los sistemas de demostrativos es la que establece la distancia relativa entre hablante y referencia. Al respecto, se afirma que toda lengua natural cuenta, al menos, con dos términos de esta clase. Uno que designa a una referencia proximal con respecto al hablante y otro que designa a una distal.[6] Sin embargo, como es fácil comprobar, existen muchas otras lenguas que fraccionan el continuo espacial que se ubica entre los extremos proximal y distal, articulando, de esta manera, sistemas de demostrativos capaces de discriminar tres, cuatro y hasta seis distancias relativas entre el hablante y la referencia. En el cuadro 3 se ofrece una selección de estos sistemas de demostrativos que incluye el aguaruna de Perú, el yuma de Arizona, el tepehuano de Chihuahua y el malgasi de Madagascar.

Cuadro 3. Sistemas de demostrativos distancia-hablante

	Proximal ⟵					⟶ *Distal*
Aguaruna	nu					áu
Yuma	vadác		avác			savác
Tepehuano nte.	íd^{y}i		góvai	+gal		(g)+mai
Malagasi	ity	io	itsy	iny	iroa	iry

Algo diferentes resultan ser los sistemas de demostrativos que operan combinando la noción de distancia con la de persona. Por su propia naturaleza, estos sistemas requieren un mínimo de tres demostrativos: uno que indique la cercanía entre primera persona y referencia; otro que indique la cercanía entre segunda persona y referencia; y otro más que indique la cercanía entre tercera persona y referencia, o bien el alejamiento de la referencia, tanto de la primera persona, como de la segunda. Como cabría esperar, los sistemas de esta clase también llegan a desarrollar distinciones más sutiles, ya sea indi-

[6] Stephen R. Anderson y Eward L. Keenan, «Deixis», en Thimoty Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, Melbourne, 1985.

cando un mayor grado de alejamiento, o fraccionando el espacio que media entre primera y segunda personas. El cuadro 4 compendia estas posibilidades y las ilustra con el kwakiutl de la isla de Vancouver, el sre de Vietnam y el CiBemba de Zambia.

Cuadro 4. Sistemas de demostrativos distancia-persona

	Cerca de 1ª	*Más cerca de 1ª que de 2ª*	*Entre 1ª y 2ª*	*Cerca de 2ª*	*Cerca de 3ª*	*Remoto*
Kwakiutl	yExg.a		yExox	yEx		
Sre	dɔ		dEn	nE		hə̃ʔ
CiBemba	ú-nó	ù-yú	ù-yóo	ù-yó	ù-lyà	

En el mismo orden de cosas, cabe indicar que los sistemas distancia-persona, a su vez, se pueden articular con la noción de visibilidad de la referencia, desde la perspectiva del hablante. Un ejemplo nítido de esta posibilidad es el de los demostrativos del bella bella, lengua wakashana de la Columbia Británica que aún es hablada por unas 450 personas. Como se puede observar en el cuadro 5, además de los seis demostrativos que resultan de la conjugación distancia-persona-visibilidad, existe un séptimo para designar a una referencia que, en el momento de la enunciación, ha sido removida de la presencia del emisor.

Cuadro 5. Sistema de demostrativos del bella bella

	Visible	*Invisible*
Cerca 1ª	g.aqᵘ	g.atsqᵘ
Cerca 2ª	qauqᵘ	qauxtsqᵘ
Cerca 3ª	qeqᵘ	qetsqᵘ
Removido de la presencia	qk.eqᵘ	

De igual forma, es oportuno mencionar que también es factible que los sistemas distancia-persona lleguen a incorporar el concepto de ubicación vertical de la referencia, con respecto al plano del hablante. El fore, lengua papuana de Nueva Guinea, ejemplifica esta posibilidad. Así, en el cuadro 6 se puede ver que el sistema de demostrativos de esta lengua incluye una forma para designar todas aquellas referencias que se encuentran ubicadas en las cercanías del hablante; otra forma para designar referencias cercanas al oyente; y siete formas que designan referencias alejadas de la primera per-

sona y de la segunda. Estos siete demostrativos expresan tanto el grado de alejamiento de las referencias, como su altura, en relación con el emplazamiento del hablante.

Cuadro 6. Sistema de demostrativos del fore

Cerca de 1ª	*Cerca de 2ª*	*Cerca de 3ª*			
		Más cerca de 1ª		Más lejos de 1ª	
		máe		mayó	*Arriba*
má:	pí	mí	maré	maró	*A nivel*
		mé		mó	*Abajo*

Más elaborado aún resulta ser el sistema de demostrativos del uummarmiut (cuadro 7), lengua esquimal de la región del Mar de Beaufort. En general, las lenguas de la familia esquimo-aleutiana tienen la reputación de poseer los sistemas de demostrativos más elaborados del mundo. Y el uummarmiut, en particular, cuenta con el más exhuberante de todos los que se han podido documentar en este trabajo. Efectivamente, se trata de un sistema con 20 piezas léxicas de base capaces de distinguir distanciamiento, visibilidad de la referencia, posición en el eje vertical con respecto al horizonte del hablante, carácter restringido/extendido de lo señalado, grado de rememoramiento, localización interna/externa, ubicación en el otro lado, en la entrada, en la siguiente puerta, en el piso superior y en el techo.

Cuadro 7. Sistema de demostrativos del uummarmiut

una	este aquí (visible, restringido, cerca del hablante)
manna	este aquí (visible, extendido, cerca del hablante)
taamna	ese allí (visible, restringido, cerca del oyente)
kanna	ese abajo (visible, restringido)
unna	ese abajo (visible, extendido)
hamna	ese abajo (no visible)
pigña	ese arriba (visible, restringido)
pagna	ese arriba (visible, extendido)
pamna	ese arriba (en el piso superior, no visible)
pakimna	ese arriba (en el techo, no visible)
kigña	ese afuera (visible, restringido)
qagna	ese afuera (visible, extendido)
qakimna	ese afuera (en la siguiente puerta, no visible)

kimña	ese adentro (visible)
qamna	ese adentro (debajo de algo, no visible)
igña	ese del otro lado (visible, restringido)
agna	ese del otro lado (visible, extendido)
akimna	ese del otro lado (no visible)
hakimna	ese en la entrada (no visible)
imña	ese antes mencionado y no recordado (no visible)

A propósito de la percepción espacial de los esquimales, es pertinente subrayar que la literatura etnográfica insiste en que los individuos de este grupo se destacan por su habilidad para elaborar mapas de gran exactitud. Al respecto, Boas[7] apuntó que si un hombre tenía la intención de ir a una región que no conocía, antes de hacerlo buscaba a alguien que sí hubiera estado por aquellos lares y le pedía que le trazara en la nieve un mapa de la zona. Los dibujos así elaborados sobresalían tanto por la profusión de detalles, como por su alto grado de precisión. La misma aptitud ha sido documentada en fechas más recientes por Carpenter, Valley y Flaherty.[8]

En el mismo orden de cosas, cabe señalar que los nativos del atolón de Puluwat, en las islas Carolinas, son reconocidos como excelentes navegantes y descollan por su capacidad para fijar con exactitud el rumbo de sus travesías, algunas de las cuales llegan a extenderse hasta aproximadamente 1 000 kilómetros. Según Hallpike,[9] los puluwatas sólo se guían por la configuración del firmamento, por el tamaño y la dirección de las olas, por los hábitos de las aves marinas y por una especie de mapas efímeros que hacen los navegantes más expertos con guijarros y varas en los pisos de las canoas.

De manera semejante, también hay que hacer notar el grado de desarrollo que alcanza el sentido de orientación entre los aborígenes australianos. Ciertamente, todo parece indicar que estos hombres integran mapas mentales de todos sus entornos, basándose en ciertas relaciones geográficas estables, las cuales les permiten resolver con exactitud —en cualquier lugar y en cualquier momento— todos los problemas de localización espacial que les plantea la vida cotidiana. De hecho, se sabe que la gran mayoría de las lenguas australianas hace un uso intensivo del equivalente a nuestros

[7] Franz Boas, «The Central Eskimo», en *Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington, D.C., 1888.

[8] E. Carpenter, F. Valey y R. Flaherty, *Eskimo*, University of Toronto Press, Toronto, 1959.

[9] C. R. Hallpike, *Fundamentos del pensamiento primitivo*, Fondo de Cultura Económica, México,1986.

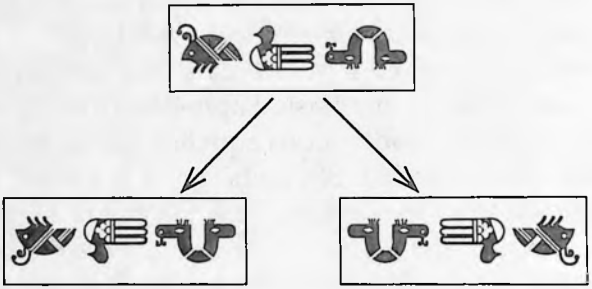
puntos cardinales, a excepción de aquellas situadas en la cuenca del Daly, que en su lugar utilizan las nociones de «río arriba» y «río abajo».

Sin lugar a dudas, la capacidad de dibujar buenos mapas, de establecer con precisión el derrotero de las travesías y de referir correctamente la ubicación de los objetos con respecto a los puntos cardinales, son valores promovidos por la cultura tradicional de los esquimales, los puluwatas y los aborígenes australianos. La promoción de estas destrezas implica superar una noción sensorial del espacio y construir, en su lugar, un modelo conceptual capaz de manejar relaciones escalares, de explicar transformaciones topológicas y de correlacionar objetos en el mundo físico. Por otra parte, si también se acepta que los elementos que una lengua utiliza para describir el espacio reflejan directamente las concepciones del mismo, entonces cabría preguntar ¿cuál es la conexión que existe entre el patente talento etnocartográfico —por llamarlo de algún modo— de los miembros de estas sociedades y sus recursos deícticos espaciales?

La primera respuesta está refractada por el prisma del relativismo tradicional. Ciertamente, la hipótesis Sapir-Whorf siempre ha tenido la virtud de ejercer atracción sobre todos aquellos que se enfrentan de golpe con la metafísica de la otredad. Sin embargo, a la postre, el supuesto ha resultado incómodo para los comparatistas, porque la aceptación tácita de la unicidad de cada lengua y cultura, descalifica cualquier acercamiento universalista. Así las cosas, las opciones para los tipólogos serían: desertar de las filas del relativismo (si es que acaso algunos de ellos llegaron a militar en ellas), olvidar la búsqueda de universales o ablandar la hipótesis. Puesto que renunciar al método o a la doctrina equivaldría, en buena medida, a negar la misma razón de ser de la disciplina, al parecer no quedó otro mejor camino que el de acotar al relativismo dentro de los límites impuestos por las capacidades cognitivas del hombre. Y como cabría esperar, una de las primeras rutas que tomaron los exploradores de dichos límites —por supuesto, con un bagaje instrumental de corte piagetiano— fue la de la localización espacial. Tocante a este punto, cabe subrayar que, específicamente, el grupo de investigadores asociados al Instituto Max Planck fue el que insistió repetidamente en el hecho de que existen lenguas y sociedades que privilegian el uso de una deixis absoluta, sobre el de una deixis relativa. O, puesto en otros términos, hay lenguas y pueblos que para resolver los problemas de localización espacial recurren preferentemente a una deixis sociocéntrica, en vez de a una egocéntrica. En el cuadro 8 se expone una prueba que ilustra las soluciones que ambos sistemas dan al mismo problema de localización.

Para aplicar dicha prueba, primero hay que observar el dibujo superior y fijarse en las relaciones que guardan entre sí los tres animales de la ilustración. Acto seguido, el observador debe girar 180° sobre su propio eje de manera que ahora quede viendo hacia donde antes estaba su espalda. Luego hay que voltear la hoja para ver los dibujos inferiores en su sentido correcto y responder ¿cuál de estos dos dibujos es igual al que se observó al inicio? Un usuario de sistemas egocéntricos dirá que el primero, porque el insecto está a la izquierda del pato y el gusano a su derecha. Sin embargo, un usuario de sistemas sociocéntricos dirá que el segundo, porque tanto el insecto como el gusano apuntan a los mismos puntos cardinales que apuntaban en el dibujo superior.

Cuadro 8. Sistemas relativos y sistemas absolutos



Solución Sociocéntrica — Solución Egocéntrica

Para ofrecer una mejor idea del funcionamiento de estos sistemas absolutos, es conveniente acercarse al guugu yimidhirr, lengua pamanyungana que aún se habla en Hopevale, al noreste de Queensland, en Australia, y que ha sido estudiada tanto por Haviland,[10] como por Levinson.[11] Esta lengua cuenta, por una parte, con un sistema egocéntrico de dos demostrativos de distancia; y por la otra, con un sistema sociocéntrico de cuatro direcciones cardinales que, de manera aproximada, equivalen al norte, sur, este y oeste de nuestra rosa de los vientos (cuadro 9).

[10] John B. Haviland, *Anchoring, Iconicity, and Orientation in Guugu Yimidhirr Pointing Gestures*, Cognitive Anthropology Research Group at the Max Plank Institute of Psycholinguistics, Nijmegen, 1972.

[11] Stephen C. Levinston, *Language and Cognition; The Cognitive Consequences of Spatial Description in Guugu Yimidhirr*, Cognitive Anthropology Research Groupe at the Max Plank Institute for Psycholinguistics, Nijmegen, 1992.

Cuadro 9. Deixis espacial del guugu yimidhirr

Egocéntricos:	
Cercano al hablante	yi-
Alejado del hablante	nha-
Sociocéntricos:	
Norte	gunggaarr
Sur	dyibaarr
Este	naga
Oeste	guwa

Sobra apuntar que la conformación y el uso de los demostrativos egocéntricos del guugu yimidhirr corresponden, básicamente, al de un sistema distancia-hablante de dos términos; el primero para designar referencias proximales y el segundo para referencias distales. En cuanto al sistema sociocéntrico de direcciones cardinales, hay que enfatizar, primero, qué sus términos no se encuentran anclados en el hablante, o sea que no son relativos a éste, sino absolutos para todos los hablantes. Por otra parte, es menester señalar que esta lengua carece de los términos espaciales correspondientes a «derecha» e «izquierda» y que tampoco cuenta con los recursos de localización «enfrente de», «detrás de» y «al lado de». Consecuentemente, los hablantes de guugu yimidhirr que se ven en la necesidad de resolver problemas de especificación espacial recurren profusamente al sistema sociocéntrico de direcciones cardinales. Esto produce, al parecer de los hablantes de sistemas egocéntricos, una serie de soluciones bizarras, extravagantes. Al respecto, algunos ejemplos elicitados por Haviland y Levinson[12] podrían ser traducidos al español como «Jorge está al norte del árbol», para describir a alguien que está parado enfrente del árbol; «Lo dejé en la orilla sur de la mesa occidental de tu casa», para responder a la pregunta ¿dónde dejaste tu tabaco?; «Gira la perilla hacia el oeste», para indicar cómo apagar la hornilla de una estufa de gas cuyo frente está al sur; «Ve más al oriente», para pedirle al interlocutor que adelante las páginas de un libro que se está hojeando de cara al norte. En el mismo orden de cosas, cabe hacer notar que si un hablante de guugu yimidhirr le cuenta a otro un programa de televisión, quien escucha el relato termina sabiendo —sólo por las referencias espaciales contenidas en el discurso— hacia qué dirección cardinal está orientado el aparato receptor del narrador.

[12] Haviland, *op, cit.*; Levinston, *op. cit.*

Otro sistema sociocéntrico, pertinente para este trabajo, es el del Dyirbal (cuadro 10). Como se puede advertir, esta lengua cuenta, por una parte, con una serie de tres demostrativos que indican la ubicación vertical de la referencia, en relación con el plano horizontal del hablante. Por la otra, existen diez términos que articulan la noción de distancia relativa entre hablante y referencia con los conceptos de colina arriba/colina abajo y río arriba/río abajo. En cuanto a ello, vale la pena hacer notar que este conjunto de piezas léxicas prueba la posibilidad de conjugar los sistemas egocéntricos con los sistemas sociocéntricos.

Cuadro 10. Deixis espacial del dyirbal

Egocéntricos:	
Arriba del hablante	gala
Al nivel del hablante	galu
Abajo del hablante	gali
Sociocéntricos-Distancia-hablante:	
Colina arriba próximo	dayi
Colina arriba distancia media	daya
Colina arriba alejado	dayu
Colina abajo próximo	baydi
Colina abajo distancia media	bayda
Colina abajo alejado	baydu
Río arriba distancia media	dawala
Río arriba alejado	dawalu
Río abajo distancia media	balbala
Río abajo alejado	balbalu

Según Levinson,[13] los hablantes de lenguas con sistemas de localización absolutos poseen un pensamiento espacial particular, diferente al de los hablantes de lenguas con sistemas relativos, por lo que su existencia constituye un argumento a favor de cierto determinismo lingüístico. Al respecto, se puede objetar que la relación causa-efecto bien podría ser a la inversa, de manera que los factores cognitivos fueran los que modelaran a la lengua. En tal caso, la réplica obligada sería señalar que la única manera de compartir una práctica cognitiva de esta naturaleza es mediante su codificación social a través de la lengua. Es la necesidad de comulgar con el sistema sociocéntrico lo que provoca la convergencia cognitiva. No puede ser al revés.

[13] *Ibidem.*

El concepto del inframundo en Teotihuacan

Linda Manzanilla*

La cueva tuvo para los pueblos prehispánicos una pluralidad de significados: refugio, sitio de habitación, boca o vientre de la tierra, inframundo, espacio fantástico, morada de los dioses del agua y los de la muerte, lugar de ritos de linaje y de pasaje, observatorio astronómico, cantera. Particularmente en el horizonte Clásico de Mesoamérica (primer milenio de nuestra era), el simbolismo de los huecos de la corteza terrestre dejó su huella en numerosos mitos. A continuación revisaremos las diversas opciones funcionales que los pueblos del altiplano central y del área maya dieron a las cuevas y túneles.

Desde tiempos prehistóricos, las cuevas y túneles naturales representaron opciones de habitación. Sin embargo, en horizontes posteriores, como el Posclásico, grupos nómadas continuaron con la vieja tradición del uso habitacional de la cueva. En el *Códice Xolotl* se puede observar a los jefes chichimecas (*Xolotl* y *Nopaltzin*) en los alrededores de cuevas; así se hace alusión al hecho de que estos grupos de origen nómada vivieron muchos años en ellas. También las *Relaciones de Michoacán* tienen representaciones de gente que vive en cuevas, en la vecindad de otros grupos que habitan chozas.[1]

En particular en el valle de Teotihuacan y región de Texcoco, los grupos chichimecas habitaron cuevas en Oztotícpac, Tepetlaóztoc, Tzinacanóztoc, Huexotla, Techachalco, Oztotlítec Tlacoyan, Tlallanóztoc y Tenayuca.[2] Y es

[1] Roberto Weitlaner y Juan Leonard, «De la cueva al palacio», en *Esplendor del México antiguo*, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, 1959, pp. 933-956.

[2] Antonio Pérez Elías, «Las cuevas del Valle de México (su importancia etnohistórica)», en *Tlatoani*, número 10, 2a. época, junio, ENAH, México, 1956, pp. 34-38.

*IIA/UNAM

que en la lengua náhuatl la palabra *oztotl* significa cueva, vocablo que frecuentemente formó parte de los topónimos de Mesoamérica.

En el área maya, la cueva de Loltún ha proporcionado invaluable información sobre fauna de características pleistocénicas y sobre ocupación hacia 5000 a. C. Lo mismo sucede con el Abrigo de Santa Marta en Chiapas.

Un uso de las oquedades que habría que destacar sería el de yacimientos para la extracción de determinadas materias primas. Las Grutas de Loltún fueron usadas principalmente para explotar los yacimientos de arcilla y material pétreo con el que elaboraban cerámica y lítica pulida.[3] De igual forma, numerosas cuevas someras del Valle de Teotihuacan fueron sitios de extracción de toba y tezontle, materiales que formaron el núcleo de las estructuras y muros.

Es frecuente también que la cueva sea recipiente de manantiales o ríos subterráneos. De ahí que las poblaciones prehispánicas acudiesen a ellos para proveerse del líquido que, en el caso del área maya, llegó a considerarse «agua virgen» (*zuhuy ha*) para rituales.[4]

En el México prehispánico, las oquedades naturales (túneles, abrigos rocosos, cuevas) estuvieron íntimamente ligadas con la religión y con la mitología. En varios mitos se habla de la creación del sol y de la luna haciéndolos surgir de una cueva. En otros mitos, la humanidad completa o ciertos grupos (por ejemplo, las siete tribus de *Chicomoztoc*) emergieron del interior de la tierra. Incluso los alimentos mismos fueron obtenidos del mundo subterráneo cuando *Quetzalcoatl* robó el maíz a las hormigas.[5]

La cueva es la entrada al inframundo, por lo tanto, una cámara funeraria, pero también es el acceso al vientre de la tierra o la boca del monstruo terrestre. Por extensión, es el sitio donde la fertilidad puede ser propiciada. De ahí que, en ciertos lugares del México antiguo, las ceremonias de petición de agua para las cosechas se hiciesen en cuevas, ya que éstas, junto con las cimas de los montes y los manantiales, eran casa de los espíritus del agua.[6]

Tenemos indicios de que las cuevas fueron lugares de culto, desde el Formativo hasta el Posclásico, particularmente en relación con deidades del agua.

[3] Millet, Luis C., Ricardo Velázquez Valadez y Roberto Mac Swiney, *Guía de las Grutas de Loltún, Oxkutzcab, Yucatán*, INAH, México, 1978.

[4] Juan L. Bonor Villarejo, *Las cuevas mayas: simbolismo y ritual*, Universidad Complutense de Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1989, p. 17; Renée Lorelei Zapata Peraza, Antonio Benavides Castillo y Agustín Peña Castillo, *La gruta de Xtacumbilxunaan, Campeche*, INAH, Colección Regiones de México, México, 1991, p. 13.

[5] Doris Heyden, «Caves, Gods, and Myths: World Views and Planning in Teotihuacan», en E. P. Benson(ed.), *Mesoamerican Sites and World Views*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1981, pp. 1-39.

[6] Weitlaner, *op. cit.*

Mary Pohl,[7] al citar al obispo Núñez de Vega, señala que los huesos de los fundadores de linajes que introdujeron el calendario maya eran guardados en cuevas. La gente los veneraba ofrendándoles flores y copal. Pohl[8] también consigna que hay varios centros mayas que tienen conexión ceremonial con cuevas, entre los cuales cita a la Tumba del Gran Sacerdote en Chichén Itzá, que es un templo construido sobre una cueva.

Por otro lado, Pohl[9] menciona que el rito *cuch* se llevaba a cabo por los gobernantes mayas al ascender al trono y para renovar la energía de su linaje. La parte más sagrada de dicho rito se hacía en una cueva, a la cual el gobernante descendía para recibir las profecías de los dioses.

Entre otros pueblos de Mesoamérica, pero también del área andina, existía la idea de que sus antepasados habían surgido de cuevas. Los mixtecos, zapotecos, tzeltales y otomíes compartían esta idea, y por ello algunos enterraban a sus nobles en cuevas.[10] La idea de *Chicomoztoc*, como lugar de origen, tiene paralelismo con lo enunciado anteriormente. Aquí, quizá el elemento que domina es la idea de la cueva como vientre de la tierra.

También entre los zuñi existe la creencia de que los gemelos creados por el Padre Cielo y la Madre Tierra descendieron a una cueva para guiar a los ancestros de los zuñi en su emergencia a la luz.[11]

Zapata *et al.*[12] señalan que las cuevas mayas también eran recipientes de objetos sagrados desechados ceremonialmente, además de ser sitios de autosacrificio y sacrificio.

Por otro lado, los tiros verticales de algunos túneles tuvieron una función astronómica. Un ejemplo destacado de este uso es el observatorio de Xochicalco, en el que aproximadamente a mediados de mayo penetra el sol cenital en línea recta por el agujero principal.

También en Teotihuacan contamos con una «la cueva astronómica» que yace detrás de la Pirámide del Sol (a 250 metros al sudeste), sobre el circuito

[7] Mary Pohl, «Three Maya Ritual Faunas: Vertebrate Remains from Burials, Caches, Caves, and Cenotes in the Maya Lowlands», en R. M. Leventhal y Alan L. Kolata (eds.), *Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon R. Willey*, Harvard University, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Cambridge, 1983, p. 86.

[8] *Ibidem*, p. 99.

[9] *Idem.*

[10] Silvia Limón Olvera, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Regiones, México, 1990, p. 92.

[11] Richard I. Ford, *Corn is our Mother*, Paper Presented at the Meeting «Corn and Culture in the Prehistoric New World», University of Minnesota, Minneapolis, May, 1990, p. 2.

[12] Zapata *et al.*, *op. cit.*, p. 15.

empedrado que rodea a la malla. Esta cueva fue excavada y estudiada por Enrique Soruco.[13] Su forma es semejante a un botellón y tiene 4.20 metros de altura. El acceso de menos de un metro de diámetro fue tallado en la roca.

En su interior se halló un altar con una lápida de basalto por la cual se observa la entrada perpendicular del sol a mediados de mayo. A su alrededor se encontraron numerosas ofrendas de ollas, cajetes, miniaturas, vasos, una figurilla de *Xipe Totec*, tiestos de la costa del Golfo y 20 navajillas prismáticas. Según el informe paleobotánico a cargo de Lauro González Quintero, las ofrendas consistían en pigmentos rojos y verdes, húmeros de ranas, amaranto, chile, tomate, quelites, nopal y maíz, además de carbón bañado con resina de copal.[14]

La cueva como entrada al inframundo

El inframundo en el área maya

Los mayas del siglo XVI hablan de un sitio subterráneo denominado *Mitnal* o *Xibalba*. Tanto en Landa, como en Las Casas y en el *Popol Vuh*, se menciona esta región a la cual Sotelo Santos[15] dedicó un apartado de su libro.

Los mayas pensaban que la entrada a este plano inferior se encontraba en Carchá, cercano a Cobá, en el departamento de la Alta Verapaz de Guatemala.[16] El descenso a *Xibalba* está sembrado de dificultades: escaleras muy inclinadas, un río de fuerte corriente entre dos barrancos, un lugar de cruce de cuatro caminos de los cuales el negro conduce a *Xibalba*. Posteriormente se encuentra una Sala del Consejo de los Señores, un jardín de flores y aves, la casa del juez supremo, el juego de pelota, un árbol, un encinal, un barranco, una fuente de donde brota un río y seis casas de donde surgen tormentos y muerte.[17]

Según Sotelo,[18] en el pensamiento maya «...el *Xibalba y el Mitnal* se encuentran en la parte más baja del inframundo, no forman todo el mundo subterráneo».

Es interesante observar que el inframundo mixteco descrito en el *Códice Colombino-Bécker* en torno al viaje de 8 Venado hacia la morada de 1

[13] E. Soruco Sáenz, *Una cueva ceremonial en Teotihuacan*, tesis de licenciatura en Arqueología, ENAH, México, 1985.

[14] *Ibidem*, p. 80.

[15] Laura Elena Sotelo Santos, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Serie Cuadernos, México, 1988.

[16] *Ibidem*, p. 79.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem*, p. 85.

Muerte es semejante al maya: se inicia en una cancha de juego de pelota; para acceder a él se atraviesan aguas turbulentas, un cerro encorvado, un edificio en llamas, y además se pelea contra seres de cabezas grotescas.[19]

Hellmuth[20] señala que el inframundo maya es acuoso, ya que ciertas divinidades antropomorfas deben sufrir metamorfosis reptilianas en su viaje al inframundo. Esta idea también aparece en el arte maya del Clásico Temprano. La presencia de peces, plantas acuáticas, cormoranes, tortugas y ranas sugieren que la capa serpentina es agua clara y de flujo lento por la presencia de lirios acuáticos. La existencia de peces exóticos podría hacer pensar que los mayas estaban concibiendo el inframundo como agua de mar.[21]

El inframundo de los nahuas

Son tres los conceptos relacionados con el inframundo entre los nahuas: el *Mictlan*, el *Tlillan* y el *Tlalocan*. En relación con el *Mictlan*, los nahuas pensaban que yacía al norte y estaba guardado por *Mictlantecuhtli* y *Mictecacihuatl*.[22] En la mitología nahua existía, según Broda[23] el concepto de que el sol entraba al *Mictlan* durante el primer mes de pasaje cenital del sol, es decir, *Toxcatl* (a mediados de mayo), mes que anuncia las lluvias. De ahí que los observatorios, como la chimenea del Edificio P de Monte Albán, el observatorio de Xochicalco[24] y la cueva astronómica de Teotihuacan sirvan para ubicar estos pasos cenitales.

El *Mictlan* está descrito por Sahagún[25] como un sitio «...en medio de dos sierras que están encontrándose una con otra». Al difunto le decían que debía pasar por «...el camino donde está una culebra guardando el camino», por donde está la lagartija verde, los ocho páramos, los ocho collados y por

[19] Nancy P. Troike, «La historia mixteca tal como la consigna el *Códice Colombino-Becker*», en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, tomo XXXIV, número 2, Sociedad Mexicana de Antropología, 1988, pp. 379-402.

[20] Nicholas Hellmuth, *The Surface of the Underworld. Iconography of the Gods of Early Classic Maya Art in Peten, Guatemala*, Foundation for Latin American Anthropological Research, tomo I, Culver City, 1987, pp. 2-8.

[21] *Ibidem*, pp. 101-102.

[22] Vicente T. Mendoza, «El plano o mundo inferior. Mictlan, Xibalbá, Nith y Hel», en *Estudios de cultura náhuatl* ,volumen III, UNAM, Instituto de Historia, México, 1962, pp. 75-99.

[23] Johanna Broda, «Astronomy, Cosmovision, and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica», en A. F. Aveni y G. Urton (eds.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, The New York Academy of Sciences, Annals of the New York Academy of Science, volumen 385, Nueva York, 1982, pp. 81-110.

[24] *Ibidem*, p. 94.

[25] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo I, Libro III, Cap. I, Porrúa, Biblioteca Porrúa número 8-11, México, 1969.

donde estaba el viento de navajas. El muerto debía llevar consigo un perro de color bermejo para pasar el río de la muerte (denominado *Chiconahuapan*).

Los popolucas conciben al inframundo como una región con pasajes peligrosos, en la que existen dos caminos: el de la derecha es estrecho, malo, con escombro y ascendente hacia el cielo; el de la izquierda es amplio, liso, limpio y desciende suavemente al infierno.[26] Junto a la entrada al Más Allá hay un árbol de cacao, y el alma del difunto puede pasar sólo cuando los vivos hayan brindado con chocolate.[27]

Para los totonacos, bajo la tierra está el reino de los muertos, donde viven el Dios del Fuego y el Dios de los Muertos.[28]

El *Tlillan* es una cueva artificial donde la diosa *Cihuacoatl* presidía sobre pequeños ídolos llamados *tecuacuiltin*. Su sacerdocio estaba también dedicado al culto a *Huitzilopochtli*. *Cihuacoatl* es la patrona del sur de la cuenca de México y, según Broda[29] una vieja diosa de la tierra, esposa de *Tlaloc*.

Para Anderson,[30] el *Tlalocan* era concebido de muchas maneras entre los pueblos nahuas:

a) Según el *Códice Florentino*, era un lugar de riqueza, donde no había sufrimiento, no faltaba el maíz, la calabaza, el amaranto, el chile y las flores. En la «Plegaria a Tláloc» del *Códice Florentino*, traducida por Sullivan,[31] se dice que los mantenimientos no han desaparecido, sino que los dioses los han escondido en el *Tlalocan*.

b) Era un lugar de belleza donde cantan aves de bellos plumajes, encima de pirámides de jade (varios ejemplos de poesía náhuatl).

c) Era una construcción de cuatro cuartos alrededor de un patio, con cuatro tinas de agua. Una de ellas era buena y las otras traían heladas, esterilidad y sequía. Durán menciona que este *Tlalocan* fue representado en el Monte Tlaloc como un recinto amurallado con un patio y una figura de *Tlaloc* alrededor de la cual se dispusieron otras menores, representando a los montes más pequeños.

[26] George M. Foster, *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, University of California Press. Publications in American Archaeology and Ethnology, volumen 42, número 2, Berkeley, 1945, p. 186.

[27] *Ibidem*.

[28] Alain Ichon, *La religion des totonaques de la sierra*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1969, p. 138.

[29] Broda, «Templo Mayor as Ritual Space», en Broda, D. Carrasco y E. Matos Moctezuma (eds.), *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 80.

[30] Arthur J. O. Anderson, «A Look into Tlalocan», en J. K. Josserand y K. Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Oxford ,BAR, International Series, 402, 1988, pp. 153-154.

[31] T. D. Sullivan, «A Prayer to Tláloc», en *Estudios de cultura náhuatl V*, UNAM, México, 1965, p. 45.

Sahagún señalaba que la montaña es un disfraz, ya que es como una vasija llena de agua.[32]

Una cuarta idea es la que Durán y Tezozómoc señalan; en ella el *Tlalocan* se puede equiparar con el *Cincalco*. Se entraba a él por una caverna.[33] Del *Códice Florentino*, Sullivan[34] traduce una «Plegaria a Tláloc» en la que al final se dice: «Y ustedes que habitan los cuatro cuadrantes del universo, ustedes Señores del Verdor, ustedes los Proveedores, ustedes los Señores de las Cimas Montañosas, ustedes, Señores de las Profundidades Cavernosas».

A este respecto, existen dos estudios etnográficos de grupos de habla nahua en la Sierra de Puebla que versan sobre el *Tlalocan;* fueron escritos por María Elena Aramoni y Tim Knab.[35] Aramoni habla de las cuevas como la entrada a este inframundo y sus informantes señalan que *Tamoanchan* es la parte más profunda del *Talokan*. Dice ella: «Más allá de las puertas del inframundo, en las profundidades, hay un mundo esplendente. Allí reside el milagro de la fertilidad...».[36] «En el *Talokan* se encuentran, además, los seres humanos que vendrán al mundo, así como todas las especies de animales...».[37] «Las semillas, plantas y demás sustentos del hombre se piensa que brotan en el *Talokan*... De *Talokan* surge también todo poder, dinero y riqueza; la cual se encuentra concentrada en el Corazón del Cerro, el Tepeyólot o "tesoro del cerro"».[38]

Los nahuas de Cuetzalan hablan de tres caminos como destino ulterior del hombre: «uno con Dios (cielo); otro por debajo de la tierra (*Talokan*) y otro por las cuevas, que es el camino del diablo, es decir, el *Miktan* o infierno».[39]

En su reciente estudio sobre los grupos de habla nahua de la Sierra de Puebla, Tim Knab describe la geografía del inframundo o *Talocan*, concebida por los moradores de San Miguel Tzinacapan. Las cuevas son entradas al inframundo; éste tiene todas las características de la superficie del mundo: montañas, ríos, lagos, cascadas, pero no tiene plantas. Existe un gran árbol de tierra en el centro del inframundo, sobre el cual apoya la Tierra.

[32] *Ibidem.*

[33] Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Palais des Académies, Mémoires de la Classe des Lettres, Colléction in-8, séconde série, tomo LXVII, fascículo 3, Brucelas, 1987, p. 252.

[34] Sullivan, *op. cit.*, p. 55.

[35] María Elena Aramoni, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, México, 1990; T. J. Knab, «Geografía del inframundo», en *Estudios de cultura náhuatl*, volumen 21, UNAM, México, 1991, pp. 31-57.

[36] Aramoni, *op. cit.*, p. 144.

[37] *Ibidem*, p. 145.

[38] *Ibidem*, p. 146.

[39] *Ibidem*, p. 148.

El *Talocan* es un mundo de oscuridad, no hay luz, día ni sol. Tiene cuatro entradas, de las cuales las del oriente y el occidente son también entradas y salidas para el sol en su viaje por el inframundo. Debajo de la plaza de San Miguel hay una cueva, que es la residencia de *Taloc melaw*, Señor del Inframundo. La posición de la iglesia y la presidencia municipal no son azarosas; también en la parte central de la plaza existe un pozo de donde sale una corriente de agua que se dirige a la cueva.[40] Esta última, denominada «la iglesia del Talocan», ha sido equiparada con la cámara tetralobulada debajo de la Pirámide del Sol.[41]

Estudio del inframundo de Teotihuacan

Las ideas que hemos planteado anteriormente y las sugerencias de Doris Heyden[42] estimularon nuestra curiosidad en torno a la probable existencia de un sistema de túneles y cuevas en Teotihuacan, que pudiese ser un modelo de inframundo o *Tlalocan.*

La existencia de cuevas en Teotihuacan no es un dato nuevo. Heyden[43] reproduce el glifo de Teotihuacan del *Códice Xolotl*; en él se aprecian las dos grandes pirámides del sitio, bajo las cuales hay una cueva con un personaje dentro. No sería improbable que esta figura se refiriese a los oráculos que frecuentemente se hallaban dentro de cuevas, como la *Relación de Teotihuacan* lo señala.[44]

Las exploraciones de cuevas de Linné[45] en San Francisco Mazapa; Carmen Cook de Leonard, Juan Leonard y Alfonso Soto Soria[46] en Oztoyahualco; Heyden[47] en el túnel que pasa bajo la Pirámide del Sol; Basante Gutiérrez[48] en varios sectores del valle; Soruco[49] en la cueva astronómica al sudeste de la Pirámide del Sol antecedieron a nuestros estudios.

[40] *Ibidem*, p. 27.

[41] *Ibidem*, p. 51.

[42] Heyden, «An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico», Society for American Archaeology, en *American Antiquity*, volumen 40, número 2, April, Washington, 1975, pp. 131-147; «Caves, Gods, and...».

[43] *Ibidem.*

[44] Soruco, *op. cit.*, p. 107.

[45] S. Linné, *Archaeological Researches at Teotihuacan, Mexico*, Victor Pettersons Bokindustriaktiebolag, The Ethnographical Museum of Sweden, New Series, Publication número 1, Estocolmo, 1934.

[46] René Millon, «Teotihuacan», en *Scientific American* , volumen 216, número 6, June 1957, p. 12.

[47] Heyden, «An Interpretation of the Cave...».

[48] O. R. Basante Gutiérrez, «Algunas cuevas en Teotihuacan», en R. Cabrera Castro, I. Rodríguez y N. Morelos (eds.), *Memoria del proyecto arqueológico Teotihuacan 80-82*, INAH, Colección Científica, Arqueología número 132, México, 1982, pp. 341-354; *Ocupación de cuevas en Teotihuacan*, ENAH, tesis de licenciatura, México, 1986.

[49] Soruco, *op. cit.*

El objetivo principal de nuestro proyecto (Estudio de túneles y cuevas en Teotihuacan. Arqueología y geohidrología) fue localizar y definir túneles y cuevas de interés arqueológico por el uso ritual o económico a que fueron destinados, es decir:

a. Las actividades extractivas originales relacionadas con los materiales piroclásticos (tezontle) que fueron usados para la construcción de la ciudad.

b. Almacenamiento a gran escala.

c. Entierros.

d. Ofrendas relativas a ritos de fertilidad.

Para este fin se plantearon los siguientes estudios:

1. Junto con Luis Barba, un reconocimiento geológico para determinar los distintos tipos de fenómenos volcánicos presentes.

2. Un reconocimiento detallado de las cuevas y depresiones visibles en la parte norte del Valle de Teotihuacan, con el fin de ubicar sus coordenadas, tomar sus azimutes y ver en qué contextos litológicos están excavadas.

3. En los sectores intermedios entre las depresiones visibles, llevar a cabo estudios geofísicos de magnetometría, resistividad eléctrica, gravimetría y radar de penetración, para detectar anomalías que pudiesen corresponder a las oquedades, y así trazar la trayectoria de los túneles.

4. Se hicieron también perforaciones en ciertas anomalías al este de la Pirámide de la Luna y al noroeste de la Plaza 5 para verificar qué estaba ocasionando la diferencia magnética o eléctrica. De estos sondeos de 10 centímetros se obtuvo un panorama muy interesante del sustrato de Teotihuacan, antes de las grandes transformaciones constructivas que sufrió la ciudad. Al parecer tanto al este como al oeste de la Pirámide de la Luna corrían numerosos arroyos que aparecieron indicados en nuestros sondeos como zonas de guijarros redondeados con lítica y cerámica rodadas.

5. Nuestro equipo excavó túneles en el subsuelo de Teotihuacan con el fin de evaluar las dificultades que enfrentaron los teotihuacanos al excavar los túneles de extracción de materiales constructivos.

6. Por último, hemos excavado extensivamente tres cuevas al este de la Pirámide del Sol. Los objetivos de la excavación estarán encaminados a ubicar los contextos ceremoniales, habitacionales y de almacenamiento en las distintas porciones del sistema, con el fin de reconstruir el rango de actividades llevado a cabo en el interior de ellas y la secuencia de ceremonias.

Proponemos que todo el sector noroeste del valle de Teotihuacan está lleno de cuevas, algunas de las cuales tienen continuidad a través de las plazas de tres templos, comunes en la parte norte de la antigua ciudad de

Teotihuacan. También proponemos a manera de hipótesis que el túnel que pasa por debajo de la Pirámide del Sol originalmente continuaba hacia el sudeste y tenía una boca por la amplia depresión semilunar que yace detrás de la gran estructura. Además, hemos hecho retículas magnéticas en la explanada al este de la Pirámide del Sol, antes de la gran depresión, y detectamos anomalías que podrían aludir a la continuación del túnel bajo la pirámide.

Resultados preliminares de las excavaciones de dos cuevas al este de la Pirámide del Sol

La Cueva de las Varillas tuvo 50 metros de largo mínimo. La cámara principal, de 18 metros de ancho, contuvo siete nichos, dos de los cuales conectaban con una cámara funeraria. Además contaba con un túnel que llevaba a cámaras más internas. Excepto por la cámara de los entierros, la cueva presentó contextos domésticos modernos, mexica, mazapa y coyotlatelco sobre un relleno teotihuacano con material ritual (pizarra pintada en rojo y blanco, calotas humanas redondeadas para formar cuencos). Varias áreas de actividad, fechadas entre 770 y 1410 d. C., fueron halladas, y entre ellas destacan los fogones de cocción de alimentos y las áreas de tejido, representadas por agujas de hueso, malacates, pintaderas y separadores de hilos de telar.

Se hallaron figurillas de tiempos preclásicos a coloniales, así como caras humanas talladas en basalto, una de las cuales es la mitad del rostro de un viejo. Hay también indicios de culto que incorpora elementos marinos, como fragmentos de caparazón de tortuga marina, una cauda de mantarraya y concha nácar. Hay cerámica foránea particularmente policroma maya y del Golfo.

La cámara funeraria contuvo hasta ahora doce entierros en su mayoría de época Mazapa, bajo pisos mexicas: un grupo de tres adultos sedentes que miran al sur y dos entierros infantiles cerca de los adultos, pero al nivel de sus cráneos, con vasijas enteras o matadas ritualmente, así como puntas de proyectil fuera de los cuerpos.

A un lado yacía una estructura bajo el agujero del techo en esta cámara y que seguramente dejaba caer un fuerte chorro de agua en tiempo de lluvias: bajo el piso de esta estructura se hallaron siete entierros de recién nacidos dispuestos en una banda este-oeste, como si bordearan la silueta a plomada del agujero. Estos sólo tuvieron triángulos o rectángulos de mica cortada, así como algún fogón con candeleros teotihuacanos y puntas de proyectil.

En esta cámara también se hallaron siete fondos de probables silos distribuidos en diferentes sectores y profundidades. A 50 metros de la entrada de la cueva se hallaron, en una cámara interior, seis fondos de silos sin asociación con entierros, uno de los cuales aún tenía las improntas de manos y sandalias de quienes apisonaron su fondo.

La cámara funeraria nos dio, pues, elementos para confirmar las tres funciones que hipotéticamente hallaríamos en los túneles: áreas de almacenamiento quizá relacionadas con ritos de fertilidad en el vientre de la tierra, entierros vinculados al concepto del inframundo, y cuerpos de bebés asociados a la idea del *Tlalocan*. Suponemos que el nivel teotihuacano que debe subyacer a lo hasta ahora excavado proporcionará sorpresas por ser esta cámara la única no perturbada hasta ahora.

En la Cueva del Pirul, que aún está en proceso de excavación, en la vecindad de fondos de silos, se halló un adulto sedente con doble perforación en el cráneo y vista hacia el sur, a cuya derecha se hallaba un recién nacido sedente en un cuenco, viendo hacia el noreste, y un infante de aproximadamente 8 meses, en decúbito lateral izquierdo, con el cráneo en norma lateral y viendo hacia el noreste, con un cuenco sobre él. Otro infante apareció más hacia el sur.

A menos de 2 metros hacia el este, se hallaron los esqueletos articulados de dos perros en decúbito lateral (aunque existe la posibilidad de que hayan estado en decúbito ventral, con las patas a cada lado). Los cráneos yacen al este; la cara del primer individuo (adulto) mira hacia el sur, mientras que la del segundo individuo, hacia el norte. Uno de los perros (el individuo número 1) es de edad más avanzada que el otro, debido a la osificación de los huesos largos. Del segundo individuo, sólo faltó el radio izquierdo y la cola. Uno de ellos cojeaba de una pata, y tenía una malformación en otra, por lo cual se piensa en una intención particular en elegir al ejemplar. En ambos casos, el contenido ritual de su presencia es obvio: se trata de los guías de los muertos en el inframundo.

Al sur y oeste de los esqueletos, rodeándolos, se encontró un apisonado de tierra revuelta con cal. Al parecer los esqueletos descansan en una fosa somera, y sobre el apisonado hay huellas de ritos que involucran el encendido de fuego. En otra cámara apareció otro esqueleto de cachorro de perro.

Las cámaras funerarias de las cuevas de las Varillas y del Pirul nos dieron, pues, elementos para confirmar las tres funciones que hipotéticamente hallaríamos en los túneles: áreas de almacenamiento quizá relacionadas con ritos de fertilidad en el vientre de la tierra, entierros vinculados al concepto del inframundo, y cuerpos de bebés asociados a la idea del *Tlalocan*.

Consideraciones finales

Resumiremos varias ideas que giran alrededor de los objetivos del proyecto. En primer lugar, el sistema de túneles y cuevas de la parte norte del valle de Teotihuacan originalmente fue un grupo de canteras de tezontle excavadas por los teotihuacanos y fechadas hacia 80 d. C. (Beta 69912). Hay ejemplos de fechas de radiocarbono semejantes para el túnel inferior de la Pirámide del Sol (M-1283)[50] y el Templo de Quetzalcoatl.[51] Esto podría ser evidencia de las grandes empresas constructivas del primer siglo de la era.

La consagración de la ciudad comienza, pues, del hecho de haber sido erigida con material del inframundo, a semejanza de la fábrica de seres nuevos con huesos de los antepasados, robados al mundo de los muertos. La mayor parte del tezontle que se utilizó fue rojo, es decir, el que presenta oxidación del hierro, por lo cual suponemos que hay una intención de construir un cuerpo sagrado y no solamente de elegir un material constructivo ligero y fácil de modificar.

Brady y Veni[52] tienen, en los Altos de Guatemala, ejemplos de cuevas mayas excavadas de roca volcánica o sus derivados. Algunas de estas cuevas están relacionadas con sitios de importancia ritual o con manantiales intermitentes. En Teotihuacan nuestro túneles también fueron excavados en aglomerados volcánicos no muy consolidados, y en lugar de albergar manantiales, como Heyden[53] propuso para la Pirámide del Sol, pudieron contener pequeños cursos de agua derivados de filtraciones en la parte noreste del valle. Estos cursos han sido mencionados por diversas personas entrevistadas en el valle. Los verdaderos manantiales emergen en la llanura aluvial, hacia el sector sudoeste del valle.

En Xochicalco contamos con un sistema de más de 19 túneles excavados en tiempos prehispánicos en la roca caliza con el fin de extraerla para revestir los edificios de la ciudad. El llamado Observatorio («cueva de los Amates») es solamente una parte del sistema.

En fechas recientes, invitados por el Proyecto Especial Xochicalco del INAH y en conjunción con el Laboratorio de Prospección Arqueológica del IIA,

[50] René Millon, Bruce Drewitt y James A. Bennyhoff, *The Pyramid of the Sun at Teotihuacan: 1959 Investigations*, Transactions n.s., volumen 55, part 6, The American Philosophical Society, Filadelfia, September, 1965, p. 33.

[51] Cabrera en Evelyn Childs Rattray, «Some Clarifications on the Early Teotihuacan Ceramic Sequence», en *XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, D. F., 1974, p. 12.

[52] James E. Brady y George Veni, «Man-Made and Pseudo-Karst Caves: The Implication of Subsurface Features Within Maya Centers», en *Geoarchaeology: An International Journal*, volumen 7, número 2, John Wiley and Sons, Inc., 1992, pp. 149-167.

[53] Heyden, «An Interpretation of the...».

hemos llevado a cabo un reconocimiento geofísico y topográfico sobre y dentro de la cueva de los Jabalíes y la cueva de los Amates, y propuesto una interconexión entre ellas, así como una planta en forma de retícula.[54] La porción oriental de ambas continúa bajo la parte occidental de la Acrópolis. Los túneles fueron excavados en diversos niveles de la montaña, probablemente en forma escalonada.

En todos estos ejemplos hemos visto reiterada la idea de extraer rocas calizas o piroclastos volcánicos de cavidades subterráneas para construir ciudades principales, como si se construyeran espacios sagrados.

En segundo lugar, el asentamiento original del valle parece haber consistido primordialmente en plazas de tres templos rodeadas por sitios habitacionales, y no un sitio urbano muy denso como originalmente propuso Millon.[55] Los conjuntos de tres templos están muy cerca de las bocas de las canteras de tezontle y sugieren, en primer lugar, que este material sirvió para elevar las plataformas de las pirámides y construir los muros de las habitaciones. Pero también sugieren que los túneles pasan debajo de las plazas mismas, en una tendencia noroeste-sudeste a lo largo de la mitad norte del valle.

Hemos elucubrado que las plazas mismas podrían haber servido para diversas funciones, entre las que destacarían la de congregación ritual, la de intercambio y quizá la de juego de pelota abierto con marcadores portátiles como la Estela de la Ventilla. Sabemos bien que los teotihuacanos no construyeron juegos de pelota en forma de doble T o I, por lo que el juego en sí, como está representado en el «Tlalocan de Tepantitla» pudo haberse jugado en las plazas de tres templos, en la Calzada de los Muertos, o bien, en la gran explanada detrás de la Pirámide del Sol, donde no hay construcciones teotihuacanas, pero sí numerosos túneles. Si esto fuese cierto, existiría un paralelismo entre el concepto maya de la cancha del juego de pelota como portal del inframundo y el juego teotihuacano en plazas, sobre entradas al inframundo. Así, toda la porción norte de la ciudad de Teotihuacan tendría varias decenas de entradas al inframundo.

En tercer lugar, diferentes ritos pudieron haber sido practicados en los túneles. Brady y Stone[56] proponen que la cueva de *Naj Tunich* en Guatemala

[54] Manzanilla, «Macro Proyecto Xochicalco. Subproyecto Estudio de los túneles y cuevas de Xochicalco», en Technical Report for INAH, México, 1993.

[55] Millon, «The Teotihuacan Map.Text», en *Urbanization at Teotihuacan, Mexico*, volumen 1, University of Texas Press, Austin, 1973.

[56] James E. Brady, y Andrea Stone, «Naj Tunich: Entrance to the Maya Underworld», en *Archaeology*, volumen 39, número 6, November/December, Archaeological Institute of America, 1986, p. 19.

pudiese haber sido un sitio mortuorio para miembros de la realeza maya. Sugerimos que lo mismo sucedió en el centro de México.

Por los recientes hallazgos de nuestra cámara funeraria, proponemos también cultos al inframundo, al *Tlalocan* y al vientre de la tierra.

En cuarto lugar, la Pirámide del Sol es la única estructura que no está construida con tezontle (no sabemos cuál es el material predominante en la Pirámide de la Luna). En su lugar, la gran pirámide está elevada principalmente con tierra más o menos orgánica y pequeños fragmentos de toba.[57]

En 1989 entrevistamos a hombres y mujeres de edad acerca de las cuevas de Teotihuacan. Diversas personas mencionaron el mito de que en tiempos antiguos, en febrero, se veía a un hombre salir de abajo de la Pirámide del Sol con maíz, amaranto, ejotes y calabazas en las manos. Muchos añadían que, bajo la construcción, había campos tipo chinampa donde se recogían estos productos alimenticios.

El concepto de montaña de mantenimientos —el *Tonacatepetl* de la tradición nahua— es frecuente en Mesoamérica y también lo es la montaña sagrada sobre una cueva de donde emerge agua.[58] Nuestras excavaciones en la Pirámide de Akapana,[59] el templo principal de la ciudad preincaica de Tiwanaku, en el altiplano boliviano, han proporcionado datos de una montaña sagrada de donde fluía agua por medio de un complejo sistema hidráulico, pero también una síntesis de la dualidad social y ritual. De hecho, hay dos escalinatas de acceso, dos salas de culto y probablemente dos conjuntos habitacionales para los sacerdocios del sitio: uno relacionado con el puma y otro con el cóndor. Estas construcciones rodeaban en la cima a un gran patio hundido que probablemente se llenaba en tiempos de lluvia. De él surgían diversos canales monolíticos que movían el agua al interior de la estructura y la hacía emerger como chorros en las siete terrazas. Se trataba así de una montaña viva con flujos líquidos.[60]

Retornando a Teotihuacan, proponemos que la Pirámide del Sol fue concebida como un *tonacatepetl* o cerro de los mantenimientos, por lo que la mención en la *Relación de Teotihuacan*[61] de que en su cima había un ídolo de

[57] Rattray, «Some Classifications...».

[58] David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow and Co., Inc., Nueva York, 1993, p. 430.

[59] Manzanilla, *Akapana. Una pirámide en el centro del mundo*, UNAM, IIA, México, 1992.

[60] Manzanilla y Eric Woodard, «Restos humanos asociados a la pirámide de Akapana (Tiwanaku, Bolivia)», en *Latin American Antiquity*, volumen 1, número 2, Society for American Archaeology, Washington, 1990, pp. 133-149; «Una pirámide...».

[61] Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España. Segunda Serie: Geografía y Estadística, Relaciones Geográficas de la Diócesis de México*, Editorial Cosmos, México, 1979, p. 222.

piedra denominado *Tonacateuctli* no nos sorprende. El Templo Mayor de Tenochtitlan sería una continuación de esta tradición.[62] Según Townsend,[63] otras «montañas de mantenimientos» fueron construidas en montes productores de lluvia como el Tetzcotzingo y el Monte Tlaloc.

Resumiendo, podríamos decir que la Pirámide del Sol de Teotihuacan podría haber sido la síntesis de tres conceptos: el *Tonacatepetl* (cerro de los mantenimientos), el santuario principal del dios estatal Tlaloc y la montaña sagrada *axis mundi*, centro de la flor de cuatro pétalos, como sugirió López Austin.[64]

Teotihuacan fue construido como una copia sagrada del cosmos y un eco de las siluetas de los montes vecinos. Su plano terrestre está dividido en los cuatro rumbos del universo por el entrecruzamiento de la Calzada de los Muertos con la Avenida Este-Oeste. Su plano celestial está representado por las cimas de los templos y el cielo mismo. El plano inferior podría quedar plasmado en el sistema de túneles y cuevas que yace bajo la parte norte de la ciudad.

Su calzada principal conectaba la montaña sagrada del Cerro Gordo (*Tenan*, madre, según las *Relaciones geográficas*)[65] con la Pirámide del Sol y el área de manantiales al sudoeste del valle.[66] Según Aveni y Broda, la Avenida Este-Oeste sigue el trazo del paso de las Pléyades en el solsticio de verano.

Por último nos referiremos al reciente estudio de Tim Knab[67] sobre la geografía del inframundo o *Talocan* concebida por los grupos de habla náhuatl de la Sierra de Puebla.

En el inframundo, la entrada del norte se llama *mictalli* o *miquitalan*; está representada por una «cueva de los vientos» y el acceso al mundo de los muertos. Los dueños de esta porción son el Señor de los Vientos y el Señor de la Muerte que viven en grandes cuevas.

La entrada del sur se llama *atotonican* y es un lugar de calor. El punto focal es un manantial de agua hirviente que produce vapor y nubes. Este manantial se encuentra al fondo de una cueva.

El acceso del oriente es *apan*, un gran lago en el inframundo que se une con el mar. En medio del lago viven los Señores del Agua.

[62] Broda, «Templo Mayor as Ritual Space...»

[63] Richard F. Townsend, «Paisaje y símbolo», en R. F. Townsend (ed.), *La antigua América. El arte de los parajes sagrados*, Grupo Azabache, The Art Institute of Chicago, México, 1993, p. 38.

[64] Alfredo López Austin, «La historia de Teotihuacan» en *El Equilibrista*, Citicorp/Citibank Teotihuacan, México, 1989, pp. 13-35.

[65] Paso y Troncoso, *op. cit.*, p. 220.

[66] Townsend, *op. cit.*, p. 41.

[67] Knab, *op. cit.*

La entrada del occidente está en un sitio denominado *tonalan*, en el que hay una montaña donde se para el sol en su viaje. El portal oeste del inframundo encima de la montaña que captura al sol, y sólo se puede pasar después de medianoche.

Un hecho que llamó nuestra atención es que de las cuatro entradas, dos son topónimos cercanos al valle de Teotihuacan, que tiene la cuenca lacustre de Apan al este (paralela al lago del inframundo que se llama *apan* también en el mito) y el monte Tonalan al oeste (paralelo a la montaña *tonalan* del oeste en el mito).

Por otra parte, es bien sabido que Teotihuacan tiene manantiales al sudoeste, por lo cual también habría un paralelismo a este respecto. En relación con el acceso al norte, es decir la cueva del viento, nos vino a la mente un relato que publica Tobriner[68] acerca de una barranca en la porción noreste del Cerro Gordo, con una cueva que tenía sonido de agua. En un mapa de 1580 se marca esta quebrada con el ruido, en la porción sudeste del cerro. Tobriner incluso propone que la Avenida de los Muertos de Teotihuacan fue construida apuntando al Cerro Gordo, por la asociación de la montaña con el Dios del Agua.[69] Debemos hacer notar que la distribución geográfica de estos cuatro elementos en Teotihuacan sigue el patrón noreste, noroeste, sudoeste y este; quizá guarda simetría con el eje teotihuacano de 15.5 grados azimuth.

Es probable que el mito de los grupos de habla náhuatl de la Sierra de Puebla haya sido copiado de un esquema proveniente del valle de Teotihuacan y de su geografía sagrada, pero también es probable que tanto uno como la otra estén sujetos a un arquetipo mesoamericano del inframundo.

Finalmente, la construcción del espacio sagrado es una tradición que nace en tiempos formativos, y culmina con la construcción de ciudades sagradas como modelos del cosmos.

Bibliografía

Anderson, Arthur J. O., «A Look into Tlalocan», en J. K. Josserand y K. Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, BAR International Series 402, Oxford, 1988, pp. 151-159.

Anderson, Neal S., «Solar Observatory at Xochicalco and the Maya Farmer's Almanac» en *Archaeoastronomy*, volumen 4, número 2, 1981, pp. 23-25.

[68] S. Tobriner, «The Fertile Mountain: An Investigation of Cerro Gordo's Importance to the Town Plan and Iconography of Teotihuacan», en *Teotihuacan. XI Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 103-115.

[69] *Ibidem*, p. 113.

Aramoni, Ma. Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, México, 1990.

Arzate, J. A., L. Flores, R. E. Chávez; L. Barba y L. Manzanilla, «Magnetic prospecting for Tunnels and caves in Teotihuacan, México», en S.H. Ward (ed.), *Geotechnical and Environmental Geophysics*, Volume III, Geotechnical Society for Exploration, Geophysicists, Investigations in Geophysics, número 5, 1990 pp. 155-162.

Aveni, A. y H. Hartung, «The Observation of the Sun at the Time of Passage Through the Zenith in Mesoamerica», en *Archaeoastronomy*, número 3, 1981 pp. 51-70.

Barba, L. A.; L. Manzanilla; R. Chávez, L. Flores y A. J. Arzate, «Chapter 24. Caves and tunnels at Teotihuacan, México; A geological phenomenon of archaeological interest», en N.P. Lasca y J. Donahue (eds.), *Centennial Special*, volumen 4, *Archaeological Geology of North America*, Geological Society of America, 1990, pp. 431-438.

Basante Gutiérrez, O. R., «Algunas cuevas en Teotihuacan», en R. Cabrera Castro, I. Rodríguez y N. Morelos (eds.), *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82*, INAH, Colección Científica, Arqueología número 132, México, 1982, pp. 341-354.

—*Ocupación de cuevas en Teotihuacan*, ENAH, tesis de licenciatura, México, 1986.

Bonor Villarejo, Juan L., *Las cuevas mayas: simbolismo y ritual*, Universidad Complutense de Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1989.

Brady, James E., y Andrea Stone, «Naj Tunich: Entrance to the Maya Underworld», *Archaeology*, volumen 39, número 6, November/December, Archaeological Institute of America, 1986, pp. 18-25.

Brady, James E., y George Veni, «Man-Made and Pseudo-Karst Caves: The Implication of Subsurface Features within Maya Centers», *Geoarchaeology: An International Journal*, volumen 7, número 2, John Wiley and Sons, Inc., 1992, pp. 149-167.

Brady, James E., y Juan Luis Bonor Villarejo, «Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas», en M.J. Iglesias Ponce de León y F. Ligorred Perramon (eds.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Publicaciones de la S.E.E.M., número 2, Madrid, 1993, pp. 75-95.

Broda, Johanna, «Astronomy, Cosmovision, and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica», en A.F. Aveni y G. Urton (eds.), *Ethnoastronomy and*

Archaeoastronomy in the American Tropics, The Nueva York Academy of Sciences, Annals of the New York Academy of Science, volumen 385, New York, 1982, pp. 81-110.

—«Templo Mayor as Ritual Space», en J. Broda, D. Carrasco y E. Matos Moctezuma (eds.), *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 61-123.

Carot, Patricia, *Arqueología de las cuevas del norte de Alta Verapaz*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Cuadernos de Estudios Guatemaltecos I, México, 1989.

Chávez, R.; J. Arzate, L. Flores, L. Manzanilla y L. Barba, *Estudio geofísico de las cuevas y túneles de Teotihuacan*, UNAM, Instituto de Geofísica, Serie Investigación, número 78, México, 1988.

Durán, Fray D., *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, tomo I, Editorial Porrúa, México,1967.

Estado de Morelos, 3 planos de las Cuevas de Xochicalco, Legajo XXVII, número. 9, Estado de Morelos, 1922.

Ford, Richard I., *Corn is our Mother*, Paper Presented at the Meeting «Corn and Culture in the Prehistoric New World», University of Minnesota, Minneapolis, May, 1990, pp. 11-13.

Foster, George M., *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, University of California Press University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, volumen 42, número 2, Berkeley, 1945, pp. 177-250.

Freidel, David; Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow and Co., Inc., Nueva York, 1993.

Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Palais des Académies, Mémoires de la Classe des Lettres, Colléction in-8, séconde série, tomo LXVII, fascículo 3, Brucelas, 1987.

Hellmuth, Nicholas, *The Surface of the Underworld. Iconography of the Gods of Early Classic Maya Art in Peten, Guatemala*, Foundation for Latin American Anthropological Research, Culver City, 1987.

Heyden, D., «An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico», Society for American Archaeology, en *American Antiquity*, volumen 40, número 2, April, Washington, 1975, pp. 131-147.

—«Caves, Gods, and Myths: World Views and Planning in Teotihuacan», en E. P. Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World Views*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1981, pp. 1-39.

Ichon, Alain, *La religion des totonaques de la sierra*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1969.

Knab, T. J., «Geografía del inframundo», en *Estudios de cultura náhuatl*, volumen. 21, UNAM, México, 1991, pp. 31-57.

Krickeberg, Walter, *Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas mit besonderer Berücksichtigung Mexicos*, Palmen-Verlag vormals Dietrich Reimer, Berlín, 1949, pp. 206-218.

Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Regiones, México, 1990.

Linné, S., *Archaeological Researches at Teotihuacan, Mexico*, Victor Pettersons Bokindustriaktiebolag, The Ethnographical Museum of Sweden New Series, Publication número 1, Estocolmo, 1934.

López Austin, Alfredo, «La historia de Teotihuacan», en *El Equilibrista*, Citicorp/Citibank Teotihuacan, México, 1989, pp. 13-35.

López Austin, Alfredo; Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama «The Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan. Its Possible Ideological Significance», en *Ancient Mesoamerica*, volumen 2, University Press, Cambridge, 1991, pp. 93-105.

Magrelli de Tommasi, Wanda; Ana María Pelz Marín y Arturo Oliveros Morales, *Informe de la temporada 1981. Mantenimiento de Zona: Xochicalco, Mor.*, Archivo del INAH, México, 1981.

Manzanilla, Linda, y Eric Woodard, «Restos humanos asociados a la pirámide de Akapana (Tiwanaku, Bolivia)», en *Latin American Antiquity*, volumen 1, número 2, Society for American Archaeology, Washington, 1990, pp. 133-149.

Manzanilla, Linda, «The Economic Organization of the Teotihuacan Priesthood: Hypotheses and Considerations», en J.C. Berlo (ed.), *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, 1992, pp. 321-338.

—*Akapana. Una pirámide en el centro del mundo*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1992.

—(ed.) *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2 volúmenes, UNAM, México, 1993.

—*Macro Proyecto Xochicalco. Subproyecto Estudio de los túneles y cuevas de Xochicalco*, Technical Report for INAH, México, 1993.

Manzanilla, L.; L. Barba, R. Chávez, J. Arzate y L. Flores, «El inframundo de Teotihuacan. Geofísica y Arqueología», volumen XV, número 85, *Ciencia y desarrollo*, CONACYT, México, 1989, pp. 21-35.

Manzanilla, Linda, y Emilie Carreón, «A Teotihuacan Censer in a Residential Context. An Interpretation», en *Ancient Mesoamerica*, volumen 2, número 2, 1991, pp. 299-307.

Manzanilla, L.; L. Barba, R. Chávez, A. Tejero, G. Cifuentes y N. Peralta, «Caves and Geophysics; an approximation to the underworld of Teotihuacan, Mexico», en *Archaeometry*, volumen 36, número 1, Oxford University Press, January 1994, pp. 141-157.

Manzanilla, Linda, y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, UNAM-INAH-Miguel Angel Porrúa Editor, México,1994.

Márquez de González, Lourdes; Antonio Benavides Castillo y Peter J. Schmidt, *Exploración en la Gruta de Xcán, Yucatán*, Centro Regional del Sureste, INAH, Mérida, 1982.

Mendoza, Vicente T., «El plano o mundo inferior. Mictlan, Xibalbá, Nith y Hel», en *Estudios de cultura náhuatl*, volumen III, UNAM, Instituto de Historia, México, 1962, pp. 75-99.

Millet, Luis C.; Ricardo Velázquez Valadez y Roberto MacSwiney, *Guía de las Grutas de Loltún, Oxkutzcab, Yucatán*, INAH, México, 1978.

Millon, René, «Teotihuacan», en *Scientific American*, volumen 216, número 6, June 1957, pp. 38-48.

—«The Teotihuacan Map. Tex», en *Urbanization at Teotihuacan, Mexico*, volumen 1,University of Texas Press, Austin, 1973.

Millon, René; Bruce Drewitt y James A. Bennyhoff, *The Pyramid of the Sun at Teotihuacan: 1959 Investigations*, Transactions n.s., volumen 55, part 6, The American Philosophical Society, Filadelfia, september, 1965.

Mooser, F., «Geología, naturaleza y desarrollo del valle de de Teotihuacan», en J. L. Lorenzo (ed.), *Materiales para la arqueología de Teotihuacan*, INAH, Serie Investigaciones número 17, México, 1968, pp. 29-37.

Navarrete, Carlos, «El material arqueológico de la Cueva de Calucan (un sitio posclásico en el Iztaccíhuatl)», en *Tlatoani* , número 11, 2a. época, ENAH, México, octubre 1957, pp.14-18.

Navarrete, Carlos, y Eduardo Martínez, *Exploraciones arqueológicas en la Cueva de los Andasolos, Chiapas*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1977.

Noguera, Eduardo, *Ruinas arqueológicas de Xochicalco, Mor.*, Estado de Morelos. Varios 1895-1908, 1922, 1943, tomo 79, número 22, en Informes, Archivo del INAH, 1922.

—«Exploraciones en Xochicalco», Informe del 23 de febrero de 1959, Xochicalco, Mor. Zona Arqueológica de, 1961, B/311.32 (Z 49-1), en

Informes, Archivo del INAH, Departamento de Monumentos Prehispánicos, 1959.

Ovando, Efraín, y Linda Manzanilla, «Uso de exploraciones geotécnicas para detectar estructuras prehispánicas bajo la Catedral Metropolitana», en *Centro Histórico, Ayer, Hoy y Mañana*, INAH, México, en prensa.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de Nueva España. Segunda Serie: Geografía y Estadística, Relaciones Geográficas de la Diócesis de México*, Editorial Cosmos, México, 1979.

Pasztory, Esther, «El mundo natural como metáfora cívica en Teotihuacan», en R.F. Townsend (ed.), *La antigua América. El arte de los parajes sagrados*, Grupo Azabache, The Art Institute of Chicago, México, 1993, pp. 135-145.

Peñafiel, Dr. Antonio, *Monumentos del Arte Mexicano Antiguo. Ornamentación, mitología, tributos y monumentos*, A. Asher and Co., Berlín, 1890.

Pérez Elías, Antonio, «Las cuevas del Valle de México (su importancia etnohistórica», en *Tlatoani*, número 10, 2a. época, junio,ENAH, México, 1956, pp. 34-38.

Pohl, Mary, «Three Maya Ritual Faunas: Vertebrate Remains from Burials, Caches, Caves, and Cenotes in the Maya Lowlands», en R.M. Leventhal y Alan L. Kolata (eds.), *Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon R. Willey*, Harvard University, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Cambridge, 1983, pp. 55-103.

Rattray, Evelyn Childs, «Some Clarifications on the Early Teotihuacan Ceramic Sequence», *XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, D. F., 1974, pp. 364-368.

—«Fechamientos por radiocarbono en Teotihuacan», en *Arqueología*, número 6, julio-diciembre, INAH, México, 1991, pp. 3-18.

Robelo, Cecilio A., *Ruinas de Xochicalco*, Tipografía y Librería de José D. Rojas, Cuernavaca, 1902.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, Biblioteca Porrúa número 8-11, México, 1969.

Soruco Saenz, E., *Una cueva ceremonial en Teotihuacan*, tesis de licenciatura en Arqueología, ENAH, México, 1985.

—«Una cueva ceremonial en Teotihuacan y sus implicaciones astronómicas religiosas», J. Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México, 1991, pp. 291-296.

Sotelo Santos, Laura Elena, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Serie Cuadernos, México, 1988.

Spranz, Bodo, «El preclásico en la arqueología del proyecto Puebla-Tlaxcala», *Comunicaciones*, número 7, Primer Simposio 29 enero-2 febrero 1973, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla, 1973, pp. 63-64.

Sullivan, T. D., «A Prayer to Tláloc», *Estudios de cultura náhuatl*, UNAM, México, 1965, pp. 39-55.

Taube, Karl A., «The Teotihuacan Cave of Origin», *Res*, numero 12, Autumn, 1986, pp. 51-82.

Tejero, A.; G. Cifuentes y R. Chávez, «Interpretation of Geoelectric Anomalies by the Fourier Analysis», en *EAEG Expanded Abstracts Book*, número 54, París, 1992.

Tezozómoc, Hernando Alvarado, *Crónica mexicáyotl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975.

Tichy, Franz, «El patrón de asentamiento con sistema radial en la meseta central de México: ¿sistemas ceque ∩ en Mesoamérica?», en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, tomo 20, Böhlau Verlag, Colonia, Viena, 1983 61-84.

Tobriner, S., «The Fertile Mountain: an Investigation of Cerro Gordo's Importance to the Town Plan and Iconography of Teotihuacan», en *Teotihuacan. XI Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 103-115.

Togno, Juan B., «Xochicalco. Estudio topográfico y técnico-militar de sus ruinas», en Peñafiel, Dr. Antonio, *Colección de documentos para la historia mexicana. Documento de Texcoco*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1903.

Townsend, Richard F., «Paisaje y símbolo», en R. F. Townsend (ed.), *La antigua América. El arte de los parajes sagrados*, Grupo Azabache, The Art Institute of Chicago, México, 1993, pp. 29-47.

Troike, Nancy P., «La historia mixteca tal como la consigna el Códice Colombino-Bécker», en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, tomo XXXIV, número 2, Sociedad Mexicana de Antropología, 1988, pp. 379-402.

Weitlaner, Roberto y Juan Leonard, «De la cueva al palacio», en *Esplendor del México antiguo*, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, 1959, pp. 933-956.

Zapata Peraza; Renée Lorelei, Antonio Benavides Castillo y Agustín Peña Castillo, *La gruta de Xtacumbilxunaan, Campeche*, INAH, Colección Regiones de México, México, 1991.

El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexica

Gabriel Espinosa Pineda*

La cosmovisión como un modelo del universo[1]

Las culturas humanas están situadas en una región del planeta que les es directamente accesible, pero que se encuentra rodeada de otras regiones más lejanas o difíciles de percibir a través de su propia experiencia, regiones del planeta que solamente pueden imaginar o reconstruir con base en los relatos de viajeros muy poco comunes o a través del intercambio de información con otras culturas.

Además, suele haber regiones del planeta que no son accesibles a ningún humano conocido, pero que pueden imaginarse con mayor o menor claridad, tal es el caso —por ejemplo, para las culturas prehispánicas americanas— de los límites de un océano que se extiende más y más allá de la vista, no importa cuánto se navegue.

Hay todavía otras regiones también perceptibles pero inaccesibles de manera aún más absoluta, como la región celeste o el inframundo.

Además de este universo físico a su alcance, o cuando menos perceptible, con todo lo que existe en él: hombres, estrellas, animales o mares, las culturas tienden a imaginar regiones y entidades invisibles.

[1] Me parece relevante mencionar la importancia que han tenido para mis ideas sobre la cosmovisión dos valiosos espacios académicos, aunque no todos sus miembros comparten los argumentos aquí vertidos. Estos son el seminario de la División de Posgrado de la ENAH sobre Cosmovisiones Mesoamericanas, dirigido por la doctora Johanna Broda y los cursos sobre Mesoamérica del doctor Alfredo López Austin en la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. Especialmente importantes para la elaboración de esta ponencia han sido, además, los estudios concretos de los propios J. Broda y A. López Austin sobre diversos aspectos de la cosmovisión. La segunda parte de este artículo se encuentra argumentada en mi libro *El embrujo del Lago* (en prensa; v. bibliografía).

* DES-ENAH/INAH

Los mexicas, por ejemplo, conciben un espacio estratificado verticalmente. Mientras los cielos inferiores pueden verse incluso a simple vista[2]—al menos en algunas de sus manifestaciones— los superiores, o los niveles más profundos del inframundo, quedan por completo fuera de la percepción humana y adquieren características muy abstractas.

A su vez el espacio, aun el más accesible, está lleno de cosas invisibles o sobrenaturales y el tiempo mismo presenta intervalos accesibles e inaccesibles a lo humano, así como propiedades diferentes en esos intervalos.[3]

Pero más allá de estas diferencias entre las diversas regiones del espacio, las diversas entidades que las habitan y los diferentes intervalos de tiempo en que existan, las culturas humanas tienden a concebir su universo como una totalidad, como un cosmos ordenado, con principios o leyes comunes a esa totalidad, aunque esas leyes y principios sean incomprensibles y parezcan muy diferentes al aplicarse a las diferentes regiones, tiempos o entidades del universo.

A esta imagen dinámica de un cosmos habitado solamente en una fracción por la cultura en cuestión, pero concebido mucho más allá de esa fracción, es a lo que estoy llamando cosmovisión.

Una cosmovisión, es decir una concepción de la totalidad, es necesariamente una construcción lógica, es una abstracción que intenta recoger los rasgos más básicos de todo lo que existe. ¿Cuáles son esos rasgos más básicos? Podemos pensar en tres:[4]

Primero: una concepción del espacio y sus regiones, una geometría del universo.

Segundo: una concepción de las sustancias y conformación de todo aquello que existe en el universo, en este sentido, del cosmos mismo.

Tercero: una concepción de la dinámica del cosmos, las leyes y principios que lo rigen, el motor —si se me permite la imagen— de la historia cósmica.

A continuación comentaré brevemente estos tres aspectos.

[2] Para la estratificación vertical del cosmos, véase la multicitada versión del *Códice Vaticano A* (folios 1v, 2r, 12v); actualmente preparo un trabajo sobre la tangibilidad de la estratificación vertical del cosmos y de los rumbos del universo.

[3] Las ideas de López Austin sobre el desdoblamiento del tiempo en un tiempo de los dioses y un tiempo del hombre (López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Estudios Antropología, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, cap. 4, pp. 55-74), ilustran vivamente, para la concepción mesoamericana, el fuerte contraste entre dos calidades del tiempo.

[4] Desde luego, esto depende de nuestro enfoque, nuestra aproximación al fenómeno; aquí presento solamente una de las posibles formas de abordar el problema.

Por una geometría del universo, no necesariamente debe concebirse una forma geométrica completamente clara y definida,[5] la idea de esta geometría incluso puede cambiar en mayor o menor grado entre las diversas subculturas o incluso individuos, pero debe haber algunos rasgos fundamentales que permanezcan; en esta concepción del espacio puede estar involucrada no solamente su forma y estructura, sino también las propiedades del espacio,[6] su naturaleza.

El segundo aspecto se refiere a una especie de composición química de aquello que existe, se trate de sustancias materiales, inmateriales o diversas formas de coexistencia y/o combinaciones.[7]

El tercer aspecto es el más complejo, y no necesariamente reducible a una idea básica o a un sistema perfectamente jerarquizado, aunque seguramente habrá algunas ideas nodales que puedan resumir gran parte de la dinámica (como la lucha entre el bien y el mal o, en el caso de Mesoamérica, el equilibrio o la lucha entre fuerzas contrarias o conceptos polares como frío-caliente).[8]

Una cosmovisión es un modelo del universo elaborado colectivamente a lo largo de un complejo proceso milenario, en el que influye determinantemente la experiencia acumulada de la cultura: su historia, su interacción

[5] Por ejemplo, se sabe que los mesoamericanos pensaban que el cielo se conectaba con el mar, éste era en parte prolongación de aquél; pero ¿de qué manera precisa ocurría esta conexión? ¿Subía el mar hasta el cielo de *Huixtocihuatl* o más allá? ¿De qué forma eran las paredes de esta colosal construcción? ¿Cómo era la forma del universo mesoamericano? ¿Era como piensan algunos investigadores (*v.g.*. Cecilia Klein) una doble pirámide con un cuerpo «al derecho» y el otro invertido bajo el primero, en el que cada piso de la primera pirámide sería un cielo y cada piso de la segunda, un nivel inframundano? ¿Era, como también podría pensarse, un gran cilindro vertical con sus cinco postes separando las dos grandes mitades del nivel del hombre? (véase el dibujo de López Austin, *op. cit.*, cuadro 4, p. 90); probablemente los propios mesoamericanos no tenían una visión detallada.

[6] Creo que para los mesoamericanos,por ejemplo, el espacio no es isotrópico (como el espacio newtoniano) sino que está preñado de propiedades direccionales y él mismo parece dotado de fuerzas y calidades, como un campo vectorial que actuara sobre las masas o las cargas, en este caso, sobre las entidades que viven o se desplazan por él. En este momento estoy desarrollando los elementos para argumentar esta concepción del espacio, como parte de una tesis doctoral, a la que he intitulado *Hacia una arqueoastronomía atmosférica*, cuyo borrador debe estar listo hacia noviembre de 1996.

[7] López Austin ha desarrollado a lo largo de su obra (véase particularmente el capítulo 11, «De la naturaleza de los dioses II», en López Austin, *op. cit.)* modelos muy ricos y explicativos sobre la materialidad del universo mesoamericano, las combinaciones y existencia de materia «ligera» o «pesada», incluyendo, por ejemplo, el tipo de materia que conforma a los dioses, las almas, etcétera.

[8] Es igualmente importante, más allá de la dinámica abstracta del cosmos, el detalle de la interacción del hombre con aquél. Los intentos humanos por influir en el devenir y el movimiento cósmico ilustran vivamente sus concepciones. Para el caso mesoamericano son iluminadores, en este sentido, los estudios de Johanna Broda sobre la cosmovisión a través del ritual.

con otras culturas, su estratificación social, su interacción con el ecosistema, sus formas de subsistencia, etcétera.

De hecho, una cosmovisión es precisamente un modelo explicativo de la realidad, surge y evoluciona en un intenso proceso de contraste con la realidad. Finalmente casi todas las áreas concebidas en la cosmovisión surgen y se modifican en función no sólo de lo que se imagina, sino de lo que se percibe; en función de todo aquello con lo que se interactúa en el mundo real.

Todas las esferas imaginarias, todos los principios invisibles, todas las elaboraciones sin referente objetivo tienden a surgir como parte de una necesidad lógica, sea ésta la explicación directa de algo que sí se percibe, de algo con lo que se interactúa, o como consecuencia del resto del sistema, por necesidades de simetría, de exhaustividad, por analogía, incluso por estética.

Es claro que las cosas no pueden explicarse simplemente por lo que se observa o experimenta físicamente. Se requiere de entidades invisibles para explicar incluso lo visible, se requiere de principios implícitos para entender lo explícito.

Naturalmente, la construcción adquiere y retroalimenta una vida propia que puede ser extremadamente rica, pero finalmente, no servirá de nada si no orienta hacia cómo enfrentar en la práctica este mundo concreto en el que la cultura se debate por sobrevivir, transformarse, tal vez dominar. Es decir, sería posible que incluso parte de la construcción sea «superflua» desde el punto de vista del modelo explicativo, pero aún en este caso debe ser coherente, no contradictoria con él.

La cosmovisión no es una calca de la realidad. No podría serlo, es un delicado y muy complejo modelo explicativo. No es tampoco un modelo mecánico, como una maqueta de la realidad, ni es exclusivamente un modelo de lo real, pues puede contener grandes áreas que no tienen referente real, ni son indispensables para explicarse lo real.

Finalmente la cosmovisión es una idea de cómo es y funciona el universo, aunque sobre esa idea influyan gran cantidad de accidentes culturales.

Sobre el resultado final pueden incidir desde acontecimientos históricos casi aleatorios, el aporte especulativo de un sector de la sociedad, la ideología de Estado, si lo hay, el recuerdo selectivo de individuos, hasta la lengua hablada, sus formas de registro y reglas de retórica, pero sin duda, y por más accidentado que fuera el proceso de su construcción, no se trata de un producto enteramente arbitrario.

La enorme labilidad de la mente humana y de la elaboración cultural para construir un modelo explicativo de su experiencia milenaria, permite que

—en principio— dicho modelo sea sumamente original. Existen innumerables formas de codificar en un modelo los fenómenos observables, en este sentido específico, la cosmovisión sí es arbitraria, otra ruta podría haber servido igualmente, no existe algo así como un camino necesario e ineluctable para explicarse el cosmos.[9] Pero a la vez no es tan arbitraria, en el sentido en que otra ruta cualquiera hubiese exigido el mismo esfuerzo de representación de lo real, el mismo delicado acoplamiento de su lógica interna con el acontecer real.

Si toda la experiencia cultural influye y moldea la cosmovisión en tanto ésta es precisamente una abstracción de aquella, probablemente pueda pensarse en tres grandes fuentes determinantes del contenido de la cosmovisión: el medio natural, el propio cuerpo y la sociedad.

Desde luego se trata de una división arbitraria y puede pensarse en otras; cada una abarca un sinfín de fenómenos muy diversos entre sí. Comentaré brevemente cada una de ellas.

Creo que la sociedad es siempre el manantial principal, la fuerza modeladora de la cosmovisión más importante: cómo es la vida en la propia sociedad, la manera en que ésta se entrelaza con la de otras sociedades, su historia, la organización social para la producción, para la circulación, la reproducción de la cultura, de sus propios individuos, la estratificación social, la acción colectiva ante los desastres, ante los otros, en la cotidianidad. De qué manera se materializa la creencia en el ritual, en la costumbre, en los objetos de uso social, etcétera.

Aunque la percepción del cuerpo es un hecho tal vez más cultural que físico, es válido separarlo como una fuente importantísima para la cosmovisión, él mismo provee un modelo claramente delimitado del funcionamiento del cosmos. El cuerpo proporciona una imagen explicativa casi de cualquier cosa. Por analogía, que es quizás el más importante proceso explicativo, el funcionamiento del propio cuerpo es una herramienta útil para intentar explicarse el funcionamiento de casi cualquier otra esfera de lo real o imaginario. A su vez a través de él, el cuerpo de todo lo existente prolonga y desarrolla la potencia de este instrumento: el cuerpo de un pez o de un ave, el de un gusano o incluso el de una planta extiende el campo de analogías aplicables desde el propio cuerpo y sus percepciones.[10]

[9]Aunque posiblemente algunas áreas o instrumentos lógicos empleados en su construcción sí tienden a surgir de manera muy semejante en culturas muy diferentes, sin contacto ni influencia, e incluso divergentes en el grueso del complejo cultural. Este podría ser el caso de la matemática, cuyo contenido es altamente afín de una cultura a otra, independientemente de la forma.

[10] Para el caso mesoamericano, desde luego, la primera referencia obligada es el ya famoso estudio de López Austin sobre el cuerpo humano, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los*

En cuanto al medio natural, que puede dividirse en multitud de reinos o esferas relativamente separadas, aparece como el motivo principal de la explicación. Es la gran parte del cosmos que para explicarse, exige un esfuerzo de abstracción muy agudo. La cultura se ve obligada a comprender el funcionamiento de este mundo natural si ha de sobrevivir en él. La manera en que se comportan las lluvias, los astros o los seres vivos exige constantemente la construcción de modelos explicativos no solamente que respondan de manera mítica a la existencia de las cosas, sino que explique también en concreto por qué actúan de tal forma y no de otra.[11]

Desde sus más remotos orígenes, la cultura enfrenta hechos a los que debe adaptarse, comprender y con los que debe interactuar en los tres órdenes. Las mismas relaciones sociales se le presentan como algo dado y existente independientemente de la voluntad humana, por lo menos en la gran mayoría de ellas. Cada una de estas esferas sirve como un modelo para las otras: los ciclos estelares permiten comprender otros ciclos; el funcionamiento social permite comprender el de diversos sectores de la naturaleza, el del cuerpo, el del organismo social, etcétera.

El cosmos solamente se puede comprender estableciendo estas analogías e ideando las fuerzas invisibles que gobiernan su dinámica.

Pero no cualquier modelo sirve. Si alguna idea no parece coherente con el comportamiento real del cosmos puede ser sustituida por otra más afinada. Así, la cultura humana va acumulando ideas explicativas que se refuerzan unas a otras, adaptándose a su vez entre sí en la esfera de la cosmovisión, modificándose, reelaborándose y conformando un sistema en constante renovación, en infatigable evolución.

Como el cosmos abarca la sociedad, al medio ambiente, al propio cuerpo etcétera, y cada esfera sirve para entender las otras, surge una lógica[12] que es

---

antiguos nahuas, 2 volúmenes (1a ed., 1980), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica, número 39, UNAM, México, 1989.

[11] La obra de Doris Heyden y la de Johanna Broda son excelentes ejemplos sobre la forma en que la naturaleza moldea diversos aspectos de la cosmovisión.

[12] Sin duda, es Alfredo López Austin el investigador que ha aportado el mayor caudal de elementos para comprender la lógica que subyace a la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, aquí me refiero a un sustrato que es aún más profundo, más estructural. La cosmovisión, aun siendo una construcción abstracta (repito, es una abstracción del cosmos), se nos presenta de forma concreta (la cosmovisión de una cultura determinada), llena de peculiaridades y detalles. La lógica que le subyace no se nos presenta separada, sino inextricablemente unida a la cosmovisión misma, como en un animal el esqueleto se encuentra ligado a la musculatura. En este sentido, la cosmovisión misma es como una lógica concreta, histórica y particular. Pero le subyace una estructura más profunda, el conjunto de instrumentos lógicos (las reglas del juego, que en principio po-

común a todas ellas: las leyes del cosmos son válidas para cada una de sus criaturas, sean inermes, animadas, o brillantes y lejanas. El universo adquiere una estructura regionalizada pero en última instancia interconectada. Las reglas del juego cósmico pueden expresarse en resultados muy diversos porque se modulan de manera distinta por los diversos instrumentos lógicos en la gran construcción intelectual de una cosmovisión.[13]

No se trata de un instrumento consciente ni mucho menos dirigido a un objetivo bien delimitado, se trata de una elaboración cultural tan involuntaria como el lenguaje, como el sistema de parentesco, etcétera. Probablemente nadie en el interior de esa cultura podría expresar con claridad su contenido, ni hacer una síntesis medianamente lograda. Pero es una lógica compartida que se usa cotidiana y multiformemente, tanto de manera casi inercial, como de manera creativa.

Como no es un sistema lógico formal, sino un instrumento lábil y muy dúctil, entre aquellos que lo portan puede haber grandes diferencias, pero la base lógica es semejante, coherente, y no sólo es posible afinar un acuerdo, sino que es necesaria la divergencia en el detalle. De hecho cada quien detenta una cosmovisión única, como en el habla cada quien emite fonos particulares. El fonema, como signo social que opera a pesar de estas diferencias, es análogo a la cosmovisión.

La cosmovisión se expresa en diversas formas culturales, en algunas más directamente que en otras. Una de ellas es la religión, pero en principio una misma cosmovisión admitiría religiones diferentes o más de una religión. En las culturas cuya religión es un hecho omnipresente ésta expresa una parte fundamental de la cosmovisión, esto es menos factible, pero aún así, la religión no expresa la totalidad de la cosmovisión.

Recapitulando, una cultura codifica la estructura y el funcionamiento del cuerpo humano, la sociedad con su historia, y el medio natural, en un mismo sistema explicativo del cosmos, que si bien puede desarrollarse con

---

drían sostener un juego distinto, otra cosmovisión más o menos contrastante, pero con las mismas reglas abstractas básicas) que la cultura usa para afinar o modificar su cosmovisión.

[13] Es decir, las leyes del cosmos parecen ser distintas entre las regiones donde habitan los dioses y las del nivel terrestre; entre el tiempo del hombre y el de los dioses (siguiendo nuevamente a López Austin); incluso diferentes para un tipo de seres o para otros, sin embargo, son las mismas leyes. Haciendo una analogía con la ciencia moderna, podríamos decir que existe una misma física para todos los observadores en movimiento, pero precisamente esta física común hace que el tiempo-espacio sea percibido de manera diferente para cada observador en movimiento relativo. Para quien viaja cerca de la velocidad de la luz (respecto a un observador x), el tiempo transcurre muy lentamente (respecto al tiempo del observador x), no obstante que el flujo del tiempo está regido por la misma física para ambos.

cierta vida propia, es, en última instancia, generado y afinado precisamente para servir a esta necesidad de explicarse el universo (no por curiosidad, sino para interactuar con él) en el que vive la cultura en cuestión.

Desde luego, si dicha cultura tiene un contacto muy cercano con el medio natural, como las poblaciones de cazadores-recolectores de hace pocas decenas de miles de años, nos parecerá muy natural que el medio ambiente sea una fuerza principalísima para moldear su visión del cosmos. En cambio, en una sociedad —ya no digamos como la nuestra— aun de agricultores, pero con una vida urbana muy desarrollada, podría parecer menos importante esta influencia del medio ambiente y más la de la propia—creciente—complejidad social. No discutiré este punto, pero creo que a veces simplificamos la enorme influencia de la sociedad aun cuando ésta sea poco estratificada y la división social del trabajo sea incipiente, y por otro lado, menospreciamos la necesidad que de explicarse el medio natural tiene una sociedad que vive en poco contacto con éste. Una cosa es que su percepción cotidiana esté muy alejada de la naturaleza y otra es que su idea del cosmos no abarque muy sustancialmente al medio natural. Dejemos sin embargo este punto de lado y para acercarnos al caso mexica, retomemos la idea, que puede ser más admisible, de una cosmovisión muy moldeada por el medio ambiente entre los cazadores recolectores que habitaban en, o cerca de, la posterior región mesoamericana hace algunos milenios.

El caso mexica

Pensemos en particular en la cuenca de México. Hace unos siete mil años, en el momento de la máxima biocenosis de la cuenca, existían aquí media decena de lagos con las más diversas condiciones: desde el agua más dulce y cristalina hasta la más salada y básica, conformando un conjunto variado de ecosistemas que a su vez albergaban en sus diferentes orillas y playas nichos muy diversos.[14] Esta superficie acuática, poblada por las más diversas criaturas, se encontraba rodeada de grandes montes poblados por densos y umbrosos bosques que en ocasiones llegaban hasta la orilla misma del agua. Desde los dos mil hasta los casi cuatro mil metros de altitud, había diversos pisos ecológicos, otros bosques de composición variada, con distin-

[14] Además del panorama que presento en los primeros capítulos de *El embrujo...*, recomiendo ampliamente al lector interesado en este punto la lectura del libro de Christine Niederberger, *Paleopaysages et archeologie pre-urbaine du basin du Mexique*, tomos I, II, Collection Etudes Mésoaméricaines I-II, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1987, sobre la cuenca de México.

tas proporciones y especies de pinos y encinos, pero había, además, multitud de zonas con bosques de distinta textura, incluyendo la nubliselva con sus grandes helechos, sus jardines colgantes de epífitas y bromelias, sus lianas llenas de heno tendidas de un lado a otro... con la altura iba cambiando la composición de los bosques, sus criaturas también variaban, de manera que al subir por la pendiente se podían ver ecosistemas muy diversos hasta llegar a los altos bosques de oyameles o los fríos zacatales de las cimas.[15] Estos lagos rodeados de verdes y feraces montes sufrían transformaciones estacionales extraordinarias: en época de lluvias hervían de batracios y reptiles acuáticos. Ranas, sapos, renacuajos y ajolotes, así como tortugas y serpientes de agua, hacían las delicias de los cazadores del lago con su suave carne. Como un animal que cambiara la forma anfibia y serpentina por el delicado plumaje del agua, el lago se transformaba la otra mitad del año en un lago de pájaros. Llamaradas de colores surgían de cuando en cuando del agua y la más vasta variedad de aves acuáticas se elevaba así del espejo hacia el cielo. Estos lagos reunían una serie de condiciones que los hacían extraordinariamente productivos, toneladas de algas surgían de sus aguas cada pocos minutos, nubes de insectos comestibles de las más diversas clases: alados dípteros y agriónidos, hemípteros que podían oscurecer el cielo, suculentas larvas de escarabajos y libélulas, masas de huevecillos diminutos, gusanos de gran variedad; moluscos bivalvos, con un solo caracol o sin él, peces de varias familias en grandes cardúmenes; crustáceos de todos los tamaños, desde el casi microscópico hasta el del legendario acocil; plantas sumergidas, emergentes o flotantes: jardín florido de todas las sustancias y aprovechamientos.[16]

La descripción de este ecosistema, contrastado con el actual panorama de la cuenca de México, parece un cuento de hadas. La abundante caza menor o inclusive de venado en los cerros, no desmerecía la extraordinaria fertilidad del agua.

Sin duda, en esta cuenca los cazadores-recolectores encontraron condiciones para vivir en una sociedad de densidad considerable. Ignoramos por cuantos cientos o miles de años fueron forjando una cultura cuyo conocimiento específico de este medio natural les permitió explotarlo virtuosamente durante todo el ciclo anual. Vivir en un riquísimo medio natural no garantiza nada sin la cultura para explotarlo; sin redes, arpones y anzuelos, pocos

[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*

peces pueden atraparse; sin técnicas específicas para la explotación de los insectos o los anfibios, pueden destruirse los recursos sin aprovecharlos bien; sin el conocimiento riguroso de las costumbres de los animales, sin la experimentación centenaria con la flora acuática, un lago puede parecer un medio hostil e insalubre. Pero cuando se conocen los ciclos del agua, el latido de sus criaturas, las propiedades de su flora, cuando se ha diseñado un arsenal de instrumentos y técnicas para explotar hasta la hueva más minúscula de los animales del agua, ecosistemas como éste se convierten en un verdadero paraíso, del que ya no es necesario salir para vivir. El agua sedujo a estos cazadores recolectores y al parecer produjo un proceso de sedentarización anterior, o por lo menos concomitante, al que la domesticación de las plantas catalizó.[17]

Estos hombres que vivían junto al agua sin duda tenían una cosmovisión forjada por la conformación de la cuenca y de otras cuencas similares durante mucho tiempo.[18] No cambiaron radicalmente su idea del universo de un día para otro, y sólo muy lentamente la vida sedentaria habrá transformado parte de su idea general sobre las leyes que rigen el cosmos. Seguían viviendo en el mismo medio y de la misma manera, pues sin duda ya antes habían estado establecidos largo tiempo a orillas del agua de manera menos definitiva. Tenían un calendario que codificaba los ritmos estacionales del año, la transformación del tiempo de reptiles en tiempo de aves, la época de murciélagos, la de chapulines... habían detectado la regularidad y las irregularidades en los ciclos del agua —por supuesto— mucho antes de que la agricultura fuese importante;[19] habían observado y

[17] *Ibidem.* El argumento de una sedentarización de poblaciones sustentadas por el lago, anterior (o por lo menos paralela) a la sedentarización más directamente provocada por el surgimiento de la agricultura, que he defendido en *El embrujo...* (cap. IX), fue presentado por primera vez con un sustento arqueológico por C. Niederberger (*op. cit.*); por un camino muy diferente, también ha sido planteado por Beatriz Albores, *Tules y Sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma,* El Colegio Mexiquense-Secretaría de Ecología del Gobierno del Estado de México, Toluca, 1995, para la cuenca del Alto Lerma.

[18] Más adelante se argumenta brevemente en qué sentido todas las cuencas del Altiplano presentan rasgos abstractos semejantes y el hecho de que estos rasgos generales son precisamente los que ha recogido la cosmovisión mesoamericana. Hasta cierto punto, cada una de estas cuencas es la repetición del mismo fenómeno geográfico.

[19] Es muy generalizada la idea de que solamente la agricultura hace importante la llegada de las lluvias y, por tanto, el contraste entre sequía y temporal. No hay ninguna razón para suponer esto. Subestimamos profundamente la complejidad cultural de los cazadores-recolectores, y aun cuando admitimos el lugar común de que conocían bien su medio, esquematizamos hasta caricaturizar ese conocimiento. Para un pescador la llegada de las lluvias es tan importante y tan notable como para un agricultor (aunque no por las mismas razones). El temporal lo altera todo, no solamente los cultivos, sino el comportamiento animal, la flora recolectada (incluso cuando no fuera cuidadosa-

entendían el equilibrio hidráulico de la cuenca, habían depurado sus técnicas de caza y la empatía con los animales ni lejanamente había desaparecido, imitaban el canto de ciertas aves para cazarlas y, en fin, posiblemente su vida ritual estaba llena de acciones propiciatorias para la caza, la pesca y la fertilidad del agua.

Todo esto quedó codificado en su cosmovisión: los ritmos del cielo —entonces más precisos de cronometrar en el horizonte fijo, pero conocidos desde mucho tiempo antes— ayudaban a entender, comparar y medir los ciclos estacionales del lago y de los bosques: los de ciertas plantas, los de las aves migratorias, etcétera. El funcionamiento de esta maquinaria proporcionaba un modelo para la actividad humana, que le era concomitante, y al revés, el orden social permitía una lectura del medio natural que era constantemente puesta en relación, no solamente con la naturaleza misma, sino con sus semejantes: la orilla del agua se iba poblando y a través de ella la comunicación entre los hombres se volvió casi instantánea, el proceso de afinación de la idea común del cosmos se hizo tal vez más expedito. Pero no hubiera sido posible sin una base semejante.

La vida de los agricultores —propongo— no habría transformado tampoco radicalmente esta cosmovisión.[20] El cambio debe haber sido extre-

---

mente manipulada, lo que seguramente no es el caso), la migración, el apareamiento o el desove. Es la señal que desata mil procesos, el repliegue de cientos de especies explotables, la aparición de otras tantas; la lluvia hace crecer, literalmente, como hongos un sinnúmero de recursos y oculta una masa semejante. El contraste entre lluvias y secas es notabilísimo por mil razones para un cazador-recolector, y sin duda es el contraste estacional más notable, la primera forma de dividir el tiempo en dos calidades que se suceden y cumplen un ciclo.

[20] Estoy proponiendo, desde luego, que el ritmo de transformación es muy lento, pero no sólo eso. En primer lugar, que hay una parte profunda de la cosmovisión que permanece casi inalterada por milenios: la base lógica. Es decir, no me refiero a las ideas concretas sobre el mundo, sino a la forma en que esas ideas se construyen, no tanto a la construcción en sí, sino a las «técnicas constructivas» de la cosmovisión (véase la nota 12 de este mismo artículo). Eso en primer lugar, pero además, *sí sugiero* que mucho de la construcción en sí, permanece inalterada. Puede parecernos que, como la vida del agricultor gira en torno a los cultivos, todo el cosmos ha de hacerlo también y si antes no había cultivo al surgir éstos el cosmos es completamente distinto. El punto de gravedad del cosmos puede modificarse mucho, efectivamente, pero no debemos olvidar que el cosmos es mucho más vasto que su centro de gravedad. Hay mucho más que el cultivo mismo: hay astros, animales, montañas, desiertos, mares, flores, bosques, pastizales, lagos, erupciones, enfermedades, tormentas, etcétera. Que todo ello pueda hacerse girar en torno al cultivo no altera el hecho de que exista y siga actuando exactamente como antes de la agricultura, es decir, siga obedeciendo a las mismas leyes que habían sido abstraídas durante los milenios anteriores, leyes indudablemente muy afinadas, muy explicativas, muy consistentes, que no se van a abandonar así nada más. Es mucho más fácil seguir usando todo ese delicado instrumental para explicar en su contexto a los cultivos, que crear un instrumental enteramente nuevo, basado exclusivamente en el cultivo, para explicar el resto del cosmos en función del mismo. Que el resultado final tenga esa apariencia (es decir, que

madamente lento y nunca total. Es muy posible que la base haya seguido siendo la misma, pues aunque gran parte de la actividad productiva humana había sido revolucionada, el resto del cosmos permanecía, y la agricultura debía adaptarse a él.

Es sabido que en América (y en particular en Mesoamérica) existió un proceso de domesticación de las plantas diferente del que se llevó a cabo en el Viejo Mundo en varios aspectos: la cantidad de las plantas manipuladas parece inmensamente más rica, el desarrollo fue mucho más «suave», paulatino, la agricultura parecería más una prolongación de la recolección que, desde luego, no debe imaginarse como explotación ciega y sin manipulación del ambiente. La relación individual con las plantas y el posible desarrollo de huertos variados, más que el súbito monocultivo extensivo[21], parece marcar una forma de evolución mucho más continua con lo que fue una larga duración de relaciones con la vegetación del ecosistema, una comprensión de sus interrelaciones y un uso mucho más rico del tesoro de sustancias que sintetizan las plantas.[22]

Admitiendo, no obstante, que a la larga, la dependencia de los cultivos y el predominio de pocas especies, hubiese marcado cambios importantes en la visión del cosmos, debe subrayarse que estos cambios actuaron sobre algo ya existente, y tuvieron que adaptarse a ello.

El lugar de las plantas domesticadas en la cosmovisión debió ser una adaptación, un cambio relativamente menor, o por lo menos no radical.

El calendario del agricultor no surgió de la noche a la mañana, fue una adaptación, un afinamiento, del calendario previamente existente del cazador-recolector, tal vez sedentario. Debe existir una continuidad mayor o

---

el cultivo del maíz resulte el paradigma del movimiento cósmico o de una parte del mismo), no altera que su construcción haya sido inversa (que al maíz se aplique el paradigma y se vaya poco a poco reformulando su forma concreta sin que la sustancia del resto del sistema se altere esencialmente).

[21] Es decir, en el Viejo Mundo la agricultura surgió con un rápido desarrollo del cultivo en masa de cereales. La siembra al voleo y el uso ulterior del arado, acentúan este rasgo. Era una especie de «monocultivo» extensivo, sin las connotaciones modernas del término. En Mesoamérica la agricultura se desarrolló de otra manera y nunca llegó a parecer realmente un monocultivo, la milpa es una estructura compleja de especies en simbiosis, aunque predomine la figura del maíz. Véase la muy interesante discusión de Christine Niederberger en el capítulo VI de *Paléopaysages...*, pp. 654-729 y la de Teresa Rojas en *Las siembras del ayer. La agricultura indígena en el siglo XVI*, SEP-CIESAS, México, 1988.

[22] Para comprender la peculiaridad de la agricultura mesoamericana en este aspecto, pueden verse las obras de Teresa Rojas (particularmente «La tecnología agrícola mesoamericana en el siglo XVI», en Rojas y William T. Sanders (editores), *Historia de la agricultura. Época prehispánica-siglo XVI*, tomos I y II, Colección Biblioteca del INAH, México, 1985, pp. 129-231 y *Las siembras...*).

menor con el calendario incluso de las bandas itinerantes o nómadas de la región de los lagos y volcanes mesoamericanos.

La comprensión del equilibrio hidráulico de la cuenca, seguramente anterior a la agricultura desarrollada, debe tener una continuidad notable: el medio ambiente permaneció, funcionando con sus mismas leyes y principios, exactamente como lo había hecho a lo largo de los milenios de lenta gestación del agricultor.

Los organismos del agua, como los del bosque, no cambiaron esencialmente su comportamiento al surgir la agricultura.

Sin embargo ¿hasta qué punto perdieron contacto con el medio ambiente las complejas sociedades urbanas mesoamericanas? El caso mexica demuestra al menos una cosa: el cambio de vida hacia la subsistencia puramente agrícola y la pérdida de contacto con una explotación rica del ecosistema debe demostrarse, no simplemente suponerse.

Tal vez no haya existido una continuidad tan rica como entre los mexicas, en todos los casos, pero la semejanza en la cultura, la cosmovisión y la forma de vida con muchas otras poblaciones mesoamericanas sí establece que, al menos, los mexicas, y en general los pueblos de la cuenca de México, estuvieron lejos de ser una excepción.

Es difícil imaginar una sociedad más urbana, más tardía, más adoradora del maíz, etcétera, que la de Tenochtitlan. Sin embargo, pocos casos pueden documentar mejor lo variada y rica que fue la explotación de los recursos lacustres, pero no sólo en su aspecto económico, sino también en cuanto a su comprensión como modelos para entender el comportamiento de otras esferas del cosmos.

No es posible soslayar la importancia del cultivo del maíz para la cultura mexica. Pero sería un grave error absolutizarla.

No me es posible desarrollar aquí una amplia ilustración sobre la multiforme relación de los tenochcas con el lago en particular y con el ecosistema en general.[23] Mencionaré simplemente que la gran variedad de recursos y técnicas empleadas hacen esfumarse casi en el ridículo la antigua preocupación sobre la falta de proteínas a su alcance, que se explotaban diversas clases de insectos en todas sus fases de desarrollo: sus huevecillos, sus larvas o el adulto; toda la variedad de los invertebrados del agua: caracoles, almejas, crustáceos, gusanos; decenas de especies de plantas acuáticas; algas unicelulares; urodelos y anuros también de varias especies, quelonios

[23] Precisamente éste es el tema de *El embrujo...* , como se ha dicho, esta segunda parte del presente artículo es casi un resumen de varios capítulos del libro.

y ofidios diversos; peces ciprínidos, goodéidos y otros no identificados, así como los proverbiales aterínidos: el famoso pescado blanco y los charales; masas de aves acuáticas y terrestres: decenas de especies tan sólo de patos y chichicuilotes, pero tal vez del orden de cien especies de aves; se cazaban grandes cantidades de liebres, conejos roedores y algunas presas mayores... y en fin desde las carnosas larvas de una amplia variedad de mariposas hasta las flores comestibles de algunas plantas, la relación con la fauna y flora silvestre estaba muy lejos de desaparecer.

Inclusive se explotaban masivamente algunos recursos lacustres que se exportaban hacia regiones alejadas de la cuenca,[24] de manera que no se trata de un consumo ocasional o casero. Los mercados hervían literalmente de aves acuáticas y —como dicen los cronistas— sabandijas del agua.

Todas estas criaturas eran además de una notable importancia ritual. Se ofrecían bajo diversas formas a las deidades en las ceremonias, y podían ser ellas mismas el objeto del rito.

Sin embargo, como he dicho, no debemos restringir —como en general se ha hecho— la relación de esta cultura y su medio a la simple y estrecha cuestión de la comida. Ni siquiera a los usos más refinados y especializados de la droguería, el ornato o el uso ritual. Siendo extensa y rica la variedad de especies usadas para comunicarse con las deidades, para sanar a los enfermos o adormecer a los peces, a la cultura le interesan muchos otros aspectos de los seres vivos y minerales que su mera utilidad pragmática inmediata.

Un ejemplo elocuente de esta afirmación es el de las aves acuáticas. En otro lugar he planteado que el conjunto de las aves acuáticas conformaba a los ojos de la cultura una especie de sistema de adivinación y diagnóstico de algunos fenómenos naturales, de orden meteorológico en particular, de orden social, del destino humano o de la comunidad entera.[25] El comportamiento de algunas aves permitía pronosticar toda la temporada de lluvias, el de otras barruntaba el aguacero inmediato, se aprovechaba así la fina percepción de las aves para diagnosticar, no sólo el estado del tiempo, sino también lo estacional y con ello, actividades que debían sincronizarse con el flujo del tiempo, es decir, todo, incluyendo algunos de los momentos claves de la propia agricultura, como el instante para levantar la cosecha del maíz.

[24] Cfr. Durán, Fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, tomos I y II, Porrúa, México, 1967, pp. 357 y *ss*.

[25] Estos planteamientos se encuentran algo más desarrollados en un estudio aparecido en la revista *Ciencias*. Gabriel Espinosa, «Las aves acuáticas, un medio prehispánico de interpretación del cosmos», en *Ciencias*, número 34, abril-junio, Facultad de Ciencias-UNAM, México, 1994, pp. 17-22.

Se presagiaba no solamente por la conducta, sino también por la voz de ciertas aves en la que se distinguían matices, diversos mensajes codificados en el canto de una misma ave. Otras veces se actuaba sobre el ave misma para obtener la premonición, y he aventurado la hipótesis de que las aves acuáticas se mantenían en un cautiverio muy especializado, como una acción mágica de importancia para el Estado en su conjunto y probablemente para usarlas como un instrumento más para tomar importantes decisiones políticas.[26]

De esta manera, las aves que no se cazaban para comer, o para hacer mosaicos de plumas, o cualquier otro aprovechamiento directo, eran observadas cuidadosamente, se hurgaba en su conducta la clave de un futuro tanto «natural», como meteorológico, social, o personal: el destino propio. Formaban parte de un lenguaje, eran portadoras de señales sobre el comportamiento del resto del cosmos.

Este sistema conformado por las aves acuáticas no es una excepción sino un ejemplo de muchos otros sistemas semejantes en el medio natural, entre ellos el más estudiado ha sido la observación del firmamento. En una investigación que en estos momentos estoy haciendo planteo que los fenómenos atmosféricos conforman otro sistema parecido.[27]

La cultura mexica leía el ecosistema en su conjunto, el cual está formado por un entramado de relaciones muy regulares, pero no era ella quien había inventado esta lectura. La observación de un hecho aparentemente aislado, podía encadenarse con otro y otro más, hasta dar la clave de un fenómeno extremadamente importante. La eclosión de ciertas hormigas aladas podía vincularse con el inicio de la estación lluviosa, los ciclos lunares con los hábitos de los peces, los hábitos de los peces con los pelícanos que los cazan, la conducta de los pelícanos con la deidad del viento, el viento con el estado atmosférico y éste con el destino humano.

El cosmos está atravesado por múltiples interconexiones y a ninguna cultura escapa el hecho de que —en última instancia— todo está relacionado con todo. Para entender las conexiones ocultas de muchos de estos hechos, sin embargo, hace falta ver más allá de lo evidente, imaginar cómo son estas relaciones más profundamente, crear modelos explicatorios, generar deidades, interrelacionarlas con otras regiones del cosmos y así encontrar una lógica en el movimiento del universo.

Si el ritmo estacional de las aves, por ejemplo, anuncia multitud de otros fenómenos, ¿qué ocurre cuando las aves no están aquí? Así como el sol

[26] *Ibidem.*
[27] Véase la nota 6 *supra.*

llega a otras regiones del cosmos —a saber el inframundo— cuando desaparece del cielo, y debe renacer para volver a alumbrar el día, pero no existe la seguridad absoluta y total de que vaya a hacerlo por eso se propicia su regreso con ciertos sacrificios, así las aves que están en otra región del cosmos durante la mitad del año, se corre el peligro de que no puedan regresar, lo que exige una ceremonia de propiciación, tal vez en el momento más peligroso para ellas.[28]

Este ritual propiciatorio tenía todavía en el momento de la Conquista la suficiente importancia, como para ser mencionado por Sahagún entre los ritos fundamentales del mes de *Etzalcualiztli*.[29] Altos sacerdotes adoptaban durante cuatro días seguidos la personalidad de las aves acuáticas, justamente a la mitad del periodo de su ausencia. Durante estos cuatro días los sacerdotes las imitaban una a una chapoteando, graznando, crasitando y cayendo al fin exhaustos. Creo que este ritual conservado en la religión de Estado mexica, debe ser de una antigüedad sorprendente, podría existir inclusive una continuidad con la cultura lacustre preagrícola. De ser así, las ceremonias de propiciación del maíz de *Etzalcualiztli* podrían haber surgido como una necesidad análoga a la de las aves acuáticas: existe de hecho una concomitante relación entre el ciclo de las aves migratorias y el ciclo de temporal del maíz, que se ha juzgado fundamental para la cosmovisión de los agricultores mesoamericanos. La propiciación de las aves y del maíz ocurre en el mismo mes y el arribo de ambos ocurre en *Teotleco*, el cual, tal vez no casualmente, se traduce como «la llegada de los dioses».

De esta forma, en el calendario ritual mexica del último momento, podría existir, como fósil viviente, la huella de un calendario ancestral, o incluso un patrón básico heredado de un tiempo olvidado.

De igual manera, podemos encontrar el comportamiento de lo no animado codificado en la cosmovisión: un ejemplo bastante conocido es el que he mencionado como comportamiento hidráulico de la cuenca.

Los mexica creían que la lluvia era producida por los *tlaloque*, deidades que habitaban los cerros y cuya personalidad se integraba con ellos, es decir, pensaban que la lluvia no era dominada por las nubes, o por las deidades propiamente celestes, o por el viento u otros factores, sino por los cerros, que eran quienes hacían llover, creían que eran como recipientes repletos de agua que en época de lluvias la liberaban y la retenían en la de secas. Creían

[28] Véase la discusión del capítulo X de *El embrujo...*

[29] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España* (sexta edición de la preparada por Angel María Garibay), Porrúa, México, 1985, tomo II, pp. 114-115.

que el interior de la tierra era húmedo, que las cavernas comunicaban a un mundo acuático donde habitaba la deidad de la lluvia.

Creían —en fin— en un mundo que a primera vista puede parecer totalmente mítico, pero que al examinar el funcionamiento hidráulico de la cuenca exhibe, codificadas en las complejas estructuras religiosas y míticas, las observaciones milenarias de un mundo natural en el que los cerros —en efecto— dominan la precipitación pluvial forzando la formación de nubes por las corrientes ascendentes en sus laderas. La dominan haciendo descargar a las nubes su agua justamente en las alturas, transformando una gran masa del agua meteórica en serpeantes y violentos arroyos que bajan de las cimas o todavía mejor, absorbiendo el agua como esponjas para hacerla brotar en forma de límpidos manantiales hacia sus faldas, más aún, no existe un solo río, una sola corriente de agua, que no surja de los montes. Los cerros en esta cuenca, en efecto, están llenos de agua, como cántaros de lava guardan en su interior la humedad de la atmósfera y antes la hacían surgir todo el año por sus poros. El interior de la tierra es —en efecto— húmedo, casi acuático. Las cavernas exhiben esta humedad y parecieran a veces conformar un mundo subterráneo intercomunicado y vasto.[30]

El *Tlalocan*, los cerros como deidades de la lluvia y sus representaciones como jarritas en códices como el *Florentino*, son ideas que nos parecen extravagantes porque no vivimos en el mismo mundo natural. Quienes vivimos hoy en la misma cuenca no apoyamos nuestros conocimientos en la observación de nuestro entorno, estamos acostumbrados a entender la geografía como si viviéramos en otras latitudes: llamamos «Oriente» al Japón y la China, que en realidad están a nuestro poniente, mientras que «Occidente» significa lo que en realidad está al oriente. Estamos acostumbrados a pensar en cuatro estaciones bien delimitadas, al grado que creemos percibirlas. Pero aquí solamente hay dos estaciones nítidas: los bosques no se deshojan en otoño, la nieve no cubre el invierno y el sol brilla tanto en primavera como en cualquier otro momento. Los ríos no son como aprendemos que deben ser, estrictamente hablando, aquí no había ríos —salvo alguna excepción— sólo corrientes más o menos estacionales que escurrían de los cerros hacia los lagos.

La cosmovisión mexica permitía al habitante de la cuenca entender la geografía no como un mundo totalmente mítico sin vínculo con su entorno

[30] Este largo párrafo y el siguiente, han sido tomados literalmente del capítulo II de *El embrujo...* Son las investigaciones de Johanna Broda las que desde varios años atrás, han clarificado toda esta serie de rasgos para la cuenca de México, así como su importancia para el ritual mexica. En el capítulo II de *El embrujo...* he argumentado la base natural para su generalización a toda Mesoamérica.

(somos nosotros quienes creemos vivir en donde no vivimos y percibir lo que no percibimos) sino que dotaba de sentido a lo que ocurría alrededor y sin duda era lógica para quien vivía entre volcanes y lagos.

He mencionado dos ejemplos: uno referente a los seres vivos (las aves acuáticas); el otro, vinculado a seres que para nosotros son inanimados, aunque en el cosmos prehispánico la distinción no cabría.

Es importante aclarar que esta interpretación geográfica y ecológica —por así decirlo— de hechos religiosos como los antes reseñados, no agota todo su contenido. Aquí no se está afirmando que el único contenido de la cosmovisión sea el de representar al mundo natural. En las creencias mencionadas se encuentra codificado no solamente el funcionamiento de la naturaleza, sino muchas otras cosas, vinculadas con las relaciones de los hombres entre sí, vinculadas con su intensa vida interior... ciertamente también hay una representación de la naturaleza, pero hay mucho más que eso. En este artículo destaco este último elemento, pero no debe pensarse que lo absolutizo.

En el mundo prehispánico la religión está poco separada de la vida laica y de la vida en general. Aparentemente se halla indisolublemente ligada a todas las esferas de actividad y sin duda es una de las principales expresiones de la cosmovisión. Como ya he dicho, no es idéntica, muchos aspectos de la religión que hoy conocemos pueden expresar intereses menos colectivos, menos culturales en cierto sentido, pueden expresar creencias que comparte solamente una minoría de usurpadores —por ejemplo. La religión oficial de Estado es también un importantísimo instrumento ideológico, que si bien debe adaptarse a la cosmovisión de su propia cultura, también intenta modificarla aunque esto no necesariamente ocurre.

Pero haciendo de lado este hecho por el momento, podemos considerar que en la religión mexica —además de la percepción del propio cuerpo y del orden social— se refleja vivamente el medio natural, de manera que tiene mucho sentido preguntarse por el referente natural de muchos de sus elementos, así como tiene mucho sentido preguntarse por el lugar en la cosmovisión y tal vez en la propia religión, de muchos fenómenos naturales. Con base en esto puede plantearse una metodología válida siempre y cuando no identifiquemos el contenido religioso de una creencia o un grupo de ellas con su referente natural. Lo natural es sólo una de sus dimensiones Aunque tenemos limitaciones muy fuertes para responder a todas las preguntas similares.

En este momento, estoy trabajando sobre el referente real de la deidad del viento, *Ehecatl-Quetzalcoatl*, y he encontrado que su complejidad es

abrumadora.[31] No se trata solamente del viento mismo. En primer lugar, el viento es un fenómeno extraordinariamente variado. La gran deidad *Ehecatl-Quetzalcóatl* (además de muchos otros aspectos no vinculados con el viento) es en realidad una gran abstracción, una síntesis admirable de una multitud de fenómenos locales. Incluso desde el punto de vista cósmico, se trata de una deidad múltiple que en un primer desdoblamiento se transforma en cuatro vientos asociados cada uno a los diversos rumbos cardinales. Tal como en las concepciones mexicas sobre la dinámica de las lluvias dominada por deidades de la tierra, la descripción de las características de estos cuatro vientos cósmicos parece totalmente mítica, absurda desde nuestra perspectiva moderna. No obstante, he creído encontrar un referente natural para estos vientos cósmicos, pero he encontrado también una multitud de animales asociados con el viento, incluso advocaciones del mismo y otra cantidad de asociaciones astrales, culturales y corporales. En conclusión, el referente natural, aun de una deidad sumamente directa, como el dios del viento resulta ser muy complejo.

Concluyo recordando que, si bien he intentado concretar en el caso específico de los mexica en el momento de la Conquista algunos ejemplos de lo que creo es una vasta influencia estructuradora del ecosistema sobre la cosmovisión, ésta es en realidad un producto mucho más amplio, compartido y de raíces temporales extraordinariamente profundas. Es una gran síntesis llevada a cabo en un intenso proceso de interacción humana y tal vez por eso los rasgos naturales más notables en la cosmovisión, los que más saltan a la vista, sean aquellos que se compartieron entre todos los pueblos mesoamericanos, o por lo menos, entre muchos de ellos.

Tal es el caso de la migración de las aves que, seguramente tiene un importante lugar en la cosmovisión no sólo meso sino americana. Por otra parte, Mesoamérica, que suele ser vista como un variado mosaico de ecosistemas, de sitios geográficamente muy contrastantes entre sí, parecería tener poca base natural en común pero no es así: la cuenca de México no es sino un caso particular de un fenómeno mucho más vasto, que abarca la mayor parte del área mesoamericana: los lagos encerrados entre volcanes no solamente ocurren a todo lo largo y ancho de la provincia tectónica del Cinturón Volcánico Transmexicano, sino por toda la parte mesoamericana de Centroamérica; casi no hay subcultura en Mesoamérica que no haya estado en contacto con este tipo de conformación. Tal vez no sea casual, entonces, que lo poco

[31] En la tesis doctoral que he mencionado ya en notas anteriores.

que comparte casi todo el suelo mesoamericano, a pesar de sus grandes contrastes superficiales, sea precisamente, aquello que se abstrae y sintetiza en la cosmovisión.

Bibliografía

Aguayo Camargo, Eduardo; Salvador Córdova Marín y Felipe Sánchez Díaz, «Geología de la Cuenca de México», en *Simposios sobre tópicos geológicos de la Cuenca del Valle de México*, Sociedad Mexicana de Mecánica de Suelos A.C., México, 1990, pp. 25-41.

Albores, Beatriz, *Tules y Sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*, El Colegio Mexiquense-Secretaría de Ecología del Gobierno del Estado de México, Toluca, 1995.

Alvarez, José, y María Eugenia Moncayo, «Contribución a la paleoictiología de la Cuenca de México», en *Anales del INAH*, época 7, México, 1976, número 6, pp. 191-242.

Alvarez del Toro, Miguel, «Las aves», en Hernández, Francisco, *Obras Completas, VII Comentarios a la obra de Francisco Hernández*, UNAM, México, 1984.

Arellano, M., y P. Rojas M., *Aves acuáticas migratorias de México*, volumen I., Ediciones del Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, México, 1956.

Báez-Jorge, Félix, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Jalapa, 1992.

Beutelspacher, Carlos, *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Broda, Johanna, «Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia», en *Revista Española de Antropología Americana*, volumen 6, Madrid, 1971, pp. 245-327.

—«El culto mexica de los cerros y del agua», en *Multi-disciplina*, volumen 3, número 7, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, UNAM, México, 1982, pp. 45-56.

—«Ciclos agrícolas en el culto: Un problema de la correlación del calendario mexica» en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, BAR International Series 174, Oxford, 1983, pp. 145-165.

—«Templo Mayor as Ritual Space», en Broda, Johanna; David Carrasco y Eduardo Matos, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, University of California Press, Berkeley, 1987.

—«Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros», en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Mau-

pomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Astronomía, UNAM, México, 1991.

—«The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society», en Carrasco, David, *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, University Press of Colorado, 1991.

Casas Andrew, Gustavo, «Los anfibios y reptiles y su estado de conservación en el Valle de México» , en Gío Argáez, R., *et al.* (comps.), *Ecología Urbana*, DDF, CONACYT, UNAM, SEDUE, SEP-SESIC, SMHN, UAM,. México, 1989, pp. 117-123.

Códice Florentino, Ed. facsimilar del Archivo General de la Nación, México.

Códice Borgia, Comentado por E. Seler, trad. de Mariana Frenk, intr. A. Castañón, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Códice Magliabechiano, Publicado por Zelia Nuttal, *The Book of the Life of the Ancient Mexicans*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1983.

Códice Mendoza, Versión de 1925 de Jesús Galindo y Villa, Ed. Innovación, México, 1980.

Códice Xolotl (1ª ed. de 1951), Edición, estudio y apéndices de Charles E. Dibble, Serie Amoxtli 1, IIH- UNAM, México, 1980.

Córdova Marín, Salvador, y J. Eduardo Aguayo Camargo, «Evolución geológica de la Cuenca de México e importancia de sus rasgos estructurales» en Gío Argáez, R., *et al.* (comps.), *Ecología Urbana*, DDF, CONACYT, UNAM, SEDUE, SEP-SESIC, SMHN, UAM,. México, 1989, pp. 61-65.

Cvancara, Alan M., *At the Water's Edge. Nature Study in Lakes, Streams, and Ponds*, Wiley Nature Editions, John Wiley and Sons, Inc., Nueva York, 1989.

Durán, Fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, tomos I y II, Porrúa, México, 1967.

Espinosa Pineda, Gabriel, «Las aves acuáticas, un medio prehispánico de interpretación del cosmos», en *Ciencias*, número 34, abril-junio, Facultad de Ciencias-UNAM, México, 1994, pp. 17-22.

—*El embrujo del Lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la Cosmovisión mexica*, IIH e IIA-UNAM, México.

Gío Argáez, R.; I. Hernández Ruiz y E. Sáinz Hernández, (comps.), *Ecología Urbana*, DDF, CONACYT, UNAM, SEDUE, SEP-SESIC, SMHN, UAM, México, 1989.

González G., Jorge, «Las algas de México», en *Ciencias*, revista de difusión de la Facultad de Ciencias, UNAM, número 9, México, 1987, pp. 16 -25.

Hernández, Francisco, «Historia Natural de la Nueva España», en *Obras Completas*, tomos II y III, México, UNAM, 1959.

Hernández Rivera, Carolina, y Alejandro Meléndez Herrada, *La riqueza de aves en Xochimilco*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1985.

Heyden, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, IIA-UNAM, México, 1983.

—«Aspectos mágico-religiosos de las cuevas», en Vargas, Ernesto (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, Serie Antropológica 105, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1989, pp. 91-96.

—«La matriz de la tierra», en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Astronomía, UNAM, México, 1991, pp. 501-515.

Hoffman, C. C., «Las mariposas entre los antiguos mexicanos», en *Anales del Museo Nacional de Historia y Etnografía*, 4a época, 7, México, 1931.

Leopold, Starker A., *Fauna Silvestre de México. Aves y mamíferos de caza*, Ediciones del Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, México, 1990.

López Austin, Alfredo, *Tarascos y Mexicas*, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

—*Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, (1a ed. 1973), Serie Cultura Náhuatl, Monografías número 15, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1989.

—*Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 volúmenes (1a ed., 1980), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica número 39, UNAM, México, 1989.

—*Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.

—*Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Lorenzo, José Luis, y Lorena Mirambell (coords.), *Tlapacoya: 35 000 años de historia del Lago de Chalco*, Colección Científica número 155, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1986.

Lot Helgueras, Antonio, y Alejandro Novelo Retana, *Laguna de Tecocomulco, Hidalgo, México*, Colecc. Guías Botánicas de Excursiones en México, Sociedad Botánica de México A. C., México, 1978.

Maza Ramírez, Roberto de la, *Mariposas mexicanas*, Colección Ciencia y Tecnología, FCE, México, 1987.

Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal, 3 tomos y atlas, Tipografía de la Oficina Impresora de Estampillas, Palacio Nacional, México, 1975.

Mooser Hawtree, Federico, «Historia geológica de la Cuenca de México», en *Memoria*, tomo I, 1975, pp. 9-38.

—«Estratigrafía y estructuras del valle de México», en *El subsuelo de la cuenca del Valle de México y su relación con la ingeniería de cimentaciones a cinco años del sismo*, Sociedad Mexicana de Mecánica de Suelos A. C., México, 1990, pp. 29-36.

Niederberger Betton, Christine, *Zohapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la cuenca de México*, Colección Científica, número 30, INAH, México, 1976.

—*Paleopaysages et archeologie pre-urbaine du basin du Mexique*, tomos I, II. Collection Etudes Mésoaméricaines I-II, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1987.

Noguera, Eduardo, «Identificación de una saladera», en *Anales de antropología*, volumen XII. IIA-UNAM, México, 1975, pp. 117-151.

O'Mack, Scott, «Yacateuctli and Ehecatl-Quetzalcoatl: Earth-Divers in Aztec Central Mexico», en *Ethnohistory* 38, American Society for Ethnohistory, Winter 1991, p. 1.

Peterson, Roger Tory y Edward L. Chalif, *Aves de México. Guía de campo*, (1a ed. en inglés: 1973), Diana, México, 1989.

Rojas Rabiela, María Teresa, «La cosecha del agua en la Cuenca de México», en *Cuadernos de la Casa Chata*, número 116, CIESAS-INAH, México, 1985.

—«La tecnología agrícola mesoamericana en el siglo XVI», en Rojas y Sanders (eds.), *Historia de la agricultura. Época prehispánica-siglo XVI*, tomos I y II, Colección Biblioteca del INAH,México, 1985, pp. 129-231.

—*Las siembras del ayer. La agricultura indígena en el siglo XVI*, SEP-CIESAS, México, 1988.

Rojas Rabiela, Teresa y William T. Sanders (eds.), *Historia de la agricultura. Época prehispánica-siglo XVI*, tomos I y II, Colección Biblioteca del INAH, México, 1985.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, (sexta edición de la preparada por Angel María Garibay), Porrúa, México, 1985.

Sánchez Sánchez, Oscar, *La flora del Valle de México*, (1ª ed. 1968), Editorial Herrero, México, 1984.

Serna, Jacinto de la, «Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas», en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, tomo X, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, pp. 47-368.

Serra Puche, Mari Carmen, *Los recursos lacustres de la Cuenca de México durante el Formativo*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1988.

Soto González, Clara, *Peces de la Cuenca de México. Estudio zoológico y etnológico*, tesis profesional para obtener el título de biólogo, Facultad de Ciencias, UNAM, México, 1953.

Vázquez Sánchez, Eliseo, y L. Ricardo Jaimes Palomera, «Geología de la Cuenca de México», en *Simposio sobre tópicos geológicos de la Cuenca del Valle de México*, Sociedad Mexicana de Mecánica de Suelos A.C., México, 1990, pp. 1-24.

Vilches Alcázar, Recaredo, *Pesca prehispánica. Artes, usos, costumbres*, Ed. del Banco Nacional Pesquero y Portuario, México, 1980.

Espacios recorridos: una concepción dinámica del territorio entre los nahuas de la montaña de Guerrero

Françoise Neff Nuixa*

Los hombres definen su territorio por las relaciones particulares que mantienen con el espacio en el cual se inscriben y del cual forman parte. Dotan de significación a ciertos lugares y los asocian en redes en las que relaciones sociales y concepciones cosmogónicas están íntimamente conjugadas. Esos lugares están integrados en recorridos dentro y fuera de los pueblos nahuas, mixtecos y tlapanecos de la montaña de Guerrero y son objeto de visita en ciertos periodos del año, como es antes de la llegada de lluvias o al momento de las cosechas, cuando empieza la sequía. En esas ocasiones, comitivas con bandas van al encuentro de los invitados de los alrededores, en los límites del pueblo, en el cruce de los caminos, en las orillas del río y los acompañan hasta la casa de los mayordomos donde se les ofrece comida, bebida y lugar donde descansar. Los santos, el teponaztle o los ídolos cargados en las procesiones, recorren las calles, hacen paradas en las cuatro esquinas del pueblo, visitan casas y capillas, acompañados por las danzas y la música que los precede y los honran. Visitan también los pozos, los tanques de agua, las ceibas o los ahuehuetes.

Los puntos de encuentro se sitúan también afuera de las aldeas, en la cima de los cerros a los que los pueblos vecinos acceden por distintas vertientes, en las grutas o cerca de grietas en la roca, en las barrancas, en los nacimientos de agua donde se erigieron cruces, se amontonaron piedras o donde se encuentran árboles (cruces verdes). El recorrido de esos lugares, fecuentemente localizados hacia los cuatro puntos cardinales que rodean cada pueblo, se realiza en varios días.

Esta compleja geografía se extiende no solamente en la superficie de la tierra sino también en el subsuelo que está atravesado por galerías transitadas por los elementos naturales.

*ENAH/INAH

Espacios en movimiento

Los recorridos de los hombres siguen antiguos caminos que permiten reanudar lazos entre pasado y presente. En las fiestas se reinician trayectorias que habían sido plasmadas en documentos[1] que describían o representaban el recorrido de las mojoneras por los fundadores de los pueblos.

Esas representaciones dinámicas del espacio están orientadas, tienen un camino de ida y un camino de regreso distintos y no se dibujan como líneas continuas sino como una sucesión de huellas que indican el lugar de donde vino y hacia donde fue el que las dejó. El camino está representado en forma dinámica, está constituido por la interacción entre el espacio y quien lo atraviesa dejando la marca de su presencia, la huella de sus pasos.

No existe una visión estática de la superficie del mundo, el espacio está íntimamente ligado a su recorrido por lo cual se mide con unidades temporales más que espaciales. Cada lugar significativo constituye un punto de parada que se sitúa en el curso de un recorrido. Podríamos decir que no hay conocimiento sin el recorrido que se hace para que se dé un encuentro, como no hay existencia sin movimiento. El mundo, lejos de ser inanimado, estático, constituido por una materia inerte, destinado a la perennidad, es un mundo en acción, sometido a cambios constantes. No se opone a un sujeto que por ser consciente de su existencia se considera dotado de un «libre albedrío» que le permitió justificar a lo largo de la historia occidental su apropiación, su dominio de un mundo objetivado. Sino que mundo y hombre están en relación de interlocución. Se visitan los lugares como se visita a las personas y se escuchan con particular atención sus más tenues manifestaciones, sus silbidos, sus gruñidos, sus tonos graves o agudos, sus silencios.

Al pensar el mundo en términos de movimiento y de acción, las categorías de animado e inanimado pierden su validez. Efectivamente cualquier objeto está sometido a un desgaste más o menos intenso por estar en interacción recíproca con otros objetos. Así la tierra está marcada por los roces, los golpes de pasos y los encuentros múltiples.

La representación del espacio

La figura de la migración está siempre presente en las historias de fundación y de delimitación territorial, los documentos sobre este tema abundan tanto

[1] *Hacia una historia del espacio en la montaña de Guerrero*, CEMCA, CIESAS, 1995; Joaquín Galarza, *Lienzos de Chiepetlan; Manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique*, Mission arquéologique et ethnologique française au Mexique, México, 1972. Ver también el trabajo de recopilación de documentos de Blanca Jiménez y de Abel Barrera.

para el área maya como para la nahua. La migración de esta última población del altiplano central hacia la montaña está atestiguada en documentos escritos o reproducidos de los siglos XVII o XVIII. Estos relatan la fundación de una serie de pueblos nahuas que conforman una línea fronteriza con las poblaciones tlapanecas y mixtecas. La tradición oral conserva también la memoria de los desplazamientos de los antepasados desde México-Tenochtitlan hacia el sur.

Esos documentos parecen pertenecer a una tradición narrativa antigua y constituir un género particular que aún no ha sido analizado.[2] Efectivamente estos documentos y los relatos que cuentan la migración de los aztecas desde Aztlán hasta Tenochtitlan poseen una estructura narrativa comparable. Se presentan como la relación de las etapas de un recorrido que se realiza desde un punto de partida (en el caso de la montaña se trata de México) hasta un punto de llegada: el pueblo fundado. Se puede notar también, una cierta homología en la conformación espacial de los dos puntos: los migrantes buscan instalarse en un lugar idéntico al que dejaron, un lugar rodeado de puntos de agua, cerros, ciénagas o manantiales y en algunos casos poseen una pareja de cerros comparables al Popocatépetl y al Ixtaccíhuatl. Así, Aztlán era conformado por una isla en medio de una laguna, como México. Los nuevos asentamientos, para que se respete la configuración geográfica del lugar de origen, deben erigirse en sitios rodeados de agua.

Para cada etapa del recorrido, los documentos mencionan el nombre del lugar e indican la duración de la estancia en el mismo. Cada determinación espacial está acompañada por una marca temporal.

> *Nima onpa oquisque omotlalico tepetlixpa opa oquichihuique 8 xihuitli.*[3]
> Salieron de este lugar, finalmente descansaron en Tepetlixpa, quedaron ahí ocho años.

Podrían ser varios los motivos de esas estancias. Uno, sugerido por D. Dehouve, es la técnica de cultivo del tlacolol que agota la tierra y requiere de la búsqueda constante de nuevos campos. Lo que podría explicar que esas poblaciones hayan sido seminómadas. Otro motivo podría ser la necesidad

[2] Ver William F. Hanks, *Intertextualité de l'espace de Yucatan*, L' Homme 122,124, avr.-déc. 1992, XXXII (2-3-4), pp. 53-74; Roberto Flores, «La semiótica y la historiografía de lengua náhuatl: ¿relato de acciones o identificación de personajes?», en *Cuicuilco. El tiempo y las palabras*, Nueva Época, volumen 1, número 2, septiembre-diciembre 1994, pp. 51-63 .

[3] Marion Oettinger y Fernando Horcasitas, *The lienzo of Petlacala. A Pictoral Document From Guerrero, Mexico*, The American Philosophical Society, vol. 72, part 7, Philadelphia, 1982. Este texto se en-cuentra en otro documento que está siendo estudiado en una investigación que realiza Abel Barrera.

de establecer bases fuertes a lo largo de los caminos para asegurarse un paso constante, por las vías de comunicación reconocidas. Las estancias de varios años permitían, sin duda, realizar alianzas con pueblos vecinos y establecer lazos familiares que garantizaban deberes de intercambio con los migrantes que abandonaban el recorrido y se quedaban en cada etapa. Los caminos aseguraban la posibilidad de transitar o de reclamar tributos en razón de las relaciones establecidas por la migración. La trayectoria representaría entonces los lazos entretejidos por varias poblaciones y su memorización, una historia de dependencias mutuas entre los distintos puntos del recorrido.

Así, la repetición de topónimos, más allá de la referencia a un recorrido mítico desde un centro de poder con el cual se hubieran mantenido lazos de subordinación, trazaría una geografía que podríamos calificar de político-familiar. La estancia de los migrantes en cada una de las etapas sucesivas es suficientemente larga para que nuevas familias hayan podido formarse acrecentando la población local. El establecimiento de algunos familiares en cada lugar creaba relaciones de dependencia y el recuerdo de las etapas del recorrido podía tener como función mantener vivas estas relaciones entre el lugar de llegada y los lugares intermedios.

En época de fiesta, la entrega de comida y la hospitalidad siguen constituyendo uno de los deberes fundamentales de los mayordomos, renuevan lazos enajenables entre los invitados que vienen de afuera y los moradores. En alguna ocasión, los principales recuerdan que todos se reúnen para trabajar conjuntamente para el bien común: la fertilidad de la tierra, de los animales y de los hombres. Las series de topónimos trazan caminos que fungen como cadenas de obligaciones recíprocas, a partir de la creación de lazos familiares. Los puntos de partida y de llegada son rectores por estar establecidos a partir de un esquema espacial (tierra rodeada de agua), parecido a la conformación del mundo.

Lugares invitados

De esos documentos tomaremos el ejemplo del *lienzo* que se encuentra en el pueblo de Petlacala y que cada año se expone en altares domésticos o en la cima de los cerros durante el ritual para la recepción de las lluvias.

Este lienzo relata las 24 etapas de la migración de sus fundadores desde México-Tenochtitlán hasta Petlacala. Se suceden tres versiones con variaciones en el borde exterior[4] y sigue la narración del recorrido de los *momoztles*, límites territoriales y puntos de encuentro con los pueblos vecinos que rodean

[4] Tomaremos el *lienzo* tal como fue pintado por Agustín en 1953 sin entrar en el problema de la autenticidad de la reproducción del lienzo anterior. Ver a D. Dehouve, *op, cit.*

Petlacala representados y nombrados en el borde interior. Las dos narraciones parecen tener continuidad,[5] desde la partida de México-Tenochtitlan, con diferentes etapas, hasta llegar a Petlacala donde se realiza un recorrido para nombrar las mojoneras que rodean el pueblo. En el centro del lienzo están pintados, frente a frente, Carlos V y tres dignatarios indios, abajo se ve una casa de tributos guardada por una mujer.

En la cima del cerro denominado *Coaputzaltepetl*, el rezandero extiende el lienzo en la base de cemento de una cruz que se erige en medio de un círculo amplio delimitado por quince piedras que representan los *momoztles* de Petlacala.[6] Al pie del lienzo se depositan velas, incienso y 24 platillos con mole, tamales, tortillas, vasos de chocolate. A cada topónimo del lienzo, a cada lugar de asentamiento durante la migración, corresponde una ofrenda. Al parecer, es el lugar de fundación, el objetivo final de la migración el que recibe a los lugares intermediarios. Estos están inscritos en la red de los pueblos invitados para conjuntar sus esfuerzos y «trabajar el cerro» retomando la expresión utilizada por el rezandero. Las quince piedras del círculo que rodea la cruz y que representan algunas de las mojoneras pintadas en el lienzo, reciben también cada una su ofrenda.[7] No haré aquí una descripción más extensa del ritual, ya que la hice en otro momento.[8] Con este ejemplo quería mostrar que a través de la denominación de los lugares cristalizan numerosas relaciones de interdependencia, redes de circulación de los hombres y de los bienes. Se reverencia a los lugares que se sitúan en el itinerario de un recorrido y como invitados de la fiesta reciben ofrendas y comida. Su representación en documentos, bajo la forma de listas de nombres o dibujos, de pictogramas o en los espacios rituales por piedras o petrograbados, tiende a multiplicarlos a distintas escalas, como si la conformación espacial se realizara simultáneamente en diferentes niveles integrados unos en otros. En este caso, el lugar de origen, los lugares intermediarios, los lugares circundantes, el lugar de llegada están representados a la vez en un espacio móvil, el lienzo, y en uno de esos lugares, la cima del cerro que domina el pueblo. Ahí, la representación permite traerlos al presente y constituirlos en interlocutores al alcance de la voz del rezandero.

[5] Se encuentra el mismo esquema de recorridos en los *Lienzos de Chiepetlan*. Ver el trabajo de interpretación de Galarza, *op. cit.*

[6] Oettinger y Horcasitas, *op. cit.*

[7] Ofrendas como las cabezas de chivo se entregan al fuego y un tamal en forma de culebra y cigarros, al arco iris-culebra *Cocosematl*.

[8] Françoise Neff, «Nommer l'espace: une carte pour demander la pluie dans un village nahuatl au Mexique», en *Territoires et religions*, ed. L'Harmattan, Paris, 1995.

El tiempo del recorrido se calcula como la suma de las diferentes estancias. Se señala que la trayectoria realizada por los migrantes hubiera podido efectuarse en un tiempo menor, sin tantas paradas. Pero no se realizó en línea recta, y el objetivo de la migración no fue llegar lo más pronto posible sino que el recorrido tomó la forma de una búsqueda.

Una referencia al tiempo de estancia acompaña cada topónimo. Este se calcula a partir del momento de la parada, no hay referencias al tiempo que dura la caminata. El recorrido no es, en sí, objeto de cálculo, parece más bien tener valor en función de sus destinos intermedios y final. La cuenta del tiempo está ligada a la estancia y responde a una preocupación constante.

La variabilidad de un texto a otro vuelve difícil la interpretación de esas cifras, nos permite deducir recurrencias de orden calendárico. Sin embargo, si nos referimos a los textos de la migración desde Aztlán hasta Tenochtitlan, podemos ver que la significación calendárica está señalada. Las paradas se realizan por números de años significativos.[9]

Las paradas de los hombres se hacen al ritmo de los meses o de los años, y los topónimos dejan huellas en la tierra de un conteo calendárico.

La necesidad de realizar etapas podría entenderse también a la luz de algunos ritos de curación, como lo veremos posteriormente: se considera hoy todavía que un viaje demasiado rápido, a través de grandes distancias, pone en peligro la salud, la *sombra* componente de la identidad puede quedarse en el camino absorbida por los lugares atravesados y no reintegrarse al cuerpo con el cual está asociada.

Espacio-tiempo

Como vemos, tiempo y espacio están intrínsecamente asociados. El tiempo es considerado como un recorrido en el espacio: el tiempo es el recorrido del sol a través de la bóveda celeste y del lado oculto del mundo. El recorrido de los hombres en la tierra permite medir el transcurso del tiempo de un punto a otro y podemos plantear la hipótesis de un modelo de desplazamiento ritual en forma calendárica.

[9] En la *Crónica mexicana*, encontramos la siguiente notación: «y en las partes que llegaban si les parecía tierra fértil, abundosa de montes y aguas hacían asento cuarenta años, y en partes treinta, otras veinte, o diez y en otras tres o dos y un año, hasta en tanta disminución que de veinte días luego alzaban el sarzo, por mandado de su dios Huitzilopochtli». En la *Crónica mexicayotl*: «y por eso es que se dijo que se tardaron mucho en el camino al venir acá, cuando anduvieron por todas partes, por cuantas tierras hay, los ancianos mexicanos, habiendo ocurrido su "atadura" de años en cinco partes del camino cuando llegaron a Tenochtitlan». Ese tipo de referencias al tiempo que duraron las migraciones se podrían multiplicar.

Al asociar el recorrido con el tiempo entramos en una dimensión espacio-temporal. De ahí la impresión de ahistoricidad de estos relatos que a pesar de las referencias numéricas y geográficas de cada etapa de la migración, que producen un efecto de realidad, son considerados, por buen número de autores, como míticos. Efectivamente asistimos a una especie de superposición del pasado y del futuro, lo que crea formas narrativas parecidas a un palimpsesto. Un recorrido puede ser otro recorrido, es decir, se realiza siguiendo huellas de un camino ya trazado, sin embargo será siempre distinto en la medida en que forma parte de un conjunto distinto de acontecimientos y que deja otras huellas para un recorrido posterior. Coexisten el reconocimiento y la creación. Se puede seguir y divergir simultáneamente, retomar lugares del pasado y estar presente en el surgimiento del acontecimiento.

Los lugares por donde pasan los vientos

Las listas de topónimos no se encuentran solamente en los relatos de migración o de delimitación territorial, están presentes en numerosos rezos que el *tlamaquetl* pronuncia cuando espera la llegada de las lluvias. Recorre entonces virtualmente los espacios donde se forman las nubes y por donde pasan los vientos. El lugar adquiere importancia por su interferencia con fuerzas en movimiento que lo transforman. No se nombra por su inamovilidad sino por ser lugar de paso. Los elementos que lo atraviesan, llanuras, cerros, barrancas, guían el camino, orientan en el andar.

Retomaremos el ejemplo de Petlacala: el rezandero evoca el recorrido de las nubes, enumera los lugares por donde van a pasar antes de llegar a las tierras de Petlacala.

En la cima de un cerro llamado Chichitépetl, lugar por donde llegaron los ancestros-fundadores del pueblo, según la tradición oral, el rezandero mira las gotas que caen hacia la tierra, desde una ramita de ahuehuete que mojó en aguardiente y canta evocando uno por uno los cerros importantes no solamente de la región sino de todo el país. Después de la invocación a cada cerro, la banda del pueblo retoma la melodía del canto y guía el ritmo del paso de las mujeres coronadas con ramas de *ahuehuete* que bailan alrededor de la plataforma ceremonial agitando ramas de este mismo árbol. El canto sigue el recorrido de la neblina que se junta para formar las nubes y de los vientos que lo empujan hacia los cerros.

Umpa tlapetlanes Cempoaltepetl
umpa tlacomunes tlatecuini

unca ya uiuiste in pipiltin
Allá donde está agitado, en el Cempoaltépetl
allá donde retumba, (ahí por donde está viniendo el agua),
ahí donde van a venir nuestros hijos (la neblina).

En cada estrofa, el rezandero invoca un nuevo cerro, añade u omite cerros según las circunstancias, la lista varía de un año a otro, sin embargo, algunas invocaciones son constantes como al Popocatépetl o al Pico de Orizaba, a los cuales se atribuyen títulos de gobernador o de presidente, estableciendo una jerarquía. Daremos un ejemplo de esta lista de topónimos:

Tampoltsi, Cempoaltepetl, Sachocotepetl, Yeyecatepetl, Tlastlachaloyantepetl, Matsumpantepetl, Istacihuatl, Orizaba, Cerro Escaleria, Tlasolteotl gobernador, Cerro de la Cruz, Chilpancingo, Iguala, Tompantepetl, Cerro Petaquilla, Cerro de Mazatlán, Alcececatepetl, Corral, Tlacoapatepetl, Topiltepetl, Tlayoltepetl, Popocatépetl, Cerro del Venadito, Colocatepetl, Tonaltepetl, Pochahuistepetl, Nahualtepetl, Tetlhuehuentsi, Cerrito Sombrerito, Tepetlvelero, Petlehuentsi, Cerro Santiago.

La relación de los cerros puede ser circular, la lista termina entonces con la invocación a los primeros.

Las nubes empujadas por los vientos, como los hombres, recorren el mundo señalando su presencia a través de múltiples indicios. Cada punto de su recorrido es importante para asegurar su llegada hasta Petlacala donde, al toparse con los cerros, se transforman en lluvias que los vientos riegan de manera equitativa sobre todas las tierras.

Lugares de arriba y santos de abajo

Vimos que los lugares que rodean Petlacala están presentes en el lienzo en forma de pictogramas, de círculos de piedra en la cima de un cerro, están también presentes en el centro del pueblo, en la iglesia.

En Petlacala se encuentran veinte imágenes de santos dispuestas de un lado y del otro del altar, cada una corresponde a un paraje. Cada paraje está marcado por una cruz que se baja en la iglesia cuando llegan las lluvias. Cerca del portón, en la pared, una hoja de papel muestra la relación de los mayordomos de cada imagen. Se asigna uno o dos nombres de lugar a cada santo, por ejemplo:

Virgen de Guadalupe patrona	*Tlalchichilcamac*
Padre Jesús	*Tehuaxtepec y Ahuatepec*
San Juan	*Cuahuitzin*
Señor de la Expiración	*Tzojmatepetl*
La Trinidad	*Campo santo viejo y Chapultepec*
San Marcos	*Tlacojcomonca y Tenecpachtitlan*
La Concepción	*Xonacayo y Petlacaltepetl*

Un cierto número de esos lugares se encuentra en el lienzo a lo largo del recorrido de las mojoneras que fijaban los límites del pueblo. Quedan por investigar las relaciones de significación que podrían existir entre el lugar y la características peculiares de cada santo.

El recorrido de los santos que los días de su fiesta dan la vuelta al pueblo parándose en cada una de sus esquinas, así como el recorrido de las cruces que se bajan y suben desde sus distintos parajes hacia la iglesia, contribuyen a multiplicar los circuitos que constituyen el espacio religioso.

Lugares peligrosos

Los lugares se nombran constantemente en los rezos que acompañan una ofrenda o una curación. La identidad se compone de una parte móvil que se puede disociar del cuerpo, la cual constituye la sombra. Cuando ésta no se reintegra al cuerpo la persona se enferma. Para reintegrar la sombra a su cuerpo el curandero la busca en el lugar donde se extravió. La curación se presenta como la búsqueda del lugar de la pérdida; al tirar los granos de maíz[10] aparecen los espacios, cerros, ríos donde los aires malos jalaron la sombra hacia las profundidades de la tierra para nutrirse de ella. Para lograr reintegrar la sombra al cuerpo del enfermo se nombran los espacios, se reconstruye su recorrido. La sombra es la parte de la identidad que se puede extraviar, quedar en otros lugares durante los viajes, por eso es importante, como lo vimos, que se reintegre por etapas. En un desplazamiento existe siempre el riesgo de la disociación, lo que explica también las prácticas adivinatorias de medición del hueso que se pueden realizar antes de emprender viajes largos.

Paradas y encuentros

La parada es el momento de interrupción del recorrido, el momento de la designación. El lugar de la parada está marcado por la intersección de diversas

[10] Ver ponencia de Marina Goloubinoff en el *Coloquio sobre Espacio de la montaña de Guerrero*, INAH, junio de 1995.

trayectorias. Las mojoneras están señaladas con las cruces de los pueblos más cercanos, son lugares de encuentro.

Los topónimos significan esos encuentros: el lugar donde los primeros rayos del sol alumbran el cerro, el lugar donde se escuchan truenos subterráneos... El hecho de designar, de nombrar, pone en evidencia esta marca de contactos entre diversos elementos presente en el paisaje y orienta la mirada haciendo visible para todos la lectura del mundo, reactivando el acontecimiento de compartirla.

La actividad de interpretar formas es constante. La humedad dibuja en la pared rocosa formas que dan lugar a la creación colectiva de imágenes. Al señalar su emergencia en la percepción de cada uno se conforma un espacio común de interpretación. Cada uno escoge manchas claras u obscuras que asocia en una visión efímera a la existencia en la roca de formas reconocibles, identificables más allá de la confusión de los vaivenes azarosos de los elementos. Los recorridos afuera de los pueblos favorecen el surgimiento de esas significaciones. La convivencia en la proximidad de los lugares de estancia de pequeños animales, hace surgir en los hombres la necesidad de compartirlos con ellos. En el cerro Chichitépetl, que domina Petlacala, al ver las huellas de un pequeño roedor que se instaló en una oquedad de la roca y la forma circular de líquenes oscuros encima y en medio de la bóveda, uno de los hombres reconoce una forma particular por su regularidad, y por ser un lugar de asentamiento, es decir, de protección de un animal. En este espacio convergen las miradas de los hombres que deciden celebrar con una ofrenda esta lectura compartida del mundo. Uno de los hombres pide a un niño que cubra la plataforma donde se encuentran los peregrinos para ir a conseguir cigarros y aguardiente, que se depositarán en este lugar de paso y de encuentro de los elementos, de los animales y de los hombres.

El mundo se lee, está constituido por signos que son las huellas dejadas por el encuentro de fuerzas en movimiento.

Las piedras que se reconocen como importantes son las figurillas esculpidas pero también las erosionadas por el viento y el agua que dejaron impresas en ellas sus formas dinámicas. No se establece una jerarquía de valor entre esos dos tipos de «ídolos». Hombres y elementos son creadores de formas en la tierra y en las rocas que atestiguan su paso.

Los lugares de culto pueden aparecer o desaparecer según las circunstancias. El agua y el viento desplazan la arena, la tierra, las piedras, las semillas, hacen aparecer o desaparecer objetos a la vista, como el campesino que al trabajar la tierra las encuentra o las oculta.

La narración de los recorridos realizados por los hombres durante sus migraciones, más allá del recuerdo del pasado, contribuye a guiar, a través de un sistema de huellas, los pasos del futuro. Los desplazamientos, las llegadas y partidas de asentamientos sucesivos han mantenido lazos con series de lugares que se reparten a lo largo de los caminos que tienen cabeza y cola, que se desenrrollan tal como la serpiente en la superficie o en las profundidades de la tierra. Cada punto nombrado está constituido por la multiplicidad de los puntos de vista de los hombres, animales o elementos que convergieron en él. Por lo tanto, están en el centro de círculos virtuales, en la periferia de los cuales se realizan operaciones de multiplicación que van de la cuadratura del círculo hacia el infinito, el círculo mismo (por múltiplos de cuatro), como se materializa, entre otras manifestaciones, en las ruedas de curación.

Esos lugares de encuentro están también constituidos alrededor de un eje vertical, movimiento descendente, que absorbe los cuerpos hacia el subsuelo, o ascendente, que levanta el humo en espiral hacia el cielo. Es decir, los desplazamientos se realizan en todos los niveles del espacio y el encuentro es el momento de reorientación del movimiento.

El nombramiento de los lugares constituye una actividad continua que manifiesta el flujo constante de lo existente. El topónimo revela la interacción entre las fuerzas que labran el mundo, que lo conforman, ya sean animales, humanas, vegetales o naturales, todas tienen un impacto sobre el paisaje, dejan huellas, su paso es legible.

«Espacialización del tiempo» como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales

Ingrid Geist*

Sólo el tiempo nos pertenece.
Esta cosa tan fútil, tan resbaladiza,
esta única posesión que la naturaleza
nos ha dado: justamente de ésta nos
dejamos despojar por cualquiera [...]
Por otra parte, nadie cree tener
una deuda si ha recibido tiempo.
Y en realidad es lo único que
tampoco el grato puede devolver.
Séneca[1]

La idea de la futilidad del tiempo, a la cual se refiere Séneca, puede servir de punto de partida para anotar algunas reflexiones sobre la configuración de tiempo y espacio en acontecimientos festivos y contextos rituales. Pensar el tiempo como fútil, nos ofrece una salida del hábito de concebirlo en función del instrumento cronométrico, por un lado, y, por el otro, nos introduce de golpe en el carácter problemático del tiempo para el individuo expuesto a dejarse expulsar de su tiempo y para la sociedad que tiene que afrontar el reto de asir su tiempo, fijarlo, hacerlo Historia y convertirlo en el fundamento estable que garantiza la continuidad de sus relaciones.

Con base en estas anotaciones preliminares, propongo abordar el concepto de «espacialización del tiempo» y preguntar por la posibilidad de convertirlo en una categoría analítica para el estudio de contextos rituales. El concepto

[1] Séneca, *Von der Seelenruhe: Philosophische Schriften und Briefe*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985; la traducción es de la autora.

*ENAH/INAH

es un préstamo en la filosofía de Henri Bergson y por lo tanto será necesario reinterpretarlo o reformularlo. Al mismo tiempo pretendo lograr que converjan las reflexiones filosóficas de Bergson con las propuestas antropológicas de Arnold van Gennep y las sugerencias etnohistóricas de Gordon Brotherston. Probablemente parezca arbitrario querer lograr la convergencia entre tres pensadores tan distantes, sin embargo creo que se justifica ya que la idea de espacialización del tiempo está presente, de manera explícita o implícita, en cada uno de los tres autores.

Cabe anteponer todavía la legitimación de la reflexión teórica con base en el dato etnográfico, legitimación no entendida como un ejercicio obligado de cubrir el requisito académico sino, más bien, como un momento de asombro que aprehende difusamente la posibilidad de un significado y, por lo tanto, tiene que explicitarse y aclararse.

Una de mis preocupaciones básicas en el estudio de los ciclos festivos entre diferentes grupos del contexto mesoamericano, ha sido la configuración de los diferentes territorios rituales a partir de la interacción y el engranaje de diferentes ciclos festivos y ceremoniales que se constituyen como un todo en una comunidad o región. Los resultados de la investigación etnográfica muestran ciertas correlaciones entre ciclos y territorios rituales y sus profundidades históricas correspondientes. En el caso, por ejemplo, de una comunidad cuicateca, San Andrés Teotilalpan, nos encontramos con la presencia de dos ciclos festivos que muestran un carácter marcadamente comunitario frente al cual se oscurece el significado agrícola que, por lo menos algunas fiestas, tuvieron en el pasado. Ambos ciclos se disputan la hegemonía trazando territorios contradictorios y legitimándose sobre la base de diferentes tiempos: uno de los ciclos evoca la tradición del pasado colonial reconstruyendo el territorio políticamente perdido de la Alcaldía Mayor; otro se instala en el presente de la cultura nacional e internacional y reafirma la autonomía local como el opuesto complementario al territorio global.[2]

Otro caso es el de los huicholes de San Andrés Cohamiata,[3] al cual me voy a referir con más detalle. Aquí se trata de un complejo ritual que integra tres ciclos: el agrícola, el comunitario y el vital, con el agregado de un

[2] Cfr. Ingrid Geist, «Territorialidad y ritualidad: el caso de San Andrés Teotilapan, una aldea cuicateca», en *Cuiculico*, números 29-30, ENAH, México, 1992, pp. 39-50; y *Comunión y disensión. Prácticas rituales en una aldea cuicateca*, INAH, México, en prensa.

[3] Desde luego, es discutible si los huicholes pertenecen o no a la cultura mesoamericana. El grupo étnico pertenece lingüísticamente al tronco yuto-azteca y en efecto hay paralelismos culturales que quedan por analizarse en un estudio comparativo, por ejemplo, de la mitología entre huicholes, coras y mexicaneros, con los datos etnohistóricos sobre las culturas tolteca y mexica.

conjunto de festividades de reciente introducción. También aquí está en juego una memoria que condensa diferentes profundidades históricas y despliega territorios de diferentes alcances.[4] Podemos distinguir dos tendencias principales en la constitución territorial. La primera puede describirse como la forma de constituir un territorio expandido cuya dimensión histórica se remonta hasta los tiempos prehispánicos y aun, hasta «el tiempo de la oscuridad» —como dicen los huicholes—, el fondo indiferenciado a partir del cual se creó el cosmos. La segunda tendencia aparece como la constitución de un territorio cada vez más restringido, lo cual se demuestra en el uso de los espacios rituales en el ciclo festivo civil y religioso de origen colonial y en las ceremonias de introducción más reciente. En el presente trabajo me refiero a la configuración espacio-temporal según la primera tendencia.

La geografía simbólica de los huicholes muestra una gran cantidad de marcas a las cuales se refieren como lugares sagrados donde los ancestros quedaron petrificados. Este territorio está vigente en las acciones rituales que se refieren a los ciclos agrícola y vital, ambos imbricados dentro de un contexto cosmogónico y cosmológico. Los huicholes realizan extensas peregrinaciones al lejano país de la cacería del peyote, en el este, y los demás lugares sagrados hacia el sur, el oeste y el norte, desplegando un territorio por los estados actuales de San Luis Potosí, Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango.[5] Este territorio histórico, que se actualiza en el proceso ritual, constituye un espacio vital no sólo para la comunidad como un todo, sino también para cada persona que pertenece individualmente a la comunidad. Las ceremonias del ciclo vital y los rituales de aflicción muestran el deber ritual con el cual la persona tiene que cumplir y emprender la peregrinación

[4] Cfr. Ingrid Geist, «La configuración espacio-temporal de la ritualidad huichola», en Carlos Martínez Assad, *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1992, pp. 331-341; y «Ritual Horizons Among the Huichols of San Andrés Cohamiata», ponencia presentada en *94th Annual Meeting of the American Antropological Association*, Washington, D.C., noviembre de 1995.

[5] Véanse, por ejemplo, los trabajos de Ramón Mata Torres, *Los peyoteros*, Guadalajara, 1976; Barbara G. Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Cornell University Press, Ithaca, 1994; Phil C. Weigand, «Posibles referencias a La Quemada en la mitología huichol», en *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*, CEMCA, INI, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., México ,1992, pp. 105-112; Ari Rajsbaum Gorodezky, «Relatos y peregrinaciones», ponencia presentada en *Congreso Internacional de las Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, México, agosto de 1993; Johannes Neurath, «Ancestros, iniciación y paisaje ritual huichol. El caso del culto a las diosas de la lluvia en la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán», ponencia presentada en el *XVII Congreso Internacional de las Religiones*, México, agosto de 1995 (propuesta para publicación en *The Journal of the Southwest*, Tucson, Arizona) y «El centro ceremonial *tukipa* en la comunidad huichol *tiapurie*», en Ingrid Geist (coord.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pp. 287-315.

porque el cuerpo biológico se prolonga en el cuerpo social e histórico el cual está marcado por los antepasados petrificados que aseguran el orden social.

En algún momento del desarrollo de las investigaciones parecía sugerirse de manera imponente, la posibilidad de orientar los estudios hacia la construcción de un modelo mesoamericano de integración de espacio y tiempo en los contextos rituales. Creo que puede ser una meta válida para ciertos momentos históricos, pero no lo es si tomamos en cuenta la diversidad de las transformaciones históricas hasta el presente, donde la diversidad de las formas es producto de la lucha entre los agentes de las facciones que se articulan alrededor de los conflictos de superficie, entre los sistemas de saber y de poder que se debaten la hegemonía, y entre los sujetos que representan las contradicciones estructurales de la base socio-económica. Aquí el énfasis está en la diversidad de las formas. No pretendo aventurarme al extremo de que el sistema ritual y festivo de cada comunidad sea un sistema único y singular, pero sí me parece que puede afirmarse fundadamente que se trata de un sistema particular, producto de una negociación social cuyo resultado no es siempre previsible y puede responder a una gama multifacética de probabilidades, el factor azaroso incluido.

Vista desde esta perspectiva, me parece poco viable la meta de construir un modelo relativamente concreto, como sería el caso de un modelo mesoamericano, el cual entendería como un modelo casi estable que se produciría y reproduciría en las distintas comunidades del contexto mesoamericano, con la misma configuración de espacio y tiempo y algunas variaciones insignificantes en tanto que no modificasen la configuración básica. El hecho de la diversidad de las formas, me parece, requiere buscar la idea rectora en un nivel más abstracto, apuntando más bien a un principio en lugar de un modelo. Este principio ya quedó enunciado como «espacialización del tiempo» y quiero esbozar ahora, de manera breve, el contexto etnográfico a partir del cual lo sugiero.

Para los huicholes, pero no sólo para ellos, las peregrinaciones constituyen parte esencial de su complejo de fiestas, ritos y ceremonias. Las peregrinaciones se vinculan con los ciclos agrícola y vital y en menor medida también con el ciclo comunitario. La historia de los huicholes es la historia de la peregrinación: la pregunta por el origen de cada cosa, o institución, se responde por medio de la historia de la «marcha de los dioses».[6] Estos dioses

[6] Cfr. «La marcha de los dioses» narrada por Antonio González de la Cruz, el 25 de abril de 1990 (98 pp.); por Miguel López de la Cruz, el 3 de julio de 1990 (67 pp.); por Antonio Carrillo Pizano, el 6 de julio de 1990 (104 pp.). Las tres narraciones se grabaron en lengua huichol. Rigoberto Sotero

o antepasados quedaron petrificados en rocas orientadas hacia los diferentes rumbos del mundo. Por ejemplo, el lugar de Nakawé, la abuela crecimiento, que se encuentra cerca del límite territorial entre San Andrés Cohamiata y Santa Catarina Cuexcomatitlán. Se trata de dos rocas planas incrustadas en el suelo, una de las cuales mide seis pasos de largo y tres de ancho, y se asocia con un cuerpo partido en cuatro. La otra se encuentra a una distancia de nueve pasos y tiene la forma de un bastón gigantesco que mide 37 pasos de largo. Hay una concavidad en esta roca que se asemeja a un pequeño pozo donde los huicholes dejan ofrendas. Cuentan que Nakawé vino caminando con tres compañeros. Se emborrachó y cayó en este lugar. Sus compañeros la mataron. Como Nakawé tenía mucho conocimiento, los compañeros buscaron su corazón. Querían comérselo para adquirir el conocimiento de Nakawé. No lo encontraron en su cuerpo, sino en su bastón que quedó tirado. Allí donde sacaron el corazón quedó el pequeño pozo.[7]

Dicen los huicholes que de ellos depende el destino del mundo porque «están en el camino del centro del mundo que es una cruz» así que su deber es peregrinar y ofrendar a los dioses. Al igual que otros grupos humanos, expresan una visión etnocéntrica del mundo, sin embargo, parece que no delimitan un territorio más o menos fijo alrededor de un centro estable, estático, sino que el propio centro es dinámico, se mueve a través de las peregrinaciones. El territorio que se configura alrededor de ese centro queda potencialmente abierto. La cruz es movimiento.[8] El peregrino con su carga simbólica de objetos rituales metidos en el morral se instaura como centro del mundo, un centro que se mueve.[9]

En cuanto al ciclo vital, la mujer recién casada, que todavía no ha podido tener «familia», se somete al ritual con el cantador-curandero quien

Hernández hizo la transcripción y la traducción de los textos. Mecanoescritos inéditos que obran en poder de la autora de este trabajo y del Departamento de Estudio de las Lenguas Indígenas, Universidad de Guadalajara.

[7] Reproducción de la narración hecha por el huichol Rigoberto Sotero Hernández, en el lugar, durante una secuencia de peregrinajes para dejar ofrendas en las cuevas y las rocas de los antepasados petrificados.

[8] La afirmación de que la cruz es movimiento, permite probablemente una asociación de la figura de la cruz con el signo *ollin*, lo cual requeriría una demostración. Aquí menciono sólo la obra de Konrad Theodor Preuss, *Die Religion der Cora-Indianer*, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, 1912, pp. LXXV *ss.*, donde el autor ofrece un estudio comparativo de las cruces que se encuentran en los centros de las jícaras coras con los signos de *ollin* representados en varios códices, el manuscrito de Sahagún y la piedra calendárica de los aztecas.

[9] He retomado aquí unos pocos fragmentos de mi artículo «La configuración espacio temporal...», *op. cit.*, ya que más adelante confrontaré una contradicción aparente.

la presenta ante el cerro o la roca que le corresponde. Ahí lleva su jícara. Esta jícara «es la madre del maíz» y se presenta en los lugares sagrados correspondientes. Luego «ya está recibida por los antepasados». Así como la jícara, también la mujer es reconocida por los antepasados quienes, a su vez, son los guardianes de los ojos de agua, de donde hay que llevar el líquido para el bautizo, una vez que nazca el hijo, para que también la «familia» sea reconocida por los antepasados.

El ciclo vital de los huicholes, aparte del bautizo y de los ritos funerarios, se caracteriza por un gran número de ritos de aflicción en cuyo centro se encuentra el sacrificio de un animal cuya sangre hay que llevar con los antepasados. La enfermedad se considera expresión de una deuda ritual contraída por faltas en la conducta, que surgen de las contradicciones entre los diferentes sistemas de saber y de poder: las necesidades económicas y las imposiciones institucionales frente al deber tradicional que queda sin cumplir. La deuda ritual se salda por medio de la peregrinación que aparentemente es el andar a través del espacio delimitado por los lugares sagrados de la geografía ritual y en el tiempo delimitado por la duración de la peregrinación. Sin embargo, cada ofrenda que el peregrino deja es un encuentro con los antepasados. El viaje en el espacio equivale a un viaje en el tiempo, ya que el tiempo está fijado en el espacio.

El resumen etnográfico de algunos aspectos de la ritualidad huichol, justamente conduce a la idea de que la peregrinación es un viaje en el espacio que equivale a un viaje en el tiempo, y que esto es así porque el tiempo está fijado en el espacio. *Andar en el espacio, es andar en el tiempo,* donde éste es diferente de aquel que dura la peregrinación. Es en esta idea que se condensa todo el planteamiento de este trabajo, y procedo ahora a la discusión de los elementos teóricos. En un primer momento, sólo para ilustrar la idea, quisiera recurrir a una obra literaria, *La montaña mágica* de Thomas Mann.

Mann narra la experiencia del tiempo por medio del recorrido del espacio, esto es, un tiempo diferente al de la duración del viaje. En este caso, el viajero abandona su lugar de origen, su mundo cotidiano, para dirigirse a un lugar desconocido. Reflexiona que dos días de viaje en tren pueden colocar una gran distancia entre el hombre y su mundo cotidiano. «El espacio que da vueltas y huye entre [el viajero] y su lugar de arraigo, muestra un poder que, por lo común, se considera propio del tiempo; hora tras hora, el espacio provoca cambios internos que se asemejan mucho a las transformaciones del tiempo, pero que las supera de cierta manera». El espacio «provoca el olvido», lo cual se refiere a la rutina de la vida cotidiana, y la persona

se siente colocada en un «estado libre y original»,[10] lo cual apunta hacia una memoria de otro orden. Propongo asociar este estado que Mann llama «libre y original», con la idea de un origen del mundo en el cual los antepasados crearon las cosas y en el cual nace el orden del mundo. Es el origen que se narra una y otra vez en los cantos que acompañan las acciones rituales y que el peregrino busca como lugar de encuentro con los antepasados.

Paso ahora a la revisión de los autores anunciados al inicio del texto. En la discusión antropológica acerca de los ritos de paso, Arnold van Gennep aporta dos aspectos fundamentales: por un lado, el principio dinámico que rige los ritos, y el cual fue adoptado por varios antropólogos en la fórmula trifásica de separación, liminaridad y agregación, donde destaca sobre todo la obra de Victor Turner[11] quien desarrolla la concepción dinámica más allá del campo de la ritualidad y acuña la categoría de «drama social» cuyo núcleo apunta hacia una «estructura temporal». La otra aportación de Van Gennep es su enfoque de la dimensión espacial en los ritos, al cual se prestó una atención mucho menor, y que se relaciona no sólo con los ritos de paso del ciclo vital sino también con los cambios cósmicos y, por lo tanto, con el ciclo agrícola. Así, la editora en alemán de la obra de Van Gennep, Sylvia M. Schomburg-Scherff, destaca que los ritos de paso garantizan y controlan las transiciones espaciales, temporales y sociales, donde la transición espacial es la que aporta el modelo para las transiciones sociales y temporales.[12] Cabe señalar que Turner reconoce también este segundo aspecto de manera explícita en su obra *Del ritual al teatro*[13] donde hace la reseña de su propia adhesión al principio expuesto por Van Gennep y subraya el reconocimiento de que casi todos los ritos, no importa a qué tipo de ciclo pertenezcan, se rigen por el dinamismo de las tres fases, el cual se acompaña por una transición espacial.

El propio Van Gennep aclara desde el principio de su obra que el análisis secuencial de los ritos se aplica tanto al proceso de crecimiento social de

[10] Cfr. Thomas Mann, *Der Zauberberg*, Fischer Verlag, Francfort y Main, 1960; citado en Gottfried Honnefelder, *Was also ist die Zeit?*, Insel Verlag, Francfort am Main, 1989, p. 87; la traducción es de la autora.

[11] Cfr. *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1980; *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988; y *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

[12] Cfr. el *posfacio* en Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Campus Verlag, Francfort y Main-Nueva York y Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1986, pp. 233-253.

[13] *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Edition Qumran im Campus Verlag, Frankfort am Main-New York, 1989.

los humanos como a los ciclos naturales en los cuales se ejecutan los ritos de paso que se refieren a los cambios cósmicos.[14] Una meta de su obra es mostrar que la fase de transición espacial y simbólica se encuentra en todas las ceremonias, a veces más marcadamente, a veces menos.[15] Así es como Van Gennep revisa un amplio material etnográfico, enumerando los ejemplos sobre marcas territoriales en forma de rocas, árboles, ríos y lagunas; la toma de posesión de un territorio como acto de sacralización del espacio; la sacralidad del espacio fuera del territorio apropiado y los umbrales que se erigen de manera artificial en forma de portales y arcos. Una de las conclusiones anotadas por Van Gennep consiste en la afirmación de que existe una equivalencia entre un paso espacial y la transición de una posición social a otra[16] para, al final, reconocer que en algunos pueblos, las transiciones humanas se relacionan con las transiciones cósmicas, como las fases de la luna y los cambios planetarios. El autor finalmente dice que una concepción que une las fases de la vida humana con los grandes ritmos del universo le parece grandiosa.[17]

En estas afirmaciones de Van Gennep está en juego una concepción cíclica del universo y, con ello, una concepción cíclica del tiempo. Se trata de la conceptualización de un tiempo que idealmente es reversible, igual que el espacio. Tanto el espacio como el tiempo pueden recorrerse y volver a recorrerse, de tal manera que hay un paralelismo entre ambos que permite comprender el paso espacial y la transición temporal como procesos que coinciden. Esta conceptualización ofrece la primera pauta para entender la interrelación espacial y temporal bajo el efecto paralelo de un mismo principio que es la reversibilidad sobre la cual se fundan los procesos cíclicos.

Por otra parte, retomando las reflexiones filosóficas de Henri Bergson,[18] el paralelismo entre espacio y tiempo es el efecto de la comprensión de ambos en términos de extensión. La preocupación de Bergson gira sobre todo en torno a la oposición entre metafísica y ciencia, asignándole a la primera una capacidad intuitiva por medio de la cual se aprehende la continuidad indivisible de la movilidad y fluencia del tiempo, mientras que la segunda introduce la inmovilidad por medio de la intelección y el análisis conceptual, instalándose en la espacialidad. No quiero ocuparme aquí de la línea divisoria que traza Bergson entre metafísica y ciencia, y tampoco quiero

[14] Van Gennep, *op. cit.*, p. 16.
[15] *Ibidem*, p. 28.
[16] *Ibidem*, p. 184.
[17] *Ibidem*, p. 186.
[18] Me baso en la discusión de las tesis de Bergson en sus obras *Introducción a la metafísica*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1984 y *El pensamiento y lo moviente*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

adherirme al tono de una valoración negativa con la cual aborda los aspectos de espacialidad y espacialización. Me propongo, más bien, entresacar estos aspectos y buscar su inserción como apoyos metodológicos en el discurso antropológico.

Partimos pues de la idea de extensión común entre espacio y tiempo que, según Bergson, es resultado de un hábito, en especial, el hábito lingüístico, en tanto que «los términos que designan el tiempo son tomados a la lengua del espacio».[19] La inteligencia que representa el tiempo, requiere de apoyos sólidos los cuales se cimientan al ejecutar una acción de sustitución: lo continuo por lo discontinuo,[20] la movilidad por la estabilidad, el tiempo como devenir por un tiempo como suma de los instantes, la tendencia por puntos fijos que marcan la dirección del cambio. La inteligencia «procede por percepciones sólidas» y «por concepciones estables», y produce un conocimiento útil para la práctica.[21] Entender el tiempo como extensión, es entenderlo en términos de espacio como algo dado desde el exterior. La envoltura del tiempo implica espacialidad y utilidad social. Espacialidad y socialidad se relacionan. La inteligencia no opera en el tiempo, sino en el espacio. La inteligencia espacializa el tiempo. «El tiempo intelectualizado es espacio».[22]

Podemos «solidificar la duración», el devenir indivisible del tiempo; podemos «solidificar la duración una vez pasada, dividirla entonces en trozos que se yuxtaponen, y contar todos los trozos; pero esta operación se efectúa sobre el recuerdo fijo de la duración».[23] «Las posiciones de lo móvil [...] son puntos del espacio que consideramos que subtiende el movimiento. Tal espacio inmóvil y vacío (simplemente concebido, nunca percibido) tiene exactamente el valor de un símbolo. [...] El símbolo responde [...] a los hábitos más inveterados de nuestro pensamiento. Nos instalamos ordinariamente en la inmovilidad».[24]

Hasta aquí los enunciados de Bergson aunque sea de una manera fragmentaria. La idea de base que puede destilarse de estos fragmentos, me parece que consiste en lo siguiente: en principio, la realidad del tiempo es un devenir continuo indivisible. Esta fluencia del tiempo, para fines de utilidad

[19] Bergson, *El pensamiento...*, p. 12.

[20] Véase también Edmund Leach quien plantea la discontinuidad como un aspecto constitutivo de los sistemas rituales, en *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

[21] Bergson, *Introducción a la...*, p. 69.

[22] *Ibidem*, p. 30.

[23] *Ibidem*, p. 30.

[24] *Ibidem*, pp. 56-57

social e intelección conceptual, tiene que fijarse e inmovilizarse, lo cual entiende Bergson como «espacialización del tiempo». Considero que este concepto tiene implicaciones que en los textos no aparecen con claridad o que ni siquiera se encontraban en la mira del filósofo. Estas implicaciones se refieren a la cuestión dimensional del tiempo. Cuando Bergson habla del tiempo espacializado, al parecer se refiere al tiempo lineal, es decir, unidimensional, un tiempo extendido sobre una línea que, en cuanto tal, se hace divisible y sus trozos, por lo tanto, pueden yuxtaponerse. Esta yuxtaposición implica una nueva espacialización del tiempo: al fijar el tiempo en el espacio, el tiempo se hace bidimensional en la forma de un territorio sobre el cual se sostiene el poder político de una comunidad o sociedad, y el tiempo se hace tridimensional en la medida que se proyecta sobre el espacio cósmico en forma de una figura geométrica perfecta. El tiempo es andado por los humanos y por los dioses o, como decíamos más arriba: andar en el espacio equivale a andar en el tiempo.

Es un andar que puede repetirse, ya sea por medio de la acción ritual de los humanos que peregrinan a los lugares sagrados (lugares en los cuales se fijó el tiempo), ya sea por los cantos que narran la marcha de los dioses a partir de la cual se constituye el cosmos. El tiempo, pues, se repite porque es tiempo espacializado, por lo tanto es idealmente reversible, como tiempo cíclico, aunque cada ofrenda y cada canto concreto introducen los cambios por medio de los cuales se asoma de manera subversiva aquel tiempo que Bergson llamaba «duración» o «fluencia indivisible».[25]

Quiero retener, sobre todo, la idea de que el tiempo no es cíclico en sí, sino que se constituye como tal por medio de su espacialización. Volvemos a encontrar esta idea, desde otra perspectiva, en la defensa que Gordon Brotherston hace de la gran profundidad histórica que existe en la escritura mesoamericana, esto es, en los códices. El autor destaca que la función

[25] Como complemento de la discusión, quisiera anotar aquí algunas afirmaciones de Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, FCE, Buenos Aires, 1992. Bachelard se propone revisar las imágenes de un «espacio feliz» (p. 27). Se trata de «determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados», «espacios *ensalzados*» que tienen un «valor de protección» al cual «se adhieren también valores imaginados» que muy pronto también son «valores dominantes» (p. 28). «Creemos a veces que nos conocemos en el tiempo, cuando en realidad sólo se conocen una serie de fijaciones en espacios de la estabilidad del ser, de un ser que no quiere transcurrir, que en el mismo pasado va en busca del tiempo perdido, que quiere "suspender" el vuelo del tiempo. En sus mil alvéolos, el espacio conserva tiempo comprimido. El espacio sirve para eso» (p. 38). «Aquí el espacio lo es todo, porque el tiempo no anima ya la memoria. La memoria [...] no registra la duración concreta, la duración en el sentido bergsoniano. No se puede revivir las duraciones abolidas. [...] Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración, concretados por largas estancias. El inconsciente reside» (p. 39), cabe agregar, en la morada de los dioses.

primaria de los textos es construir el espacio político y fijar la continuidad histórica. Luego, hace una amplísima revisión de los testimonios etnohistóricos, donde no sólo se limita al contexto mesoamericano sino extiende su comparación analítica hasta los pueblos antiguos que habitan el sur y el norte del «Cuarto Mundo».[26] La defensa de la existencia de una cronología histórica en los códices se complementa con el análisis de la configuración espacial y los mapas del tiempo que contienen.

Me parece importante subrayar que el planteamiento de Brotherston no nace de una mera curiosidad historiográfica y científica, sino que, como él mismo dice, constituye un compromiso de Occidente con la América nativa, reconocer que las escrituras nativas no contienen un mito atemporal sino que constituyen mapas físicos de la historia y de las edades del mundo.[27] Una de las formas eficaces de resistir contra la suma colonial e imperialista por medio de la cual se «descubre» el Cuarto Mundo y se agrega a los otros tres (Europa, Asia y Africa), es reconocer sus historiografías locales, identificar cómo sus cronologías se relacionan entre sí y comprender la profundidad del tiempo y los ritmos y fases que proponen. Brotherston emprende esta tarea desglosando las cuentas del tiempo, sobre todo en lo que se refiere a los *Anales de Tepexic*, en los que establece una profundidad cronológica que retrocede hasta el año 3113 antes de nuestra Era.[28]

La cronología y la ordenación de las cuentas del tiempo en los códices se hace por medio de secuencias las cuales se complementan con un principio de movilidad entre una y otra secuencia. Esta movilidad hace posible pasar de una cuenta de años a una cuenta de noches y otros niveles del tiempo. Esta movilidad que más bien constituye una forma de intercambio o sustitución entre una y otra cuenta, de nuevo, me parece que no es propia de la temporalidad sino producto de la espacialización del tiempo que, en el análisis que Brotherston hace de las escrituras de la América nativa, aparece en la forma de un mapeo del tiempo: los mapas del Cuarto Mundo registran el espacio de acuerdo con la secuencia temporal del encuentro. Un mismo mapa requiere

[26] Gordon Brotherston, *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*, Cambridge University Press, Nueva York-Londres, 1992.

[27] *Ibidem*, p. 341.

[28] Brotherston se debate en este punto contra las afirmaciones de otros etnohistoriadores. No me compete hacer un balance. Sólo puedo decir que la argumentación de Brotherston me parece extraordinariamente interesante y sugerente. Recuerdo a ese respecto la intervención polémica de Edmundo Magaña en una de las sesiones de trabajo de la *III Reunión Latinoamericana sobre Religión popular y Etnicidad*, México, D. F., junio de 1990: el mito es una invención de los antropólogos; los pueblos no narran un mito, narran su historia.

de una lectura múltiple ya que se sobreponen el espacio geográfico, el político e histórico, y el astronómico o cosmogónico; se trata de una forma de mapear la experiencia humana,[29] experiencia que se da en el tiempo.

La figura geométrica que organiza la integración de espacio y tiempo en un solo mapa, es el *quincunce* con dos variantes básicas: el *quincunce* como una figura con una unidad espacio-temporal colocada en el centro y cuatro unidades colocadas en los horizontes este-oeste y norte-sur. El ejemplo más claro para esta figura es el mapa de Coixtlahuaca. La otra variante aparece como un rectángulo dividido por diagonales, o una cruz aspada, figura que aparece de manera ejemplar en las portadas de los códices *Mendoza y Fejérváry-Máyer*.[30] En el caso del *Mendoza*, el centro está constituido por Tenochtitlan. Las cuatro corrientes que confluyen en el centro, en un nivel local, evocan la geografía inmediata; en un nivel mayor sugieren el flujo de las cuatro provincias tributarias, al mismo tiempo que alrededor de la página corren las fechas de la historia de Tenoch, con una preponderancia del horizonte este-oeste que es la línea del tiempo.

Creo que los argumentos expuestos permiten ver que la historia de un pueblo no coincide inmediatamente con una comprensión cíclica del tiempo. Esta conceptualización es posible por la vía de la espacialización del tiempo que permite traslapar diferentes geografías y hacer coincidir diferentes órdenes del tiempo: por un lado, los espacios natural, político y cosmogónico y, por el otro, el devenir histórico del hombre con los ciclos cósmicos en sus diferentes alcances: la repetición cíclica de día y noche, el ciclo solar como ciclo anual, los ciclos de la Luna y de Venus, etcétera.

Ahora bien, la posibilidad de hacer coincidir todos los espacios y todos los tiempos en un mismo plano, al final, conduce a la idea enunciada por varios autores de que el cosmos mesoamericano constituye un orden y nada más que orden. Dice, por ejemplo, Paul Kirchhoff:

> *...El México antiguo es un mundo ordenadísimo, todo y cada quien tiene su lugar. Este México antiguo no puede existir sin una enorme masa de población que trabaja de acuerdo con lo que les dicen que hacer. El hombre ha logrado formarse una imagen del mundo ordenado. Es un mundo en*

[29] Brotherston, *op. cit.*, p. 83.

[30] Brotherston llama esta segunda variante *quatrefoil*, sin embargo Franz Tichy entiende ambas figuras como un mismo ideograma cósmico bajo el nombre de *quincunce*. Cfr. Franz Tichy, *Die geordnete Welt indianischer Völker. Ein Beispiel von Raumordnung und Zeitordnung im vorkolombischen Mexiko*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1991.

que el hombre ha formado una unidad en todo. Todo tiene su lugar perfecto, para todo tiene una fórmula; es también un mundo que aterroriza a nosotros por su [totalidad]...[31]

Al arribar a este punto, quisiera recordar una afirmación de Edgar Morin.[32] Desde la perspectiva de la teoría de las catástrofes y todo tipo de pensamiento que causa ruido, por su inclusión del azar, la entropía y el caos, el autor marca la necesidad de explicar no sólo el desorden sino también el orden, hacerlo no sólo en el sentido de cómo es el orden, esto es, cómo funciona, sino también, dar respuesta a la pregunta: por qué hay orden. No quisiera ser falta de modestia y asumir la postura de haber dado algún tipo de respuesta, pero sí reconocer que esta cuestión es la que ha estado en el fondo de la argumentación y que ha guiado la formulación de las tesis a lo largo de este trabajo. La concepción grandiosa, como decía Van Gennep, que hace coincidir las fases de la vida humana con los grandes ritmos del universo, también es una concepción inquietante por el carácter totalitario al cual se refería Kirchhoff.

La referencia a Morin, además, nos regresa a otro punto planteado al inicio de este trabajo: el carácter indeterminado del territorio a partir de un centro móvil. Al parecer, nos enfrentamos aquí con una contradicción: por un lado, la presencia de un mundo ordenado sin intersticios dentro del cual los hombres se mueven según patrones prefijados conforme a una geometría cósmica perfecta (en el sentido de Kirchhoff, Tichy y Todorov); por otro lado, la construcción del mundo a partir del movimiento de los hombres, lo cual implica un grado de indeterminación. Se trata, pues, de la contradicción entre la idea de un mundo sobredeterminado y sobreinterpretado y la idea de un mundo creado y constituido a partir de la red de acciones de los agentes rituales y los sujetos sociales.

La contradicción probablemente no es más que un problema de énfasis y la tarea que debería emprenderse es construir «bucles» —en el sentido de

[31] Citado por Franz Tichy, *op. cit.*, p. 16. Kirchhoff dice «universalidad» en lugar de «totalidad», sin embargo, el último concepto me parece más coherente para el contexto de la cita que el primero. Una concepción semejante, presenta Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1987: el mundo mexica aparece como un mundo regido por una causalidad absoluta, donde el pasado profético es el antecedente inmediato del futuro próximo. Dice el autor: «un mundo sobredeterminado forzosamente habrá de ser también un mundo sobreinterpretado» (p. 71); y más adelante: «toda historia de los aztecas, tal como se cuenta en sus propias crónicas, está llena de profecías cumplidas» (p. 72).

[32] *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1981; por ejemplo, pp. 88-103; además *El método. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983.

Morin— que integren las antinomias de orden y desorden, cosmos y caos, determinación e indeterminación, sin disolverlas o supeditarlas a un «concepto-maestro». La observación misma de un ritual enfrenta al investigador con una peculiar imbricación entre deriva y norma, entre transgresión y prescripción y —en los términos de este trabajo— entre la fluencia del tiempo y su espacialización. Queda abierta la pregunta por el tercer término del bucle tetralógico que propone Morin para ir construyendo un bucle organizacional cada vez más complejo.[33] Pero quisiera mencionar un aspecto que considero esencial y que me parece permitiría asentar las bases para un desarrollo analítico posterior. Se refiere al carácter fronterizo doble del ritual: la fase liminar de la «estructura temporal» según Van Gennep y Turner y el «carácter limítrofe»[34] del ritual entre realidad y virtualidad, entre relaciones sociales y estructuras imaginarias, entre física sociológica y metafísica filosófica. Desde la perspectiva de este carácter fronterizo doble, el ritual si bien es un acto de repetición reglamentada también es un acto fundante.[35]

Regreso al epígrafe que nos habla de la futilidad del tiempo, en términos de Bergson: de la fluencia ininterrumpida del devenir. Probablemente es lo único que podemos decir de la realidad del tiempo, una realidad que está ahí y que no estamos seguros si constituye una certeza objetiva o una intuición subjetiva. En el contexto mesoamericano, el dios viejo es el dios del tiempo que, probablemente, fue el primero de los dioses. Cabría preguntar, entonces, si concebir el tiempo sea el primer paso para constituir el orden y, en especial, el orden social. Sin embargo, concebir el tiempo implica espacializarlo, convertirlo en una cosa extendida, ya sea lineal o tridimensional, cosa que puede delimitarse, reducirse o ampliarse, dividirse o multiplicarse, en fin, hacerse medible y manejable en manos de los humanos, hacerse negociable por medio de un pacto social. Las formas concretas de realizar la medición o el manejo pueden ser muy diferentes de una cultura a otra, pero

[33] Para Morin, el tercer término es «*physis*» y el primer bucle se construye como caos-*physis*-cosmos.

[34] Cfr. Raymundo Mier, «Tiempos rituales y experiencia estética», en Ingrid Geist (ed.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pp. 83-110.

[35] Digo que el ritual es un acto fundante ya que por medio del ritual los hombres perciben su mundo, lo aprehenden, lo conciben y lo construyen. El ritual es el poder de diferenciación a partir del cual se instituye el sistema de clasificaciones, como es por ejemplo el principio dual que rige la oposición día-noche, derecha-izquierda, frío-caliente, arriba-abajo, etcétera. Como fuerza clasificatoria el ritual organiza las relaciones sociales y establece las normatividades jurídicas, en fin, crea el mundo social. La fuerza que proclama el mundo es la que constituye el mundo, de tal manera que podríamos considerar al ritual –y especialmente al ritual público– como una «constitución política» que se promulga en forma periódica y de manera cíclica. Véase también Raymundo Mier, *op. cit.*

es probable que descansen sobre un mismo principio que es el de la «espacialización del tiempo».

A manera de conclusión y con base en las aclaraciones analíticas anteriores, quisiera hacer el intento de redefinición de dos conceptos que solemos usar en la descripción y el análisis de contextos rituales, a saber: «espacio sagrado» y «tiempo sagrado»; y quiero agregar un tercero: «territorio ritual». Creo que el esfuerzo analítico que se ha realizado en este trabajo, permite servir de punto de partida para repensar y reformular la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, aunque esta tarea tiene que dejarse para otro momento. Mi propuesta inicial es, emprender la tarea de entender lo sagrado desde la comprensión del tiempo.[36] A partir de este ángulo «espacio sagrado» viene siendo un lugar preciso, en el cual los hombres fijaron tiempo, su tiempo;[37] «tiempo sagrado», el tiempo del pasado que se actualiza y que se vive en el lugar sagrado y en las acciones rituales. El tiempo sagrado no es el tiempo que dura la fiesta o la ceremonia. Por último, propongo el concepto de «territorio ritual» que se entiende como el despliegue territorial que se realiza por medio de los desplazamientos festivos y ceremoniales. Se trata de un territorio que equivale a la configuración del espacio de identidad social que se construye a partir de las relaciones que se trazan entre los espacios sagrados por medio de las acciones e interacciones humanas. Este territorio ritual, en sentido estricto, es un territorio político, donde el ritual mismo aparece como una forma de constitución política, como una carta magna.[38]

[36] El planteamiento puede contener un peligro implícito que es el de la identificación de dos términos: sagrado=tiempo. Estoy pensando en la obra de Manfred Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Suhrkamp, Frankfort am Main, 1990. En la segunda parte el autor hace un análisis de la conciencia del tiempo desde la perspectiva fenomenológica y, específicamente, con base en la obra de Edmund Husserl. Sólo destaco aquí la idea de una estructura temporal de la conciencia, lo cual implica una existencia doble del tiempo: objetivo y subjetivo; además de la idea de una continuidad del tiempo (véase también Bergson) que permite un *regressus ad infinitum* hacia un tiempo común de los hombres.

[37] Habría que mostrar en un trabajo futuro que esto es válido no sólo para los espacios o lugares sagrados relativamente permanentes, como son las rocas, los ojos de agua, etcétera, sino también para los espacios efímeros, por ejemplo, altares que se construyen y que después del ritual o de la fiesta desaparecen. Creo que esta demostración es posible con el material etnográfico del grupo huichol. En realidad no hay altares permanentes. Los dioses, los santos y las varas están y viajan en el morral de los dignatarios. Ahí donde se coloca el morral —o el montón de morrales— ahí se instituye el altar, esto es, el espacio sagrado por excelencia. Estos altares siempre están orientados en la línea este-oeste, la línea del tiempo, como decía Gordon Brotherston.

[38] Cfr. Bronislaw Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, Londres, 1936; citado en Georges Balandier, *Antropología política*, Península, Barcelona, 1976, p. 136. Malinowski dice «carta social». Véase también nota 33.

Percepción del tiempo, espacio social y poder simbólico: los procesos performativos en la construcción de la identidad (entre estructura y representación)[1]

Patrizia Burdi*

El rito tiene como única función
domesticar el tiempo y la muerte
y asegurar en el tiempo,
a los individuos y a las sociedades,
la perpetuidad y la esperanza
G. Durand[2]

El marco teórico de las reflexiones que desarrollaré en este artículo se puede encontrar en la llamada «antropología de la *performance*»,[3] que se ocupa de sondear los elementos estructurales del contexto ritual y los aspectos perceptivos, afectivos y cognoscitivos de sus protagonistas y sus destinatarios, desde una perspectiva transcultural y multimedial.

Desde este punto de vista serán analizados algunos de los elementos que constituyen las danzas rituales (en particular la de los Santiagos) que tienen

[1] Este artículo está dedicado a la memoria de Italo Signorini. Los datos etnográficos presentados han sido recogidos en dos periodos de investigación (junio-agosto 1992, abril-mayo 1995) en el territorio del municipio de Santiago Yancuictlalpan, Sierra Norte de Puebla, en el ámbito de la *Missione Etnologica Italiana en México*, en la actualidad dirigida por el Profesor Alberto M. Cirese. La Missione está financiada por el *Ministero degli Affari Esteri Italiano*.

[2] G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, [1963], Dedalo, Bari, 1987, p. 410.

[3] Esta corriente de estudio, que tiene en el antropólogo británico Victor Turner a su principal inspirador, ha encontrado numerosos seguidores en Estados Unidos y Canadá. Cfr., entre otros, E. Barba, *Theatre Anthropology*, *The Drama Review*, 1982, volumen 26, número 2, pp. 5-32; J. J. MacAloon, *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, ISHI, Philadelphia, 1984; R. Schechner (ed.), *Essays on Performance Theory*, Drama Book Specialists, New York, 1977; *Between Theatre and Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985.

*Universidad «La Sapienza», Roma, Italia.

lugar durante las fiestas religiosas con las que los nahua de Santiago Yancuictlalpan, en la Sierra Norte de Puebla (México), celebran el culto de los santos.[4]

Si es verdad, como afirma Napier,[5] *que, the religious incorporates the theatrical and the theatrical incorporates the religious*, el acercamiento a las formas de la ritualidad y a sus significados no puede prescindir de un análisis de ésta como «comportamiento estético»[6] que supone necesariamente una especial atención a la dimensión subjetiva e intersubjetiva de la acción performativa.

En cuanto a las danzas religiosas, estética y ritualidad están unidas por una especie de correspondencia biunívoca: los sucesos y los movimientos, en cuanto «representados», son acciones ficticias, ontológicamente diferentes de la realidad ordinaria —como pueden serlo un cuadro o un drama teatral—, pero que, gracias al contexto cosmológico al que se refieren y al conjunto de señales metacomunicativas,[7] lo que Bateson define como el «marco psicológico» en el que están sumergidas, acaban convirtiéndose fenoménica e intuitivamente en «reales».[8]

La co-presencia —si no la co-esencia— del comportamiento estético y del rito, considerando también los comportamientos y actitudes que la actividad coreográfica puede suscitar en los participantes y en los espectadores, supone una serie de dinámicas que hay que tener en cuenta:

1) la retroalimentación que se establece entre la estructura social, el esquema de percepción, pensamiento y acción de la danza y el específico grupo social de los danzantes;

2) la relación entre la experiencia directa e indirecta de la danza (actor vs. espectador) y su interpretación;[9]

[4] Cfr. P. Burdi, «Danza de "conquista", danza de resistencia. Sincretismo y conflictos étnicos en una representación coreográfica indígena de moros y cristianos (México)», en B. Schmelz (ed.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, en prensa. Para una visión más detallada de las concepciones y de las prácticas rituales de los nahua serranos, véase Signorini, y A. Lupo, *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1990 y Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995; Burdi «Alegrar los...» y «Los tiempos de la fiesta. Estructura ritual y valencias simbólicas del culto a Santiago Matamoros (Sierra Norte de Puebla, México)», en Ingrid Geist (ed.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pp. 179-200.

[5] A. D. Napier, *Masks, Transformation and Paradox*, University of California Press, Los Angeles, 1986, p. 25 cit. en Young-Laughlin, J. y C. D. Laughlin, *How Masks Work, Or, Masks Work How*, Informe para la reunión anual de la Canadian Ethnological Society, Quebec City, Canada, mecanoescrito, 1987, p. 16.

[6] A. Leroi Gourhan, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino, 1977.

[7] G. Bateson, Verso *un'ecologia della mente*, [1972], Adelphi, Milano, 1988.

[8] Hay que leer la centralidad del componente estético expresado por la danza religiosa en el culto a los santos como factor que valora ulteriormente la tendencia a introducir el rito en la categoría de los fenómenos en los que forman parte el juego y el arte, en *ibidem*.

[9] Young-Laughlin y Laughlin, *op. cit.*, p. 10. Cfr. el concepto de *Cycle of Meaning*.

3) la dialéctica entre el sistema de creencias y la expresión simbólico-coreográfica de tal sistema;

Para el análisis de tal temática considero útil servirme, aunque sin profundizar suficientemente, de algunos conceptos teóricos elaborados por Bourdieu,[10] a través de los cuales el sociólogo francés intenta superar la supuesta contraposición entre estructura y representación y, en términos más amplios, entre objetivismo y subjetivismo.

Estructura y representación: una antinomia negada

Según Bourdieu,[11] no existe ni división ni contraposición entre el dominio de las estructuras sociales objetivas (los llamados datos sociológicos) por un lado y el de las prácticas históricas y las representaciones de carácter perceptivo y cognoscitivo por el otro[12] (reagrupadas bajo el término de *habitus)*;[13] al contrario, entre los dos campos se produce una relación dialéctica, una especie de retroalimentación continua: las «prácticas» y las «representaciones» sólo pueden derivar de estructuras objetivas que, a su vez, son constantemente producidas y reproducidas por esas prácticas y representaciones.

Adoptando de esta manera un «modelo relacional de pensamiento que identifica lo real no en la sustancia sino en las relaciones»,[14] Bourdieu quita sentido a la antigua dicotomía entre realidad social y realidad mental, reconociendo una cualidad «estructurante» fuerte también en los procesos perceptivos y cognoscitivos individuales y de grupo. Las representaciones, pues, son el «producto de la interiorización de las estructuras del mundo social»[15] pero, al mismo tiempo, constituyen un sistema generativo a través del cual la estructura social es recogida, reproducida y a menudo modificada.

En el específico ámbito etnográfico considerado, esta perspectiva teórica encuentra elementos de convalidación. Entre la danza religiosa, *habitus*

[10] Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977; «Social Space and Symbolic Power» en *Sociological Theory* 7, 1989, pp. 14-25.

[11] Bourdieu, *Outline of a...*, p. 83.

[12] «*...Objective structures are themselves products of historical practices and are constantly reproduced and transformed by historical practices whose productive principle is itself the product of the structures which it consequently tends to reproduce*»; Bourdieu, *Outline of a...*, p. 83. Para una definición mínima de estructura, cfr. V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1974, p. 201; «*the patterned arrangements of role-sets, status-sets and status-sequences consciously recognized and regularly operative in a given society and closely bound up with legal and political norms and sanctions*».

[13] Bourdieu, «Social Space and..., p. 14.

[14] *Ibidem*, pp. 15-16.

[15] *Ibidem*, p. 18.

[16] Turner, *Dramas, Fields...*, p. 15.

por excelencia, y la realidad objetiva en la que se encuentra existe, en efecto, una relación mutuamente generativa.

La *performance* coreográfica, elemento determinante del rito festivo, es consecuencia de, «un proceso a través del cual el paradigma religioso es constantemente revitalizado»,[16] mostrándose como instrumento de refundación del orden cosmológico, orden que es necesario para la estabilidad —y por lo tanto para la perpetuación— de la estructura social.

Entre los nahua serranos, la estructura de lo creado está conceptualizada sobre el principio de circularidad de las fuerzas —y reciprocidad de los esfuerzos— que regula las relaciones entre la esfera humana y la esfera divina: el equilibrio de tales dinámicas, que permite un ordenado desarrollo de la existencia terrena, es propiciado y asegurado a través de formas definidas de comportamiento ritual y su correcta realización.[17]

La actividad ritual de la danza se basa en los mismos principios estructurales de circularidad y reciprocidad o, como diría Bourdieu, los «interioriza», renovándolos cíclicamente. En efecto, así se expresa un danzante: «La danza es importante porque es eso que alegra a los santos: el día que no hay nada de eso se van a enojar los santos».[18]

Este principio estructural vuelve además en la secuencia final de una de las más significativas danzas religiosas realizadas en Yancuictlalpan, la de los Santiagos. Los sucesos representados se desarrollan durante la semana de la pasión de Cristo, y se centran en el intento de Santiago, y de su ayudante Caín, de impedir el suplicio a través de «embajadas» (negociaciones); pero el intento concluye con la muerte de sus partidarios, los Pilatos, capitaneados por el Pilato Rey. En la secuencia final, tal y como la describe uno de sus intérpretes,[19] Santiago, con el furor que lo caracteriza, mata uno a uno a los adversarios deicidas, indiferente a las exhortaciones de Jesús, quien le sugiere dejar algunos, para que después éstos, agradecidos por la misericordia demostrada, puedan en el futuro contribuir al culto en su honor. Sordo a todos los consejos, Santiago mata, *last but not least*, incluso al Pilato Rey, pero éste, realizando así la voluntad divina, renace.

El modelo performativo de la muerte y el renacimiento,[20] ejecutado en la secuencia final de la danza, parece reafirmar la necesidad estructural del

[17] Lupo, *op. cit.*; Burdi «"Estamos aquí para cumplir"...»

[18] Burdi, «Danza de "conquista"...»

[19] V. apéndice versión número 1, secuencia 8-9.

[20] Junto a la muerte de Pilato Rey, esta acción escénica es el momento culminante de la representación, y se repite 4 veces en espacios diferentes: primero delante del altar principal de la iglesia,

culto religioso y, en consecuencia, la importancia de los complejos ritos que caracterizan la religiosidad de los nahua de la sierra, funciona como eje de su identidad histórica y étnica.

Ahora bien, como anteriormente dije, la estructura social, a su vez, es reproducida —o modificada— según las necesidades de la representación. La perpetuación del *habitus* de la danza —y el consiguiente cumplimiento de la estrategia de mantenimiento que se propone— implica la formación de un específico grupo social (el de los danzantes) y la creación de cargos políticos particulares inherentes a éste. Que se trata de un verdadero grupo social, aunque transversalmente colocado en las diferentes clases, es evidenciado por el hecho de que sus componentes se reúnen en grupos jerárquicamente organizados (imponiéndose, entre otras cosas, gravosas cargas), que establecen un compromiso de carácter sagrado que no puede ser anulado (el periodo obligatorio de actividad es de siete años, bajo pena de sanciones sociales y sobrenaturales), y que implica relaciones de carácter contractual con miembros de la jerarquía civil-religiosa de la comunidad, elegidos para desempeñar exclusivamente tales funciones.[21]

Desde un punto de vista sociológico o, según Bourdieu, «objetivante», el significado social de la representación coreográfica, considerado *in primis* como estrategia de mantenimiento del orden cosmológico —y como reflejo del social— no presenta ambigüedad, es ampliamente compartido, y subyace a obligaciones de carácter estructural, relativas a la importancia que la celebración festiva tiene en la realidad de los nahua de la sierra, no sólo desde el punto de vista ritual sino también en el ámbito social, económico y político.

En el proceso circular identificado por Bourdieu, estructura y representación dejan de ser sustancialmente antitéticos, para convertirse en elementos de un sistema relacional.[22] Esta perspectiva parece superar la irreconciliable oposición entre objetivismo y subjetivismo, entre la tendencia de origen durkheimiana, de cosificar los hechos sociales, explicándolos a través de la búsqueda de sus causas primeras deduciendo la acción de la estructura, y la

después sucesivamente, en casa del mayordomo, en la del Presidente y para terminar en la del teniente (para los atributos de éstos, véase la nota 8).

[21] En Santiago Yancuictlalpan, los cargos con específicas competencias en materia de danza dentro de la jerarquía civil-religiosa son las de teniente y de fiscal-teniente. Ellos deben invitar formalmente a los grupos de danza a las celebraciones festivas, encontrar un espacio adecuado para los ensayos y ocuparse de su mantenimiento durante éstos. Cfr. Burdi, «Danza de "conquista"...

[22] Según Bourdieu, «Social Space and..., p. 16, «*sociology ...is a social topology, an analysis of relative positions and of the objective relations between these positions*».

tendencia que, partiendo de Alfred Schutz y encontrando en Geertz su actual maestro, define la realidad social a partir de la interpretación de los actores, deduciendo la estructura de la representación y reduciendo la investigación a un «resumen de segundo grado».[23]

Experiencia e interpretación: la creación del sentido

Estas breves consideraciones de carácter teórico nos introducen en la segunda de las dinámicas evidenciadas, la relativa a la relación experiencia/interpretación.

Hay que tener en cuenta que la experiencia ritual, que es también estética, pertenece más a un ámbito expresivo y evocativo que comunicativo: en efecto, es un instrumento de evocación más que de comunicación, puesto que la acción de los actores y espectadores no supone *in primis* una lectura o una descodificación del acontecimiento sino un estímulo y una participación emotiva.

Su naturaleza performativa produce —lo mismo que el acontecimiento festivo en el que se encuentra— una auténtica experiencia estética, realizándose lo que Echeverría [24] define como la «conversión de la vida y el mundo de la vida en un drama escénico global».

Este potencial de estímulo exegético implícito en la experiencia ritual parece desencadenarse en mayor medida cuando las acciones que le son inherentes no hacen explícito de un modo inequívoco el significado social de la forma ritual, es decir, cuando la relación entre significado y significante es débil y difícilmente asible. Y precisamente esta situación de disonancia cognoscitiva induce a los espectadores y a los actores a nuevos procesos asociativos e interpretativos.

La naturaleza evocativa de la acción ritual pone en marcha una serie de procesos asociativos de carácter somático, perceptivo y cognoscitivo: esta dinámica es la que Young-Laughlin y Laughlin[25] definen como «penetración simbólica» de la que nace el «significado simbólico» de la experiencia

[23] A. Schutz, «The Problem of Social Reality», en *Collected Papers*, volumen 1, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 59; a propósito de la supuesta idiosincrasia de la interpretación de la realidad social ofrecida por el actor; Bourdieu, «Social Space and..., p. 18, puntualiza *«first this construction is not carried out in a social vacuum but subjected to structural complains; secondly structuring structures, cognitive structures are themselves socially structured because they have a social genesis; thirdly the construction of social reality is not only an individual enterprise but may also become a collective enterprise»*.

[24] B. Echeverría, «Ceremonia festiva y drama escénico», en *Cuicuilco* número 33/34, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993, p. 10.

[25] Young-Laughlin y Laughlin, *op. cit.*, pp. 22-24.

ritual.[26] Este significado está esencialmente basado en una percepción subjetiva, individual, diferenciada en los contenidos y según el grado de participación —o distancia— del sujeto en la experiencia ritual.

Según Bourdieu,[27] la diferenciada colocación en el espacio social y el consecuente diferente *habitus* dan origen a la variabilidad en la producción de las representaciones y de las interpretaciones. El espacio social, desde este punto de vista, es un espacio simbólico, desde el momento en que se estructura según una «lógica de las diferencias»[28] que refleja la estratificación y la eventual conflictividad social. Dentro del espacio social, la actividad ritual constituye un «capital simbólico»[29] usado y manipulado por el grupo que lo detenta con el propósito de remarcar las diferencias y reafirmar el sentido de la propia identidad.

Pero veamos cómo la danza religiosa, que puede ser considerada una de las más intensas y significativas experiencias rituales, evoca perspectivas interpretativas diferentes en sus destinatarios, según su grado de participación y su colocación en el espacio social. Hay que recordar sobre todo que es el potencial sinestésico de las danzas rituales —es decir, la capacidad de transmitir estímulos a varios sentidos simultáneamente— lo que produce la variabilidad de la experiencia estética: por lo tanto, habrá que prestar especial atención al análisis de la exégesis, que los danzantes por un lado y los espectadores por otro, desarrollan sobre el acontecimiento coreográfico, y a los procesos de significación —ya sean de naturaleza analógica, metafórica o asociativa— que el acontecimiento pone en marcha.

En cuanto a las finalidades de la práctica coreográfica, hay que subrayar su carácter evocativo, más que comunicativo: este dato es confirmado por el análisis de Barba,[30] quien, basándose en la distinción realizada en el arte coreográfico indio, contrapone las «técnicas cotidianas» (el comportamiento ordinario), cuya finalidad es la comunicación, a las «técnicas extracotidianas» (la danza) que tienen como objetivo la información. Esta naturaleza evocativa desencadena un potencial de expresividad y receptividad que amplía las posibilidades de sentido, que acaba siendo constantemente modificado por el contexto histórico e individual y por el bagaje existencial

[26] Según los estudiosos americanos (*ibidem*, pp. 22-23) «*penetration refers... not only to the relation between an object (noumenon) in the world... and brain, but also between initial sensory activity... and the totality of neurocognitive processes arising as a consequence*».

[27] Bourdieu, «Social Space and..., p. 19.

[28] *Ibidem*, p. 20.

[29] Bourdieu, *Outline of a...*

[30] Barba, *op. cit.*, p. 9.

y conceptual tanto del intérprete (dentro de la escena) como del espectador (fuera de la escena).

La administración de ese «capital simbólico» —la diferente situación del individuo con respecto a la escena activa, los distintos registros interpretativos— que es la capacidad exegética, no es homogénea dentro de la comunidad y las experiencias y actitudes personales de los individuos desempeñan un papel determinante tanto en la interpretación como en la construcción del «texto» de la danza, como en cualquier otro fenómeno cultural.

Durante las investigaciones, la interpretación de la danza de los Santiagos, cuyo argumento ha sido brevemente expuesto, presentó significativas variaciones según fuera un actor o un espectador quien lo contara:[31] en el primer caso, la grabación de un danzante experto ofreció una interpretación compleja, una especie de mito de fundación de la danza, en el que personajes y acciones adquirieron coherencia y espesor gracias a una amplia argumentación cosmológica y religiosa, profundamente asimilada por él durante su actividad; en el segundo caso, el espectador, un anciano campesino nahua, dio una versión del argumento que está más cerca de las correspondencias políticas y sociales que de horizontes mitológicos, de manera que su interpretación refleja el sentido de su experiencia como «actor social» dentro de un escenario histórico y político específico (v. apéndice).

La interpretación del actor, pues, gracias al refinamiento de la capacidad exegética que deriva de la práctica artística, se presenta como una puesta en escena de acontecimientos cosmogónicos en la que tiempos, lugares y personajes históricos se funden en un pasado mítico totalizador del que sobresale la figura de Santiago, último héroe cultural de ese pasado, quintaesencia de lo divino, que, sin solución de continuidad, penetra con su fuerza y su movimiento lo creado (v. versión A).

Sin embargo, en el proceso interpretativo del espectador, lejos de las sutilezas especulativas del danzante, el tema principal de la danza —la oposición entre los seguidores de Cristo (Santiagos) y sus verdugos (Pilatos)— ha sido profundamente reelaborado y formulado en términos de la oposición étnica y política existente entre el componente nahua y mestizo de la comunidad.

El componente mestizo, que ejerce su hegemonía con modalidades coactivas y formas de autoridad opuestas al modelo indígena, está represen-

[31] Para un más amplio y diferenciado examen del texto y del contenido de las diferentes interpretaciones, Burdi, «Danza de "conquista"...».

tado por el Presidente/Pilato Rey, (v. versión B, secuencia 4) y se convierte en el simulacro de un poder inicuo, tan inicuo que persigue «al más inocente de todos», Jesús.

El componente nahua, al que pertenece el espectador, económica y culturalmente subalterno, se identifica con los seguidores de Santiago; los que, en la lucha contra ese poder inicuo, están obligados a enmascararse (v. versión B, secuencia 2), es decir, a ocultar los propios rostros, convirtiéndose así en los representantes de una cultura étnica política y socialmente combatida, desde siempre obligada a «refugiarse» y a esconderse.

En este escenario de la danza de los Santiagos, el malestar social domina sobre el tema originario de la representación, la acción coreográfica se convierte en drama social, en acto de conciencia histórica. En el proceso interpretativo elaborado por el espectador la oposición dual presente en la danza como principio estructural se traduce en términos sociales convirtiendo la representación coreográfica en *a frame for public reflexivity*,[32] instrumento de representación del conflicto étnico, que tiene en las manifestaciones de culto un privilegiado espacio de acción.[33]

Ahora bien, la acción performativa que representa el conflicto social pasa a ser para los nahua un instrumento de afirmación positiva de la propia identidad[34] (v. versión B, secuencias 2 y 4): incluso enmascarados y en revuelta, ellos son los «compañeros» de Cristo, depositarios de un poder espiritual más fuerte que el poder mercantil y económico que tienen los mestizos.

El «capital simbólico» que constituye el saber ritual —del que la danza es un explícito ejemplo— se opone, pues, al capital económico de los mestizos: y precisamente la posesión de este capital simbólico es lo que proporciona a la danza el poder de afirmación y refundación de la identidad. Desde este punto de vista el rito simboliza, tal y como teorizaba Turner,[35] una verdadera movilización de energías, una experiencia de poder, cuyas acciones no sólo lo «representan», sino que hacen partícipes a los actores de la fuerza que representan.

[32] J. L. Hanna, *To Dance Is Human. A Theory of Non verbal Communication*, [1979],The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 38.

[33] Según Turner, *Dramas, Fields...*, la eficacia misma del rito depende de su capacidad de «dramatización» de conflictos empíricos.

[34] Bourdieu, «Social Space and..., p. 23, a este propósito afirma: «*a group, a class, a gender, a region, or a nation begins to exist as such, for those who belong to it as well as for the others, only when it is distinguished, according to one principle or another, from other groups, that is through knowledge and recognition (connaissance and reconnaissance)*».

[35] Turner, *Dramas, Fields...*

Cosmología y mitopoyesis: una dialéctica esencial

Por su complejidad y amplitud, el tercer tema evidenciado requiere un tratamiento mucho más extenso.

Nos limitaremos a subrayar, antes de examinar algunos elementos específicos, que la dimensión ritual, además de ser la arena en la que se producen y se comparan las individuales —y por tanto históricamente variables— visiones del mundo de sus destinatarios, es también y sobre todo una «puesta en escena» de la visión cosmológica, patrimonio colectivo culturalmente moldeado. Ahora ya es un concepto adquirido que las operaciones perceptivas y cognoscitivas y las expresiones simbólicas que constituyen la experiencia ritual están dialécticamente relacionadas con el sistema de creencias y que éste, a través de la práctica ritual, es cíclicamente reconfirmado.

La práctica ritual, en efecto, se aprende por medio de técnicas que —por su carácter de procesos mnemotécnicos— necesariamente seleccionan las informaciones en relación con un modelo representativo y con un esquema interpretativo compartido colectivamente (la «tradición» o *habitus*). Por esta razón la experiencia ritual es vivida, comprendida e interpretada a partir de los mismos principios estructurales que conforman la visión cosmológica. La visión performativa, pues, «anima a la cosmología, pero, al mismo tiempo, se hace significativa por el contexto de la cosmología».[36]

Pero veamos con mayor atención cómo algunos elementos estructurales de la dimensión mítica —el espacio, el tiempo, el movimiento— y su dinámica generativa se expresan en la representación coreográfica, es decir, se realizan y por tanto se hacen «experiencia».

La primera secuencia de la danza de los Santiagos es la de las embajadas, a través de las cuales se determinan el espacio y la distancia, es decir, estableciendo el «aquí» —el lugar de Santiago y su ayudante— y el «allí» —el lugar de los Pilatos y del martirio de Cristo. Esta distancia crea, al mismo tiempo, una relación de complementariedad y de oposición entre estas categorías espaciales.

El espacio en la danza, como en el sueño, o el delirio, es un espacio iconográfico puro, en el que «el elemento topográfico y perspectivo está suprimido y sustituido por una homogeneidad ilimitada, sin profundidad y sin leyes».[37] La extensión y la distancia como categorías físicas y perceptivas

[36] Young-Laughlin y Laughlin, *op. cit.*, p. 19.

[37] M. A. Séchehaye, *Journal d'une schizophrène*, PUF., París, 1950, p. 97, cit. en G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, [1963], Dedalo, Bari, 1987, p. 413.

son, pues, eliminadas, y el espacio se convierte, para usar un concepto de Bachelard[38] en «espacio poético»,[39] «euclídeo». Este espacio se refiere a una geografía imaginaria, que se diferencia desde un punto de vista simbólico, no topográfico y en la que los sucesos pueden ocurrir simultáneamente: Santiago se mueve libremente de México a la Tierra Santa, con o sin caballo, gracias a la sincronía inherente a su dimensión mítica, moviendo su espada produce «aquí» el relámpago que inquieta a los Pilatos «allí» (v. versión B). Además la misma coreografía de la danza no prevé escenarios diferentes según los acontecimientos que representa, sino que se realiza en lugares sagrados, como la iglesia y su atrio, o sacramentados por la presencia de la imagen del santo, como la casa del mayordomo.

El espacio una vez instituido, es ocupado, y en un cierto sentido anulado, por el movimiento que crea y transforma, y que representa la secuencia central de la danza (el combate): con el movimiento de la espada Santiago da vida al rayo, percibido al mismo tiempo en todas partes; con la dinámica del fuego y del aire, elementos móviles por excelencia, genera el caballo que lo lleva a la otra parte del mundo; a su paso transforma el fuego en agua. En el espacio imaginario de la danza el tiempo pierde su carácter convencional de duración y de intervalo y se convierte en puro, incesante movimiento,[40] que, como tal, constantemente se transforma y transforma el espacio circunstante.[41]

Y en la secuencia final de la danza (el remate) se lleva a cabo la última, ejemplar transformación, la muerte y la resurrección de Cristo —pero también de su principal antagonista— con la que empieza un nuevo tiempo, el tiempo cristiano.

En estas dos últimas secuencias aparecen sugestivos elementos de unión con las conceptualizaciones de los nahua clásicos, relativas a la creación y a la función del tiempo, que permanecen, en formas más o menos

[38] Bachelard, *op. cit.*

[39] Para un sugestivo examen de dicho concepto, véase Geist, «Coreografía y la construcción de un espacio ritual», en *Cuicuilco* número 33/34, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993, pp. 31-36.

[40] Por otra parte, según C. R. Hallpike, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1979, la propia categoría del tiempo se hace «pensable» y por tanto dato sensible —más o menos dotado de objetividad— a partir de la interacción de los objetos en el espacio y por tanto del movimiento.

[41] También en la cotidiana experiencia existencial la percepción de la discontinuidad de lo vivido (nacimiento/muerte, juventud/vejez) y de la alternancia en los fenómenos naturales (día/noche, estaciones) da la idea del tiempo, del que, como dice Leroi Gourhan, *op. cit.*, p. 361, «el ritmo es la forma».

explícitas, en el gran patrimonio mitológico mesoamericano. Siguiendo el análisis mitológico de López Austin,[42] el primer acto de la creación es una separación: la del cuerpo de *Cipactli*, «diosa original, acuática, caótica, monstruosa»,[43] por medio de la que se definen el espacio terrenal y el celestial. Pero dicha separación es unificada por el movimiento de las «esencias divinas»,[44] que, alternándose, penetran en los espacios separados. La dinámica generativa del tiempo, y por tanto de la vida humana y los ciclos naturales, es instaurada por el movimiento primordial de los dioses, que funda la inevitabilidad de las relaciones entre principios opuestos, pero complementarios.

En esta dimensión cosmogónica, que se adapta bien a la definición de «discontinuidad de oposiciones repetidas» creada por Leach,[45] el tiempo es el producto de la diferencia, mientras que el movimiento divino, el flujo de la «materia ligera» de los dioses,[46] es la condición *sine qua non* de todos los procesos de relaciones. En el espacio vertical, esto está conceptualizado en forma de espiral, el *malinalli*;[47] en el espacio horizontal, por el recorrido antihorario de las estaciones respecto a los puntos cardinales.[48]

Aun así, la creación del mundo de los hombres y de su principal fuente de energía vivificadora, el sol, es estática. Es necesaria una última, definitiva transformación para que el curso del tiempo pueda empezar. La muerte de los dioses hace posible la vida de los hombres, y da origen a la quinta y última era, la llamada *Nahui Ollin* (cuatro movimiento), en la que el movimiento se convierte en ritmo, duración, orden.[49] Del mismo modo, con la muerte y la resurrección de Cristo y de su rival, el Pilato Rey, empieza la era cristiana y las formas de su culto.

Entre los actuales nahua, como en otras culturas mesoamericanas, el movimiento divino parece conservar su valor cosmogónico crucial, también otros elementos, que requerirían un mayor estudio, parecen confirmarlo: la

[42] A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994. Los textos de referencia del estudioso son la «Historia de los mexicanos por sus pinturas» y la «Historia de México», en Angel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1965, pp. 21-90; 91-120.

[43] *Ibidem*, p. 18.

[44] *Ibidem*, p. 19.

[45] E. Leach, *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, Londres, 1961, p. 126.

[46] López Austin *Tamoanchan y Tlalocan*..., p. 23.

[47] López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984, tomo I, pp. 66-67.

[48] E. Florescano, *Memory, Myth and Time in Mexico. From the Aztecs to Independence*, University of Texas Press, Austin, 1994, p. 18.

[49] *Ibidem*, pp. 10-18.

presencia en la danza ritual de los Santiagos —pero también en la de los *Cuezalime*— de sones específicos que se refieren a dicho movimiento: el llamado *necuicuiliz* (del verbo *necuiloa*, curvar una cosa) y el llamado *malacachoa* (dar vueltas en círculo, sobre su pie); el mismo movimiento del protagonista Santiago se diferencia del de los Pilatos. En efecto, Santiago danza en sentido perpendicular con respecto a los otros, moviéndose sobre un eje vertical ortogonalmente opuesto al horizontal de sus antagonistas. Refiriéndose a esto un informante comenta: «desde el este hacia el oeste es la dirección de Dios, desde el sur hacia el norte es la dirección del hombre». Por último, el sentido rigurosamente antihorario de todas las procesiones religiosas que contemplan el movimiento de la imagen de los santos.[50]

Para concluir, la representación de las danzas rituales ofrece una doble interpretación del espacio y la realidad social: en la visión cosmológica del danzante, en efecto, las acciones míticas están actualizadas. El origen y el valor simbólico del tiempo se repiten cíclicamente. En la visión política del espectador los acontecimientos del presente están integrados en la acción mitopoyética y decodificados partiendo del esquema conceptual ofrecido por esta última. Tiempo ritual como espacio de las transformaciones, pero también como «concentrado de conciencia social»,[51] como espacio de acción sobre lo real.

Es posible pues, afirmar, que son las tensiones entre tiempo ordinario y tiempo ritual[52] así como la mezcla del tiempo ritual con el mítico lo que da el sentido de lo sagrado a las representaciones coreográficas, lo que genera el «estadio marginal» de Turner, lo que constituye lo que Bateson llama *play frame*.[53]

Por la riqueza simbólica de su aparato coreográfico y estético, las danzas rituales constituyen, pues, un «texto» sumamente significativo, que difunde significados inherentes a problemáticas más amplias del vivir social y confirman los principios que sostienen el orden cosmológico, testimoniando al mismo tiempo «tradicionalismo» y dinamismo. Desde este punto de vista, el análisis de las danzas rituales es un instrumento para descifrar ulteriormente los mecanismos conceptuales que rigen la producción del sentido y la reflexión de los nativos sobre las propias y compartidas dinámicas históricas y cosmológicas.

[50] Cfr., además, Signorini y Lupo, *op. cit.*, p. 239; Lupo,*op. cit.*, p. 126; Gary Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol*, [1974], Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.

[51] A. Mendilow, *Time and Experience*, Peter Nevill, London, 1952, p. 137.

[52] Cfr. Leach, *op. cit.*

[53] Bateson, *op. cit.*

Como procesos de representación de finalidad evocativa más que comunicativa, éstos son eficaces testimonios del doble dinamismo que existe en las culturas indígenas: si por un lado, en efecto, perpetúan los criterios estilísticos propios de la cultura de la que son testimonios expresivos, por otro influyen activamente sobre esta última, ofreciendo a sus portadores la posibilidad de cambiar, al menos idealmente —con una representación que también es experiencia de poder— la propia colocación en la estructura social.

Apéndice

1) Versión de la danza de los Santiagos dada por un danzante de Cihuapilaco (18/7/92)

1 Cuando lo estaban castigando a Jesucristo, cuando lo crucificaron, ya lo estaban matando, es el Caín que al Escribán le mandaba a llamar a Santiago, le daba una carta: «Deja esta carta con los Pilatos: que lo dejen a mi Maestro, porque si no allá voy a ir yo si no lo dejan». Entonces llegaba el pobre chamaquito, el San Miguel (Caín), llegaba allí con los Pilatos y dicen que lo agarraban y lo amarraban a un poste y lo empezaban a cuartear, todos lo repasaban, lo cuarteaban todos, y ya lo mandaron que se viniera Santiago, no les importaba nada de lo que estaban haciendo. Decían: «Si quiere ir Santiago, ¡qué fuera!».

2 Entonces de allí venía otra vuelta triste el Caín, llegó a su Maestro, que dijo: «¿Qué te dijeron?». «Nada, no más me cuartearon». «¡Ah!» suspiró Santiago y primero mandó la carta blanca; después que vuelve el Caín, manda otra: «Pues, llévate una, esta amarilla». Y manda otra carta amarilla. Y le manda otra vuelta, pero el chamaco no quería ir. «¡Vete! Yo te mando». Y otra vuelta lo agarraron lo mismo, lo cuartearon: lo agarraban y lo cuarteaban.

3 Y él la última carta mandó, la roja, ya se encabronó Santiago: si no dejaban él iba a ir. Entonces le dijo: «¡Vete otra vuelta a dejar ésta, es la última carta: roja, con letras rojas!». De veras se fue Caín otra vuelta, y le entregó al Santorio (el capitán) y al Archereo. Y le dicen a los demás Pilatos: «Miren que lleva otra carta que manda Santiago, ya encabronado. Si no nos calmamos, él nos viene a calmar». «¡Qué chinga va a hacer este cabrón!» dice el Pilato Rey «uno no vale nada, (mientras que) nosotros somos varios. Si quiere morir, que venga: aquí lo esperamos». Llegó el Caín y otra vez le dijo a Santiago: «Este es que me dicieron: si quieres morir, vete. ¡Qué vales contra ellos! Son siete y tú eres solito». Y el Santiago: «Bueno, vamos a ir». Allí va siguiendo el Caín.

4 Delante de ir, sacó su espada. Sacó su espada y dio la vuelta. Es el relámpago. Fue a llegar hasta allá, donde estaban aquellos, hasta allí llegó ese relámpago. Entonces ellos (los Pilatos) viéndolo: «¡Ah, por lo malo, ya va a venir Santiago! Ahorita ¿qué vamos a hacer? Lo vamos a atacar. Vamos a echar un montón de pólvora (para cohetes) de aquí hasta allá, por donde pasa el camino». Así echaron mucha pólvora y cuando estuvieron pasando de allí Santiago lo tenían que prender para que allí se quemara el Santiago.

5 Como Santiago no tenía caballo, andaba a pie. Pasaron un potrero y iba buscando, iba buscando a ver qué encontraba, un caballo, una cosa. Llegaron a aquel potrero y encontraron un pedacito de hueso, una canilla de un caballo. Estaba tirada allí. Lo agarraron y se sentaron allí y empezaron a partir(lo) con el machete. Lo metieron a la lumbre y prendió. Se hizo ceniza. Entonces este Caín dijo: «¡Así vamos a tener este caballo! Ya nos cansamos, aquí vamos a ir a caballo ya ahorita». Entonces lo hicieron: prendieron este hueso y al hacerse ceniza dejaron que se apagara. Ya cuando se apagó ya estaba un frasquecito, que lo sopla nomás. Y se deja parado un caballo, rechinando y pateando.

6 Lo montaron en ancas, pero vieron que no cabían los dos. Entonces pasaron una casa, de un rico, que tenía siempre sillas, cinturas y pidió prestado allí. Como que lo desconocían, no le querían prestar: «¿Quién sabe dónde vas?». «Voy adonde está crucificado el Maestro. Voy a ver. Lo están maltratando, lo están queriendo matar. Voy a ver si lo puedo defender. Pero no vamos a tardar. Una tarde y lo pasamos a dejar». Le puso la montura al caballo y se montaron.

7 Al montar le da otra vuelta a la espada y ya relampagueó allí cerca. Ya lo dejaron a Jesús, no lo maltrataban, pero se pusieron al tiro: «si llega lo vamos a meter en la lumbre», así decían los Pilatos. Se pusieron cerca de la pólvora para que cuando pasara allí le echaran el cerillo que prendiera en un momento. Ya lo vieron que iba llegando. Que le echan cerillo y no prendió, se volvió río, se volvió agua. Y pasó él, pasó Santiago, en el agua, en el río, y otra vez le da la vuelta a su espada, la tercera vez, y ya se empieza a partir todo el terreno, la tierra se hizo barrancas, se partió, partió todo el terreno. Al llegar allí llegó como quien tumba los plátanos, echando machetazos. Algunos los tocó el machetazo, algunos desbarrancaron en estas barrancas.

8 Ya vio al Jesús que ya iba poquito, como que estaba terminando, y le gritó a Santiago: «¡Santiago, déjalas unas cuantitas! No los acabes de matar». Pero Santiago no entendió y siguió matando.

9 Ya cuando le faltaban pocos, como dos o tres, entonces otra vuelta él gritó: «¡Santiago! Te dije que los dejes unas cuantas. ¿Que no sabes (nos) van a servir mañana pasado, estas gentes, van a servir para algo, para que hagan los manteles de la iglesia, los adornos?». Cuando se quedó uno, el Rey fue por su Maestro. Uno se quedó, nomás.

10 Y en este día, el Viernes, el Dios se murió. Se murió el cuerpo, pero el ánima se fue.

2) Versión de la danza de los Santiagos dada por un espectador de Yohualichan (15/6/92)

1 Esta danza comenzó cuando detuvieron al Señor Jesucristo, cuando lo agarraron, lo fueron a encerrar, lo metieron a la cárcel. Y luego decían otros: «¿Por qué éste lo metieron al bote?». «Porque sí».

2 Y entonces los alcaldes y otros dijeron: «Bueno, lo vamos a sacar a Dios, porque está encerrado y no hizo nada». Y entonces fueron los Pilatos con un bastón, topil, varita y chimal, para tumbar la cárcel. Pero pensaron: «Nos van a conocer si es que vamos a tumbar la cárcel. Vamos a ponernos máscaras».

3 Por eso los Pilatos en algunas partes hacen maldades. Y fueron y se pusieron también coronas y cascabeles. Ellos no eran enemigos, eran amigos de Dios.

4 Y fueron hasta allí en la oficina diciendo al Presidente, el Pilato Rey, que lo dejara a Jesús. Pero él contestó: «No os lo vamos a dejar, lo vamos a matar». Y entonces (los Pilatos) se fueron a la cárcel y empezaron a pegar a varitazos y con el chimal, y la descompusieron la cárcel, pero Dios no salió.

5 Por eso empezaron estas danzas. Ellos eran amigos de Dios, no más que se pusieron la máscara y los llamaron Pilatos. El Señor no quiso que lo liberaran. Tumbaron la cárcel, pero no quiso salir, porque quería cumplir lo que está escrito.

6 Los Pilatos son compañeros de Dios, por eso es que tienen caballero, Santiago caballero.

Bibliografía

Bachelard, G., *La Poétique de l'Espace*, PUF, Paris, 1957.

Barba, E., *Theatre Anthropology, The Drama Review*, 1982, volumen 26, número 2, pp. 5-32.

Bateson, G., *Verso un'ecologia della mente*, [1972], Adelphi, Milano, 1988.

Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

—«Social Space and Symbolic Power», en *Sociological Theory* 7, 1989, pp. 14-25.

Burdi, P., «"Estamos aquí para cumplir". L'esercizio della mayordomía a Santiago Yancuictlalpan, Sierra Norte de Puebla (Messico)», en *L'uomo*, volumen VI, n.s., 1, 1993, pp. 3-35.

—«Danza de "conquista", danza de resistencia. Sincretismo y conflictos étnicos en una representación coreográfica indígena de moros y cristianos (México)», en B. Schmelz (ed.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, en prensa.

—«"Alegrar los santos". Dinámicas festivas y niveles simbólicos en el culto al santo patrón (Sierra Norte de Puebla, México)», en E. Masferrer Kan (ed.), *Religiones y transformaciones socioculturales en América Latina*, Editorial Mbya-Ayala, Quito, sf.

—«Los tiempos de fiesta. Estructura ritual y valencias simbólicas del culto a Santiago Matamoros (Sierra Norte de Puebla, México)», en Ingrid Geist (ed.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pp. 179-200.

Durand, G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, [1963], Dedalo, Bari, 1987.

Echeverría, B., «Ceremonia festiva y drama escénico», en *Cuicuilco* número 33/34, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993, pp. 7-10.

Florescano, E., *Memory, Myth and Time in Mexico. From the Aztecs to Independence*, University of Texas Press, Austin, 1994.

Garibay K., Angel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1965.

Geist, I., «Coreografía y la construcción de un espacio ritual», en *Cuicuilco* número 33/34, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993, pp. 31-36.

Gossen, Gary, *Los chamulas en el mundo del sol* [1974], Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.

Hallpike, C. R., *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

Hanna, J. L., *To Dance Is Human. A Theory of Non verbal Communication*, [1979], The University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Leach, E., *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, London, 1961.

Leroi Gourhan, A., *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino, 1977.

López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984.

—*Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
Lupo, A., *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.
Mendilow, A., *Time and Experience*, Peter Nevill, London, 1952.
Napier, A. D., *Masks, Transformation and Paradox*, University of California Press, Los Angeles, 1986.
MacAloon, J. J., *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, ISHI, Philadelphia, 1984.
Schechner, R. (ed.), *Essays on Performance Theory*, Drama Book Specialists, Nueva York, 1977.
—*Between Theatre and Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985.
Schutz, A., «The Problem of Social Reality», en *Collected Papers*, volumen 1, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962.
Séchehaye, M. A., *Journal d'une schizophrène*, PUF, París, 1950.
Signorini, I. y A. Lupo, *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1990.
Turner, V., *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1974.
—«Ritual as Communication and Potency: An Ndembu Case Study», en C. E. Hill (ed.), *Symbols and Society*, University of Georgia Press, Atenas, Georgia, 1975, pp. 58-81.
—*Process, Performance and Pilgrimage*, Concept Publishing House, New Delhi, 1979.
—*From Ritual to Theatre*, Performing Arts Journal Publications, New York, 1982.
—(ed.), *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*, The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 1982.
—E. L. B. Turner (ed.), *On the Edge of the Bush*, The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 1985.
Turner, V.; E. Turner, «Performing Ethnography», en *The Drama Review*, volumen 26, número 2, 1982, pp. 33-50.
Young-Laughlin, J. y C. D. Laughlin, *How Masks Work, Or, Masks Work How*, Informe para la reunión anual de la Canadian Ethnological Society, Quebec, Canada, mecanoescrito, 1987.

Espacio y violencia ritual

Raymundo Mier*

En un artículo publicado como homenaje a Evans-Pritchard, Lévi-Strauss citaba un inquietante testimonio *mandan* que da fe, según consigna Maximilian (1843), de que ellos recibían a los recién llegados a sus tierras dándoles un certero consejo:

> *Sería mejor si fueran río arriba y construyeran su propio poblado, puesto que nuestras costumbres son un tanto diferentes a las suyas. Puesto que ignoramos las maneras de cada cual, los hombres jóvenes tendrán diferencias y habría guerra. Pero tampoco se vayan muy lejos, puesto que quienes viven alejados son como extraños y las guerras surgen entre ellos. Viajen hasta el norte hasta que ya no puedan ver el humo de nuestros ... y ahí construyan su pueblo. Estaremos entonces suficientemente cerca para ser amigos y no lo suficientemente alejados para ser enemigos.*[1]

La noción de espacio muestra sus dimensiones singulares: al mismo tiempo ofrece una referencia y da una representación a la propia percepción de la diferencia; la identidad del otro es siempre inaprehensible y, aunque conjetural, sustentada en la interpretación divergente de los actos, da lugar a una certeza: aún incalificable, la otra identidad será ajena a la propia; hace adivinable la inconmensurabilidad de las historia, de los hábitos. Es posible entonces anticipar la fuerza y el desenlace específico de la confrontación de

[1] Recogido por Maximilian, Prince of Wied, *Travels in the Interior of North America*, citado por Claude Lévi-Strauss, «Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins», en *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, París, 1973, p. 299.

*UAM-Xochimilco/ENAH

identidades. La distancia que hace posible el intercambio se torna dinámica, impracticable, quebradiza: aparece dotada de matices, se presenta como una doble negación; por una parte, rechaza una proximidad sin resquicios, hecha de un contacto persistente que hace surgir el riesgo de la fusión, de la disipación de la identidad propia, de la captura de la propia imagen por la presencia del otro: exige entonces la guerra como forma de restaurar la distancia, como forma de asumir el imperativo de crear ese umbral, esa separación, de hacer perceptible el gesto que asume la diferencia ; la guerra es entonces, plenamente, un *acto;* engendra la experiencia de provocar un acontecimiento capaz de trazar ese borde, los contornos de una zona infranqueable, y de delimitar el perfil de las identidades; por la otra, la distancia excesiva hace patente la extrañeza irreparable que adquiere quien irrumpe, como una presencia intratable, en el orden de los signos; es la amenaza de lo irregular, de lo intempestivo, de lo incalculable; es también la del mal, de la prohibición, de la suciedad y el riesgo; es una proximidad inminente e incorpórea, hecha de signos desarticulados e ininteligibles que harán desembocar la diferencia en la guerra. Esa distancia es, sin embargo, un mero trazo, un borde tenue, una distancia *óptima* en la que es posible fundar el intercambio. La distancia que subyace a la regulación y al intercambio, que posterga el desafío, la aniquilación y la guerra, es un umbral más allá del cual se suspende la visibilidad de los signos del otro. Es posible reconocer en esa suspensión la *prueba* de esa distancia óptima: esa disipación de los signos es la extinción de la amenaza; la distancia óptima es aquella donde *se hace visible la ausencia* de esos signos; esa ausencia surge de la violencia de los signos del otro y de su aceptación; acentúa la diferencia. El límite presupone haber reconocido el signo del otro, haber admitido el dominio del otro sobre el territorio marcado por la presencia delegada en los índices del fuego, pero también y sobre todo haber retrocedido hasta ese punto en el horizonte en el que ese signo se haya disipado. La distancia óptima no señala sólo un vacío de signo, sino la historia del repliegue de su lector; la disipación del signo no es su mera ausencia, sino la historia de un reconocimiento. Reconocer los signos del otro, reconocer en ellos, insinuada, la identidad colectiva; asumir el poder de los otros sobre signos y territorios y desplazarse hasta esa frontera en la que se extinguen las trazas del fuego. Ese repliegue, ese desplazamiento señala una asimetría que es al mismo tiempo histórica y jurídica. Ellos llegaron antes, ese signo funda un orden de derecho.

Admitir la presencia del otro en una cercanía indiferente a los signos es asumir la amenaza de lo irregular, de lo intempestivo, de lo incalculable;

es aceptar una proximidad inminente e incorpórea, hecha de signos esporádicos e ininteligibles que harán desembocar la diferencia en la guerra. Es necesario trazar ese borde tenue, la distancia óptima donde es posible fundar el intercambio. La narración *mandan* es elocuente: ese trazo no es un pliegue geográfico, no es un signo material, no requiere una afirmación específica: no hay interpelación, demanda, interacción; el signo está ahí indiferente; sólo la mera existencia del fuego y la columna de humo bastan para trazar una advertencia y una marca de identidad. No obstante, la elección de la distancia óptima hace necesario el peso de una historia hecha de dos momentos: por una parte, el reconocimiento del otro, de sus signos, por la otra, el repliegue. Esos dos momentos definen como momento inaugural del vínculo de intercambio el admitir una asimetría fundante ante los signos. Esa asimetría no es sólo de los signos, sino de la identidad misma.

En el testimonio *mandan* la distancia óptima no señala y separa a la identidad propia de aquéllas otras identidades que advienen, que surgen y que irrumpen desde fuera de la colectividad; señala también el surgimiento de «territorios interiores», inherentes a la comunidad: por ejemplo, la distancia entre viejos y jóvenes que define la intensidad virtual de la confrontación, el intercambio o la guerra. La guerra no sólo *circunda* así ese trazo virtual que define los linderos de la comunidad; es también un horizonte interior, un episodio inminente que acompaña los trazos íntimos, esas distancias óptimas imaginarias, esos universos de signos que revelan las identidades parciales en el interior mismo de la comunidad; esas fronteras internas reclaman también una zona óptima donde la aspereza de las identidades se atenúe; la preservación del trazo elude la confrontación; se hace posible permanecer al margen del enfrentamiento guerrero. Pero la guerra subsiste como un episodio inminente que se funda en esa fisura que recorre el interior del orden social mismo y sostiene el vínculo social, tanto como el intercambio con los otros, los ajenos, los extranjeros. La brecha de la guerra es la misma que separa las identidades en la comunidad misma.

Así, la distancia óptima surgiría de una conjugación entre los límites de la percepción y los límites de la materia y la significación de los signos: ahí, en el lugar preciso que marca la imposibilidad de percibir los signos del otro, surge la posibilidad misma de intercambio; éste no es sino el desenlace de una *historia* de la interpretación de los signos: el otro ha reconocido en los signos la identidad del otro, la ha admitido. En el lugar en que *surge* la *ausencia* del otro, en el que se eclipsan sus huellas, se funda la posibilidad del universo complejo y multívoco del intercambio, del don. Más allá o más acá, la inminencia

de la guerra anuncia el quebrantamiento del intercambio; la guerra no es entonces supresión o continuación del vínculo de reciprocidad como insinuó alguna vez Lévi-Strauss; más bien, el lugar del intercambio es sólo un borde inesencial, precario, frágil, que surge de la historia de la lectura de los signos del otro; ese borde es un territorio sin extensión, un margen sin magnitud, elusivo, más allá o más acá del cual no hay sino el desenlace guerrero; la guerra no es una exacerbación de la diferencia que lleva a la quebrantación del vínculo de reciprocidad, sino la fundación de otra relación, un desafío surgido del fracaso de la interpretación, del reconocimiento del arraigo y la historia de los signos del otro; es un borde señalado por una forma ritual que acompaña a esa hermenéutica esencial del orden colectivo, y que obedece a una regulación, y un desenlace posible: ese conflicto de las interpretaciones es el *drama* de la identidad. No obstante, como señaló ya Mauss, la guerra no es el acto paradójico de un quebrantamiento del vínculo social; surge del rechazo de esa donación peculiar que es el reconocimiento de los signos del otro; la guerra es entonces el fracaso de esta donación, pero también la condición extrema que preserva la presencia del otro en la hostilidad y el desafío, que hace de la promesa de destrucción una garantía, un residuo y un testimonio de la identidad propia. Mauss advirtió que el fracaso del acto de donación no es simplemente el quebrantamiento de un vínculo, la advertencia de un aislamiento, es también el naufragio de la identidad propia: la identidad, que viene *siempre* del otro, ha sido confiscada, abatida, incluso aniquilada en ese rechazo del reconocimiento; la voluntad de aniquilación física del otro es la respuesta a la muerte simbólica a la que condena el rechazo del pacto de intercambio.

La guerra, *como acto de intercambio*, implica restablecer con la muerte o el sometimiento real el repudio del otro; la violencia de la guerra no es sino voluntad de identidad contemplada desde la muerte social ya acaecida; es la respuesta a la muerte decretada desde la muerte misma; de ahí quizá su extraño vínculo con los mitos de fertilidad, de restauración cíclica de la vida, de ahí quizá esa «naturalidad» de la guerra, su cercanía con las tramas imaginarias de la resurrección, de la renovación del impulso vital; es el deseo y la tentativa de identidad que se levantan desde la muerte simbólica; la guerra *ritual* es ese acto de rebelión contra la muerte, desde el interior de la muerte y cuyo precio es la muerte; la guerra no es sino el desenlace ineludible de la dialéctica de la muerte inaugurado por el acto de desconocimiento de las identidades: el único recurso es imponer al otro no necesariamente la muerte real sino la ruptura *mortífera* del vínculo: el sometimiento, la degradación o

la desaparición de su identidad y su posición simbólica; es el desenlace del acto suscitado por la violencia, el rechazo o el desdén de la potencia de la significación limítrofe del borde. No obstante, a pesar de que no alcance la muerte absoluta, física, del otro, no hay generosidad en la guerra. La guerra no busca perseverar o resurgir del impulso del otro; no busca suscitar la reciprocidad, sino quebrantarla de manera absoluta; extinguirse con la extinción o el doblegamiento del contrincante —es decir, la extinción del otro como par, como destinatario de la reciprocidad del intercambio— signo y garantía a su vez de restauración de la propia identidad.

Los fundamentos de la guerra, su origen, se distinguen de la guerra misma: la guerra tiene su propio carácter; no se confunde con los rituales que la acompañan, ni con las solidaridades que convoca. Tiene una identidad propia: es el escándalo de una ruptura del vínculo que posee una calidad, un nombre, incluso un universo de símbolos, de acciones, de imperativos propios; es el desenlace de un desafío que busca restaurar las identidades, el trazo imaginario de la diferencia al precio de la destrucción de las identidades mismas. Clastres ha señalado ya agudamente la pobreza de la concepción de Lévi-Strauss; concebir la guerra como una mera extensión, una tentativa de prolongar, aun por medios cualitativamente distintos, el orden de la reciprocidad, es vaciar la guerra de su identidad negativa, atribuirle un carácter insustancial, despojarla de su propio arraigo, de su presencia intrínseca en la trama de los vínculos y las identidades sociales:

> *La lógica de la concepción del intercambio conduce casi a la disolución del fenómeno guerrero. La guerra, desprovista de positividad a causa de la prioridad atribuida al intercambio, pierde toda dimensión institucional: no pertenece al ser de la sociedad primitiva, no es más que una propiedad accidental, azarosa, inesencial.*[2]

La concepción Lévi-Strauss, para Clastres, elude el escándalo de la guerra que no es otro que *su carácter esencial a los procesos sociales y a su dimensión institucional*, esa condición cifrada en el orden mismo de lo social. Clastres reconoce en la guerra la expresión colectiva que surge ineludible, fatalmente de la lógica misma del acto de intercambio, pero que permanece irreductible a éste; una presencia que desde su presencia marginal define y confiere su contorno específico al acto mismo de intercambio: esa condición ineludible

[2] Pierre Clastres, «Arqueología de la violencia: la guerra en la sociedad primitiva», en *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 198.

parece inherente a la fuerza *centrífuga* del intercambio —esa fuerza particular del intercambio para configurar una identidad no surge de su propia naturaleza sino de una presencia extrínseca que acepte el intercambio y delimite el horizonte de la interacción simbólica— que es la condición de la propia identidad; la identidad tanto colectiva como individual que tiene su origen más allá de sí mismo, un origen invenciblemente ajeno que radica en el reconocimiento de la presencia mortal del otro, en su ausencia, en su muerte necesaria, pero también en su mediación; es la presencia real y simbólica del otro *como destinatario del vínculo, como imagen de sí mismo,* lo que hace surgir el espectro de la identidad; el universo de lo propio no puede completarse sino arraigando en la experiencia íntima del sujeto la presencia irreductiblemente ajena.

La guerra comparte dos calidades: por una parte es, como toda ruptura, un acontecimiento; impregna la memoria como una catástrofe y, por la otra, confiere a esa catástrofe el lugar de una fundación; define y señala las identidades, alimenta y fortalece las tensiones y las estabilidades internas de la colectividad; su proyecto de devastación recrea y nombra la identidad propia de la comunidad mientras modela la representación de la identidad ajena. La dimensión positiva de la guerra consiste en suscitar e inventar simultáneamente un acontecimiento, es decir, nombra por vez primera, modela, anticipa y condena los actos y sus actores. Tiene la misma facultad creadora que el juego y la fuerza de revocación de hábitos y regularidades de la fiesta. Sin embargo, la guerra tiene por sobre la fiesta una violencia de otra naturaleza, hace presente la devastación, compromete el pacto radical de la comunidad fundado sobre la virtualidad y la necesidad de la muerte. La guerra no es tampoco una mera manifestación mortífera del juego si bien ambos comparten rasgos estructurales. Se fundan, como ha observado agudamente Lévi-Strauss, en la *simetría* del punto de partida de la confrontación y la *asimetría* de su desenlace. En el inicio de la guerra, ambos contrincantes admiten una calidad equivalente, si no material, cuando menos moral, simbólica. La guerra desigual sigue siendo, a pesar de la carga de cinismo inherente a la modernidad, una ética que mina el fundamento de la guerra misma: el deseo de identidad y la capacidad de la guerra para engendrar un orden jurídico; si bien en el juego ambos contrincantes se presentan como identidades definidas al inicio, equivalentes ante el desenlace posible que habrá de producir la asimetría de las identidades en una catástrofe apenas conjeturable, la guerra, por el contrario, niega la simetría regular en el inicio de la contienda, su regulación es la de la condición histórica de las identidades y la capacidad de los enemigos para la gestión y la imposición implacable de la muerte; sus regulaciones son por

sí mismas más una catástrofe que una regularidad; sus convenciones son momentáneas, estratégicas, intempestivas; son rituales transitorios, regulaciones súbitas y perecederas que rigen equívoca y vacilantemente la confrontación; la guerra es por igual, invención de ritualidad y de identidades, lo que separa el juego y la guerra es el lugar y el sentido de la transitoriedad, del tiempo social, de la gestión de la desaparición y el imperativo de la muerte. La asimetría de los muertos, el sentido de la muerte propia y la ajena, confiere al conflicto guerrero uno de sus rasgos definitivos. La guerra no extingue las diferencias, sino que transforma su sentido; marca el intercambio con el eco brutal de la muerte sufrida e infligida; hace de la regulación del conflicto la escenificación de la amenaza extrema, acentúa la asimetría hasta degradar el vínculo y transformarlo en un orden jurídico que salvaguarda la subordinación radical y convierte el sentido del vínculo, paradójicamente, en la extinción misma del intercambio. Cuando el desenlace de la confrontación es el sometimiento, el intercambio se enrarece, la reciprocidad se reduce a ofrecer al otro la imagen degradada de su propia potencia, es la escenificación de la ruina de las identidades. El sometimiento no es sino esta escenificación de la vacuidad de las identidades; es entonces el fracaso de la guerra, es también el despliegue escénico de la extinción, cuando el asesinato impregna la guerra y prevalece transformado en *espectáculo* de la soberanía, la guerra como potencia negativa, como instauración de derecho —que es su positividad contradictoria— se extingue. La escenificación de las muertes es la narración, el despliegue teatral de la memoria de un límite inhabitable: ahí donde se anula el acto de intercambio. Hegel había ya advertido la paradoja del desenlace extremo de la guerra: en la aniquilación del otro, no sólo se extingue el deseo, sino la fuente misma del reconocimiento y de la identidad de quien somete. No obstante, en el sometimiento, el vínculo se troca en abyección. La guerra exacerbada, la guerra de exterminio, trastoca su potencia creadora en su capacidad para la gestión de la memoria colectiva como montaje escénico. Ante la desaparición del otro, la preservación de sus vestigios se convierte en la única garantía de identidad: esclavos, trofeos, monumentos, mausoleos, restauran imaginariamente la presencia del otro para reiterar infinitamente el acto culminante del exterminio, del poder extremo, de la abyección del otro, como signo de supremacía. La presencia de la víctima se ofrece sólo en jirones, en vestigios, que incitan el trabajo colectivo orientado a forjar una memoria de la supremacía y de la identidad.

La guerra confiere una significación singular a la confrontación de identidades y transforma esa significación en actos irreproducibles que involucran el deseo y la voluntad de dominio como imposición de la desaparición; la

guerra toma la fisonomía de un rito de pasaje, de un tránsito imaginario entre formas de la identidad. No obstante, la guerra es la negación de una transición regulada hacia *otra* identidad. No es el tránsito entre dos momentos de la identidad imaginaria de la colectividad, sino entre un vacío de identidad y una incertidumbre. La pugna por la identidad inherente a la guerra subvierte los términos del rito de pasaje: compromete a la totalidad de los miembros de la colectividad en una empresa que desborda los alcances de su propia inteligibilidad. Como en el don, este movimiento comprehensivo que integra a todos los miembros de la comunidad en un mismo espectro de acciones, en una finalidad común cuyo horizonte es o bien la supremacía o bien el sometimiento —es decir, la extinción de la propia identidad y la subordinación de sí mismo a las formas de identidad ajenas— funda los perfiles de un sujeto colectivo. Marcel Mauss subraya, al abordar el acto de don, lo que considera el *sistema de prestaciones totales* entendida como una modalidad de intercambio que involucra facetas múltiples y heterogéneas de la vida comunitaria, pero sobre todo extiende el imperativo a todos los miembros de la comunidad. El fracaso de este sistema de prestaciones, para Mauss, significa la guerra:

> *En principio, no son los individuos sino las colectividades quienes se obligan mutuamente, intercambian y contratan; las personas presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen ya sea en grupos que se encaran sobre el terreno mismo, sea por intermedio de sus jefes, sea de ambas maneras a la vez. Además, lo que intercambian no es exclusivamente bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente. Son antes que nada cortesías, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las cuales el mercado no es sino uno de los momentos en que la circulación de la riqueza no es más que uno de los términos del contrato mucho más general y mucho más permanente. En fin, estas prestaciones y contra-prestaciones comprometen de una manera voluntaria a los participantes, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, bajo amenaza de guerra privada o pública.*[3]

La idea de la guerra como *fracaso del pacto integral de donación entre sujetos morales*, sin embargo, arroja una luz particular sobre la observación de Clastres: la guerra como momento ineludible del orden institucional, inherente a éste.

[3] Marcel Mauss, «Essai sur le don», en *Sociologie et anthropologie*, Puf, París, 1950, p. 151.

Clastres llama la atención, sin una más profunda consideración sobre una condición de la identidad comunitaria, el *deseo* de diferencia:

> *La voluntad de cada comunidad de afirmar su diferencia es lo bastante tensa como para que el menor incidente transforme rápidamente la diferencia deseada en diferencia real.*[4]

La transición se vuelve vertiginosa. La mimesis, la identidad con el otro, la extinción de la diferencia es una amenaza: la fusión como pérdida, pero también como inclinación, como vértigo que se intensifica en la inminencia de la desaparición. Afirmar la diferencia es aplazar la voluntad de destrucción, pero es también al mismo tiempo, paradójicamente, volverla inminente, hacer más vívidos los signos desafiantes del otro. Afirmar el vínculo, preservar el intercambio, arraigarlo en la identidad es también precipitarse en la disyuntiva de la desaparición. Así, el intercambio mismo involucra tensiones contradictorias. Su impulso es, por una parte, atenuar, incluso extinguir las diferencias, conseguir la instauración armónica de las regulaciones, de los patrones clasificatorios, de los órdenes institucionales. Por la otra, el carácter *total* de la prestación cuando involucra sujetos morales es irreparablemente dual: compromete a la colectividad como sujeto moral, como entidad, pero, simultáneamente, impone a cada hombre, a cada miembro de la comunidad, el imperativo de responder individualmente a las normas del intercambio que lo involucran en la totalidad de sus dimensiones humanas —ética, económica, política, estética y disciplinariamente. Las tensiones que se establecen entre las entidades morales, encuentran una imagen abismal en cada acto individual que reproduce y quebranta la regularidad que domina el intercambio global.

El carácter obscuro de esta *voluntad de afirmar su diferencia* parece expresar el deseo colectivo de restaurar una plenitud interna quebrantada por la tensión misma de las vacilaciones y las variaciones individuales, un deseo cuya urgencia responde a la presencia del otro y la violencia con que reclama el intercambio. Para Clastres esa voluntad colectiva no es sino una mera tensión, la figura de esa inestabilidad interior, la experiencia de una disipación de la identidad colectiva en la trama de las tensiones interiores, en la trama de los conflictos individuales: en esa tensión se arraiga el deseo de una identidad compartida, deseo condenado a no ser sino un fulgor en el

[4] Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 203.

horizonte de las ficciones colectivas, significado a su vez como deseo de diferencia ante los otros, los exteriores, los ajenos; ese deseo de diferencia arrastra a la colectividad simultáneamente al deseo de restauración y preservación del intercambio, y a la necesidad de la desaparición de esa imagen del otro que se ha convertido en el doble, en la sombra, en figura mimética de la propia identidad por virtud del intercambio mismo. La desaparición del otro revela la identidad colectiva como potencia, es decir, como condición duradera, como naturaleza persistente, como figura de ese ser que persevera en su propia vida; llega incluso a alimentar el fantasma de la identidad como universo; transforma el deseo de identidad en aspiración de totalidad, de absoluto. Es el momento del crepúsculo de la identidad misma, en ese fantasma resplandece el gesto de la propia desaparición de la identidad colectiva.

De ahí quizá lo inevitable de la violencia y de su impulso. La guerra constituye la expresión paradójica de este impulso irrefrenable en la dinámica de las identidades. Es el escándalo de la formalización, de la ritualización de esa voluntad de identidad transformada en deseo de aniquilación. La extinción del intercambio se puede reconocer, inscrita como un augurio y como un imperativo, en todos los signos que preceden el desenlace del desafío ritual de la guerra y en su propia culminación. La voluntad de aniquilación se advierte cifrada en el contrato que consagra el desenlace de la identidad como sometimiento. La violencia no se convierte en una exacerbación de las identidades sino en el momento de su consagración ritual. Pierre Clastres había advertido ya hace tiempo: la guerra *crea* las entidades que se confrontan, las modela para orillarlas al desequilibrio y a la desaparición.

Hay algo más, insostenible, en la imagen de la violencia: la tensión profunda engendrada por la violencia en las identidades sociales en permanente surgimiento y disolución —que sólo en la violencia adquiere no nada más un significado sino un repertorio de imágenes, de fantasías, de memorias, de reminiscencias y cuerpos fantasmales— compromete la coherencia y la preservación de los valores de la colectividad mientras que, paradójicamente, suscita en la vida social la imagen de *valores absolutos* e *identidades inconmovibles*: la violencia y su imagen exacerbada, la guerra de exterminio, alimentan una teleología paroxística. Sus valores se alimentan de la apuesta radical y la certeza del advenimiento de la vida plena, del renacimiento, la promesa del idilio y la reconciliación colectiva, o bien de la muerte como recurso para la restauración de las identidades. La violencia que se alía a la guerra de exterminio es siempre una purificación o una salvación, la espera de una plenitud inminente; es una escatología y una redención, una fusión y un triunfo sobre

el azar, lo intempestivo, lo marginal; es el triunfo de la identidad entre memoria, mito, experiencia y porvenir. La guerra se yergue sobre la fuerza arrebatadora de imágenes limítrofes del inicio y del fin, la plenitud y la extinción, la redención y la condena, la duración o el colapso; se forja así en el fantasma de una escatología, que es al mismo tiempo origen y clausura, la representación de una totalidad temporal, territorial, espiritual que involucra las vidas presentes y el recuerdo y el nombre de los ausentes. La guerra es un recurso extremo para la invención de la memoria, para dotar al tiempo social de una densidad, la imaginación de un origen, la garantía de ser el desenlace de una historia. La guerra está fundada, atravesada y consagrada por una vocación y un deseo de relato que conjuga la voluntad de historia con la pasión de la ficción, el acto de la guerra convoca el deseo de ser narrado, de inscribirse en la memoria colectiva como una esfera intransferible de la experiencia en los linderos de la muerte, articulado en el trabajo verbal de los rituales del duelo, de las evocaciones figurativas en los monumentos, en el apego imaginativo de la colectividad a una épica erigida paradójicamente sobre el dolor y la exaltación de la sobrevivencia; sobre las exigencias éticas y religiosas de la desaparición y la muerte reales y sobre la identidad conferida a los sobrevivientes por la destrucción de los otros, próximos o ajenos.

Pero quizá la conmoción más radical que la guerra provoca en el universo ético es el trastocar la noción y el sentido social de instrumentalidad: en la guerra la tensión entre fines y medios, inherente al universo ético, se interrumpe; los términos de esa dualidad se dislocan, medios y fines adquieren la fisonomía de dimensiones autónomas. Se incorpora a la esfera de los medios, como un acto *neutro*, incalificable, el infringir la muerte; la desaparición del otro pasa a ser, no un modo enigmático del truncamiento del vínculo, sino el desenlace de un *acto* que rompe el carácter recíproco de la norma, pero no como un episodio excepcional, sino como la condición misma de la vida, de la preservación de la identidad propia. En ese punto el juicio ético y la reflexión sobre la finalidad que es inherente a la noción de instrumento se suspende. La violencia consagra y amenaza la imagen misma de la instrumentalidad. En el momento en el que los medios no presuponen un juicio ético, en el que emergen como actos «intersticial», «intratable», «indiferentes» completamente dominados por fines a su vez ajenos a la reflexión ética —el «en la guerra todo se vale»— coloca al deseo de identidad frente a una disyuntiva insuperable. O bien se desdeña el vínculo ritual y los medios se definen sólo por su validez y por su vínculo íntimo con el simbolismo, o bien, se sostiene la primacía del orden ritual de la guerra por sobre el carácter instrumental

de los actos y la violencia cede su potencia al orden ritual que se convierte entonces en el recurso para la construcción colectiva de la identidad.

La guerra es un borde construido sobre el sentido paradójico del ritual: más allá de la guerra no hay identidad, el horizonte se extingue; pero la guerra misma abate el impulso creador de la ritualidad, convierte a los actos circunscritos por el rito guerrero en un vértigo paroxístico donde la primacía absoluta de la afirmación de la propia identidad extingue la fuerza ética del ritual. No obstante, como ha señalado Benjamin, la guerra, como hecho prototípico de la violencia originaria, se encuentra en el fundamento del derecho, de la contractualidad del intercambio. Más aún, la guerra aparece como el fundamento mismo del contrato jurídico.

> *Si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones aplicables a toda violencia con fines naturales, existe por lo tanto en toda violencia un carácter de creación jurídica.*[5]

No obstante, esta capacidad de creación jurídica no involucra la violencia como momento primordial, como condición originaria, en el sentido de Hobbes. La violencia parecería surgir más bien de esa especie de eclipse del vínculo, de su fracaso; involucraría entonces una juridicidad previa, primordial, sustentada sobre el «imperativo» de intersubjetividad: sobre ese momento del vínculo. Todo acto jurídico entonces sería así el desenlace de esa violencia primordial suscitada por el eclipse o la extinción de la presencia del otro, por la disolución de esa ritualidad imaginaria, primordial que funda la noción misma de identidad.

La guerra conlleva así una finalidad paradójica: la identidad que busca crear y preservar mediante el vínculo ritual consagra como absoluta una identidad fantasmal propia, creada por el paroxismo autocelebratorio de la guerra; el precio de esta identidad fundada no sobre el vínculo con el otro, sino sobre el acto dominado por el deseo de su aniquilación trastoca todo el universo de los patrones sociales que sustentan la instrumentalidad de los actos. La violencia consagra y amenaza la imagen misma de la instrumentalidad, pone en entredicho los medios, tanto técnicos como normativos, puesto que la pluralidad de las finalidades adquiere el sentido de un límite; más allá de la guerra el horizonte se extingue. Es el desbordamiento de los hábitos corporales provocados por la

[5] Walter Benjamin, «Para una crítica de la violencia», en *Para una crítica de la violencia*, Premiá, México, 1977, p. 22.

mutación de las técnicas, ese desaliento de las regularidades en el espectro del acto cotidiano, la exigencia de un hábito imposible de lo infecundo, lo que exaspera la percepción y la conciencia reflexiva del tiempo; esa mutación del tiempo percibido es también lo que suscita la intimidad de la destrucción, la calculabilidad del abandono, la familiaridad del terror minucioso e ínfimo de la disipación de los anclajes cotidianos de la vida, el crepúsculo de lo tangible. La percepción del tiempo, del cuerpo como lugar y agente de la mutación, lo que hace visible los signos equívocos del riesgo. La exacerbación técnica disemina e intensifica la inestabilidad hecha de la memoria de los cuerpos y los paisajes baldíos de las presencias habituales. La coerción surge de una particular densidad del tiempo surgida de un enrarecimiento, de una extrañeza ante la transformación de los órdenes de la percepción y la familiaridad del cuerpo; ese enrarecimiento cancela la naturalidad de la repetición, hace visible su fragilidad; intensifica la presencia de la norma y la hace nítida e ineludiblemente perceptible como entidad moral. El acrecentamiento de esa perceptibilidad es también el de su violencia: su fragilidad cierra el horizonte de la vida; más allá de la norma, es difícil entrever el destino de la sobrevivencia singular y colectiva.

La guerra involucra entonces no sólo la memoria de las identidades sino de la expectativa suscitada por el orden instrumental: medios y fines. Consagra una finalidad axial: la primacía de la propia identidad al precio de trastocar todo el universo de los patrones sociales que sustentan la instrumentalidad de los actos. Esta indeterminación de la instrumentalidad en la esfera de la guerra, esta indiferencia ante los juicios sobre la legitimidad de los medios, se enlaza con una exacerbación que destruye y trastoca el principio de autoridad. La indiferencia de los medios se propaga hacia el interior de la colectividad: vaciar de fundamentos éticos el orden social suscita una polaridad. Por una parte, la generosidad pura, anónima, al margen de las identidades, de los nombres, una generosidad inhumana, casi monstruosa puesto que no hay garantía de ninguna reciprocidad, por la otra, la exasperación de las formas tiránicas del poder, quiero decir, la subordinación al nombre propio, a una identidad individual, imaginaria, pero enteramente identificable, irreductible y circunscrita a la capacidad evocativa del nombre.

El abanico de los valores, la sutil ambivalencia de los actos, las ínfimas y diseminadas asimetrías jurídicas de la donación y el intercambio, se suspenden bajo la fuerza dominante de un paroxismo del simulacro político de la identidad. Esta extinción del horizonte de la guerra ha sido extraordinariamente narrado por Canetti: la guerra está dominada de antemano por la imagen fantasmal de la victoria final; el síndrome del sobreviviente, luminosamente explorado en

Masa y poder, no adviene como el desenlace de la guerra, sino como su fundamento, como su anticipación. La muerte en la guerra no es más que el azaroso fracaso de esta exuberancia del gozo que anticipa el advenimiento de una identidad absoluta, indisputable, sin tiempo, sin decaimiento. La extraña opulencia de una identidad del guerrero que, al sobrevivir, emerge ante sí mismo y ante los otros bajo la imagen de una figura excepcional, un nombre indeleble, un lugar irreemplazable en la memoria, como la efigie que congrega las reminiscencias, las epopeyas y los relatos de los otros; esa efigie que condensa y articula la totalidad de la historia en la que se agolpa la naturaleza del ser moral colectivo.

Hay algo como una preparación para la guerra, una anticipación de este juego de investiduras y de nombres que antecede el ritual, y que surge de la percepción de una tensión íntima en el campo de la regulación. Una asimetría que construye la visibilidad de esa tensión que entonces se despliega en el lenguaje: la guerra acarrea una exaltación que clausura la visión del propio exterminio, suspende y exacerba la inminencia y el sentido de la propia muerte.

No obstante, aun cuando se dirija primordialmente hacia el otro, la guerra paga como precio de esa contradictoria exaltación de las efigies y los nombres, tanto como de la generosidad anónima, el desmembramiento de las formas íntimas del intercambio; la violencia como amenaza de la identidad se propaga hacia el interior de la sociedad misma; la guerra, capaz de crear un tiempo y una memoria, una densidad de la historia colectiva, de conferir a la identidad una duración y un horizonte temporal, vacía el tiempo cotidiano, lo somete a la tiranía absoluta del presente como el instante de la inminencia de la muerte; la amenaza vacía la historia, puebla el relato con la experiencia de la extinción virtual, acechante. La experiencia colectiva concibe y construye la violencia como una fuerza que se propaga, como una modalidad de la enfermedad, del contagio, de la impureza. Pasado el momento del paroxismo de la identidad, la guerra se vacía de sus efigies para devolver la devastación pura de la reciprocidad constitutiva de la vida social. La violencia es una inestabilidad que se propaga y se intensifica: la incertidumbre suscitada por los signos de la violencia se transforma en una historia que se extingue y un orden jurídico exhausto.

Se trata de una exacerbación que parece impregnar el orden mismo de las cosas, separarse de los sujetos; que suscita las imágenes de un meteoro, de una catástrofe; al mismo tiempo, puebla la vida colectiva con las imágenes del arrebato y la presencia tangible de la muerte; en el sentido literal del término, configura la experiencia social del extravío.

Culturas de la imagen y polos de inercia. Territorios, velocidad y comunicación

Mabel Piccini*

A fines de siglo, la expansión vertiginosa de las ciudades es uno de los signos que definen, de manera radical, las profundas transformaciones antropológicas de nuestras sociedades. La *mancha urbana*, como se suele designar el crecimiento de las poblaciones apelando a una metáfora de inquietante significado, avanza decididamente sobre los espacios deshabitados o apenas habitados del mundo rural anexando pueblos y aldeas que son devorados por este dispositivo que cambia los estilos de vida y el conjunto de las prácticas culturales. Pero esta expansión no consiste solamente en la prolongación de los trazos materiales de la ciudad. Como lo sostienen algunos urbanistas, lo «urbano» también se amplía y gana territorios a través de redes materiales e inmateriales y de un conjunto de objetos técnicos (transportes y comunicaciones) que ponen a circular un mundo de imágenes e informaciones que establecen nuevos vínculos entre los habitantes y modifican las concepciones y usos del tiempo y el espacio.

En relación con este punto, las técnicas y tecnologías de la velocidad y la visibilidad cumplen con parecidas consecuencias ese papel colonizador, urbanizador, de los diferentes espacios y los modos de habitarlos, implantando nuevos territorios imaginarios en los que se reúnen, a distancia, las poblaciones del mundo. La idea de la aldea planetaria no es ajena a este acelerado crecimiento de lo urbano que daría por resultado la aparición de colectividades abstractas en las que se transforman (y desmaterializan) los intercambios entre individuos y grupos.

Las culturas contemporáneas, y sus rituales, no pueden pensarse fuera de estos espacios de concentración de la mayoría de los habitantes del planeta.

*UAM/Xochimilco

¿Qué representan, en la partición y distribución de las energías colectivas, estas grandes aglomeraciones —tanto las materiales como las simbólicas— en las que «conviven» muchedumbres procedentes de diferentes lugares y diferentes culturas? ¿Cómo es la vida en las ciudades de fin de milenio? ¿Cuáles son las transformaciones que se registran en los estilos de sociabilidad y convivencia en estos mundos en los que los espacios del anonimato se extienden en las diversas diagramaciones de la vida social?

La ciudad se erige como una interrogante. Se habla en ocasiones de la muerte de las ciudades como si se tratara de organismos que inician su lenta declinación o su ocaso. Se habla, también, de una crisis de lo que tradicionalmente se ha entendido como vida urbana, crisis de ciertas formas de sociabilidad que instituían modalidades de acción en el espacio público, en los intercambios políticos y en las formas de comunicación de los ciudadanos. Sin duda, es un estilo y una idea de ciudad lo que toca a su fin. Estos son espacios que comienzan a convertirse, de manera creciente, en lugares sin centro. Estas son sociedades de exuberante excentricidad: en casi todas las grandes ciudades del mundo podemos percibir estos rasgos en los que se materializa la dispersión y, en muchos sentidos, la desocialización de la vida colectiva.

Lo vivimos todos los días: a nuestro alrededor crecen las periferias, las localizaciones restringidas, los espacios del anonimato y la comunicación a distancia. En muchos aspectos, las ciudades se convierten en lugar de tránsito en el que el desplazamiento es imperativo. Todo el entorno está concebido para acelerar la circulación de los individuos y, de algún modo, impedir el arraigo. La consecuencia, para diversos autores, es la disgregación de las relaciones en el espacio público en la medida en que éste se convierte en un derivado del movimiento. Para algunos, estos dispositivos tienden a reforzar el narcisismo colectivo y el repliegue de los habitantes hacia los espacios íntimos.

En estas esferas de condensación de fuerzas y elementos heterogéneos se elaboran, como en un laboratorio, parte de las experiencias más importantes de las sociedades de fin de siglo. Y estas experiencias que recorren por igual la vida cotidiana y los micromedios o las altas esferas de las decisiones políticas constituyen la materia de exploración de diferentes disciplinas que tienden a descifrar, en la actualidad, las nuevas modalidades de acción social. Basta con recorrer, al azar, algunos de los títulos más significativos de la literatura sobre el tema para entrever un clima de época: *La era del vacío —ensayos sobre el individualismo contemporáneo—*, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, *Estética de la desaparición*, *El imperio de lo efímero*, *El tiempo de las tribus*,

El declive del hombre público, Los «no lugares» —espacios del anonimato—, Las estrategias fatales, La guerra del golfo no ha tenido lugar. Las metáforas son de por sí indicativas de ciertas atmósferas del pensamiento actual.

Por lo demás, las principales interrogantes de esta literatura giran alrededor de algunos motivos que se desplazan con parecidas resonancias: la pausada declinación de la vida pública y su consecuencia, una suerte de retirada de diferentes grupos sociales a la vida privada; junto a ello, el predominio de ciertas lógicas de supresión del espacio y de aceleración de los tiempos históricos. Una vida que parece desplegarse en un presente continuo en el que las técnicas de la velocidad y de la comunicación a distancia imponen un estilo de consumir el tiempo y de concentrar las relaciones espaciales. Por un lado, la movilidad sin desplazamientos (el viaje de las redes de comunicación), por el otro, los desplazamientos (el viaje de los transportes veloces) que reducen las dimensiones espaciales cambiando de manera vertiginosa la realidad del entorno. En ambos casos se ha producido una transformación de proporciones en la percepción de lo cercano y lo lejano, del adentro y el afuera, del aquí y el ahora. Lo que se pone en cuestión con estas mutaciones que afectan íntimamente una percepción del mundo —y sus representaciones— son los nuevos estilos de habitar el espacio y la propia habitabilidad de los territorios.

Ya todo llega sin que sea necesario partir, se sostiene, porque vivimos una etapa regida por la globalización, término que ocupa todas las planas en sustitución, no muy feliz probablemente, de una metáfora que antaño designaba procesos parecidos: la de la aldea global. Hoy, dicen algunos de los pensadores de este mundo en transición, es imposible concebir el territorio sin situarlo en una red de comunicación y de imágenes transnacionales y transfronterizas. Las autopistas de la comunicación despliegan nuevos horizontes espaciales y a la vez un mundo de espejismos recurrentes en el cual las imágenes sustituyen con efectos de realidad la realidad misma. Sobre estos aspectos intentaré una aproximación desde diversos ángulos, a saber:

Regímenes de visibilidad: la transfiguración del espacio material

Uno de los primeros temas dentro de este panorama: la desmaterialización de los contactos, a partir de las técnicas de la velocidad y del control sobre lo visible, con aquello que hasta hoy era *lo otro, la irreductible exterioridad, lo terrenal de este mundo.* Con la revolución de las telecomunicaciones y los transportes se suprime la distancia, la sensación de extensión territorial y el sentido vivido de lo real. Todo se vuelve accesible, sin esfuerzo y con rapidez.

Esto nos sitúa, en primer lugar y para seguir algunas de las ideas contemporáneas, ante la historia de la mirada y los regímenes de visibilidad a lo largo del tiempo. Se ha dicho que más que los otros sentidos, el ojo objetiva y domina. Coloca las cosas a cierta distancia y las mantiene distanciadas. Y ésta es la forma de percepción privilegiada en nuestra cultura; el predominio de la vista sobre los demás sentidos como el olfato, el gusto, el tacto y el oído han pro-ducido, por lo menos para algunos psicoanalistas, un empobrecimiento de las relaciones corporales. De ese modo lo explica Luce Irigaray: «cuando la mirada domina, el cuerpo pierde su materialidad».[1] Es decir se transforma en imagen.

Ahora bien, los mecanismos de estos dispositivos de percepción sólo se realizan con la complicidad inconsciente del que cierra el circuito de la visión y, en esta medida, se podría agregar, como señala Deleuze,[2] que el sujeto mismo es una función derivada de la visibilidad. «La condición a la que remite la visibilidad no es, sin embargo, la manera de ver de un sujeto: el sujeto que ve es un emplazamiento en la visibilidad, una función derivada de la visibilidad (el emplazamiento del observador)». Por lo tanto, «las visibilidades no se definen por la vista sino que son complejos de acciones y de pasiones, de acciones y de reacciones, complejos multisensoriales que salen a la luz».[3] *El sujeto sólo ve, y los objetos sólo son visibles, dentro de un determinado campo de visibilidad que ha sido constituido en un cierto momento histórico.*[4] En nuestras épocas, estos campos de visibilidad dependen en buena medida de ciertas herramientas —como es el caso de las tecnologías contemporáneas, que al alcanzar un mayor grado de potencia y sofisticación permiten a los individuos tener las cosas a distancia, mantenerlas a raya y actuar sobre ellas desde lejos.

Existe una práctica y un uso del ver, de lo visible, que depende de las épocas y las culturas, una manera de ordenar las visibilidades y organizar la

[1] Citado por Craig Owens, en «El discurso de los otros: las feministas y el posmodernismo», en el libro de Hal Foster, J. Habermas y otros, *La posmodernidad*, Kairós, México, 1988, p. 112.

[2] G. Deleuze, *Foucault*, Paidós, México, 1987, p. 85.

[3] *Ibidem*, p. 87.

[4] Aquí cabría recordar, a modo de ilustración, que el paisaje, como institución estética, nace con el individualismo y el capitalismo que permiten abrir los ojos a los habitantes de la ciudad a los bosques, las montañas y los ríos desde el momento en que se estabiliza un cierto dominio de las distancias y de las fuerzas naturales, un avance del comercio y la navegación, de los diques y los molinos de viento. La desacralización del mundo pasa por esta liberación óptica que no es la del campesino, agobiado por la ruda lucha con la naturaleza. Para él no existe el «paisaje», como anota Regis Debray, recordando a aquel granjero provenzal del que Cezanne decía que iba en su carreta a vender papas al mercado y no había visto nunca la montaña Sainte-Victoire. Regis Debray, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Paidós, España, 1994. Ver en particular el capítulo, «La geografía del arte», pp. 161 y *ss.*

experiencia que es indisociable del emplazamiento del observador, del lugar que se le adjudica en el dispositivo, sea éste el dispositivo mágico (o ritual), el artístico o el audiovisual. Cada uno de estos dispositivos, se podría agregar, mantiene una relación diferencial con la trascendencia, con lo sagrado, con los rituales y con la memoria histórica de las comunidades. Ahora bien, estas visibilidades que son una organización del mundo sensible o del mundo vivido y, por consiguiente, de las dimensiones del tiempo y el espacio, como lo decía, dependen estrechamente de las revoluciones técnicas y de las máquinas de visión que vienen a «modificar en cada época el formato, los materiales, las cantidades de imágenes de las que una sociedad debe hacerse cargo». Cada cultura, al elegir su verdad, elige su realidad: lo que decide tener por visible y digno de representación.[5]

En la actualidad, la tendencia a la abolición del espacio y, por consiguiente, de las distancias y el movimiento con las técnicas de la velocidad y de las realidades virtuales, nos enfrentan a lo que Baudrillard describe como la satelización de lo real: la conversión del departamento y de los espacios cotidianos en una especie de módulo espacial, con múltiples comandos a partir de los cuales los individuos ya no son actores o dramaturgos sino una terminal de múltiples redes. Estamos ante «la suave superficie operativa de la comunicación» con un centro —una pantalla y una red— que descentra las operaciones cotidianas tradicionales. «Con la imagen televisiva, ya que la televisión es el objeto definitivo y perfecto en esta nueva era, nuestro propio cuerpo y todo el universo circundante se convierten en una pantalla de control.»[6]

Se trataría, si lo vemos desde otro enfoque, de un panóptico al revés.[7] No se necesita de un dispositivo arquitectónico para emplazar (controlar) las conductas y las miradas; el panóptico es el mismo sujeto sometido al circuito tecnológico que al final se convierte en circuito hipnótico de la pantalla y del placer que la imagen le procura. Ya no se trata de ser mirado/vigilado como ocurre en la cárcel y otras instituciones totales. Ahora se trata de mirar y de mirarse, de proyectar y proyectarse en aquello que devuelve una imagen multiplicada, y en proceso constante de fragmentación, de uno y de la realidad.

En el fondo el mensaje ya no existe dice Baudrillard, como lo había dicho antes McLuhan. El hiperrealismo, la exacerbación de lo real figurado, no consiste sólo en el culto a lo visible y a lo visto, *es también y fundamental-*

[5] *Ibidem*, p. 38 y p. 164.

[6] «El éxtasis de la comunicación», en Foster, Habermas, Baudrillard y otros, *La posmodernidad...*, pp. 188.

[7] A propósito de este tema se puede consultar el conocido texto de Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1980.

mente el lugar que las tecnologías adjudican a los individuos en los circuitos electrónicos, es la prolongación de estas redes en la esfera privada y la complicidad que reclaman de los usuarios para completar los mecanismos del dispositivo. Si los medios de comunicación a distancia son redes de control, lo son precisamente porque requieren de los individuos este autocontrol —ese efecto terminal— en el encierro de la privacidad.

Con la revolución de las telecomunicaciones se gesta como metáfora el ideal de la transparencia: si todo es visible nada escaparía al control de la mirada, es decir, a un cierto saber de lo que acontece bajo esta vigilancia, lo que nos lleva a imaginar la abolición del secreto en las culturas analógicas: *vemos lo que es y la realidad es eso que vemos.* O de otro modo, el mundo aparenta estar a nuestra disposición, la información al instante, a la vez que experimentamos la sensación de una cierta omnipotencia sobre lo que sucede más allá de nuestras fronteras individuales: se experimenta una nueva noción del control y del poder sobre el entorno, contra la desprotección o el no saber. La imagen como prenda de lo verdadero: ver para creer y simultáneamente la conversión de los lazos sociales en estas comunidades imaginarias. La visibilidad de ciertos escenarios, multiplicada por la transmisión directa, tiende a producir un efecto de participación a distancia que purifica los temores esenciales, entre otros, el temor al contacto como fantasía de contaminación; permite, asimismo, quitar el cuerpo en la misma medida en que el Otro se convierte en especie en vías de extinción y la imagen en imagen de sí misma.

«Nuestro ojo ignora cada vez más la carne del mundo. *Lee* grafismos en vez de *ver* cosas. De la misma manera que con los productos de síntesis, la dependencia de la industria respecto de las materias primas disminuye cada día, así disminuye la dependencia de nuestras imágenes respecto de la realidad exterior.»[8] Para Debray, las nuestras son culturas en las que prevalecen las miradas sin sujeto en la misma proporción en que nuestras imágenes disminuyen, gradualmente, su dependencia de la realidad exterior. Lo visual procura certidumbres.

Culturas del olvido

En una línea de cierta proximidad, y llevando las cosas al extremo, Paul Virilio[9] considera que los saberes contemporáneos se transforman en un reflejo: el espejismo siempre renovado de la ilusión cinemática. De este modo, sugiere, la repetición de la información (ya conocida) perturbará cada vez

[8] Debray, *op. cit.*, p. 170 y *ss.*

[9] Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 60-61.

más los estímulos de la observación extrayéndolos automática y rápidamente no sólo de la memoria (luz interior) sino, ante todo, de la mirada, hasta el punto de que, a partir de entonces, la velocidad de la luz limitará la lectura de la información *y lo más importante en la electrónica informática será lo que se presenta en la pantalla y no lo que se guarda en la memoria.* (Las cursivas son mías).

En la época de la cultura de lo visual parece ser que sólo lo visible es objeto de credibilidad, con el añadido de lo que la anterior afirmación nos sugiere como consecuencia o, por lo menos, como probabilidad que emerge de los nuevos campos culturales. De tal modo, podríamos agregar, *sólo lo que se ve (lo que queda registrado en los nuevos campos de visibilidad) puede olvidarse* porque los registros de la memoria no son ya los de la memoria interior sino lo que se guarda en la repetición y actualización de imágenes, como puro presente, en la televisión o en los archivos electrónicos de la computación. ¿Son estas culturas de la máxima visibilidad culturas del olvido?

Así parecen sostenerlo algunos autores cuando establecen la distinción (que no es sino una oposición) entre *sociedades con memoria (cuyo referente es la historia lenta como larga duración y densidad cultural) y sociedades sin memoria (cuyo referente sería la comunicación, y su paradigma la publicidad, el efecto de realidad construido sobre la corta duración).*[10] Lo que se cancela es la percepción de la duración y, por consiguiente, la temporalidad histórica. Se trata de cultu-ras efímeras, o, como algunos prefieren llamarlas, culturas frágiles, diseñadas para sustentar su indeclinable caducidad. Sobre estos aspectos ya había alertado F. Jameson, hace varios años, cuando sostenía que la lógica profunda del capitalismo multinacional radicaba en la desaparición de un sentido de la historia en la medida en que todo el sistema social contemporáneo, en sus diversas manifestaciones, ha empezado gradualmente a perder su capacidad de retener su propio pasado, viviendo en un presente constante y en un constante cambio que arrasa tradiciones de clase que todas las anteriores formaciones sociales habían tenido que preservar de un modo u otro.[11]

Para los habitantes de los extensos dispositivos urbanos y sus zonas adyacentes, nuestro «tiempo real», el que determina nuestros emplazamientos, radica en la visibilidad instantánea de la imagen registrada por la

[10] Estos temas son planteados por Alain Mons en su libro *La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994. Ver en particular el capítulo «El alunizaje del bicentenario», p. 93 y *ss.*

[11] Frederic Jameson, «Posmodernismo y sociedad de consumo», en Foster, Habermas y otros, *La Posmodernidad...*, p. 165 y *ss.*

televisión. La retransmisión directa de los hechos que acontecen en cualquier lugar del planeta al tiempo que asegura la abolición de las distancias promueve el eclipse de las fronteras territoriales. Se trata de una inmensa promoción de lo inmediato. La revolución telemática conjuga instantaneidad y ubicuidad. *La logística de lo visible gobierna la lógica de lo vivido. Lo real mismo aparece como un gran cuerpo inútil.*

En la conexión vía satélite *ahora todo es ahora,* no se requiere una calificación especial (ninguna competencia o instrucción particular) para la decodificación de las *cosas vistas* en cualquier situación o lugar. Existe una equivalencia temporal en cualquier rincón del mundo ante estos imaginarios; habitantes de México o de Nueva Delhi de pronto están enlazados por un emplazamiento similar ante las cosas para ver, mensajes y señales que rinden culto a lo mismo. Por eso es posible imaginar la aparición de lo que algunos sociólogos urbanos denominan «colectividades abstractas» en las que las implantaciones espaciales ya no se presentan ni coinciden con la estabilidad en la duración.[12]

«Es como si el espacio estuviera atrapado por el tiempo, como si no hubiera otra historia más que las noticias del día o de la víspera, como si cada historia individual agotara sus motivos, sus palabras y sus imágenes en el *stock* inagotable de una inacabable historia del presente».[13] Esto es lo propio del vértigo de las culturas audiovisuales: la acumulación de acontecimientos sin conexiones ni contexto; la construcción del acontecimiento que simula, como efecto, su historización inmediata, y la invención de la actualidad, como presente efímero. La historia de cada día preanuncia el olvido de mañana, momento en que la maquinaria de producción de lo actual volverá a construir otros acontecimientos igualmente nuevos, igualmente olvidables. La noción de actualidad, tal como la conciben los medios de comunicación, representa, en este sentido, la cancelación de la historia.

Para algunos autores,[14] *los procedimientos metafóricos prevalecen en las culturas audiovisuales, proponiendo constantemente mecanismos de desplazamiento por sobre los de condensación, lo que favorecería la hiida del sentido, inevitable, en detrimento de su solidificación, así como la fluidez de lo dicho y lo visible, del imaginario, como contrapartida siempre triunfante ante la acumulación.* «Todo parece jugarse en un *arte de la elusión,* sobre todo en lo que se refiere a las

[12] Citado por Joël Roman en «La ville: chronique d'une mort annoncée?», *Esprit,* junio de 1994, París, p. 6.

[13] Marc Augé, *Los «no lugares». Espacios del anonimato,* Gedisa, Barcelona, 1993, p. 108.

[14] Mons, *op. cit.,* pp. 82 y *ss.*

metáforas de la visibilidad social. Se trata de expresar una realidad evitándola frontalmente, tal sería la cultura de la imagen». Lo real es cada vez más próximo a la ficción de tal modo que si existe una «verdad metafórica» es, sin duda, la de la flotación de las significaciones en nuestra sociedad de comunicación.[15]

Los efectos de realidad, a la vez que acercan el mundo, son cada vez más indirectos y producen un mayor distanciamiento. Se conjuran por estas vías que es desvío de la realidad e intercambiabilidad de los objetos, las potencias devastadoras del universo, los conflictos a gran escala, la crueldad de la condición humana. Si el arte es una forma de *shock*, como escribe Walter Benjamin,[16] y no puede sino cultivar como propio de su naturaleza profunda una situación de extrañamiento o desarraigo, los relatos efímeros producidos para el olvido, podríamos inferir, hundidos en diversos mecanismos de verosimilitud, tendrían el objetivo opuesto: arraigar la percepción o la visión a estados de cierta continuidad con lo *ya conocido* (es decir, el registro de lo aceptable que induce la creencia en una cierta estabilidad de las cosas y del mundo y, a la vez, confirma las ideologías en curso dentro de vastos segmentos sociales).

Culturas sedentarias y polos de inercia

Este es un punto de inflexión de las culturas contemporáneas que representa, a la vez, nuevas modalidades de manifestación y concentración del poder y el surgimiento, casi en línea paralela, de modernos estilos de vida: una política, pero también una estética y una ética de fines de siglo. Se dice habitualmente que en la actualidad los grandes centros de poder y decisión de las sociedades están estrechamente vinculados al control de la información y de las redes electrónicas. Saber y poder, quizás de una manera inédita en los procesos históricos, están hoy inextricablemente asociados. Y el saber de nuestras sociedades, en la línea que he tratado de esbozar anteriormente, se alía con enclaves que fortalecen de manera creciente lo que Paul Virilio denomina *polos de inercia* en el que todo se juega en un instante privilegiado que sustituye la extensión del espacio o, de otro modo, que contrae el territorio favoreciendo el desplazamiento en un mismo lugar. *Este es el objetivo de los vehículos audiovisuales que instauran la inercia en los espacios privados e instituyen el triunfo de culturas sedentarias y, con ellas,*

[15] *Ibidem*, p. 247.

[16] Entre otros ensayos, hay acercamientos a esta idea en Walter Benjamin, «Sobre algunos temas de Baudelaire», *Ensayos escogidos*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1967, pp. 7- 41.

el predominio del tiempo sobre el espacio: la movilidad sin desplazamiento; ya todo llega sin que sea necesario partir.[17]

Los antiguos regímenes de temporalidad han sufrido una mutación probablemente irreversible, por lo menos en las cúspides de la modernización y el poder que se ligan casi automáticamente con las condiciones intercambiables de gobiernos regidos por las tecnocracias y las formas burocráticas de gestión, *como las nuevas modalidades de mantener a cada cual en su lugar.* Virilio sostiene que hemos pasado del tiempo extensivo de la historia al tiempo intensivo de una instantaneidad sin historia a partir de las tecnologías del momento y las técnicas de la velocidad de los transportes, las redes audiovisuales y la informática. Formula la metáfora de esta tensión del vértigo y la contracción de las duraciones con una simple pregunta: «¿Cómo ir hacia ningún lugar, siempre menos lejos pero siempre más velozmente?».[18]

Ampliando estas consideraciones se podría agregar que el *principio de realidad es sustituido por el principio de transparencia que transforma lo real (si lo entendemos, provisoriamente, por lo «exterior», el espacio público) en un lugar de tránsito, un territorio en el que el desplazamiento es imperativo.* Ir a cualquier parte pero moverse traduce esa indiferencia que afecta actualmente a los habitantes de los espacios urbanos.[19] Todo nuestro entorno urbano y tecnológico (estacionamientos subterráneos, galerías comerciales, autopistas, rascacielos, desaparición de las plazas públicas en las ciudades, aviones, coches, etcétera) está dispuesto para acelerar la circulación de los individuos, impedir el arraigo y en consecuencia pulverizar la sociabilidad. «*El espacio público* —escríbía hace muchos años Richard Sennett— *se ha convertido en un derivado del movimiento*».

La *distancia-velocidad* de la producción electrónica de imágenes, así como de los transportes que suprimen, aun en los viajes más lejanos, los intervalos de tiempo, es lo contrario a la *distancia-tiempo* de siglos pasados y del tiempo extensivo de la historia. Lo que antes aseguraba la sedimentación de la memoria, un cierto espesor o una densidad de la experiencia que se acumulaba por generaciones y que constituía principios de identidad y permanencia de las comunidades, ahora se contrae en una instantaneidad que hace de lo fugaz y el probable olvido una manera de conexión con el

[17] Sobre estos aspectos se puede consultar su artículo «El último vehículo», en Anceschi, Baudrillard y otros, *Videoculturas de fin de siglo*, Cátedra, Madrid, 1990, pp. 37 y *ss.*

[18] *Ibidem*, p. 39.

[19] Estas son consideraciones de Gilles Lipovetsky y se pueden consultar en *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986. Ver especialmente el capítulo III, «Narciso o la estrategia del vacío».

mundo y con los demás. «La velocidad audiovisual es para la arquitectura interior de nuestras casas, lo que la velocidad automóvil era ya para la arquitectura ciudad», sostiene Virilio.[20]

Lo que está en cuestión, dirán, por su parte, los sociólogos de los micromedios que miden y evalúan los intervalos que regulan la interacción urbana, es la unidad dialéctica de distancia y proximidad, constitutiva de toda relación social.[21] Lo que está en cuestión, para decirlo de otra manera, es el repliegue de los ciudadanos a la vida privada, la despolitización progresiva que permite poner una cierta distancia con la esfera de lo público, o, al menos, conectarse, de una manera radicalmente diferente, con los asuntos de la comunidad.

«Ciudad» y «civilidad» tienen una raíz etimológica común (*civitas*). Para Sennett, civilidad significa, por extensión, tratar a los demás como si fuesen extraños y forjar un vínculo social sobre dicha distancia social. Si la noción de intimidad alude, entre otras cosas, a la unión de los cuerpos, la de civilidad expresaría la separación de los mismos. Es un arte de la representación, una forma estrictamente regulada de mostrar la identidad que uno desea ver reconocida por los demás.[22] La geografía pública de una ciudad es la civilidad institucionalizada,[23] es decir la exacta distancia que debe mediar —como intervalo político y productivo de comunidad— entre los ciudadanos. Por lo tanto, sostendrá Sennett, lo que se pierde con la multiplicación de los micromedios y el crecimiento de lo privado (rasgos de incivilidad, en sentido estricto) es el mismo espacio público. Porque se trata del encierro del individuo en sociedades íntimas en que grupos selectos (unidos por imágenes colectivas basadas en rasgos étnicos, el barrio o la región) fundan su identidad en el rechazo de aquellos que no se hallan dentro del círculo local. A mayor intimidad de los círculos habría, según esto, menores niveles de sociabilidad puesto que se desvanece una imagen colectiva del «nosotros» y aun de la propia representación de comunidad.

Para algunos filósofos (Lipovetsky en particular y, por extensión, algunas corrientes afiliadas al posmodernismo), la disgregación de los lazos sociales es uno de los síntomas más acentuados de los nuevos estilos del individualismo junto con otros factores que van definiendo cierta tendencia

[20] Virilio, *op. cit.*, p. 43.

[21] A propósito de estos temas, ver el capítulo «Intervalos» del libro de Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, pp. 80 y *ss.*

[22] P. Aries y G. Duby, *Histoire de la vie privée*, vol. 3, Seuil, París, 1986, p. 166.

[23] Richard Sennett, *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1978, p. 327.

a la marginalidad y en sus formas extremas (sobre todo urbanas) a la automarginalidad: la autonomización de las personas y la atomización de la vida pública, el repliegue a la esfera de lo privado y la paulatina despolitización de las fuerzas sociales.[24]

Desde el momento en que se produce el repliegue del individuo a la vida privada ante la excentricidad de la ciudad y la emergencia de tecnologías del distanciamiento, lo que desaparece es su condición de ciudadano y de hombre público. El espacio público queda inmediatamente segregado y esto es consubstancial a los «tiempos de oscuridad», dirá Hannah Arendt. «Aquellos que vivieron en dichas épocas y fueron formados por ellas se han sentido tal vez siempre inclinados a despreciar el mundo y el reino público, a ignorarlos en la mayor medida posible, a pasarlos por alto, como si el mundo no fuera más que una fachada detrás de la cual la gente pudiera esconderse...»[25] Lo que parece haberse cancelado, y a lo que hace expresa referencia H. Arendt, es el modelo de la *polis* griega en el que la creación de un espacio público significa que se ha creado un dominio público que «pertenece a todos»: las decisiones referentes a los asuntos comunes deben ser tomadas por la comunidad. La *polis*, en este sentido, es cada uno de los ciudadanos y su destino depende de la reflexión y el comportamiento colectivos; en otras palabras, *la polis es participación en la vida política*.[26]

El estrechamiento del espacio público —para los griegos el espacio del diálogo y la amistad porque sólo el intercambio de ideas unía a los ciudadanos en una *polis*— no sólo conduciría a una puesta en crisis del mismo espíritu de lo urbano sino a una suerte de despolitización de las costumbres y de los rituales que alientan la solidaridad comunitaria, a la vez que se tambalean algunas de las claves que aseguran los principios de identidad, por ejemplo aquéllas que definen la comunidad como un grupo social compuesto por miembros que creen compartir algo.

A esto cabría agregar que los medios de comunicación representan en la actualidad el espacio que regula el estado actual de lo político desde las atmósferas íntimas. Las redes audiovisuales son los nuevos operadores que elaboran las imágenes del poder: el universo de la técnica sustituye al

[24] La referencia que envía a estas ideas es el artículo de Gilles Lipovetsky, «Espacio privado y espacio público en la era posmoderna», en revista *Sociológica. Lo público y lo privado*, año 8, número 22, mayo-agosto 1993, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

[25] *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Colección Esquinas, Barcelona, 1990, p. 22.

[26] Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988, pp. 122 y 123.

universo simbólico. Como lo explica Balandier[27] es preciso apreciar el pasaje de un *arte político teatral a un arte audiovisual* donde se forman las nuevas tecnologías de lo político. El poder ya no está asociado a una figura lejana, modelada por el mito inicial, el imaginario colectivo y la tradición sino que se forja en la inmediatez absoluta.

Tiempos y espacios sociales: de la comunicación a la comunidad

No cabe duda que buena parte de las consideraciones que he desarrollado en este escrito describen los rasgos culturales de mayor relieve en las sociedades posindustriales. Pero, ciertamente, no podemos ignorar que los procesos que se han desatado en nuestros países, los que alguien llamó con notable agudeza, *la modernización del atraso*, siguen por esas vías; es más, las cúspides del poder en las regiones subordinadas y explotadas hacen de estas tendencias un principio de acción política y una modalidad de sometimiento de las mayorías ante las fracturas cada vez más abismales que atraviesan nuestras sociedades.

Por eso quiero finalizar poniendo a prueba algunas de las categorías usadas en este escrito, es decir, confrontarlas con la realidad de países como México, a sabiendas de que vivimos entre fronteras culturales en las que se mezclan diferentes geologías históricas y en las que conviven los arcaísmos de culturas ancestrales casi sin mediaciones con las formas más sofisticadas y excluyentes de gestión política y social.

He hablado de comunidades abstractas nacidas al amparo de las culturas del distanciamiento y la velocidad, de polos de inercia y de una acentuada tendencia hacia formas sedentarias de vida, del reinado de lo efímero y el culto a la actualidad, de la suspensión de la historia y de las lógicas simbólicas atenazadas por la supremacía de lógicas técnicas que parecen diluir en un tiempo relativamente incierto una idea de la trascendencia, de la larga duración y del futuro como proyecto de una comunidad. Y la resonancia de estas descripciones es tanto mayor si invertimos el orden de la exposición y examinamos la otra cara del poder de las tecnocracias y las políticas neoliberales cuando resurge, otra vez en la historia, la resistencia de los explotados, de aquellos que siendo el objeto de todas las marginaciones pueden reivindicar el derecho de decir ¡ya basta!

En tiempos de oscuridad, ese es el ejemplo que nos dan las comunidades indígenas del sudeste mexicano a través de las cuales estallan, en pleno

[27] Citado por Mons, *op. cit.*, p. 105.

corazón de los dispositivos tecnológicos, otras dimensiones de la vida y de la muerte, del tiempo y del espacio, otra noción de la democracia y la justicia y la libertad. Sin duda, este alzamiento que cambia con los vientos del sur toda la geografía simbólica de un país, tiene sus raíces precisamente en el hecho de que se trata de comunidades concretas, terrenales, arraigadas a lo poco que han podido conservar a través de centurias de despojos, vasallajes y persecución. Comunidades que, por lo demás, viven otros tiempos, los tiempos lentos, no solamente aquellos que definitivamente marcan a los perseguidos en su propia tierra, a los confinados en su propia patria, sino los que reaparecen cíclicamente con la fuerza de la tradición de culturas ancestrales que conservan un viejo pacto colectivo, el de la democracia sin adjetivos.

Estas son, para seguir con las relaciones de correspondencia, comunidades forjadas en otra polaridad, que no la de la inercia, y por razones históricas, tampoco la de la vida sedentaria que se repliega sobre las fronteras de lo privado. Se puede decir que, por lo contrario, representan los polos de la movilidad y la movilización: culturas nómadas las de los sometidos y los perseguidos que reinician una y otra vez todos los métodos de la resistencia y de la lucha y que hacen del éxodo, la larga marcha hacia la selva, una forma de sobrevivencia.

Son, por ello, por esta larga y lenta persistencia en donde florecen sistemática y perseverantemente los signos reconocidos de una memoria común, los que pueden reivindicar palabras muertas, o palabras vanas: patria, nación, tierra y libertad. Y también una idea de la historia, y llevándolo más lejos, una disputa por la historia. En este caso, son comunidades que reivindican el tiempo extensivo, el de la trascendencia, el de la larga duración. Y al mismo tiempo pueden reivindicar el espacio social, el mismo que les fue expropiado, desde una perspectiva simbólica y a la vez real: el espacio social como espacio colectivo, el lugar de todos, aun en la diferencia, en la babel de las etnias, en la confrontación de lenguajes que desaparecen como obstáculos ante la experiencia común de la explotación.

Estos son movimientos de resignificación de las identidades comunitarias y su inmensa capacidad de recuperar la potencialidad de la lucha y de la imaginación para luchar. Los olvidados representan también la aparición de lo olvidado (lo reprimido) que subyace en las culturas de la inmovilidad, la inercia y la resignación como la fuerza del inconsciente colectivo: en ellos y con ellos se vislumbra la posibilidad de recuperar la dignidad a través de acciones y pasiones, de la construcción de un cuerpo colectivo que se arma

para construir la paz enfrentando un viejo agravio que no es sólo local o particular sino de todos. La masa que surge del corazón de las tinieblas (donde reinan las oligarquías nativas, los finqueros, los caciques, los guardias blancas) es finalmente masa de comunicación que sin hablar castilla recupera el sentido de las palabras y, como lo quería H. Arendt, la posibilidad de crear un espacio público que pertenezca a todos —el espacio del diálogo y la amistad.

Fuera de los circuitos de la modernidad, estas perseverantes formas de vida —para las fuerzas sociales más oscuras la expresión del atraso que habría que desaparecer— representan la imagen invertida de todos los sistemas de integración, control y destrucción impuestos por los procesos de modernización salvaje. Y, para terminar, se podría decir algo que frecuentemente olvidamos: que éstas que son culturas de la vida brotan precisamente de la propia explotación, del desarraigo y la muerte porque, en este caso, la resistencia de los que nada tienen se fundamenta en la densidad de la memoria, de un pasado que les permite reinventar el presente y el futuro. Es decir que les permite vivir en el tiempo verdadero y hablar con palabras de verdad. Y esto nos lleva a descubrir cómo las marginalidades, o al menos parte del submundo de los desheredados, pueden iluminar los escenarios políticos de un país en momentos de profunda crisis de las instituciones y sus agentes, *en estos tiempos de oscuridad.*

Miscelánea

¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?

Maurice Godelier*

Nadie negará que la antropología social ha nacido en Occidente y que su desarrollo se halla íntimamente atado a un proceso global que en el curso de los cinco últimos siglos ha influido notablemente en la evolución de la humanidad. Este proceso fue en realidad doble: por una parte la expansión de Occidente hacia los límites de Europa y, por la otra, la occidentalización progresiva e irreversible, al parecer, del resto del mundo sometido directa o indirectamente a él. Este movimiento que ya había comenzado antes de 1492, se aceleró brutalmente con el «descubrimiento» y luego con la conquista de América por las potencias europeas. Desde entonces, Occidente no cesó de expandirse sobre la superficie de la Tierra y, si bien en el curso del siglo XX y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, tuvo que conceder la independencia a sus colonias, el proceso de occidentalización del mundo no se interrumpió jamás.

En el marco de ese proceso global de expansión en Europa y fuera de ella de nuevas maneras de producir, de organizar la sociedad, de gobernarla y de nuevos valores éticos o religiosos, cuya combinación pasó a caracterizar a Occidente, vamos a examinar de forma rápida el desarrollo de la antropología y a explicar su carácter contradictorio. La antropología en efecto es una forma de conocimiento que pudo construirse únicamente tomando distancia respecto de Occidente, descentralizándose en relación con él y oponiéndose a menudo a sus representaciones etnocéntricas del resto de la humanidad. Pero la antropología también es, contradictoriamente, la fuente de conocimientos que fueron utilizados en múltiples ocasiones para justificar, en el marco de diversas teorías generales de la evolución humana elaboradas en

*EHESS/París

Occidente, la pretensión de éste de ser el espejo y la medida del «progreso» logrado por el hombre en el curso de esta evolución: progreso hacia «la civilización», progreso hacia «el reino de la razón», una razón que sería «natural» en todo ser humano, pero cuya revelación habrían merecido los pueblos de Europa occidental y los del continente hacia donde emigró con sus hijos más pobres y sus ideas más nuevas: América.

La antropología social, o como se la llamaba antes, la etnología, debe su nacimiento y su destino a esta expansión constante de Occidente. Nació de la necesidad percibida en ciertos países de Europa de conocer más de cerca dos conjuntos de realidades muy dispares. Por un lado, las formas de vida y pensamiento de los pueblos de la América precolombina, del Africa y del Asia que Europa descubría y sometía progresivamente a su comercio, su religión o simplemente al poder de sus armas, a medida que conquistaba sus territorios. En todas partes para gobernar, comerciar o evangelizar, militares, misioneros y funcionarios debían tarde o temprano aprender las lenguas, en su mayor parte no escritas, e informarse de las creencias extrañas, aunque no fuera más que para extirparlas.

Por otra parte, en la propia Europa, por lo menos desde el siglo XVI, el proceso de formación de las naciones-Estado generaba personajes cuya misión era hacer un inventario y consignar por escrito las costumbres de los vascos, los eslovacos, los valacos, etcétera, costumbres que, en su mayoría, siempre habían sido transmitidas por tradición oral. Estos inventarios, estas «revelaciones de las costumbres locales», se hicieron necesarias por razones diversas pero que, a menudo, tenían que ver con los conflictos de «derechos» que oponían las comunidades aldeanas o los grupos étnicos a los poderes que los dominaban, pequeños o grandes señores convertidos en terratenientes, representantes de Estados e iglesias, burgueses que veían en esas costumbres otros tantos obstáculos para la consecución de sus intereses, por lo que deseaban reemplazarlas por nuevas reglamentaciones que se ajustaran aún más a esos intereses.

Se comprende, pues, por qué la práctica etnográfica, sea la de sus primeros inventores o la de los profesionales de hoy, se constituyó sobre todo mediante el *recurso a un método*, la observación participante, es decir la inmersión prolongada de un observador en el seno de una comunidad local. Y, habida cuenta de los dos tipos de contextos en que se desarrolló, esta práctica *siempre tuvo lugar contra un trasfondo de desigualdad de estatus entre el observador y el observado*, desigualdad que expresaba las relaciones de dominación existentes entre la sociedad (o el grupo social) del observador y la

sociedad (o el grupo social) del observado, entre el colonizador europeo y los pueblos colonizados o entre un funcionario del Estado, escolarizado y urbanizado, y las comunidades campesinas o los grupos étnicos que vivían en lugares remotos, lejos de las ciudades y los centros de poder del Estado. Este trasfondo de dominación sigue pesando sobre la antropología, lo que la ha estigmatizado cada vez más a los ojos de muchos pueblos que, lograda su independencia, reivindican el derecho de ser en adelante objeto de estudios sociológicos y no etnológicos.

Recordando éstos hechos, no pretendemos abrumar a Occidente ni convertirlo en el chivo expiatorio de toda la humanidad en este final de siglo XX. En China comunista, la etnología estuvo durante mucho tiempo reservada sobre todo al estudio de las minorías nacionales, grupos étnicos como los yao o los lisu, que a los ojos de muchos chinos no han logrado aún el grado de civilización de los han. No olvidemos, sin embargo, que Fei Hsiao Tung, el gran antropólogo chino discípulo de Malinowski, había estudiado antes de la guerra no sólo al campesinado de China, sino también a la población de una pequeña aldea china y su aristocracia. Todavía, pese a su avanzada edad, sigue haciéndolo. Y en la India, antes de multiplicar los análisis del sistema de castas, la etnología se volcó primero al estudio de los grupos tribales que parecían subsistir fuera de ese sistema y resistírsele.

¿Condena este pasado a la antropología a no haber sido ni poder ser más que un conjunto de representaciones más o menos cultivadas que se construyen las sociedades dominantes, occidentales o no, de las sociedades que dominan, representaciones que servirían además para legitimizar esta dominación? ¿La antropología está condenada por su origen a servir empresas nacionalistas o imperialistas? Este riesgo es permanente, pero pese a ello, como vamos a ver, la antropología supo establecerse como una disciplina científica capaz de escapar en gran parte a las manipulaciones de intereses étnicos, nacionalistas o imperialistas, a los que incesantemente se le quiere ver subordinada. La obra misma de su fundador, Lewis H. Morgan, constituye una prueba. Obra contradictoria que, por una parte dio a la etnología su núcleo científico deslindando su análisis del parentesco y sus conceptos de las representaciones dominantes en Occidente, pero que, por otra parte, culminó en la construcción en *Ancient Society* (1877) de una visión especulativa de la historia de la humanidad en que se la ve recorrer prolongadas etapas que la habrían llevado desde el salvajismo primitivo y la barbarie a la civilización. Esta visión, evidentemente, se había abierto camino primero en Europa occidental y luego en la América anglosajona, republicana y

democrática. Europa y América se encontraban una vez más funcionando como *el espejo y la medida del desarrollo de la humanidad.*

Sin embargo, antes de analizar la naturaleza de la ruptura que provoca Morgan, vamos a retomar el examen de este proceso global, doble y central, que representa la expansión de Occidente y la occidentalización progresiva del resto del mundo sometido directa o indirectamente a él.

Este proceso global, que comenzó en el siglo XV, fue a la vez continuo y discontinuo, variado y uniforme, y habiéndose desarrollado en el curso de cinco siglos, necesariamente cambió de forma y de efecto según las épocas y según los países que estuvieran en cada movimiento a la cabeza de Occidente (España, Holanda, Francia, Inglaterra) y también, evidentemente, según las sociedades sobre las cuales se ejercía ese proceso. Sin embargo, lo que resulta esencial es que las transformaciones inducidas pasaron a ser progresivamente irreversibles, tanto para Occidente como para el resto del mundo. Pueden distinguirse a grandes rasgos tres épocas en la formación del Occidente capitalista.

Los siglos XV y XVI fueron el preludio, los siglos XVII y XVIII, la juventud y, desde mediados del siglo XIX, en ciertos países de Occidente, con Inglaterra a la cabeza, el capitalismo, un sistema económico y social original y distinto de las antiguas formas feudales registraba ya una verdadera expansión. Europa occidental y posteriormente los Estados Unidos de América se convirtieron, en el curso de los siglos, en el centro permanente de la continua expansión en este tipo de economía y de sociedad y, en relación con este centro, el resto del mundo se dividió en varias periferias más o menos alejadas del mismo y más o menos subordinadas a él. La primera periferia de Occidente fue, en la propia Europa, la Europa central y oriental. Las otras periferias fueron en primer lugar los pueblos que el Occidente colonizó de forma directa y, en segundo lugar, todos aquellos que se contentó con subordinar sin llegar a poblarlos.

El destino de América, Australia y Nueva Zelanda fue el ser conquistadas y pobladas por europeos. Sin embargo, además de estas colonias de población, estuvieron todas las demás sociedades sometidas indirectamente al desarrollo del mercado mundial y a las relaciones internacionales de fuerza entre las potencias europeas. Estas sociedades fueron atraídas hacia este nuevo sistema mundial y puestas en su órbita incluso antes de poder insertarse en él. El Japón es el ejemplo más espectacular puesto que hoy este país ya no está en la periferia del sistema capitalista mundial, sino en su propio centro.

Se entiende que los efectos de la penetración y luego de la dominación de Occidente no podrían ser los mismos en las sociedades tribales de Africa o de Nueva Guinea que nunca habían estado integradas a un estado precolonial, que sobre las sociedades, tribales o de otro tipo, integradas ya en Estados multiétnicos como el imperio Azteca o el imperio Inca. En Europa, la forma tribal desapareció hace mucho tiempo con excepción de algunos resabios que quizá subsistían aún en Albania o en el Cáucaso. Lo que no ha desaparecido son los grupos étnicos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que una etnia de Nueva Guinea no es lo mismo que un grupo étnico europeo.

En Nueva Guinea una etnia es un conjunto de tribus, surgidas de un mismo origen, que hablan lenguas idénticas o emparentadas y que comparten un cierto número de representaciones y principios. Pero una etnia no es, y no constituye una «sociedad». En Nueva Guinea la forma concreta que reviste una sociedad local es en general la forma tribal y la pertenencia de diversas tribus a una misma comunidad étnica no les impide hacerse la guerra.

¿Pero qué es una tribu? La tribu es una unión provisoria de un cierto número de grupos de parentesco asociados para explorar y defender un territorio particular que esos grupos comparten. Una tribu, antes de la colonización, era pues un grupo local que afirmaba su soberanía sobre un territorio y que existía, por ende, como una unidad política. En cambio, desde hace un tiempo en Europa la soberanía política pertenece a los Estados. En todas partes han seguido existiendo etnias pero con relaciones muy diferentes con el poder político y la soberanía territorial. Una misma etnia puede pertenecer a varios estados, como los vascos, y ser dominante en un Estado o dominada en otro, como los húngaros, que son mayoritarios en Hungría y minoría en Rumania. De ahí surgen actualmente en Europa y en otros lugares del mundo, conflictos étnicos que son un componente insoslayable de las luchas políticas para apropiarse del instrumento de poder que es el Estado y, a través de él, del control exclusivo de los recursos de un territorio y sus intercambios con el exterior.

Naturalmente, antes de analizar el proceso de occidentalización del mundo hay que definir qué se entiende hoy por Occidente. ¿Cuáles son los componentes fundamentales que, asociados y combinados en Occidente, pueden disociarse y recombinarse con otras realidades sociales y culturales en otras partes del mundo? A mi juicio, el Occidente, como toda «forma» de sociedad, es una mezcla de lo real y lo imaginario, de hechos y de normas, de productos materiales y modos de pensamiento que componen hoy un formidable campo de energía que atrae hacia sí y rechaza al mismo tiempo a las

demás sociedades. Esta energía procede de cuatro fuentes, gira en torno a cuatro ejes, a cuatro bloques institucionales que tienen su lógica, sus valores y sus representaciones específicas.

El Occidente de hoy en día es la combinación de:

1. La economía de mercado, pero no cualquier tipo de economía, sino la economía de mercado de tipo capitalista que presupone la propiedad privada de los bienes de producción y del dinero, que tiene por motor la transformación del dinero en capital, es decir la acumulación de utilidades y que reposa esencialmente en la generalización de una forma particular de trabajo, el trabajo asalariado. Y todo ello se realiza a través de la competencia entre productores y consumidores.

2. La producción en masa, industrial, de los bienes de producción y de consumo, de los medios de comunicación y de destrucción. Esta producción en masa no puede llevarse a cabo sin la aplicación constante a la industria de los descubrimientos matemáticos, de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias de la información.

3. La democracia parlamentaria asociada a un régimen pluripartidista.

4. Por último, la ideología de los derechos humanos que sucede (o, según el caso, se suma) al cristianismo. Hasta fines del siglo XIX los países del Occidente europeo y norteamericano pretendían aportar con la «civilización» la «verdadera religión», la de Cristo. Actualmente el cristianismo ya no es cuestión de Estado para estos países y la carta que ahora tienen en común es la de los derechos humanos, que también sirve de referencia a las Naciones Unidas.

Ahora, la occidentalización del mundo ya puede ser definida. El mundo se occidentaliza a medida que se extiende más allá de las fronteras de Occidente alguno de sus componentes o el conjunto de los cuatro. Esta expansión en la mayoría de los casos es impuesta por el Occidente (como ocurrió con algunas de sus antiguas colonias), pero también es cada vez más el efecto de transformaciones queridas por algunos fragmentos de la población de las sociedades, o más bien de los Estados, no occidentales.

Sin embargo, antes de continuar el examen de los procesos de occidentalización, es preciso volver sobre nuestra definición del Occidente de hoy para evitar posibles contrasentidos. Tal como se expresa, esta definición implica evidentemente la posibilidad de cierto dinamismo, puesto que se trata de una combinatoria, pero no dice nada sobre las contradicciones ni *a fortiori* nada sobre la violencia que contiene cada uno de estos elementos que se combinan y que se multiplican como efecto de su combinación.

El primer bloque de instituciones, por ejemplo, es en sí mismo la combinación de tres tipos de relaciones sociales que aparecieron en momentos diferentes de la historia occidental: la propiedad privada de los medios de producción y del dinero; las formas capitalistas de producción e intercambios comerciales; la transformación de la mayor parte de las formas de trabajo en trabajo asalariado.

Ahora bien, estas relaciones entrañan fuentes formidables de desigualdades y violencia social. Las primeras implican una oposición polar que divide todas las sociedades capitalistas entre grupos sociales propietarios de los medios de producción en masa y del capital y categorías sociales que sólo disponen de su fuerza de trabajo, de su capacidad personal y que viven vendiendo el uso de esa fuerza y de esa capacidad. Esta división implica, pues, la existencia de una desigualdad estructural y permanente de ingresos entre estos grupos sociales que determina toda una serie de otras desigualdades sociales, en materia de acceso a la educación, a la atención sanitaria, a la información, al poder político, etcétera.

Estas desigualdades son evidentemente aún mayores en los países del Tercer Mundo donde el salario no cubre, como en los países industrializados y desarrollados, las necesidades mínimas del asalariado y su familia y donde el Estado no garantiza la protección social. Sin embargo, el bajo costo de esta mano de obra «exótica» atrae a los inversionistas occidentales que transfieren a esas regiones del mundo una parte cada vez mayor de sus actividades. También es la razón por la cual los países del Tercer Mundo no quieren oír hablar, en los acuerdos del GATT, de la «cláusula social» que les impondría la obligación de proteger a sus asalariados pero que aumentaría al mismo tiempo el costo de la fuerza de trabajo haciéndoles perder las ventajas comparativas en el mercado mundial. En resumen, el primer bloque de instituciones implica estructuralmente la desocupación en los países desarrollados y la sobreexplotación de la mano de obra en los países subdesarrollados. Obviamente, no nos detendremos en todas las posibilidades de corrupción y de prácticas ilegales que crea la acumulación de dinero en un polo de la sociedad. Y esto porque el dinero se ha convertido verdaderamente en el equivalente de todo lo que existe, la tierra, los hombres, el poder, el honor, etcétera, y eso, ahora, puede comprarse.

El segundo bloque de instituciones occidentales está ligado a la *producción industrial en masa*. Esta producción sólo puede sostenerse mediante la aplicación constante en el ámbito de la producción y los intercambios, de los resultados de la investigación científica y tecnológica más avanzada. Por

esta razón el mundo se polariza entre los países que dominan el desarrollo científico y tecnológico y los otros. Además, la existencia de una producción en masa sometida a la competencia internacional implica que los principales países productores no pueden contentarse exclusivamente con su mercado interno para sostener su producción. Deben conquistar, más allá de sus fronteras, una parte del mercado mundial. En cuanto a los otros, por tomar el ejemplo de Nueva Guinea o de la mayor parte de los países de Africa, Asia e incluso de América Latina, ninguno de ellos produce, hasta hoy, aviones comerciales y mucho menos aún aviones militares. Ninguno produce repuestos para repararlos, ni dispone de escuelas para entrenar pilotos o formar ingenieros y mecánicos. Ninguno tiene laboratorios punta para la investigación biológica, química o informática.

Ciertamente, otra consecuencia de la producción en masa es que provoca la rápida desaparición de los productos fabricados según técnicas tradicionales que podrían constituir una competencia. Con la desaparición de estos productos y estas técnicas desaparecen modos de vida y sectores enteros de las sociedades no occidentales (lo mismo ocurre con múltiples formas de vida rurales y artesanales que subsisten en Europa occidental).

En cuanto al tercer bloque de instituciones, la democracia parlamentaria asociada a un régimen pluripartidista, recordemos en primer lugar que ésta puede asumir tanto la forma de una monarquía como la de una república constitucional. Es innegable que un régimen político democrático constituye un inmenso progreso en relación con los regímenes de partido único, que en su mayoría no son más que la dictadura de una casta, de un grupo, de una camarilla o de un hombre con las consecuencias habituales de supresión de la libertad de pensar, de leer, de actuar, impuesta mediante el uso del terror, etcétera.

Ciertamente, la instauración de una democracia parlamentaria condena a la larga a desaparecer o a vegetar a las estructuras de poder más antiguas, caciquismo y otras formas de poder político. A menos que las formas de poder tradicional se disfracen de democracia parlamentaria, y que no ocurra lo contrario. Esto puede constituir durante mucho tiempo un fenómeno superficial que sólo moviliza a una pequeña fracción del cuerpo electoral y que no imprime una transformación a fondo en la sociedad «civil». Pero lo que importa subrayar sobre todo es que la democracia política, incluso afianzada, no es todavía la democracia social, la que procura establecer mayor equidad en las relaciones entre los sexos o entre inmigrantes y nativos, etcétera. En cuanto al último aspecto de la democracia, la

democracia económica, la participación de todos los integrantes de una empresa en la gestión de la producción y los intercambios, ésta no existe en ninguna parte y sin duda tampoco existía en las economías dirigidas del mundo soviético.

Queda el cuarto elemento, la referencia a los derechos humanos, a la que volveremos un poco más adelante para subrayar a la vez el poder de esa idea y los usos contradictorios que pueden hacerse de ella, sin olvidar además que la propia Declaración entraña contradicciones en sí misma.

Resulta claro que el proceso contemporáneo de occidentalización del mundo no tiene mucho que ver con lo ocurrido en los siglos XVI, XVII y XVIII. En esa época no había en Europa una democracia parlamentaria, sino monarquías más o menos absolutas. No existía producción industrial basada en el empleo en gran escala de máquinas y de trabajadores asalariados, sino manufacturas o, más comúnmente, diversas formas de artesanía donde seguía prevaleciendo el trabajo manual. En esa época, los europeos que partían a descubrir y conquistar el mundo pretendían aportar a los pueblos salvajes y bárbaros del planeta los beneficios de la civilización y la verdadera religión, la de Cristo. Con ellos se embarcaban misioneros a quienes correspondía la tarea de extirpar de buen grado o por la fuerza la idolatría de los indígenas, sus creencias en falsos dioses y convertirlos a la palabra del Verdadero Dios, del Salvador de la Humanidad, de Cristo muerto en la cruz para redimir a los hombres de sus pecados.

La ideología de los derechos humanos debería esperar al siglo XVIII y a las revoluciones americana y francesa para afirmarse por encima, e incluso en oposición, a los dogmas y los valores del cristianismo. En las colonias de América, los europeos habían establecido por aquel entonces o bien comunidades blancas «igualitarias» en América del Norte que poco a poco fue vaciada de su población indígena, a la que reemplazaron negros importados de Africa reducidos a la esclavitud, o bien «sociedades coloniales» donde las poblaciones autóctonas se vieron como los países de América Central y del Sur, sometidas a relaciones de servidumbre personal o colectiva que aún hoy se califican de neofeudales (peonazgo, yanaconazgo, etcétera). Al mismo tiempo, en Europa central y oriental, bajo los efectos de la expansión del comercio internacional y de la producción mercantil, así como del desarrollo de las ciudades en algunos países como Inglaterra, Holanda, Alemania y Francia se registraron transformaciones sociales que parecían ir en sentido contrario a lo que ocurría en el otro extremo de Europa. En Prusia oriental y en Polonia se desarrolló lo que los historiadores alemanes han denomina-

do una «segunda servidumbre» mientras que en las provincias valacas de la actual Rumania, por primera vez, aparecía la servidumbre *individual* de los campesinos respecto de los boyardos locales.

Así, pues, en el curso de las primeras etapas de la expansión de Occidente, en la periferia de una Europa cada vez más capitalista, *todavía no se desarrollaba un capitalismo periférico*. Hoy, en cambio, vemos que la Europa del este, después de la caída del muro de Berlín, quiere adoptar lo más pronto posible las estructuras de mercado y de producción capitalista, así como las estructuras políticas de las democracias parlamentarias, mientras que fuera de Europa, desde hace ya varias décadas, viejas colonias como México y el Brasil se están convirtiendo en grandes países capitalistas.

Sin embargo, si bien hay que tener en cuenta la época en que se estableció el primer contacto entre un país de Occidente y una sociedad no occidental, es igualmente importante *tener en cuenta lo que esta sociedad occidental era antes del contacto*. No da lo mismo si la sociedad era una pequeña tribu de Oceanía o del Amazonas o si, por el contrario, era un subcontinente como la India de los rajás del siglo XVIII o la China imperial en la época de las guerras del opio. La China, por otra parte, nunca fue conquistada y jamás fue una colonia, incluso si algunas partes de su litoral fueron ocupadas. Y la India, aunque fue conquistada y perdió por cerca de un siglo y medio su soberanía política en beneficio de Inglaterra, jamás perdió su identidad cultural profunda basada en el sistema de castas.

La novedad es ahora que la occidentalización del mundo se ha convertido también en un producto de Oriente: el Japón y los cuatro dragones de Asia se hallan entre los primeros países que desarrollan en Oriente la economía de mercado, las tecnologías avanzadas y ciertas formas de democracia parlamentaria. Y cuando se reúnen los siete países más ricos del mundo, seis pertenecen a Occidente y el séptimo es el Japón, el Japón que no ha sido jamás colonia de Occidente y que eliminó voluntariamente el proceso de cristianización de su población emprendido por los misioneros europeos.

Para ilustrar algunas de las contradicciones que entraña el proceso de occidentalización del mundo elegiremos varios ejemplos. Una de sus formas, como hemos visto, es la expansión constante del mercado y de la producción mercantil. La expansión del mercado entraña la monetarización de la economía, pero también, más allá de la economía, la monetarización de otros intercambios sociales que hasta ahora no tenían nada que ver con el mercado y la moneda. Poco a poco múltiples aspectos no económicos de la vida social han empezado a necesitar dinero para funcionar y reproducirse. La dote que

hay que pagar por una esposa ha registrado en algunos países de Africa, Oceanía o la India una increíble inflación. Sin embargo, es preciso advertir que los efectos de la monetarización de la vida social no tienen un sentido único. En Nueva Guinea hoy en día la gente compra cerdos en las granjas industriales para regalarlos como obsequio en los intercambios competitivos tradicionales entre las tribus. Así, pues, la mercancía se convierte en obsequio en el preciso momento en que ciertos obsequios se convierten en mercancía. Incluso ciertos objetos sagrados, que se utilizaban en las ceremonias de iniciación de los hombres y que en ningún caso podían ser objeto de trueque porque garantizaban la continuidad de un poder y un estatus en el seno de una determinada sociedad, a veces se venden entre las tribus.

Sin embargo, la nueva moneda que circula en Nueva Guinea, aunque desde la independencia del país en 1975 se la designe con términos autóctonos como la «kina» (el billete que reemplaza al dólar australiano y se refiere a las conchas que se utilizaban en los intercambios entre las tribus de los altos valles de Nueva Guinea) y las «toyas» (las monedas que reemplazan a los centavos y que se refieren a una pequeña concha que antes circulaba en Papua), esta nueva moneda nacional, que se retrotrae a formas precoloniales, está indizada sobre el dólar americano como todas las demás monedas del mundo. ¿De dónde viene esta moneda, que se presenta en piezas metálicas, en billetes de banco o libretas de cheques que no han sido acuñadas ni impresas en el país? Y lo que es más importante, ¿sobre qué base se establecen las proporciones entre el salario del obrero de una plantación, que es de 50 dólares por quincena, y su trabajo o su producto?

En la periferia del capitalismo suele encontrarse un capitalismo salvaje, incluso fantasmagórico, donde al parecer no existe proporción visible entre el dinero ganado y el trabajo o el servicio prestado. ¿No se parece un poco esta desconexión general entre la producción, los intercambios, los precios y las ganancias a lo que ocurre en el centro del sistema mundial, en el mercado financiero internacional donde se producen en pocos instantes ganancias o pérdidas inmensas como resultado de especulaciones sobre capitales que no guardan relación alguna con las necesidades y las riquezas reales de las naciones?

Tomemos ahora el ejemplo de la introducción en masa de técnicas o productos venidos de países industriales de Occidente o del Oriente capitalista. A principios de este siglo, incluso antes de que las tribus del interior de Nueva Guinea hubieran sabido de la existencia de los europeos, ya habían entrado en ellas productos europeos como hachas y herramientas de acero,

hechas en Alemania en las fábricas de Solingen o en Inglaterra en las de Sheffield. Incluso antes de haber visto un blanco en persona, las tribus se habían puesto a aumentar su producción y su comercio tradicionales para procurarse estas herramientas a través de las tribus que estaban en contacto con los europeos. Aun antes de ser colonizados por Inglaterra o Alemania, estas sociedades habían empezado, sin tener conciencia de ello, a depender material y económicamente de Europa para realizar sus actividades tradicionales, la agricultura o la guerra. Y si antes de la llegada de los blancos las tribus utilizaban todavía en su comercio sus propias formas de moneda y sus propias formas de trueque, después de la colonización tuvieron que pagar cada vez más en moneda occidental.

¿Debo recordar que para tener acceso a esta moneda tuvieron que producir café u otros productos que muy a menudo no consumían y que debían vender en el mercado nacional e internacional del que no tenían control alguno? También se les propuso, y más a menudo se les impuso, enviar a sus hombres a trabajar en plantaciones europeas, donde permanecían durante varios años separados de su tribu y de su familia, mezclados con otras etnias cuya existencia ignoraban hasta entonces. A raíz de estas rupturas y de estas nuevas prácticas apareció un tipo de hombre nuevo, miembro de una comunidad supratribal y súbdito de un Estado colonial antes de convertirse en ciudadano de un Estado poscolonial independiente que la antigua potencia había dotado a veces, como en el caso de Nueva Guinea, de un régimen democrático parlamentario y pluripartidista antes de partir. Esto no significa que Occidente no acepte, cuando le conviene, regímenes no parlamentarios o regímenes que prohiban la existencia de varios partidos. Esto se vio en Chile, con el apoyo que los Estados Unidos dieron al régimen del General Pinochet, y se vio en Africa occidental con el apoyo de Francia a regímenes despóticos como el del Gabón.

Por último, y éste es el aspecto de la occidentalización que resulta más delicado de analizar, parece que una sociedad no occidental se considera prácticamente «occidentalizada» cuando, no contenta con haber adoptado una economía capitalista y un régimen parlamentario multipartidista, se adhiere abiertamente a la Declaración de Derechos Humanos como una norma universal y se esfuerza por aplicarla. Recordemos *para que no haya ambigüedad ni contrasentido en mi discurso*, que la Declaración de los Derechos Humanos en Europa fue el producto de luchas gigantescas contra la servidumbre y la opresión de los viejos regímenes feudales y que la posibilidad de pensar, actuar y hablar sin ser detenido por la policía real y enviado a la

Bastilla *fue una inmensa victoria popular*. Esta Declaración ha ejercido y está llamada a ejercer todavía durante mucho tiempo su poder liberador en todo el mundo. Pero como texto abstracto, los derechos humanos pueden invocarse en otros contextos históricos con otras intenciones y puede servir para justificar, por ejemplo, una intervención militar o un embargo económico cuyo objeto sea someter o derrocar a un gobierno o a un régimen hostil a los intereses de Occidente.

Recordemos que, nacida en Occidente, esta Declaración no se limita a reivindicar los mismos derechos políticos para todos los ciudadanos de un Estado. Afirma también, en forma abstracta, que todo individuo, cualquiera que sea su sexo y su condición social, debe poder disfrutar en la sociedad de los mismos derechos que los demás, derecho a pensar, a hablar y a actuar. Todo ello en la perspectiva de que toda sociedad debe garantizar a cada uno de sus miembros la igualdad de oportunidades para que pueda desarrollar sus propias capacidades. La Declaración de Derechos Humanos puede así ser presentada por Occidente como la norma definitiva que deben poner en práctica todas las sociedades del planeta para garantizar a sus miembros el desarrollo y la libertad. Funciona en cierto modo como la definición de la *«verdadera naturaleza humana» de aquello que en esa naturaleza trascendería todas las diferencias culturales e históricas*, como una definición que permitiría, pues, medir el grado de progreso de las distintas culturas y sociedades en la escala de la humanidad. Y en la cúspide de esta escala nadie se sorprenderá al encontrar a los pueblos de Occidente que produjeron esta Declaración de los Derechos Humanos. Los «derechos naturales del hombre» corren el riesgo de desempeñar el mismo papel que antaño tenía la obligación de todos los pueblos de la Tierra de reconocer en el cristianismo la «verdadera religión».

No olvidemos sin embargo que la propia Declaración de los Derechos Humanos contiene en principio el derecho a la diferencia cultural y el deber de respetar esta diferencia y que, por lo tanto, también se la puede invocar para prohibir el desarrollo de nuevos derechos para los miembros de una sociedad. Precisamente esto es lo que invocan países como China o el Irán en nombre de la defensa de sus tradiciones. Lo antedicho demuestra que la Declaración de Derechos Humanos es esencialmente normativa y se apoya menos en los hechos que en normas elaboradas en el Occidente en el curso de los tres últimos siglos de su historia. La Declaración de Derechos Humanos contiene además en sí misma la contradicción presente en todas las filosofías occidentales entre el derecho a la igualdad y el derecho a la libertad. Y esta contradicción inevitable no puede ser superada solamente

mediante las palabras y las fórmulas mejor elegidas, para ello se requiere una transformación de las prácticas sociales.

Cabe observar que desde este punto de vista, las mayores posibilidades de conflicto se plantean entre la Declaración y las religiones, ya tenga ésta pretensiones universalistas o sean éstas sencillamente locales, puesto que la Declaración supone la existencia de derechos naturales universales más allá de todo particularismo cultural y religioso. Esto sólo se explica porque en Occidente la religión ha pasado a ser una cuestión privada como lo son otras prácticas culturales. Mientras que a principios de la expansión colonial de Occidente, el cristianismo era cuestión de Estado y una doctrina que había que exportar e imponer, actualmente, lo que constituye una ruptura con su propio pasado, Occidente sólo pretende reivindicar una cosa, facilitar en todas partes el reconocimiento y la aplicación de los derechos humanos. Incluso promete a los Estados dispuestos a emprender este camino que les aportará a cambio su ayuda financiera, sus técnicas y su protección militar. El ejemplo más espectacular es la ayuda prometida desde hace varios años a China comunista a condición de que dé pruebas de que respeta los derechos humanos o simplemente manifieste su voluntad de avanzar por esta vía.

De todo lo anterior se sigue que Occidente es un conjunto relativamente coherente de realidades materiales e inmateriales, de normas, valores, símbolos, técnicas, productos y relaciones sociales, *un conjunto que se sabe* diferente de todo lo que se hacía y se hace en otras partes, *diferente y superior*, en una palabra, que se presenta implícita o explícitamente como *un modelo que hay que imitar o imponer*. No debemos sin embargo negar el hecho de que para muchos seres humanos en el mundo, Occidente no se percibe como «un modelo», a veces se percibe como un modelo que no hay que imitar o que sólo hay que imitar parcialmente y en forma selectiva. Para otros, debe ser combatido y rechazado del pensamiento mismo. No nos sería difícil presentar pruebas de *la existencia de múltiples formas y actos de referencia contra Occidente*. Se los puede encontrar tanto en la Rusia anterior y posterior al comunismo como en la República Islámica del Irán y, más tradicionalmente, tanto en los cultos afrosincréticos de los negros del Brasil como en toda la joven Confederación de naciones indígenas de América del Norte.

¿Podemos permitirnos ignorar todos esos actos de resistencia, esta voluntad de preservar o de reconquistar la propia identidad cultural? ¿No hay que acordarse incesantemente de que la humanidad sólo pudo desarrollarse diferenciándose y que la homogeneización de las formas de actuar y de pensar según una fórmula única pone en peligro su porvenir? Sin embargo,

no por ello debemos olvidar que prácticamente ninguna sociedad en el mundo actual *puede reproducirse sin incorporar en sí algo que venga de Occidente*, ya sean herramientas, armas, técnicas o relaciones sociales. Incluso las comunidades aldeanas o étnicas que más encarnizadamente defienden su identidad sólo pueden hacerlo dejando partir centenares de sus miembros que van a buscar sus medios de existencia en la gran sociedad que los engloba y los domina. La defensa de los modos de pensamiento y de vida tradicionales, *o considerados como tales*, sólo puede lograrse, paradójicamente, mediante la integración, las migraciones, el desarrollo de la economía de mercado, etcétera, de las comunidades que se resisten dentro de las estructuras globales que amenazan su identidad y socavan al mismo tiempo su resistencia. Por esta razón, muchas de las estructuras supuestamente arcaicas o primitivas no son más que falsos arcaísmos y falsos primitivismos insertados en los procesos globales dentro de los cuales las formas de vida y de pensamiento antiguas adquieren irremediablemente un nuevo sentido. De todos modos ¿no será la pérdida de parte de la propia identidad el precio que es necesario pagar para salvaguardar algo de sí mismo?

Me parece que *esta perspectiva global* del proceso histórico de expansión de Occidente y de occidentalización del mundo proporciona *el marco en que tienen lugar y cobran sentido el nacimiento y el desarrollo de la antropología social.* Para ilustrar esta idea vamos a volver a la obra de Morgan y mostrar cómo paradójicamente la antropología profesional, producto de Occidente, sólo se estableció como disciplina científica al operar precisamente una *descentralización fundamental respecto de las categorías de pensamiento occidental.*

Efectivamente, Occidente, en razón de la creación y la expansión de sus imperios, se encontró frente a centenares de sociedades diferentes que quería someter, o con las cuales quería comerciar, y experimentó la necesidad de conocerlas mejor para poder actuar sobre ellas con mayor eficacia. Esta necesidad suscitó la acumulación de una cantidad formidable de información que un día debería hacer posible la comparación de estas sociedades. Por lo tanto, la antropología no apareció de la noche a la mañana totalmente organizada como una nueva disciplina científica universal inventada por un genio. De la observación participante practicada tentativamente por todo tipo de usuarios, sólo se convirtió en una disciplina científica cuando, con Morgan y otros, se produjo una ruptura con la etnografía de los misioneros, los viajeros, y los militares. *¿En qué consistió esta ruptura?*

La ilustraré brevemente eligiendo el ámbito de preferencia de los antropólogos, el mismo que cultivó Morgan, el análisis de las relaciones de paren-

tesco. La ruptura comenzó con el descubrimiento de Morgan de que las relaciones de parentesco de los indios seneca revestían una lógica propia y enteramente diferente de la de los sistemas existentes en Europa. Mientras que los europeos distinguen con palabras distintas el padre y los hermanos del padre, a quienes llaman «tíos», los indios no hacen esta distinción y designan a todos estos hombres con una misma palabra que Morgan optó por traducir como «padre».

Descubrió además que entre los iroqueses la composición de los grupos locales exogámicos se explicaba a partir de un principio de filiación diferente del utilizado en Europa, un principio que hacía contar la descendencia pasando exclusivamente por las mujeres y que Morgan llamó «matrilineal». Acababa, pues, de descubrir que las relaciones de parentesco, los principios de descendencia y las reglas de residencia tienden a constituir un sistema. Pasó entonces a comparar otra decena de sociedades indígenas de América del Norte que ya entonces vivían encerradas en reservas separadas del mundo de los blancos pero abiertas a su curiosidad científica. Fue entonces, ante la diversidad de estructuras terminológicas que descubrió, que Morgan tuvo la idea de iniciar un estudio sobre el parentesco *a escala mundial*.

Se enviaron más de 1 000 cuestionarios a misioneros, administradores coloniales, etcétera, y gracias a sus respuestas, por primera vez en la historia estuvo reunida en manos de un solo hombre la información más amplia que se haya conocido sobre las relaciones de parentesco entre los seres humanos. Analizando las respuestas, Morgan tomó conciencia de que la inmensa diver-sidad empírica de estas terminologías de parentesco representaba otras tantas variaciones de un número limitado de tipos fundamentales de organización de la terminología del parentesco, tipos que actualmente, siguiendo a Murdock, hemos bautizado hawaiano, esquimal, dravídico, etcétera. Estos descubrimientos fueron fundamentales porque permitieron proponer varias hipótesis, a saber, que las relaciones de parentesco constituyen un sistema, que la diversidad empírica de esas relaciones pueden reducirse a algunos grandes tipos, y que la evolución de las relaciones de parentesco no es totalmente aleatoria sino que manifiesta regularidades. En ese momento, habida cuenta de la idea que prevalecía sobre la ciencia, se creía posible descu-brir posteriormente, detrás de esas regularidades, verdaderas leyes de la sociedad semejantes a las que rigen la naturaleza.

La ruptura en relación con la etnografía de los misioneros, de los militares y de los funcionarios fue, pues, el producto de una *descentralización del análisis etnológico respecto de las categorías de pensamiento y las realidades*

sociales de Occidente. Después de Morgan los sistemas de parentesco occidentales, de tipo cognaticio, sólo podían considerarse casos particulares del ejercicio humano del parentesco, formas dotadas de una lógica que las oponía por cierto a otras, más exóticas, pero que tenían igualmente una lógica original.

Después de Morgan quedó abierto el camino para preguntarse qué es un padre, qué significa la paternidad en las sociedades en que un individuo llama «padre» a un conjunto de hombres que a veces pertenecen a generaciones más jóvenes que la suya. Incluso cabría preguntarse si el concepto europeo de «consanguinidad», la idea de que un individuo comparte la sangre de su padre y la de su madre tenía sentido universal. Por cierto no ocurre así en numerosas sociedades matrilineales en que no se considera que el esperma del hombre entre en la concepción del hijo. Queda entonces abierto el camino para llevar aún más lejos la descentralización sistemática de la antropología respecto al Occidente, con lo que se llegó hasta poner en tela de juicio el concepto mismo de parentesco, como hizo Schneider.

Pero volvamos a Morgan que, tras haber dado a la etnología un nuevo objeto, nuevos métodos y sus primeros resultados científicos, se dedicó a utilizar esos descubrimientos para construir en *Ancient Society* (1877) una visión especulativa de la evolución de la humanidad donde se la veía recorrer las etapas de salvajismo, barbarie y civilización atribuyendo a cada estadio algunos de los tipos de parentesco que había descrito en su obra precedente *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* (1853). Una vez más, Occidente volvía a convertirse en el *espejo y la medida del desarrollo de la humanidad.* No olvidemos además que el libro pasó a constituir el complemento de *El Capital* para numerosos etnólogos de los países socialistas.

La lección y la moraleja de esta historia son pues claras. La antropología sólo puede existir y desarrollarse como disciplina científica separándose metodológicamente en relación no sólo con el Occidente sino también en relación con *todos los universos culturales de referencia a los que pertenecen en razón de su nacimiento o su educación los antropólogos.* El análisis teórico de las culturas forma parte evidentemente de una cultura. Pero una cultura engendrada por una práctica científica que se somete a ciertos criterios, a métodos de verificación, y persigue objetivos que no tienen nada que ver con los criterios y los objetivos de los universos culturales espontáneos insertos en el funcionamiento de las sociedades históricas.

Para ilustrar esta idea, tomemos el ejemplo de los mitos. Para un antropólogo los mitos no son solamente discursos que representan para quienes creen en ellos la verdad oculta de las cosas, son discursos que tienen lugar

en la lógica del funcionamiento de una sociedad y están también destinados a hacerla funcionar. Además los mitos no pueden nunca por definición ser «mitos» para los miembros de la sociedad en que funcionan. Para los miembros de esa sociedad sólo pueden ser vividos y pensados como verdades «evidentes», verdades verificadas en múltiples ocasiones. Si esto es cierto, la antropología tendría que aplicar en forma mucho más sistemática de lo que lo hace sus talentos sobre el Occidente y poner en evidencia lo que en las representaciones occidentales no es otra cosa que los mitos fundamentales de este orden social. Daré un ejemplo.

Hace algún tiempo se propugnaba en Occidente la teoría de que una sociedad puede reducirse a un juego entre tres participantes: el mercado, el Estado y el individuo (la religión, el arte y otros aspectos de la cultura se consideraban como ámbitos privados compartidos o no por los individuos y cuyo ejercicio está garantizado por los derechos humanos). Más recientemente otra teoría quiso reducir esta tríada a una díada proponiendo, con mucha seriedad, la idea de que se podía ir más lejos privatizando todas las funciones colectivas asumidas por el Estado, excepto el control de los ejércitos y los armamentos nucleares. La sociedad se iba a convertir por fin en lo que debía ser, una suma de individuos que negociaban entre ellos en un gigantesco mercado de bienes y servicios la satisfacción de sus necesidades y sus deseos. Obviamente, esta visión se apoyaba como la precedente en la idea nunca puesta en tela de juicio de que el dinero puede medir el valor no solamente de todas las necesidades, sino también de todos los medios de satisfacerlas. Y en un plano aún más fundamental que todo es negociable en lo social. Sin embargo, esto es falso, aunque sólo lo sea porque ningún individuo será jamás capaz de negociar con su propio nacimiento y su propia existencia.

No es muy difícil ver que estas «teorías» no son más que mitos y espejismos. *No todo es negociable en lo social* y la relación social no se reduce a la suma de contratos negociados o de convenciones adoptadas entre individuos. Estas representaciones de la sociedad y el individuo son mitos que como tales expresan a la vez algo del orden social de Occidente y captan en forma ilusoria las aspiraciones que surgen del fondo de este orden. *Estas teorías no son, pues, solamente mitos sino que también funcionan como espejismos.* El individuo se reduce aquí a una persona jurídica abstracta a quien se dota de un cierto número de libertades, de pensar, de decir y de hacer no importa qué, dentro no obstante de límites expresados por el adagio popular «no hagas a los demás lo que no querrías que te hicieran a tí», fórmula utilitarista opuesta al imperativo de la ley moral según Kant: «Actúa de forma tal que

trates a la humanidad tan bien en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio».

En la visión utilitarista del individuo, éste se ha convertido en *un ser sin contenido cultural particular, asexuado, un operador abstracto dotado del poder ilusorio de negociar todas las relaciones con el otro tanto dentro de un mercado como con el Estado y esto en nombre de sus propios intereses* y con el objeto de *maximizar* el conjunto de sus satisfacciones. Es evidente que tales representaciones no corresponden a la realidad y que esta *disparidad* entre estas representaciones y la realidad es lo que las hace funcionar como norma ideológica dentro de esa realidad. Como toda norma ideológica debería pues ser objeto de un análisis antropológico e histórico. Otros aspectos más concretos de las sociedades occidentales dejan traslucir fácilmente cómo su pretensión de ser modelos para la humanidad no suele ser más que un espejismo.

Así, pues, en Occidente se dedica mucho tiempo y dinero a dar una formación profesional a los niños, a asegurarles un oficio, un porvenir. Sin embargo, esto es instruirlos y no educarlos, puesto que educar es enseñar a alguien a asumir sus responsabilidades, a ser responsables de sí ante los otros y de los otros ante sí. Mientras que en tantas sociedades no occidentales se dedica mucho tiempo a iniciar a los niños para que se conviertan en hombres o mujeres, parecería haber una especie de vacío estructural en Occidente en lo que respecta a esta función. Ni la familia, ni la escuela, ni el Estado parecen hoy en día enteramente capaces, aun si conjugan sus esfuerzos de educar a los jóvenes.

Por último, parece que el Occidente sufre los efectos acumulados de un doble desencanto del mundo, por emplear la expresión de Max Weber. En el siglo XIX, el mundo occidental se desencantó de la religión convertida en asunto privado y la reemplazó por la política como principal institución de integración colectiva. Posteriormente, a principios de este siglo, la revolución bolchevique supuso la esperanza de la construcción de un mundo mejor hecho para los hombres y por los hombres, sin referencia alguna a Dios o a la ley natural. Sólo en algunas décadas, al amparo de esta utopía, el verdadero socialismo demostró ser una maquinaria terrorista y un sistema económico ineficaz. ¿Este mundo doblemente desencantado de las promesas de salvación en el cielo o en la Tierra está ya al final de la historia, como predicen algunos?

¿Constituye esto la prueba definitiva de que la historia, es decir la sucesión de formas sociales no tiene ningún sentido? ¿O bien la historia no tendría ningún sentido desde que se la fuerza a tener sólo uno que condu-

ciría a Dios o a los hombres? Pero si la historia tiene un sentido o muchos sentidos, es necesario que continuemos tratando de descubrirlos y de hallar sus razones. Para asumir esta tarea no me parece que estemos teóricamente peor equipados que nuestros predecesores. Lo que hemos aprendido de las transiciones «logradas» del capitalismo y «frustradas» del socialismo es que dos de sus aspectos de la vida social, las relaciones económicas y las relaciones políticas, constituyen las fuerzas más poderosas que inducen no solamente a cambios *en* la sociedad, sino que determinan también cambios *de* sociedad. Y estas relaciones tienden, al parecer, a tener entre ellas verdaderas afinidades estructurales, la economía de mercado con el Parlamento, la economía dirigida con la dictadura de un partido.

Esta idea de que, de entre todas las relaciones y todas las fuerzas que componen una sociedad y que pueden hacer cambiar el ser social del hombre, las relaciones económicas y políticas tienen más peso que otras, idea que no era exclusiva de Marx, puesto que la compartía con muchos pensadores de su época, recibió sin embargo de él la formulación más clara. Cabe lamentar que el pensamiento de Marx haya sido reducido por la mayor parte de sus discípulos a la idea escueta de que sólo las realidades económicas constituyen el fundamento único de la sociedad humana y la fuente de sus transformaciones, de su evolución y de su historia. Sin embargo, no es necesario ser marxistas para percibir que los acontecimientos relevantes de este fin de siglo XX, la caída del muro de Berlín y la rápida desintegración de los regímenes comunistas, la brecha cada vez mayor que separa a los países capitalistas desarrollados de los países del Africa negra o de Bangladesh, en resumen, la que separa al Norte del Sur y al Este del Oeste, verifican la hipótesis de que las relaciones y las fuerzas económicas y políticas tienen más peso que otras en la conformación y la evolución de las sociedades.

Las otras relaciones sociales, como por ejemplo las relaciones de parentesco o las relaciones religiosas, no parecen ligadas por correspondencias «necesarias», ni siquiera por afinidades estructurales con estas realidades económicas y políticas. El cristianismo, religión fundada en los Evangelios y el Nuevo Testamento, se formuló ocho siglos antes de que cristalizara el sistema feudal y dieciséis siglos antes de que el sistema capitalista comenzara a abrirse camino en Occidente. No hay que olvidar, pues, en ningún momento que su nacimiento nada tiene que ver con estas formas de economía y de sociedad que aparecieron mucho después y que se convirtieron en el fundamento y la fuente de expansión de Occidente. La antropología, como todas las ciencias sociales, no puede hoy menos que criticar la ilusión de que

un solo aspecto de la vida social pueda ser el *fundamento general y único de todos los demás aspectos*. Ya se considere que este fundamento sea el económico, como para los marxistas, o que sea religioso como se afirmaba a veces a propósito de la India o los países islámicos, o político, como se ha di-cho a propósito de la Grecia antigua, ninguna de estas teorías ofrece una cla-ve universal que permita explicar la diversidad de las sociedades y de sus transformaciones en el curso de la historia.

Debería resultar claro, de los análisis precedentes, que la situación epistemológica de las ciencias sociales en este final de siglo XX, ya no tiene mucho que ver con los contextos que presidieron su nacimiento ni con los debates filosóficos característicos del siglo XIX. Es además evidente que ninguna ciencia social, ni la antropología, ni la economía, ni la sociología, basta por sí misma para dar cuenta de los hechos sociales que estudia. Los historiadores recurren cada vez más a perspectivas antropológicas para reconstituir la vida en Roma o en la Edad Media. Por su parte, el antropólogo se asocia al sociólogo para estudiar la evolución de las comunidades urbanas y los dos necesitan los trabajos de los demógrafos o de los economistas. En la utilización combinada de las ciencias sociales, todas necesarias para analizar una sociedad, la antropología aporta sin embargo algo único. Por su método, se esfuerza en escuchar lo que la gente dice de sus propias relaciones sociales y, por ende, de sí misma.

El contexto de la antropología no tiene ya nada que ver actualmente con el de su nacimiento o, más bien, con el de sus nacimientos sucesivos. La época de los grandes descubrimientos y de los viajes a América y al Oriente ha pasado hace mucho. Los grandes imperios coloniales desaparecieron a me-diados de siglo, incluso si dejaron una profunda huella en numerosas socie-dades de Africa, Asia y América. En resumen, desde entonces se ha registrado un movimiento doble y parcialmente contradictorio. La antropología tendió a replegarse sobre Europa occidental y sobre América, pero, al mismo tiem-po, tomó conciencia de que los métodos de observación participante elaborados para el análisis de las sociedades no occidentales podían aplicarse a todo tipo de ámbitos que no tenían nada que ver con sus ámbitos de interés tradicionales.

Se abrieron así, con diferente grado de éxito, toda una serie de nuevas orientaciones. La antropología urbana, la antropología industrial, la antropología de la salud y la enfermedad, la antropología de los sistemas educativos y, en primerísimo lugar, el análisis de las relaciones entre hombres y mujeres. Con la excepción del análisis de las relaciones entre los sexos, en

que la antropología ocupa una posición dominante, la disciplina se encontró penetrando en ámbitos que ya estaban ocupados en considerable medida y desde hacía mucho tiempo por la sociología y la historia. Es esta antropología renovada, asociada más estrechamente a las demás ciencias sociales, la que se ofrece actualmente como un instrumento eficaz para analizar cualquier sociedad, sea occidental o no.

Sin embargo, tras el repliegue parcial de la antropología sobre Europa ocurrido en una época en que ésta se abriría, tras la caída del Muro de Berlín y la desintegración del comunismo, hacia la Europa central y la Europa oriental, asistimos a un renacimiento de la antropología en países como Hungría, Bulgaria, Rumania, Rusia y, en el otro extremo del planeta, Vietnam. Esto ocurre en circunstancias en las que los problemas acumulados mucho antes de este siglo, pero que se negaron o reprimieron en su transcurso, problemas de identidad nacional, de identidad étnica, etcétera, reaparecen en primer plano y provocan nuevas confrontaciones. Además, el nuevo impulso de grandes religiones como el islam, mal comprendido en Occidente, en parte a causa de las formas integristas que reviste y de las luchas políticas a las que sirve de pretexto, y la aparición en el propio Occidente de nuevas formas de vida y de comunidades espirituales, todo ello requiere los análisis de la antropología y la sociología, pero siempre a la luz de la historia.

A estas alturas se habrá comprendido que, según mi parecer, *la antropología no está vinculada en forma indisoluble a los intereses de Occidente, su tierra natal*, y que tal vez esto haya sido así desde su origen, puesto que sólo pudo constituirse como disciplina científica descentrándose parcialmente de Occidente y porque de inmediato, en el curso de su evolución, procedió a sufrir mutaciones que le hicieron superar en gran medida las contradicciones inherentes a sus orígenes.

Seguir afirmando que la antropología no es más que una forma sutil de servir a Occidente y a sus aspiraciones imperiales equivale a hacer caso omiso del hecho de que fue precisamente dicha ciencia, desarrollada en Occidente, la que nos hizo caer en la cuenta de que las instituciones europeas y nuestros sistemas de parentesco, por ejemplo, no eran más que un caso particular entre otros y de que los otros sistemas también tenían su propia lógica. ¿Y qué decir cuando se determinó que el sistema de parentesco europeo, que llamamos cognaticio, era una variedad del mismo tipo que el de los esquimales?

¿Se puede considerar carente de sentido el hecho de que la comparación de miles de terminologías de parentesco que existen en la superficie del

globo haya demostrado que no son más que variantes de seis grandes tipos de terminologías, cuyo inventario, en lo fundamental, ya había sido hecho por el fundador de la antropología, Lewis H. Morgan, tipos que trascienden las diferencias culturales y lingüísticas que existen entre las 10 000 sociedades que coexisten actualmente en la superficie de la Tierra? Por último, al mostrar que tal o cual sistema de parentesco no estaba necesariamente vinculado a tal o cual forma de producción o de poder, la antropología contribuyó, con otras ciencias sociales, a poner en tela de juicio los presupuestos de ciertas teorías generales de la historia desarrolladas en Occidente y que hacen del factor económico, del político o del religioso el primer motor de la evolución de la humanidad.

Se habrá comprendido también que *la antropología ya no es una disciplina condenada y que no está en una crisis general incluso si lo están muchos de los antropólogos*. La antropología puede convertirse, para las mujeres y los hombres de todas las culturas, en un instrumento eficaz para tomar conciencia tanto de las características particulares como de los elementos universales de su propia cultura.

En resumen, creemos poder afirmar que el desarrollo de la antropología ya ha demostrado mediante sus mejores resultados, a menudo los más inesperados, que era realmente posible construir una *visión metacultural* del hombre sin sacrificar por ello la diversidad cultural de la humanidad y sin reducir esta visión metacultural a la proyección sobre todas las sociedades humanas, todas las culturas pasadas o presentes, categorías y valores que Occidente elaboró para tomar conciencia de sí mismo y que corresponden, en forma más o menos adecuada o mistificada, a sus propias estructuras y a su propia historia.

Lo que presupone la construcción de una visión metacultural del hombre (que no será jamás el producto espontáneo de una conciencia o una cultura) es que ninguna cultura particular, cualquiera que sea, puede servir como único punto de partida, como centro de referencia para construir una ciencia del hombre. En realidad, las ciencias del hombre excluyen la posibilidad misma de que una cultura particular se erija en centro universal de referencia. Que esta cultura sea la de una civilización antigua como la de la China, o la de un pequeño grupo de indios jíbaros de la selva del Amazonas, o la de los blancos de América del Norte, o la de los uzbecos del Asia Central, ninguna tiene más derecho que otra a erigirse en norma universal. Edificar una ciencia del hombre es como pasar de una geometría de tres dimensiones, que parece corresponder perfectamente a los datos de la percepción humana

a geometrías de (n) dimensiones que corresponden a estructuras del universo no directamente perceptibles.

Evidentemente, porque esta tarea es muy difícil y porque exige constantemente un trabajo crítico del observador sobre sí mismo para tomar conciencia de las telarañas que obstruyen su visión o la filtran, es decir, de los presupuestos socioculturales que se inscribieron en la formación de cada uno de nosotros, en la mayoría de los casos sin que lo supiéramos, se presenta siempre la tentación de negar la posibilidad de esta visión metacultural del hombre. Ese escepticismo existió, por lo demás, en todas las etapas del desarrollo de las ciencias. Sin embargo, actualmente, a fines del siglo XX, asistimos a un cuestionamiento más radical de la posibilidad de las ciencias del hombre en nombre de una doctrina bautizada curiosamente como «posmodernismo».

Difundido ante todo en el Occidente anglosajón, pero inspirado principalmente en autores franceses como M. Foucault, J. F. Lyotard, J. Derrida, incluso P. Bourdieu, cuya obra y pensamiento, muy diferentes, son mezclados a menudo y sin matices por cierto número de sociólogos, antropólogos y críticos literarios, el posmodernismo proclamó la necesidad de «deconstruir» todas las ciencias sociales, al igual que la filosofía y la crítica literaria. En verdad, esta voluntad de deconstruir no tiene por qué asustar a nadie, puesto que precisamente la tarea normal y tradicional de toda investigación científica es deconstruir las representaciones de las realidades, de los objetos y de los procesos que estudia para reconstruirlas sobre la base de nuevas hipótesis que, según se espera, permitirán poner de manifiesto propiedades, relaciones o procesos hasta entonces desconocidos o interpretados de otra manera.

Pero *deconstruir para reconstruir no es lo mismo que deconstruir para disolver*. En lugar de un conocimiento «objetivo» del Otro, declarado imposible, se ha tratado de desarrollar un conocimiento «poético» del Otro que corre más que nunca el riesgo de no ser más que otro reflejo de sí mismo. El antropólogo posmoderno, ante los escritos de sus predecesores y sus conclusiones, tiende sólo a ver una nueva serie de textos que no hacen más que comentarse unos a otros pretendiendo referirse a un texto original, el discurso de los indígenas que, por su parte, no resulta ser más que un texto entre otros elevado arbitrariamente a la dignidad de referencia última. En resumen, en última instancia no hay más que textos sin autor y sin contexto. Rousseau por lo tanto no habría existido, puesto que cada generación e incluso cada lector lo reinventa en la lectura.

Tal vez valga igualmente la pena observar en qué contextos se desarrollaron esas ideas. En el momento en que el socialismo estaba ya en plena des-

composición, antes de desplomarse tras la caída del Muro de Berlín, o sea en el momento en que el Occidente, al que también está ligado el Japón, aparecía como el centro indiscutido de un nuevo orden mundial del que los Estados Unidos son el guardián supremo, la única superpotencia que reina en adelante sobre esta Tierra, precisamente entonces parte de los intelectuales occidentales proclamaron la imposibilidad de un conocimiento objetivo del Otro, y sobre todo de las culturas de los otros, de las culturas no occidentales.

Nadie negará sin embargo que es legítimo poner en duda la afirmación del carácter supuestamente «científico» de las ciencias del hombre o del carácter «universal» de una filosofía cuando se descubre la presencia, burda o sutil, del etnocentrismo occidental, o tal vez más allá de esa sensación de malestar o de esas estrategias de poder, puede verse en el movimiento posmodernista una cierta manera de tomar conciencia (¿poco feliz?) de las nuevas posibilidades de dominación e incluso de aniquilación de las culturas no occidentales que contiene el nuevo orden mundial, nueva etapa en la dominación de Occidente. Pero, probablemente, sea también la dolorosa conciencia del poco efecto que han tenido hasta nuestros días, sobre la marcha de la sociedad y la evolución de las culturas, los conocimientos científicos penosamente adquiridos sobre esas sociedades y esas culturas, lo que nutre el escepticismo, el desencanto y el encerrarse en sí mismos de los intelectuales que quizás esperan todavía poder escapar en parte al ghetto de su propia cultura practicando el conocimiento «poético» del Otro.

Estas son las razones por las que, a nuestro juicio, la antropología aun cuestionada desde el interior, no solamente no está condenada a desaparecer, sino que incluso está llamada a desempeñar un papel cada vez más importante. Puesto que evidentemente todo el sentido de la humanidad no se concentra en una sola parte de ella, todas las sociedades seguirán teniendo sentido, seguirán elaborando la historia de la humanidad, aunque algunas de ellas persistan en negar todo sentido a cualquier otra que no sea la propia. Es precisamente en es-te contexto de un nuevo orden mundial dominado más que nunca por el Occi-dente que los antropólogos están en mejores condiciones que otros de detectar la violencia no sólo ideal, sino también social y material contenida en las re-laciones entre culturas, así como la que cada cultura eleva dentro de sí. Cier-tamente su oficio no los predestina a desempeñar las grandes funciones del poder, las que permiten actuar directamente en el conjunto de una sociedad, pero les cabe una responsabilidad particular, la de ser capaces de poner de ma-nifiesto esa violencia que no aparece por lo común o que ciertos grupos, que existen en toda sociedad, se empeñan en hacer desaparecer intencionadamente.

Todos saben que la violencia tiene que *aparecer* un día como *tal* para que algunos se decidan a actuar para contenerla, incluso para eliminarla. También sabemos por experiencia que cuando la violencia en las relaciones sociales y en el pensamiento comienza a ser contenida o suspendida, *cobran existencia posibilidades de pensamiento y de acción* hasta entonces imposibles.

Bibliografía

Asad, Talal (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres, 1973.

Bausinger, Hermann, *«Volkskunde» ou l'ethnologie alemande*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1993.

Borofsky, Robert (ed.), *Dressing Cultural Anthropology*, Mc Graw Hill, Nueva York, 1994.

Bürger, P., *Theory of Avant-Garde*, Manchester University Press, 1984.

Brew, J. O. (ed.), *One Hundred Years of Anthropology*, Harvard University Press, 1968.

—«Regards sur l'anthropologie sovietique», en *Cahiers du monde russe et sovietique*, número especial XXXI (2-3), 1990.

Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.

Engels, Friedrich, *The Origins of Family, Private Property and the State* [1884], Lawrence and Wishart, Londres, 1972.

Evans-Pritchard, E. E., *A History of Anthropological Thought*, Faber and Faber, Londres, 1981.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, 1966.

Fortes, Meyer, *Kinship and the Social Order: The Legacy of L. H. Morgan*, Rutledge and Kegan Paul, Londres, 1969.

Gérando, J. M. de, *Considération sur les méthodes variées à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, 1800.

Godelier, Maurice, *Rationalité et irrationalité en economie*, Editions François Maspero, París, 1966.

—*L'ideel et le Matériel*, Fayard, París, 1984.

—«L'Occident est-il le modèle universel de l'humanité? Les Baruya de Nouvelle Guinée entre la transformation et décomposition», en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, número 128, UNESCO, 1991, pp. 411-423.

—*Transitions et subordinations au capitalisme*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1991.

Habermas, Jürgen, «Modernity vs. Postmodernity», en *New German Critique*, 23, 1981, pp. 3-14.

—«Neo-Conservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual ?

Hinsley, Curtis M. Jr., *Savages and Scientists: The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846-1910*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1981.

Hodgen, Margaret T., *Early Anthropology in the 16th and 17th Centuries*, University of Pennsylvania, Filadelfia, 1964.

Hsiao Tung, Fei, Peasant Life in China, Rutledge and Kegan Paul, Londres, 1939.

—*Towards a People's Anthropology*, New World Press, Beijing, 1981.

— (ed.), *Small Towns in China*, New World Press, Beijing, 1986.

James, Wendy, «The Anthropologist as Reluctant Imperialist», en Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres, 1973.

Jameson, F., «Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism», en *New Left Review*, número 146, 1984, pp. 53-92.

Krader, Lawrence, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen, 1974.

—*The Asiatic Mode of Production*, Van Gorcum, Assen, 1974.

Krauss, R. (ed.), *The Originality of Avant-Garde and Other Modernist Myths*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.

Kuper, Adam, *The Invention of Primitive Society*, Rutledge, Londres y Nueva York, 1988.

Lafitau, Père J. F., *Moeurs des savages américaines comparées aux moers des premiers temps*, París, 1724.

Langham, Ian, *The Building of British Social Anthropology: W. H. R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898-1931*, D. Reidel, Dordrecht, Holanda, 1981.

Lash, Scott, *Sociology of Postmodernism*, Rutledge, Londres y Nueva York, 1990.

Leach, Edmund R., *Rethinking Anthropology*, The Athlon Press-University of London, 1966.

Levi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, Plon, París, 1955, Cape, Londres, 1978.

Lowle, Robert H., *The History of Ethnological Theory*, [1° edición, 1937], Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1966.

Lubbock, J., *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Longman, Londres, 1870.

Lyotard, J. F., *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit, París, 1979.

Mauss, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, (1° edición 1947), Payot, París, 1971.

Meek, Ronald L., *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Morgan, Lewis Henry, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian contributions to knowledge, número 218, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1870.

—*Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, (Ed. E. B. Leacock 1877), reimpresión, The World Publishing Co., Cleveland y Nueva York, 1963.

Murdock, George Peter, *Social Structure*, The Free Press, Nueva York, Collier Macmillan Ltd., Londres, 1949.

Perrot, D. y Prelswork, R., *Ethnocentrisme et Histoire: l'Afrique, l'Amérique Indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux*, Ed. Anthropos, París, 1975.

Plault, Marc H. (ed.), *La colonisation: rupture ou parenthèse?*, L'Harmattan, 1987.

Ribeiro, Darcy, *Frontiéres indigènes de la civilisation*, 10/18, París, 1971.

Rouland, Norbert, «La tradition juridique africaine et la réception des dèclaration occidentales des droits de l'homme», en *Drois et Cultures*, número 26, 1993, pp. 197-220.

Rupp-Elsenreich, Britta (ed.), *Histoires de l'anthropologie XVI-XIX'e siècles*, editions Klincksieck, París, 1984.

Schneider, David M., *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1984.

Scott, James C., *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Resistance*, Yale University Press, New Haven, Connecticut y Londres, 1984.

Service, Elman R., *A Century of Controversy: Ethnological Issue from 1860 to 1960*, Academic Press, Londres, 1985.

Stocking, George W., «The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Taylor to Malinowski», en G. Stocking (ed.), *Observers Observed: Essays in Ethnographic Fieldwork*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1983.

Trautmann, Thomas R., *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley, 1987.

Tylor, Edward B., *Researches into the Early History of Mankind*, Phoenix Books-University of Chicago Press, 1964.

Weber, Max, *Essais de sociologie des religions* (traducción del alemán de J. P. Grossein, Editions à Dié dans la Drôme), 1992.

Wolf, Eric R., *Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982.

Hacia una antropología de la naturaleza. Entrevista con Phillipe Descola

Marie Odile Marion*

Phillipe Descola nació en París en 1949. Estudió filosofía en la Escuela Normal Superior antes de escoger la etnología y adentrarse en el estudio de las sociedades amazónicas, bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss.

Después de un primer viaje a México para realizar trabajo de campo entre los tzeltales de Chiapas, escogió trabajar entre los achuares del Ecuador, un grupo étnico selvático de lengua jíbara.

A lo largo de todos esos años de investigación y docencia (es profesor en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París), Phillippe Descola se ha dedicado al análisis de las relaciones existentes entre el hombre y la naturaleza en las sociedades premodernas. Es autor de dos libros sobre los achuares. *La nature domestique*, publicado en 1986, es un análisis de la forma mediante la cual los jíbaros clasifican a la naturaleza, con el fin de socializarla, creando categorías, actos y prácticas que conforman a la vez el sistema simbólico y la praxis de la ecología achuar.

Les lances du crépuscule publicado en 1993, es un relato donde los datos etnográficos se mezclan con la reflexión humanista del antropólogo para esbozar un cuadro emotivo, a la vez que realista, de las condiciones de vida del pueblo jíbaro. Está urdido con el relato de mitos, sueños, narraciones anecdóticas o chamanísticas y construido con base en testimonios y recuerdos de largos periodos de trabajo de campo en los que afloran, permanentemente, la sensibilidad del autor y las emociones de quienes compartieron su vida en la selva amazónica.

En septiembre de 1995, Phillipe Descola fue profesor invitado de la División de Posgrado de la Escuela de Antropología, donde dio un curso de

*ENAH/INAH

ecología simbólica a los estudiantes de la Línea de Investigación en Antropología Simbólica. En este curso participaron también estudiantes e investigadores de diversas instituciones de educación superior.

La entrevista que publicamos recupera sintéticamente los principales puntos abordados a lo largo de su curso.

Usted ha trabajado mayormente en los fenómenos de clasificación de la naturaleza y los modelos de representación del medio natural partiendo de una relectura de los textos de antropología estructuralista y cognoscitiva, ¿cómo definiría lo que llama la «ecología simbólica»?

El término ecología simbólica no me es enteramente satisfactorio, lo uso más bien para marcar la diferencia con la ecología cultural, es decir, me intereso en los fenómenos de interrelación entre los hombres y el medio ambiente, sin considerar que haya una determinación previa de la naturaleza en cuanto a la definición de los sistemas sociales, de las instituciones y de los rasgos culturales. Entonces, la ecología simbólica, para mí, es el estudio del sistema de interrelación entre hombre y naturaleza, considerado desde el punto de vista de los actos a través de los cuales se socializa la naturaleza, éstos pueden ser actos técnicos como la cacería, la pesca, la agricultura, o conocimientos y actos; aunque para nosotros no son propiamente actos técnicos, sino también actos rituales, que permiten diseñar toda una configuración de representaciones orientando la relación que una cultura tiene con su medio natural.

Evidentemente, esos aspectos técnicos de socialización material, tienen su importancia, pero no quiero dividir entre el aspecto material, por un lado, y el aspecto ideal o cognoscitivo, por el otro. Por eso uso el término simbólico para marcar la diferencia, más que como una afirmación propagandística a favor de una posición simbólica.

Antes de entrar en preguntas más concretas, sobre la influencia que ha podido recibir de otros colegas suyos, quisiera primero saber qué hubo antes de sus libros, en cuanto a las corrientes teóricas, y por qué difiere tanto su epistemología de las demás corrientes teóricas que se han interesado en la antropología de la naturaleza a lo largo del siglo XX.

En realidad, no sé si difiere tanto, porque ser original es siempre una cosa muy difícil. Pero, cuando empecé a trabajar esas cuestiones, en una perspectiva etnológica, es decir, tratando de entender los sistemas de interrelación existentes entre la sociedad de la cuenca amazónica y su medio ambiente, el panorama teórico, en aquel entonces, estaba orientado hacia dos posicio-

nes bastante dogmáticas y antitéticas: una era una postura materialista, la de la ecología cultural de los seguidores de Stewart, y sobre todo de Marvin Harris, quienes trataban de interpretar una gran parte de los fenómenos sociales y ciertos rasgos culturales, como dependientes, en primera instancia, de factores limitantes del medio ambiente. La otra, derivada de la corriente simbólica del estructuralismo que consideraba más bien a la naturaleza como una especie de texto, un libro abierto, podríamos decir, con el cual cada cultura hacía una construcción específica, proponía una interpretación específica. Por un lado, la naturaleza era el motor de la acción social, diríamos, del movimiento de creación cultural, por otro lado, la naturaleza era sencillamente una especie de léxico, es decir, una fuente de símbolos que evidentemente era necesario conocer para entender cómo organizaba cada cultura esos elementos en un sistema simbólico particular.

Me parecía muy poco satisfactoria esa situación por el dualismo que existía entre ambas posiciones. Y la solución que le di fue resultado, en parte, de mi experiencia de campo, cuando me percaté de que en la sociedad en la cual yo trabajaba—un grupo jíbaro del Ecuador—los achuar no hacían, como nosotros, una distinción clara entre sociedad y naturaleza, sino que conferían atributos sociales a los seres de la naturaleza. Es decir, que no existía una ruptura, una dicotomía entre mundo social y mundo natural, sino que había un *continuum* decreciente de socialización, desde el mundo doméstico hacia la selva. Pero, aun en la selva, los hombres se relacionaban con los animales que cazaban a través de ritos de cacería, a través de plegarias, como acostumbraban hacerlo con afines, es decir, tratándolos como tales. De igual manera, las mujeres trataban a las plantas como consanguíneas, es decir, como hijas. Eso, cuando empecé a entenderlo, me llamó mucho la atención. Evidentemente, yo sabía que no hay una coincidencia exacta entre lo que nosotros llamamos el mundo de la naturaleza y lo que otras culturas entienden por el mundo de la naturaleza. Pero esta falta total de separación—excepto por un pequeño segmento de la naturaleza, compuesto de seres naturales, o no humanos, que no están provistos de un alma y que por lo tanto no pueden comunicarse con los hombres— me impresionó tanto que atrajo todo mi interés. Fue entonces cuando me surgió la idea de ver si esta distinción entre naturaleza y cultura que parecía obvia, tanto para los materialistas, como para los estructuralistas o los que hacían antropología simbólica, podía ser válida en sociedades que aparentemente no hacían esa distinción.

Este fue mi punto de partida y no sé si es muy original, porque, por otro lado, tengo una doble formación intelectual: por una parte, estuve muy

influenciado por una variante del marxismo, que es la que desarrollaba Maurice Godelier, quien enfocaba su interés hacia la materialidad, las técnicas, el papel de la apropiación de la naturaleza en la construcción social. Por otra parte fui muy influenciado también por mi director de tesis, Claude Lévi-Strauss, es decir, por una interpretación estructural, con la idea de que hay estructuras subyacentes, patrones subyacentes que definen la práctica social. Recibí todas esas influencias como muchos antropólogos franceses de mi generación. La problemática que después desarrollé arraiga en esas dos fuentes, pero con una estimulación proveniente del trabajo de campo. Creo que en muchos casos es así: el trabajo de campo desencadena, a parte de la etnografía, una especie de tren de pensamiento que, poco a poco, nos lleva en direcciones que realmente estaban imprevistas al inicio.

Usted ha subrayado la distinción fundamental y terminante que existe entre dos vertientes epistemológicas de la antropología moderna y, en este sentido, opone la naturaleza naturalizada a la naturaleza naturalizante. ¿De qué manera esta distinción ofrece nuevas alternativas, herramientas, pistas, e inclusive nuevas hipótesis para la investigación de esa dualidad sociedad-naturaleza?

Esa oposición más bien es una evidencia. Describe el estadio de la epistemología dualista en la cual se mueve la antropología. Por un lado tenemos a la naturaleza naturalizada —es decir a esa idea de que la naturaleza está conformada exclusivamente o tiene existencia sólo en cuanto sirve de depósito, de almacén de símbolos para la actividad simbólica— y por otro lado a la naturaleza naturalizante, es decir, esa perspectiva según la cual es por medio de su adaptación a la naturaleza, de las técnicas por las cuales el hombre se adapta a la naturaleza y la transforma, que logra dar su ímpetu y sus características a la vida social. Ambas perspectivas son dualistas porque se basan precisamente en esa distinción entre el mundo de la cultura y el mundo de la naturaleza. En ambos casos la naturaleza es vista (explícitamente en el caso del materialismo de la naturaleza naturalizante, implícitamente en el caso de la naturaleza naturalizada) de forma igual a este campo ontológico que nosotros llamamos naturaleza, lo cual constituye una paradoja, pues una antropología relativista, que pretende que cada cultura construye, codifica en forma específica el mundo y en particular el mundo natural, a pesar de ese relativismo, acepta que la naturaleza corresponde a lo que nosotros entendemos por naturaleza.

Existe, entonces, una base de universalismo en el relativismo. Mientras Marvin Harris se interesó por tratar de entender lo que llamaba los enigmas de la cultura, es decir resolver enigmas, a Julian Stewart le interesaba intentar

entender los rasgos periféricos del núcleo central. En realidad cada sociedad es el resultado de una adaptación específica a un medio ambiente específico. El resultado en cierto modo es que, como todos los sistemas de adaptación parecen ser distintos —hay ecosistemas que también son distintos— el universalismo inicial resulta en un relativismo ecológico. Así que cada sociedad es el producto de su adaptación, pero esa es la única premisa de esta corriente antropológica y resulta de una gran cantidad de monografías sobre estos temas específicos de adaptación.

Encontramos esta paradoja: por un lado el relativismo llega a un universalismo a través de la concepción de que la naturaleza corresponde a lo que nosotros llamamos la naturaleza dentro de esta forma de universalismo; en tanto que la ecología cultural—que a través de su posición materialista es una corriente universalista— llega a un relativismo ecológico.

Así está la situación, así la veo yo y parece ser un callejón sin salida. Por eso propongo abandonar la idea de esa distinción, de esa dicotomía naturaleza-cultura para, proponiendo nuevas metas y nuevas herramientas, tratar de entender la ecología en tanto sistema de interrelaciones entre lo que llamamos humanos y no humanos. En cierto modo tenemos que buscar también nuestras herramientas lingüísticas y es muy difícil evitar hacerlo. Pero por lo menos debemos tratar de evitar usar los términos de naturaleza y cultura. Por eso uso «humanos» y «no humanos» aunque tampoco sea perfectamente satisfactorio, ya que, para muchas culturas, ciertos animales y ciertas plantas están en una categoría que no sería la de humanos sino la de personas.

Quisiera retomar un punto que empezó a tratar hace unos minutos, en cuanto a la influencia que recibió de Maurice Godelier por un lado, a través del marxismo y de la antropología marxista y de Claude Lévi-Strauss, por otro. Me gustaría que hablara un poco más de la influencia que tuvo Lévi-Strauss sobre su propia antropología, sobre la orientación peculiar que dio a sus investigaciones, con el fin de delimitar o definir esa importancia. Porque, independientemente de que nosotros lo consideremos como uno de los hijos predilectos de Lévi-Strauss, sentimos en la lectura de sus textos que había momentos en los que cuestionaba ciertos planteamientos del maestro. Me gustaría que lo definiera un poco más.

Bueno creo que el único estructuralista en antropología es Lévi-Strauss.

Sí de acuerdo.

Por un lado—él lo dijo varias veces muy claramente—creo que nadie está de acuerdo con todas las premisas y los postulados de la antropología

estructural. Sin embargo, hay una especie de fondo común en el estructuralismo que comparten cierto número de antropólogos franceses: la idea de que la vida social es el producto de estructuras, es decir, como lo dijo Lévi-Strauss, de seres o entidades que son a la vez inteligibles y empíricas, los que constituyen, a su vez, los elementos subyacentes que organizan las prácticas.

Puedo explicar muy sencillamente hasta dónde estoy de acuerdo con Lévi-Strauss y en qué punto me separo de él. Cuando Lévi-Strauss dejó de interesarse en los sistemas de parentesco y pasó al estudio de la mitología, lo hizo, según dijo, porque su antropología se había vuelto más y más una semiología, una psicología. Las estructuras de la mente que él había encontrado en las estructuras elementales del parentesco, como esos patrones que organizaban los sistemas de intercambio matrimonial, la reciprocidad, el don, ya eran para él una especie de imperativo categórico. Escribió a principios de *Lo crudo y lo cocido* que, en cierto modo, podrían ser propiedades objetivadas de la vida social. Como él estaba interesado en la arquitectura de la mente humana pasó a la mitología, porque en ella hay una serie de cuentos que no tienen sentido real, en los cuales, de alguna manera, la mente se desdobla y juega consigo misma. Por eso le parecía ser el campo de investigación más adecuado para su ambición. En cambio, aunque evidentemente hay elementos en nuestra percepción y forma de conocer a los demás y al medio ambiente, que pertenecen a universales, yo pienso que todavía sabemos muy poco sobre ellos, aunque seguramente se apoyan en esos universales cognoscitivos. Sin embargo creo estar más interesado precisamente en lo que Lévi-Strauss trató de dejar de lado para ir hacia la psicología, en esas estructuras como propiedad objetivada de la vida social. Aunque tenemos evidentemente que tomar en cuenta los avances de la antropología cognoscitiva, me interesan más las propiedades objetivadas de la vida social, que varían, evidentemente , según las culturas. Me parece que, por la naturaleza misma de la vida social, el tipo de relaciones que los humanos tienen con los otros humanos y con los no humanos, no puede ser infinito. Creo que esas estructuras existen en número limitado y en este sentido regreso al estructuralismo, porque pienso que esas estructuras, las cuales llamo esquemas de la praxis, conforman lo que Lévi-Strauss precisamente llamaba un grupo de transformaciones: es decir, una combinatoria cerrada al interior de la cual hay distintas combinaciones posibles entre sistemas de relación, sistemas de mediación, sistemas de categorización, sistemas de identificación, etcétera.

La orientación hacia la psicología y hacia la elucidación de las estructuras mentales, como productoras de la vida social, fue lo que llevó metodo-

lógicamente a Lévi-Strauss, y a otros grandes pensadores de las ciencias sociales a lo largo de los siglos XIX y XX, a buscar las estructuras profundas, las cuales ya no están de moda actualmente, aunque me parece que su estudio todavía resulta muy importante.

Hay otro punto en el cual no estoy totalmente de acuerdo, aunque me parece un aspecto secundario. Lévi-Strauss da una gran importancia en su obra, y a distintos niveles, a la oposición naturaleza-cultura. Esto es importante en las estructuras elementales del parentesco, también lo es en el análisis de la mitología, pero me parece que esa oposición no es necesaria, creo que en muchos casos Lévi-Strauss la utiliza como una especie de dicotomía analítica para subsumir oposiciones de propiedades que existen evidentemente en las culturas estudiadas por él y en particular en la mitología. Sin embargo, me parece que es muy reductor definirlas como una oposición entre naturaleza y cultura porque llegamos a la siguiente paradoja: decir que esos conjuntos de oposiciones entre propiedades de la materia y de los seres naturales, corresponden en realidad a sistemas muy claros que podemos nosotros mismos experimentar, pero que no corresponden a una división ontológica en esas mismas culturas. La herramienta parece ser eficaz, pero la terminología no lo es. A Lévi-Strauss le resultó una herramienta eficaz. Y esa distinción ha tenido gran éxito, fue utilizada de forma un tanto desordenada, como una especie de reja de lectura para organizar y analizar cualquier conjunto cultural.

Quisiera ahora preguntarle sobre un aspecto que trató recientemente en sus pláticas. ¿De qué manera sus trabajos sobre la antropología de la naturaleza lo han llevado a modificar, o bien, a precisar o transformar su posición en cuanto al estudio de los universales del pensamiento? Es otro de los grandes problemas de la antropología estructuralista. Ya entendimos la razón por la cual deconstruye el paradigma dualista naturaleza-cultura: ¿Pero, por qué tiene ahora una postura tan diferente al respecto?

Yo podría responder exactamente como Lévi-Strauss lo hizo, porque yo también me formé como filósofo, y si me hubiera interesado la cuestión de los universales yo me hubiera quedado filósofo, ya que ésa es una cuestión para los filósofos y para los psicólogos. Creo que no es un problema de la antropología. Lo que le interesa a la antropología es entender la lógica de las diferencias y entender la base de la universalidad. Lo que nos interesa es ver por qué un grupo indígena de tal religión es tan diferente de un grupo vecino, si es que todos tienen universales cognoscitivos; si es que todos

piensan de la misma manera, a cierto nivel. Es decir, si todos, por ejemplo, clasifican usando uno de los universales cognoscitivos postulados por la escuela norteamericana, si todos clasifican en forma de jerarquía inclusiva los elementos de su medio ambiente, ¿por qué, entonces, tienen concepciones tan distintas del papel simbólico de los seres naturales, de las relaciones que pueden tener con esos seres naturales, etcétera?

Si bien la búsqueda de los universales me parece una cosa interesante, no es la meta de la antropología. Lo que nos interesa, a mí y a muchos otros antropólogos, es más bien la búsqueda de las constantes culturales, que es una cosa muy distinta porque, en cierta medida, se apoyan sobre universales cognoscitivos. No podría ser de otra manera, pero representan varias combinaciones posibles dentro de este gran grupo de transformación. ¿Qué es una constante cultural? El mejor ejemplo, evidentemente, son las terminologías de parentesco que corresponden a una combinación y unas posibilidades finitas de combinaciones entre sistemas de operación de parientes basados en la edad, el orden de nacimiento, etcétera. Para mí la meta de la antropología consiste, justamente, en buscar esas constantes culturales. Esto se ha hecho en el campo del parentesco, entonces, pienso que aunque resulte mucho más difícil, se puede hacer en el campo de la relación entre los humanos y los no humanos.

Para seguir con la analogía de los sistemas de parentesco, estos usualmente combinan modos de identificación, modos de clasificación y modos de relación por lo tanto, pienso que una antropología comparada de la relación entre humanos y no humanos, o de socialización y objetivación de la naturaleza, puede basarse también en esos tres tipos de formas de objetivar los humanos y los no humanos. En efecto, existe una correspondencia directa entre la objetivación de humanos y la objetivación de no humanos, lo cual permite basarnos precisamente en el estudio de modos de identificación, modos de clasificación y modos de relación, que no son finitos. Estudié y presenté varias combinaciones y, aunque evidentemente no se pueden agotar todas las posibilidades, se ve que con un número finito de elementos ya se puede lograr una gran cantidad de formas concretas empíricas de relación entre humanos y entre no humanos.

Retomando este aspecto de la objetivación de las relaciones sociales quisiera hacer una pregunta. Usted afirma que la evolución de los sistemas técnicos es más consecuencia de un proceso de objetivación de las relaciones sociales que de su misma complejización. Me gustaría que precisara esta aportación a la teoría de la transformación de las técnicas.

Bueno yo lo veo así: una técnica, incluyendo a las técnicas del cuerpo, es una relación entre el hombre y la naturaleza, la materia viviente o no viviente. Para que una nueva técnica literalmente surgiera, hizo falta una nueva relación de objetivación, es decir una relación con un elemento material o no material, que fuera totalmente distinta a lo que existía antes. El resultado es una recombinación de elementos que existían previamente en la mayoría de los casos, pero que se dan ahora de una forma distinta. Yo tomé el ejemplo de la domesticación, me parece que la domesticación—que es evidentemente una técnica—implica una transformación completa de la relación que vincula al hombre con ciertos elementos de la naturaleza. Esta objetivación se da en ciertos casos, pero en otros casos no, por una variedad de razones. Me parece que se puede analizar la evolución de la técnica, no analizando lo que ha sido realizado, sino tratando de entender las razones por las cuales, en ciertos casos, no se ha dado tal objetivación. Por eso me interesé en el caso de la no domesticación de los animales en las tierras bajas de América del Sur, la cual era técnicamente factible, pero no se dio por toda una serie de causas.

Usted trabajó mucho con Maurice Godelier, lo que le ha permitido desarrollar ciertos aspectos de su antropología, yo creo que fueron interlocutores constantes. Me gustaría que nos precisara ¿qué tipo de influencia ha recibido de él o qué tipo de relaciones intelectuales los vincularon en esos años de convivencia profesional en la EHESS de París ?

Creo que de forma muy distinta aprendí tanto de Lévi-Strauss como de Maurice Godelier la importancia de los detalles. En una cultura todo tiene un significado, aun las cosas técnicas que parecen ser secundarias, como las técnicas de construcción de un cerco o las de una casa, en fin, todos los procesos materiales que surgen en una sociedad. Lévi-Strauss abordaba estas cuestiones de una forma, Maurice Godelier me enseñó a abordarlas de otra manera, me enseñó algo que fue muy revolucionario para nuestra generación— ya que teníamos una contradicción entre la fascinación que teníamos por el estructuralismo y la fascinación que teníamos por el marxismo—que, en cierto modo, Marx y Lévi-Strauss, el materialismo dialéctico y el estructuralismo, seguían caminos paralelos. Cuando Lévi-Strauss dijo que él se ocupaba de las superestructuras mentales mientras que Marx se había ocupado de la infraestructura, demostraba que en realidad las dos problemáticas se interesaban en entender la vida social y la vida cultural, precisamente a partir de estructuras o relaciones de larga duración, las cuales

podían cambiar en ciertos momentos, pero eran relaciones de larga duración. Eso era totalmente contrario al empirismo anterior, por lo que nuestra generación estuvo marcada por el antiempirismo, es decir, por la fabricación eterna de microinterpretaciones de la sociedad y por el afán de comparativismo.

Lo que me impresionó mucho de la obra de Maurice Godelier, y de mis pláticas con él en sus seminarios, fue justamente su afán permanente por la comparación. Porque la inteligibilidad sólo puede salir de la comparación. Y espero que la antropología francesa, lo que estoy tratando de hacer, lo que hace Françoise Héritier, Maurice Godelier, etcétera, sea un seguimiento de esta perspectiva que propone el comparativismo como meta fundamental de la antropología, en reacción a posiciones interpretativas que pretenden que una cultura pueda interpretarse a sí misma, que son una postura personal y que siempre resultan ser interpretaciones *ad hoc*. Nosotros, en cambio, pensamos que es precisamente a través del uso de esos patrones (*patterns*) que podemos comparar, ya no sociedades, sino sistemas estructurados de la práctica.

Bueno, me quedan algunas preguntas un poco más puntuales en cuanto a la historia de la antropología, en relación con su propia antropología. Me gustaría saber ¿por qué los antropólogos modernos están tan interesados en estudiar la relación hombre naturaleza, a pesar de las desilusiones, de los desengaños que surgieron del fracaso del determinismo geográfico, del fracaso de la ecología culturalista y de las otras corrientes sociobiológicas?

Hay una primera razón muy evidente. Por ser la antropología una ciencia social, es decir, por seguir y acompañar a los movimientos sociales, la conciencia del creciente deterioro del medio ambiente ha puesto la cuestión de la relación entre humanos y no humanos al frente del escenario.

Por otra parte, me parece que si optamos por una epistemología monista, es decir, si dejamos de considerar naturaleza y cultura como cosas muy distintas en sociedades premodernas, nos damos cuenta de que para la sociedad moderna tampoco funciona muy bien esta distinción. Ya que, en realidad, como lo mostró Bruno Latour, la ciencia moderna, la tecnología, desde varios siglos y ahora en forma más y más ampliada, produce híbridos, es decir, fenómenos que hacen imposible distinguir entre el elemento material o natural y la disciplina, la convención social, la acción social, etcétera.

Eso es muy claro con la tecnología, las biotecnologías, y particularmente las de reproducción humana. Es cada vez más claro con fenómenos como el agujero de la capa del ozono, el cual es un fenómeno natural, pero

provocado por los humanos, y que tratan de resolver a través de convenciones internacionales. Distinguir entre esos dos campos ontológicos, como lo hemos hecho hasta ahora, se vuelve cada vez más difícil. Y me parece que ya nos convencimos de que no va a ser posible seguir pensando los dispositivos de gestión de lo que pertenece a los humanos y lo que pertenece a los no humanos y cómo distinguirlos. Este asunto demanda diariamente nuestra atención, la situación que nos presenta el mundo actual ha contribuido a que tengamos que interesarnos en una antropología que no sea sencillamente del *anthropos*, de lo humano, sino también una antropología de los no humanos y sobre todo de la relación entre ambos. Por eso estoy abogando por una epistemología monista, pero al mismo tiempo, si vamos hacia el pasado, nos damos cuenta de que a pesar de todas las diferencias entre las corrientes, no solamente la antropología, sino también las ciencias humanas en general, desde el siglo pasado, están obsesionadas con este problema. Esto indica una hipótesis que me parece implícita, tanto en el marxismo y en el estructuralismo como en la fenomenología y en la antropología cognoscitiva: es en la objetivación de lo que llamamos la naturaleza donde reside la llave de la historia de la humanidad. Esta hipótesis inconsciente combinada con la situación que vivimos actualmente y la imposibilidad, que es mayor ahora, de concebir dispositivos distintos para relacionar lo humano con lo no humano, provoca que este tipo de problemas, o de temas se vuelvan absolutamente imprescindibles.

Una pregunta me surgió de este comentario anterior, ¿de qué manera esas corrientes culturalistas de las que hemos hablado, sociobiológicas, deterministas, etcétera pudieron haber entorpecido la evolución de las escuelas antropológicas modernas? ¿Cuáles son en su opinión, las consecuencias de esas influencias desde un punto de vista social y político, de qué manera aquellas han podido influenciarlas, desviarlas?

Es una pregunta muy difícil porque, evidentemente, se han hecho diversos tipos de crítica, por ejemplo, de la sociobiología. Una es, precisamente, la de un determinismo falso, en el sentido de que los modelos causales que usa la sociobiología son, en cierto modo, extraídos de la sociología, es decir del individualismo, el *homo economicus*, etcétera. Lo que me parece, además, ser una garantía, una prueba adicional, justamente, de que no se puede distinguir el tratamiento de los «humanos» del de los «no humanos», porque la sociobiología, que basa todas sus interpretaciones en la influencia de la reproducción, en el mejoramiento del patrimonio genético como control de la acción social, en realidad, toma como modelo de funcio-

namiento al *homo economicus*, de la economía clásica, como lo mostró muy bien Sartre. Entonces, eso es un primer tipo de crítica.

Otro tipo de crítica que se ha hecho a la sociobiología es que suprime toda libertad al agente humano. Este tipo de crítica se ha hecho también al estructuralismo de Lévi-Strauss, el cual tenía una perspectiva antihumanista en la cual no había lugar para la praxis y la deliberación individual: la elección, y en general lo que Sartre llamaba libertad, la posibilidad de influir sobre su propio destino.

Esto es verdad en el caso de la sociobiología, pero tampoco hay que confundir: la sociobiología no es una filosofía, sino un instrumento de interpretación de la realidad social que me parece inadecuado. Hablo aquí de la sociobiología humana, no de la etología animal, sino de los intentos que se han hecho por transportar modelos de maximización del patrimonio biológico del mundo animal, al mundo social.

No sé si esto ha entorpecido algo, creo que todo movimiento intelectual tiene un valor, en el sentido que puede permitir avances sustanciales por el hecho de sugerirlo o de ir en su contra, en ambos casos tiene su utilidad. No creo que haya habido nunca una teoría que haya entorpecido algo en el desarrollo intelectual de la humanidad. Las teorías son visiones del mundo que son válidas por cierto tiempo, luego son criticadas, antes de encontrarse inadecuadas, e integradas en teorías más amplias (esto es usualmente el caso en las ciencias de la naturaleza), o bien descartadas por no encajar con los elementos disponibles mediante los cuales se las podía comprobar.

Los antropólogos no vivimos en «torres de marfil», difundimos mensajes, aparte del resultado de nuestras investigaciones, que suelen ser publicados tanto en canales especializados como de divulgación. Es decir, somos interlocutores de nuestra sociedad y nuestras reflexiones llegan al mundo moderno, por lo cual llegamos a tener cierto tipo de influencias. En este sentido, me gustaría preguntarle lo siguiente: ¿de qué manera el uso de los aportes de esa antropología de la naturaleza que usted desarrolla en una corriente simbólica, puede ayudar a mejorar las relaciones que nuestro mundo moderno tiene con el medio ambiente? ¿En qué medida, transmitiéndola, podremos llegar a una mayor conscientización, a una mejor reflexión?

Desgraciadamente soy muy escéptico de las posibilidades de que este tipo de problemática pueda llegar a tener resultados sociales a corto plazo. Puede tener resultados para demostrar que nuestra cosmología —una cosmología que heredamos del renacimiento— es inadecuada para dar cuenta, en particular de estas formas de relación entre humanos y no humanos, que

se revelan cada día más en la artificialización, podríamos decir, de la naturaleza. Los antropólogos pueden contribuir a formular una nueva cosmología, pero no como un proyecto didáctico, programático o aun político, sino tratando de modificar la manera en la cual entendemos nuestro mundo social y natural (para seguir usando este término). Es muy posible que esta nueva formulación, si llega a tener una cierta recepción, pueda conducir, en particular, a que uno se dé cuenta de que los no humanos, no están en una posición de separación ontológica con nosotros. Y que si bien no tienen derechos —lo que constituye un debate importante— por lo menos deben recibir un trato distinto al que les damos ahora, eso incluye animales, plantas y también objetos, por cierto. Estamos inmersos en un mundo de objetos, que son, cada vez más, proyección de la persona humana, una computadora que casi todo el mundo usa es una proyección de la persona humana. Se ha vuelto más y más difícil percibir la distinción existente entre el proceso cognoscitivo, a través del cual escribimos, organizamos nuestros datos, sin el uso de todos esos aparatos que son como una prolongación de nosotros mismos, así como el arco, o bien, un disfraz en las culturas premodernas.

Otra posibilidad es que las sociedades premodernas, o muchas de ellas que todavía viven en el planeta, y para las cuales nuestra epistemología dualista representa un poco de misterio —ya que no hacen esa distinción entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la sociedad—, se vuelvan más próximas a nosotros, o mejor dicho, que nosotros nos volvamos más próximos a ellas. De tal forma que el proceso de globalización—el cual se ha definido hasta ahora como un proceso de uniformación mundial, mediante la difusión de valores que nacieron en los países industrializados y son retomados de forma casi automática por las sociedades que progresivamente se acercan al mundo moderno— tenga un nuevo sentido. Así, quizás descubriremos al tratar a los objetos, a los «no humanos» en general, que estamos más próximos a esas sociedades de lo que pensábamos. Al derrumbarse esta gran división, tan antigua, entre nosotros y ellos, nos encontraremos con cosmologías más similares de lo que creíamos. Pero los antropólogos no debemos pensarnos como profetas.

Una última pregunta que muchos estudiantes me han hecho después de escucharlo es: ¿qué tendrían que hacer quienes se interesan en este tipo de búsqueda, de análisis que usted ha desarrollado a lo largo de su carrera? Desde el punto de vista metodológico, ¿cuál sería el camino?

Yo diría que ser humilde, es decir, estar muy atento a lo que dice la gente

y tratar de no imponer las categorías usuales con las cuales hemos sido acostumbrados a trabajar en forma sistemática sobre realidades que son muy distintas. Ese es el problema de la etnografía. Recomendaría a cualquier etnógrafo ser humilde y atento en el nivel de la comparación.

Otra cosa sería tratar de dar cuenta de su experiencia, no solamente a nivel analítico, sino a nivel de la restitución, dar cuenta de la experiencia etnográfica precisamente tratando de ser imaginativo, es decir, usando instrumentos que no son los habituales y parecen corresponder más al tipo de realidad que han experimentado.

Y a nivel de la comparación ser también humilde, es decir, trabajar con intuición, impregnarse de la literatura etnográfica, tratando de abstraer las categorías usuales para entender afinidades que se perciben. Así, los antropólogos que han tenido cierta experiencia etnográfica pueden ver en el trabajo de los colegas una experiencia similar, porque lo que se compara son muy a menudo, experiencias etnográficas que si son más o menos análogas, apuntan a realidades afines.

Más bien yo diría eso, humildad y apertura a este mundo, tratar de sentir como muchos de los hombres y las mujeres de esas sociedades premodernas, con las cuales todavía tenemos la suerte de convivir, estar muy abiertos al medio ambiente y en nuestro caso no estar como separados del medio social.

El ocaso de las parteras

Marcela Dávalos*

La historia del cuerpo tiene unas raíces tan profundas que, de seguirlas, nos transportarían a épocas en las que cada persona se percibía de manera distinta. Si retrocediéramos a principios del siglo dieciocho, encontraríamos que la gente hablaba de sus dolencias sin emplear términos médicos, pues las describían con expresiones surgidas de la percepción directa de sus sentidos. Las mujeres que diagnosticaban su embarazo, por ejemplo, lo reconocían porque «una vena de su cuello ha empezado a latir; tiene cierto derrame en la nariz; o bien porque cuando se embaraza, la sangre se le sube al lado izquierdo de la cabeza».[1]

En aquellos años el lenguaje médico aún no había clasificado como «enfermedad», «patología» o «lesión» las palabras, los signos, con que se expresaba la gente. Fue hasta finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve cuando se inventó el diagnóstico que «consistía en identificar a qué especie y género correspondía la enfermedad que sufría determinada persona».[2] Mi intención aquí no es mostrar cómo el lenguaje de los síntomas y los signos llevó al nacimiento de la clínica, o cómo los médicos sintetizaron aquellas múltiples y singulares percepciones en anatomías uniformes. Mi interés es ahondar en el papel que desempeñaron los médicos, y en última instancia la institución médica, ante las parteras, es decir, me voy a dirigir hacia una de las puertas de entrada para abordar la historia del cuerpo femenino, que es el parto.

[1] Bárbara Duden, «La mujer encinta y el feto público», en *El gallo ilustrado. Semanario de el periódico El Día*, México, 7 de febrero de 1988, p. 4.

[2] Fernando Martínez Cortés, *La medicina científica y el siglo XIX mexicano*, SEP/FCE/CONACYT, La ciencia desde México, número 45, México, 1987, p. 82.

*DEH/INAH

Esto nos llevará en primer lugar a ciertos escritos religiosos, pues a la iglesia novohispana le preocupaban particularmente dos cosas: el aborto, en la medida en la que se consideraba un pecado en contra de «la santidad del matrimonio» y salvar el alma del feto en peligro de muerte. El tema de las parturientas nos conducirá, en segundo lugar, al mundo de los médicos, y en particular al ataque al papel que desempeñaban las comadronas durante el parto.

Para reconstruir la historia del parto durante los siglos dieciocho y diecinueve en México tenemos entonces, por un lado, los escritos de los religiosos preocupados por el aborto y la salvación del alma del feto y por el otro a los médicos obsesionados por quitar de las manos femeninas el momento del alumbramiento. Ambos discursos se dirigían a esas mujeres, las parteras o comadronas, quienes se encargaron de asistir a la rotunda mayoría de las parturientas y de transmitir sus conocimientos de generación en generación hasta el siglo veinte.

Sólo unas cuantas mujeres, pertenecientes a los círculos acomodados, fueron asistidas durante el siglo diecinueve por alguno de los varones que habían decidido, tras recibir críticas y dejar rubores de lado, convertirse en cirujanos parteros. Erradicar a las comadronas fue una de las metas que se planteó la medicina «científica»; se propuso sacar de sus casas a las parturientas y llevarlas a los hospitales, para, entre otras razones, proteger a los «infantes» de las mil y un «averías» que, desde el punto de vista de los médicos, cometían las parteras con sus métodos empíricos.

Pero antes de analizar «los mecanismos de control social»[3] que se derivaron de la medicalización, sobretodo durante el siglo diecienueve, en este caso la alineación de las parteras a las normas de la academia y el ingreso de las parturientas al universo hospitalario, será necesario referirnos a la relación que la iglesia tenía con las comadronas, transmisoras de una arraigada tradición entre las mexicanas antes de que los médicos les declararan una verdadera batalla.

El reconocimiento general que se les tenía a las parteras durante el siglo dieciocho era indiscutible. Sin duda eran las primeras a quienes las embarazadas recurrían para «aliviarse»; en cualquier poblado existía a la mano su experiencia, adquirida no sólo por su edad, sino por la práctica de los múltiples partos realizados, de los cuales, por supuesto, no siempre habían terminado exitosamente. Aun cuando falta comparar la mortalidad infantil

[3] Entre las innumerables páginas que Michel Foucault dedicó a este punto cfr. «Historia de la medicalización», en *«La cultura en México»*, suplemento de la revista *Siempre*, número 835, México, febrero 22 de 1978.

para México durante aquel periodo y el presente, ciertamente no podríamos negar que la medicina moderna la redujo al controlar la falta de asepsia, los instrumentos empleados o las fiebres puerperales. Lo que queda preguntarnos, sin embargo, es por qué aquella tributaria de la ciencia no se integró a los conocimientos acumulados hasta entonces por las parteras.

Antes del gran siglo de la medicalización, el oficio de las comadronas era reconocido por los letrados, ya fuesen religiosos o médicos, quienes le dedicaron diversos escritos. Los primeros las solicitaban como salvadoras de las almas infantiles expuestas a la muerte, mientras que los segundos las reconocieron con el fin de preservar a los recién nacidos, que en adelante serían imprescindibles ante los ojos de una naciente nación que se regía por el binomio a mayor población mayor riqueza.[4]

Las diversas publicaciones dirigidas a las comadronas, impresas en España y reimpresas en México, nos hablan del reconocimiento que gozaban aquellas mujeres, tal como lo revela la reedición hecha por Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros en el año de 1775, de los *Avisos saludables a las parteras para el cumplimiento de su obligación*. En este libro se enunciaba que «el oficio de las parteras es utilísimo para la salud de las almas, y de los cuerpos, y aun para la conservación del género humano. Por tanto requiere una grande caridad, y prudencia: y por eso son llamadas mujeres sabias, y comadres, como si fueran segundas madres de los infantes».[5] Esta obra, como muchas otras de la segunda mitad del siglo dieciocho, se nutrió de los innumerables escritos religiosos que versaban sobre el embarazo y el nacimiento en la teología. Los *Avisos saludables*, por ejemplo, fueron sacados de la *Embriología Sacra* de Francisco Manuel Cangiamila, lo cual nos muestra las razones por las que eran importantes los recién nacidos. Estos escritos abundaban sobre el nacimiento de monstruos, sobre las «paradojas físico-teológico legales», sobre los niños vivos en el vientre de madres difuntas y otros problemas que a sus ojos, volvían indispensable que las parteras supiesen bautizar a los recién nacidos.

Aun cuando la finalidad de esos textos iba en gran medida dirigida a otorgar a las comadronas autoridad para bautizar, lo que salta a la vista es el hecho de que a las mujeres se les reconocía como las primeras y casi únicas responsables de los nacimientos. Sin duda, para la iglesia lo más importante

[4] Desde mediados del siglo XVIII en Europa floreció una abundante literatura sobre la conservación de los hijos; médicos, políticos y militares dirigieron su discurso contra las tasas de mortalidad que daban como resultado que los infantes murieran antes de ser «útiles para el Estado». Cfr. Jacques Donzelot, *La policía de las familias*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1979, p. 13.

[5] *Avisos saludables a las parteras para el cumplimiento de su obligación*, Imp. Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1775, p. 1.

era que ellas pudiesen administrar el sacramento del bautismo, «están pues obligadas, debajo de pecado mortal, a saber el modo de bautizar», con el fin de que las almas quedaran libres para la salvación eterna.

Sin embargo las tareas que los autores religiosos les encomendaban iban mucho más allá del bautismo. Las comadronas debían intervenir cuando las mujeres tomaban «abortivos o malparidos», advirtiéndoles que un alma probablemente racional estaba siendo amenazada. Así las parteras integrarían a los conocimientos empíricos heredados de sus ancestras y progenitoras, conocimientos de teología básica; el bautismo debía adaptarse a cada situación, pero siempre debía comenzar con la frase «Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo», al tiempo que se debía «echar el agua» en la cabeza. De ahí que si el niño en peligro de muerte nacía de pies debía ser bautizado aunque fuese en las extremidades y luego repetirse la operación con un «si no estás bautizado...».

En fin, los minuciosos consejos de los religiosos exigían a las parteras reconocer múltiples signos en las criaturas: si tenían movimiento o no, si ciertos hedores delataban que estaban muertos, cómo bautizar a un infante de dos cabezas, si los «horrorosos» eran monstruos, ya que «cuando nace algún monstruo, que no tiene figura humana, no se debe bautizar»,[6] cómo distinguir si encarnaban a otra persona y una serie de posibilidades más que supuestamente les exigía comprender los razonamientos teológicos, por más básicos que fueran, además de poner en práctica sus conocimientos.

Su papel iba entonces de salvadoras del alma a consejeras y de amonestadoras a madrinas:

> *Y porque las parteras se versan con gentes de la mayor rudeza, será del caso amonesten a estas que es pecado mortal hacer qualquiera cosa que pueda impedir la generación. Asimismo que la causa de los abortos de los monstruos, y viciosas generaciones, de donde suele provenir la imposibilidad de los partos, y muerte de las preñadas, es comunmente la demasía y desorden en el uso del matrimonio. Y así en ocasión oportuna adviertan con la mayor modestia a las mugeres casadas lo que pueden en este punto sin ofensa de Dios.*[7]

Esto nos habla mucho más que del hecho de parir. Las responsabilidades que los sacerdotes ponían en sus manos nos hablan de al menos uno de

[6] *Ibidem*, p. 8.
[7] *Ibidem*, p. 15.

los mecanismos con que la iglesia propagaba su moral sexual; aprovechando que ellas llegaban a los rincones más inhóspitos y trataban con «gentes de la mayor rudeza», se les hizo portadoras del catecismo cristiano. El que supiesen cuándo se intentaba provocar o se había realizado un aborto nos delata la injerencia que tenían en los «secretos íntimos» de las mujeres a los que, por lo visto, ni los mismos sacerdotes tenían acceso.

A las comadronas les tocó desempeñar el papel de educadoras sexuales. Sin embargo probablemente ni ellas mismas creían que los partos fallidos, los monstruos y la muerte de las paridas se debían al abuso y exceso sexual en el matrimonio. Sin duda por el papel natural que con su oficio ancestral desempeñaban ante la comunidad, más aquél del que las invistió la iglesia, ellas tenían autoridad, como nadie, para influir en el ámbito sexual de las parejas. Y por esto los curas las volvieron sus ayudantes.

Así los sacerdotes tenían acceso a un mundo femenino casi cerrado, por el que podían expandir su palabra. Las comadronas tenían voz para proteger a las criaturas; aconsejar a las mujeres evitar los abortos e incluso avisar de su intención al cura; guardar «un total silencio» de las «preñezes ocultas»; rezar por el «buen suceso de los partos»; proteger el «destino» de las «criaturas» huérfanas, así como cuidar de los hijos ilegítimos, entre otras de las tareas que les fueron encomendadas:

> *Si la partera tiene motivo para temer que sus padres la maten (a la criatura), como sucede con algunos ilegítimos... En los partos ilegítimos amonesten las Parteras a las madres, y a sus allegados, no le hagan daño a las criaturas: y aun si fuere necesario, las llevarán a la cuna en los lugares donde la hay, o a alguna casa honrada a exponerlos de huerfanos.*[8]

Así los religiosos, quienes hablaban con toda claridad de evitar el infanticidio y la perdición de las almas, buscaron aliarse con las comadronas, ya fuese practicando ellos «la operación de la cesárea» o aconsejando a las parteras para que aprendieran a realizarla:

> *Que á mas de cuidar el Párroco...para el efecto de la operación, debe poner un especial cuidado en que se instruyan en ella, con la mayor puntualidad posible, las parteras...porque en los lugares pequeños es muy factible, que la Partera sea amiga, y tal vez parienta de la enferma.*[9]

[8] *Ibidem*, p. 20.

[9] *La caridad del sacerdote para con los niños encerrados en el vientre de sus madres difuntas*, Reimpresa por Don Felipe de Zúñiga, México, 1799, p. 34.

Curiosamente, una vez más, fue la pionera en la práctica de cesárea con el fin de salvar el alma de los «niños encerrados en el vientre de sus madres difuntas». Y para lograrlo, decían, aprovecharon la confianza con la que la partera era vista por las parturientas, a diferencia de la impresión que le inspiraba el cirujano con su navaja. No obstante, los curas debían prepararse para realizar la cesárea o bien auxiliarse de alguna persona capaz de practicarla:

> *Más para no verse los Párrocos reducidos a estos peligros, requiere la razon que procuren con tiempo tener, muchos en sus Parroquias que sepan practicar la operación cesarea, Parteras, Sangradores, ó Barberos, o algun cirujano verdaderamente caritativo, y que esté siempre pronto a la casa de aquellos parvulitos...á mas de lo cual cuiden, principalmente en los Lugares cortos, de adquirir ellos mismos la pericia de la dicha operación.*[10]

Esta visión religiosa del alma del recién nacido se fue mezclando con un nuevo discurso que pretendía presentarse como laico, en el cual el bautismo y el rescate del alma infantil pasaban a un segundo plano. Motivados por la idea de que los niños debían lograrse para que cuando crecieran fueran útiles al Estado,[11] esta visión «laica» del mundo también se dirigió a las parteras, aunque en términos de fisiología femenina y a la muerte del niño no ya en términos de infanticidio, sino de feticidio.[12]

Este periodo habla de una transición que llevó a las parteras a desempeñar un nuevo papel. Mientras que a principios del siglo dieciocho la iglesia les otorgó el oficio de consejeras sin ser nunca examinadas, «sino que ejercían este ramo algunas mugeres que se suponían por el público experimentadas en el arte de partear», alrededor de 1750 todo comenzó a cambiar. Desde que Fernando VI expidió una ley con el fin de que el «tribunal del Proto-Medicato estableciera las reglas prudentes a que debían sujetarse en sus exámenes las parteras, y formar una instrucción de lo que les estaba permitido y lo que les estaba prohibido», las comadronas debieron olvidar su anterior papel y sujetarse a nuevas normas.[13]

[10] *Ibidem*, p. 18.

[11] La frase siguiente lo demuestra: «y que creciendo (el niño) sea util a la Iglesia y al estado», *ibidem*, p. 37.

[12] Bárbara Duden considera que «el paso del infanticidio al feticidio se dió unicamente con la medicalización de la matriz...Lo que los médicos hacen cuando provocan un aborto nunca se discute (en el siglo XIX) como infanticidio. Se presenta como la "eliminación del feto"...» Bárbara Duden, *op. cit.*, p. 3.

[13] Nicolás León, *La obstetricia en México. Notas bibliográficas, étnicas, históricas, documentarias y críticas de los orígenes históricos hasta el año de 1910*, Tip. de la Vda. de F. Díaz de León, México, 1910, p. 201.

Examinar a las parteras significó su ingreso al mundo de las instituciones y de la naciente medicina académica, en donde el cuerpo, y en particular el cuerpo femenino, aparecía explicado parte por parte en su fisonomía. Un ejemplar de esta visión se halla en la *Cartilla nueva útil y necesaria para instruirse las matronas que vulgarmente se llaman comadres, en el oficio de partear*, impresa en México en 1806 en la imprenta de doña María Fernández de Jáuregui. Este manual fue mandado a hacer por el Real Tribunal del Protomedicato para que las parteras se rigiesen en adelante bajo los criterios y normas de esta instancia: «que todas las Mugeres que viven de este oficio, y las que en adelante le hubiesen de exercer, sean examinadas, así en Teórica como en Práctica por el Proto-Medicato».[14]

Esta cartilla seguía el modelo de los catecismos que fueron escritos por la iglesia durante la colonia; en ellos el lector se guiaba por el método socrático de preguntas-respuestas, lo cual facilitaba la comprensión y el aprendizaje. La *Cartilla nueva útil y necesaria...* se escribió considerando de antemano que se dirigía a mujeres «que apenas saben leer, y escribir, y que hasta aora, por no haverse sujetado a estudio alguno, se les ha de hacer muy ardua qualquier literaria enseñanza».[15]

Para el Proto-Medicato era de gran interés que las mujeres que vivían de ese oficio fueran examinadas. Así en las cartillas se preguntaban y respondían dudas que iban desde la descripción más meticulosa sobre la anatomía femenina, hasta los últimos detalles que sucedían al momento del parto, pasando por cada uno de los síntomas durante el «estado de preñez». Las preguntas se enunciaban seguidas de sus respuestas e iban recorriendo la anatomía (P. ¿Qué se entiende por Pelvis huesosa? R. Aquella articulación de varios huesos que en lo inferior del vientre forma una cavidad capáz para contener a la matriz y demás partes vecinas), el parto (P. ¿Qué es parto? R. La salida de la criatura fuera de la matriz en su debido tiempo P. ¿Quántas diferencias hay de partos en general? R. Dos: uno natural, y otro preternatural), o bien el «estado de preñez». En este último capítulo se preguntaba sobre el tiempo que «necesita el fetus para gozar del alma racional» y la respuesta nos muestra el entrelazamiento entre el mundo religioso y laico del que hemos venido hablando:

> *El principio de la Medicina señala determinados días; y a éste dictamen se acomodan las leyes; pero en un asunto tan obscuro es lo mejor afirmar,*

[14] *Cartilla Nueva Util y Necesaria para instruirse las Matronas que vulgarmente se llaman Comadres, en el oficio de partear*, Oficina de Doña María Fernández de Jáuregui, Calle de Santo Domingo, 1806, p. 9.

[15] *Ibidem*, p. 10.

que cuando el embrion tiene ya sus partes organizadas, de suerte que sean capaces de exercitar las acciones vitales, cria Dios, y le infunde el Alma racional, que le constituye hombre: lo cual podrá ser en unos más temprano que en otros, según la mejor disposición de los principios de la generación.[16]

Sin duda hasta la primera mitad del diecinueve, momento en que lo laico y lo religioso se entreveraban, las comadronas aún eran reconocidas como las mejores personas designadas para realizar tal oficio, al grado que los escritores se respaldaban en las historias sagrada y profana[17] para demostrar que las manos femeninas eran las más indicadas para ejercer como parteras. Sin embargo, las dudas sobre el papel de los varones como parteros ya comenzaban a plantearse, aunque indirectamente:

...siendo de notar que en toda la Sagrada Historia no se hace la menor mención de Parteros o Comadrones...con la más madura reflexión y prudencia se estableció por costumbre y por ley, fuese el partear peculiar exercicio de las mugeres, y que solo por abuso cohonestado y con la impericia y desconfianza de éstas, en desprecio del mayor recato se han introducido los hombres comunmente á practicarlo.[18]

Así comenzó a gestarse un proceso en el que los varones se iniciaron en el hasta entonces mundo femenino de los partos. Al tiempo que ellos tuvieron que perder el recato para participar en los alumbramientos, las comadronas ingresaron a las instituciones médicas. Su participación en los nacimientos había sido puesta en el tablero: de la ley expedida por Fernando VI resultó que «a los cirujanos que quisieran ser parteros, se les negara el examen para solo este ramo advirtiéndoseles que nos se da título que no sea para cirujano».[19]

La visión del mundo debió cambiar tanto para las parteras como para los varones. De alguna manera podría decirse que al integrarlas al Proto-medicato

[16] *Ibidem*, p. 32.

[17] «La Historia del Génesis se refiere, que en el infeliz parto de Rachel la consolaba mucho la Partera: En el parto de Thamar, conociendo la Matrona, que la preñez era de dos infantes, para que no se dudase del derecho de la primogenitura, ligó una cinta al brazo de Pharés, que se presentó primero a salir del vientre de su Madre. Y en el capítulo I del Exodo se lee, que el Rey de Egypto mandó a las Parteras Sephora y Phua, que reservando las hembras matasen todos los niños de las Hebreas...», *ibidem*, pp. 4-5.

[18] *Ibidem*, p. 7.

[19] León, *op. cit.*, p. 201.

comenzaron a «igualarse» con los hombres, tanto como ellos con las parteras, como si se tratara de una época de intercambio de experiencias: aquellas ingresaban al mundo del los libros, en tantos éstos conocerían la empírica labor durante el parto. El presentar los exámenes ante el Proto-Medicato las volvía aptas para aprender tanto como los hombres, mientras que a ellos se les reconocieron aptitudes para manipular en los alumbramientos.

Las cosas, sin embargo, no fueron tan lineales. Si por un lado a los varones se les invitaba a que no tuvieran pudor para practicar aquella rama de la medicina, y se decía que «los cirujanos comenzaban entonces a no avergonzarse de ser parteros y aun el público los tenía en cuenta para la asistencia de los alumbramientos»,[20] por el otro se entabló una verdadera batalla campal contra las parteras. El integrarlas al Proto-medicato resultó ser un arma de doble filo, en tanto que prepararlas para el examen evitaría, a ojos de algunos, «exponer a las mugeres al arbitrio de gentes sin pericia, ni práctica».

Los varones se integraron en tanto las mujeres los aceptaron como parteros, mientras que a las comadronas, se les exigieron atributos anatómicos y sociales, que bien podrían interpretarse como piedras en el camino: ser robusta, no enfermiza, sin manos callosas, ni muy joven ni muy vieja, los dedos y los brazos no «encorbados ó convulsos», saber leer y escribir, de genio dócil, no perezosa, misericordiosa, buena cristiana, de ánimo benigno, paciente, alegre, templada, fiel, silenciosa y de «genio dócil, y propenso a admitir el dictamen de sus mayores en suficiencia, pidiendo en oportuno tiempo el auxilio y la consulta, ya del Médico, ya del Cirujano...»[21]

¿A partir de qué se convirtieron los cirujanos en sus «mayores en suficiencia»? De aquí en adelante predominaron los escritos en que se menospreciaba el trabajo de las parteras, en aras del de los médicos. Durante la segunda mitad del siglo diecinueve el tono hacia ellas había perdido toda consideración. Se retomaron los aislados escritores que antes hablaban en contra de ellas; las designaban como lastres de la sociedad, las comparaban con berrugas y les propinaban los peores calificativos, generando una campaña de información en contra de sus prácticas.

De hecho a finales del siglo dieciocho, los escritos del doctor José Ignacio Bartolache en su *Mercurio Volante* tenían ya un tono en contra de las parteras, que más tarde se agudizaría:

[20] *Ibidem*, p. 221.
[21] *Cartilla Nueva Util y Necesaria*, pp. 15-18.

A las damas seglares quisiera ponderar cuan mal hacen en abandonarse en sus preñados y partos a la indiscreción de las Parteras sus Comadres...La personas que repugnarían un medicamento prescrito por un médico docto, toman los brevajes más absurdos i desatinados, como sean de orden y mano de la Comadre. ¿Qué diremos de los sacudimientos para poner la criatura en su lugar? Porque no hablo ahora del misterioso baño, que toman las Paridas, maestrando las ceremonias una viejecita ignorante, y ridiculamente supersticiosa.[22]

Otro de los pioneros en contra de las parteras fue José Joaquín Fernández de Lizardi, quien en 1816 escribió *El Periquillo Sarniento* y en 1818 *La Quijotita y su prima* (reeditada en 1842 con el subtítulo de «La educación de las mujeres»). Su idea de la novela como género era muy clara: «la novela instruye y deleita a ese pobre pueblo que no tiene bibliotecas, y que aún teniéndolas, no poseería su clave...fácil de comprenderse por todos, y particularmente por el bello sexo, que es el que más le lee y al que debe dirigirse con especialidad porque es su género».[23]

La Quijotita pretendía educar a las mujeres comparando los matrimonios de dos hermanas. La conducta de la primer pareja, Eufrosina y Dionisio, seguía todas las costumbres matrimoniales que hasta entonces se practicaban: dar a luz con las comadronas, recurrir a imágenes de santos, flores y dijes, llevar a los hijos a amamantar fuera de casa con una chichigua, etcétera. La segunda pareja, la del matrimonio de Matilde y el coronel Rodrigo Linarte aparece en el relato como el modelo a seguir; estos acudían al cirujano partero, contrataban a una chichigua para que alimentara a sus hijos en casa, trabajaban, ahorraban y se alejaban de los compromisos sociales, conducta que los llevó al final de su vida, muy a diferencia del matrimonio de Eufrosina y Dionisio, a ser una pareja exitosa y sin fracasos.

En un capítulo del *Periquillo Sarniento*, el Pensador Mexicano narra que el protagonista, al llegar a su casa, se encontró con que

la ignorantísima partera le había arrancado el feto con las uñas y con otro instrumento infernal, rasgándole de camino las entrañas y causándole un flujo de sangre tan copioso que no bastando la pericia de un buen cirujano, le quitó la vida...hay parteras tan ignorantes que creen con las

[22] José Ignacio Bartolache, *El Mercurio Volante*, UNAM.

[23] Ignacio M. Altamirano, *La literatura nacional*, Tomo II, Porrúa, Colección Escritores Mexicanos, México, 1949, p. 69.

uñas facilitan los partos, y hay otras que sustituyen a las naturales unas uñas de plata u otro metal para el mismo efecto.

Lizardi forma parte de un conjunto de autores que denigró cada una de las prácticas realizadas por las parteras. Se trataba de apartarlas de todo lo que tuviera relación con los alumbramientos; sus procedimientos fueron tachados de salvajes, irracionales, peligrosos e ignorantes, entre otros calificativos. Y esto, que comenzó en el diecinueve, se prolongó incluso hacia las primeras décadas del siglo veinte, lo cual nos habla de la necesidad de seguir atacándolas debido al gran peso y a lo común y corriente que era todavía en el siglo veinte recurrir a las comadronas y dar a luz en las propias habitaciones.

Cualquier movimiento de las parteras era señalado por los autores del siglo diecinueve como superstición, en tanto pretendían romper con el mundo religioso colonial. Y como ciertamente en aquel tiempo los partos eran un paso peligroso, las comadronas recurrían a innumerables imágenes de santos y vírgenes, así como a talismanes y sortijas que beneficiarían el alumbramiento. Estas tradiciones, entre religiosas y prehispánicas, según algunos autores, enmarcaban un cuadro que a los ojos de los constitucionalistas y liberales resultaban tediosos: atacarlas fue parte de una postura política.

Y los médicos fueron los encargados de traducir ese sentimiento contra ellas, luego de recopilar y clasificar con lujo de detalles las prácticas que acostumbraban las comadronas. Un siglo después de que Lizardi escribiera *La Quijotita y su prima*, un conocido médico, historiador de la obstetricia en México, Nicolás León, lo retomó para seguir argumentando en contra de aquel oficio: todavía en el siglo veinte fue necesario desprestigiarlas.

Para León ese oficio era un recurso de la viudez, de las mujeres que después de veinte años de casadas, no habían logrado tener un hijo, o que después de tenerlos se les habían muerto ¿Acaso insinuaba Nicolás León que fuesen mujeres amargadas? Además, decía, eran ostentosas, altaneras y, sobre todo, muy bien pagadas: «llevaban al cuello sartas de perlas, rosarios de oro con relicarios de lo mismo, y en las orejas zarcillos de diamantes ¡carísimos productos al séptimo sacramento!»[24]

Y así es como entramos a un mundo de detalles que nos muestra el otro lado de la moneda, es decir, el ambiente que creaban las comadronas al practicar su oficio. Las imágenes de santos eran una verdadera legión: para el trance del parto se ponía «sobre el vientre de la enferma» el cinto de cuero negro

[24] León, *op. cit.*, p. 122.

que usan los religiosos de San Agustín; las embarazadas visitaban a la Virgen María, bajo la advocación de Nuestra Señora de la Fuente, en la iglesia de Regina; también se acostumbraba encender unas velas de Nuestra Señora de la Luz y de Nuestra Señora de la Consolación al comenzar el parto; otra opción era dejar limosna para los enfermos lazarinos ante la imagen de Nuestra Señora de la Bala; o colgarse unas medallas de San Ramón Nonato al cuello, o bien venerar a alguno de los casi veinte santos patronos y protectores designados, ya fuese para los males de las embarazadas o para los de las parturientas.[25]

Dar a las pacientes estampas, cintas, papeles y obleas que tenían impresa una jaculatoria, conocida como «las palabras de la virgen» que regalaban las monjas de la Concepción: «En tu concepción o virgen María fuiste inmaculada, ruega por nosotros al padre cuyo hijo diste a luz», era el pan de cada día. Así esos objetos, ya fuesen para comer como las obleas, para fajar el vientre como las cintas, o para colocarlos junto a velas encendidas o a la cabecera de la cama, nos hablan de un universo, un tanto religioso del que las comadronas eran partícipes.

Lamentablemente esta información no fue escrita por manos de las parteras, porque de ser así seguramente no encontraríamos ese lenguaje de batalla, y por lo tanto exagerado, con el que hicieron sus anotaciones los médicos. Un ejemplo de su repelencia a las comadronas se muestra en la siguiente cita:

> *...cada siglo nos trae un descubrimiento, y a propósito hubo uno en que se descubrió que para parir era necesario una partera; consiguiente la partera es hija de esa civilización progresiva que no conocieron ni el pobrete de Adan ni la reverenda madre Eva: dichosos ellos que no conocieron a la partera, a ese apéndice de la facultad médico-quirúrgica, porque realmente la partera en el cuerpo Médico viene a ser lo que en el cuerpo humano un lobanillo, como dicen vulgarmente, ó una berruga...*[26]

Para ese reconocido historiador de la obstetricia, Nicolás León, las prácticas de las comadronas fomentaban la superstición y la ignorancia entre la población mexicana. Las imágenes, las comidas, las posturas y todo cuanto se asociara con las parteras, resultaban creencias banales y equivocadas.

[25] *Ibidem*, pp. 146-154.
[26] *Ibidem*, p. 119.

Los objetos empleados eran «escenografías» banales que sólo distraían la atención de otros detalles que «era necesario cuidar». Las parteras y sus ayudantes, las tenedoras, al llegar a la casa de la parturienta acostumbraban, además de arreglar en la alcoba de la enferma sus ropas, cama, santos abogados para el parto, velas benditas, medallas y escapularios, preparar la silla para el parto, poner en agua la Rosa de Jericó[27] y colocar el muñeco:[28] «en cuanto los dolores comenzaban, las parteras colocaban sobre el epigastrio de la paciente el muñeco» y cubrían la cabeza de la embarazada con una mascada de seda negra, «arreglándosela en forma de toca mongil».

A esa «escenografía» se añaden descripciones de otras prácticas de las parteras, tales como las fricciones sobre el vientre, los apretones enérgicos durante cada contracción uterina, la postura en cuclillas, los zarandeos, etcétera. Claro está que estas descripciones iban acompañadas de frases como «la desgraciada mujer que sufre esos sistemas de parto»; las «ignorantes que no tienen a quien más recurrir»; «la población inculta que no distingue entre lo ignorante y la sabiduría», en fin, se trataba de echar abajo todos y cada uno de los procedimientos acostumbrados por las comadronas.

En uno de esos relatos anotados por Nicolás León, decía que un doctor Tilton le había informado de «un caso de intento de alumbramiento artificial ejecutado por una partera mexicana, el cual representa uno de los métodos más brutales conocidos». Este método brutal se refería a la comida recetada por la partera, «medio litro de habas crudas» que, según León era para que a la parturienta se le hinchara el intestino y ejerciera «una presión intra-abdominal sobre el útero».[29] En realidad los médicos criticaban las habas, tanto como criticaban las infusiones de hierbas, los «posillos de cholate» o las tazas de vino que se daba a las parturientas.

En fin, la pasión con que Nicolás León representa a su gremio en contra de las parteras, «apéndice de la facultad médico-quirúrgica», revela que la presencia de las comadronas para cuando él escribió era notoria. Mientras más recurría a los autores pasados para reconstruir las costumbres y tradiciones sobre el parto, peor se expresaba de aquel gremio femenino. Un punto central sobre el que se concentraron las críticas hacia las comadronas fue el

[27] La llamada Rosa de Jericó era una flor importada del oriente que las parteras colocaban siempre, al comenzar el trabajo de parto, dentro de una vasija con agua. Se suponía que a medida que ella iba abriendo sus ramas, así también los órganos sexuales de la mujer se iban dilatando, de modo que cuando aquella estuviese en completa expansión, el parto terminaría. León, *op. cit.*, p. 424.

[28] Ese muñeco se trataba de «una cincha de listón, que llaman faxa de dixes, guarnecida con manitas de azabache, el ojo del venado, colmillo de caimán y otras baratijas». *Ibidem*, p. 94.

[29] *Ibidem*, p. 127.

de las posturas adoptadas al parir. Fue en torno a éstas donde más tinta corrió; donde se reúnen la mayoría de los argumentos de los médicos, aquí representados por nuestro historiador de la obstetricia.

Al parto en cuclillas[30] o postura arrodillada y parcialmente suspendida se le calificaba de «costumbre deleznable» entre las indias del pueblo mexicano:

> *el parto se verifica de este modo: un poste de cinco a seis metros de largo por 15 centímetros de diámetro, se coloca apoyado por una de sus extremidades al muro de la habitación ó en las extremidades del lecho en tanto que la otra descansa en el pavimento, formando él un ángulo de 45 grados. En el se fija una cuerda terminada por un nudo. La paciente se arrodillaba sobre un lecho especial, afianzándose ella de un lazo que estaba amarrado al mencionado poste.*[31]

Esas posturas formaban parte de un mundo «supersticioso e ignorante», que se reflejaba en la manera en que se manejaba a las pacientes: dos mujeres ayudaban a la parturienta, la partera, la más experimentada, se colocaba delante de la paciente y su papel se limitaba «a manipular sobre el útero, oprimiéndolo, friccionándolo y de cuando en cuando introduciendo su mano a la vulva y preparando el coxis». La tenedora se colocaba atrás y oprimía «con sus rodillas los cuadriles de la paciente» cruzando sus manos sobre el estómago de la misma y ejerciendo una fuerte presión en tanto que su compañera practicaba el masaje. Según León la tenedora de tiempo en tiempo levantaba en sus brazos a la parturienta, la sacudía «como si fuere un saco y la deja caer bruscamente; vuelve después a atraparla haciendo se produsca un choque y una compresión brusca sobre el abdómen».[32]

Es fácil suponer que la brusquedad de la práctica que describe León sea parte de sus extremosos puntos de vista, puesto que hoy día existen narraciones de mujeres que parieron con esos procedimientos y nunca se refieren a actos brutales o menos dolorosos que los que se tienen en los hospitales modernos. Por otra parte lo que sí está clarísimo en los escritos de nuestro historiador de la obstetricia, es que para él había una sola postura «civilizada» para parir, que era la horizontal:

[30] En conversaciones con algunos médicos que han ejercido su oficio en el estado de Chiapas, me informan cómo hoy día las mujeres siguen empleando esta postura, además de recurrir a la partera. Entrevistando a algunas mujeres de los alrededores de la ciudad de México, rumbo a Toluca, relatan que mantenían de manera permanente una cuerda atada a las vigas del techo que servía para sus partos, los cuales eran asistidos por una mujer mayor que murió hace algunos años.

[31] León, *op. cit.*, p. 124.

[32] *Ibidem*, p. 125.

...las naciones han adoptado la que según su índole y civilización, les garantizaba mejor sus intereses sociales. En tal concepto, llama desde luego la atención, que en nuestra sociedad subsista una costumbre que es causa de graves inconvenientes; y cuya sola existencia desmiente la civilización y adelanto que debe esperarse de una ciudad de su categoría.[33]

Sobre esta postura «civilizada» ya habían escrito algunos médicos durante el Porfiriato y ciertos párrafos de su puño y letra parecen sugerir los motivos por los que defendían la posición horizontal:

Llegamos por fin a las posiciones horizontales, de moda hoy y usadas en la práctica moderna, que como se sabe, son la francesa y la inglesa, que, según Wittcouski, «cuadra mejor con la idea de respetar debidamente el pudor de la mujer, pues da la espalda al partero, consiguiendo ocultar su fisonomía».[34]

Respetar debidamente el pudor de la mujer, no se aleja de la frase referida arriba sobre el ingreso de los varones como parteros: «los cirujanos comenzaban entonces a no avergonzarse de ser parteros y aun el público los tenía en cuenta para la asistencia de los alumbramientos».

Probablemente no sería equivocado suponer que ante la tradición que los varones tuvieron que romper, además del pudor que sentían y las críticas recibidas, debieron construir una defensa para poder terminar de tajo con el mundo pasado de las comadronas.

De ahí las descripciones sobre las otras dos posturas habituales, la de la silla y la de cuclillas o hincada:

Ahí tenemos desde luego la silla...Sobre ella colocan a la parturienta hasta el fin del trabajo; y la postura que sobre ella guarda para parir, no puede ser ni más falsa ni más inconveniente, ni más peligrosa; a esto llaman parir sentada: otras veces, se arrodilla a la muger sobre una pobre estera, en cuya posición solo hay más incomodidades y mayores sufrimientos, y a esto le llaman parir hincada; y solo en pocos, en muy pocos casos, se vé que las mugeres toman para este acto supremo, la única

[33] *Ibidem*, p. 142.

[34] Fermín Viniegra, *Algunas observaciones sobre el parto en cuclillas*, tesis de la Escuela Nacional de Medicina de México, México, 1895, p. 17.

posición aceptable por ser la sola racional, la posición horizontal: y estas se dice que paren acostadas.[35]

Ese era «un fuerte sillón de brazos con el asiento perforado y todo forrado con badana o cuero acolchonado, mueble por lo común de la propiedad de la partera y que llevaba de casa en casa para aquel lance». Parir sentada, como veremos más adelante, era la postura adoptada generalmente por cierto grupo social acomodado.

Las acusaciones por parte de los médicos nunca pararon. Asistidas en cuclillas por «parteras completamente ignorantes y torpes, que desconocen de una manera absoluta el papel que representan», o bien bajo la «asistencia de otra clase de parteras, que no menos ignorantes que las otras, tienen sin embargo, la pretensión de poseer los conocimientos suficientes para el desempeño de su profesión», que eran las que acudían con su silla a casa de la parturienta, las comadronas rechazaban «llamar en su auxilio un cirujano», lo que provocaba, desde su punto de vista, daños irreparables en la salud y en la vida de la madre y del hijo.

No cabe duda de que durante todo el siglo diecinueve y las primeras décadas del veinte los partos en cuclillas fueron los más numerosos. Los médicos a que León recurre estaban de acuerdo en que aquellas que parían hincadas eran «las mugeres de los artesanos, industriales, domésticos y toda la parte pobre de nuestra sociedad», en tanto que aquellas de mejor posición social eran las que parían en sillas, pero ambas con el auxilio de las parteras, que era el punto nodal con el que los médicos querían terminar.

Muy contraria era la opinión sobre el parto horizontal: «los partos que ocurren en algunas familias que con menos preocupaciones, y conocedoras de sus verdaderos intereses, saben encomendar en manos de médicos inteligentes, la dirección de acto tan delicado e importante, reservando a la matrona el único papel que puede desempeñar».[36] Para los médicos el parir sentada y el parir hincada eran prácticamente la misma postura, y la que les interesaba subrayar —porque además, decían, se practicaba ya entre los médicos de los países más adelantados— como la más recomendable era la tercera, es decir, el parir acostada. Esta posición «difiere por completo de las otras dos, pues en ella la enferma toma el decúbito supino, aproximándose a la posición clásica de los parteros franceses. La partera en estos casos está subordinada casi siempre a la dirección de un cirujano».[37]

[35] León, *op. cit.*, p. 142.
[36] *Ibidem*, p. 143.
[37] *Ibidem*.

Resulta significativo que hoy día en varios hospitales, clínicas y maternidades se comienzan a ofrecer servicios de parto que rescatan ciertos rasgos de aquellos sistemas que fueron tan rabiosamente criticados, como si algo de aquellas antiguas tradiciones ayudase a tener resultados más efectivos, tal como el estar en movimiento antes de las últimas contracciones o ayudar al feto con la gravedad al colocarse en cuclillas: «En tanto que los dolores no se acentuaban, la paciente estaba de pie, acostada o paseando alrededor del recinto; al aumentar su intensidad la sentaban en la silla o banco de parir, y la partera se sentaba enfrente de la paciente y las tenedoras se ubicaban a los lados».[38]

Por supuesto que después de todo lo anterior la pregunta que se planteaba nuestro historiador Nicolás León, bien podría hacernos reflexionar y concederle parte de razón en su batalla:

> *¿Será posible que haviendo aprendizaje, examen, premios y veedorees y celadores para cuidar del barbero que nos ha de afeitar, del zapatero que nos ha de hazer el calzado, del sastre que nos ha de vestir, no hemos de tener escuela, examen y precauciones para un arte tan delicado y tan expuesto como es ayudar a parir a la muger? ¿No se interesa en esto la vida del hombre y el bien de la humanidad? ¿Y si en la capital son tan frecuentes esos sucesos y a cualquiera vieja se le permite exercer el oficio de comadrona, tenga o no instrucción para ello, qué sera en lo interior del Reino y principalmente en los pueblos?*[39]

Su pregunta nos explica claramente su afán por extinguir a las parteras; además no podríamos negar que los instrumentos, la asepsia y los medicamentos empleados por los médicos efectivamente disminuyeron los riesgos del parto. Sin embargo a su pregunta creo que debiéramos añadir otra más, en aras de defender una costumbre que permitía al cuerpo expresarse más libremente, sin ser objeto de la actual tecnificación hospitalaria: ¿no era posible rescatar parte de la experiencia y de la tradición de aquellas «viejas comadronas» a fin de perfeccionar el «arte de partear»?

[38] Viniegra, *op.cit.*, p. 13.
[39] León, *op. cit.*, p. 224.

Restos humanos como fuente de información arqueológica. Aplicaciones en la investigación mayista*

Vera Tiesler Blos**

Los restos óseos de los mayas prehispánicos, como parte del registro arqueológico, recuperado durante el proceso de excavación o de recorrido de superficie, han sido estudiados desde diversos enfoques y con la ayuda de técnicas y procedimientos cada vez más especializados. Entre los últimos cuentan —aparte de los osteométricos y osteoscópicos (los micro, macro y endoscópicos)— los de radiografía, así como, cada vez más, los análisis de laboratorio especializados, destinados a la recuperación de información de orden nutricional, genética y cronológica. El desarrollo de las nuevas técnicas ha aumentado las posibilidades de obtener información biológica y cultural de restos esqueléticos, llevando —en la investigación mayista— al replanteamiento de interrogantes y a la formulación de nuevos problemas, antes considerados imposibles de resolver.

Hasta ahora, los análisis osteológicos regionales han revelado un especial interés en los aspectos paleonutricionales y patológicos, inscritos dentro de estudios de orden paleodemográfico; asimismo han recibido atención algunas prácticas bioculturales prehispánicas; como la deformación cefálica intencional y la mutilación dentaria, dos elementos importantes del repertorio cultural maya.

En la investigación arqueológica,[1] sin embargo, el estudio de vestigios humanos tradicionalmente se remite en importancia a segundo término, motivo por el cual ha sido relativamente escaso el aprovechamiento de la informa-

[1] Aquí se incluye la epigrafía mayista, a pesar de que estudie fuentes escritas.

* El tema del presente ensayo surgió como parte de un proyecto inscrito dentro del campo de la *bioarqueología* (u *osteoarqueología*). Forma parte de una investigación doctoral en antropología que lleva el nombre de *Algunos rasgos bioculturales entre los mayas prehispánicos —aspectos arqueológicos y sociales.*

** ENAH/INAH

ción que pueden proporcionar los restos humanos, a pesar de que algunos de sus rasgos son productos directos o indirectos de actividades culturales.

Este último aspecto lleva al punto de partida del presente ensayo, que fue la incursión, desde un enfoque propio de la arqueología,[2] en las investigaciones «bioarqueológicas» que se han llevado a cabo sobre los antiguos mayas. Desde esta perspectiva se describen brevemente generalidades, antecedentes, aplicaciones y limitaciones para la investigación mayista. Finalmente se plantean —a manera de propuesta— algunos conceptos, con el fin de facilitar el aprovechamiento de los indicadores osteológicos en la investigación mayista.

Conviene puntualizar —en un paréntesis— la definición de «bioarqueología», u «osteoarqueología» como algunos autores prefieren llamarla, que aquí se emplea. Es una especialización temática en la arqueología o antropología física que estudia los restos humanos desde un enfoque biocultural, en su contexto y como parte íntegra del cuerpo de información arqueológico.[3] Rebecca Storey,[4] por su parte, la define de manera pragmática como investigación en colaboración entre arqueólogos y osteólogos sobre restos humanos provenientes de contextos materiales.[5]

La bioarqueología, como campo y especialización académica, se ha consolidado con este nombre sólo recientemente, o sea en el transcurso de los últimos veinte años, y sólo en algunas partes del mundo. Ha contribuido a la investigación del pasado con una amplia gama de datos sobre aspectos paleobiográficos y demográficos, así como con información sobre las marcas intencionales, cuyas interpretaciones han servido de apoyo en la reconstrucción del desarrollo cultural. Sin embargo, desde el punto de vista teórico, muchos de los estudios que se inscriben en este campo aparecen, desde el marco de referencia sociocultural, como puramente técnicos.

[2] El término «arqueología» empleado en su connotación convencional, como disciplina que estudia vestigios culturales del pasado.

[3] Robert L. Blakely (ed.), *Biocultural Adaptation in Prehistoric America*, University of Georgia Press, Atenas, 1977; Bruce D. Smith, «Bioarchaeology in a Broader Context» en Mary L. Powell *et al.* (ed.), *What Mean These Bones? Studies in Southwestern Bioarchaeology*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 1991, pp. 165-171; Linda L. Klepinger, «Innovative Approaches to the Study of Past Human Health and Subsistance Strategies», en R. Sanders y M. Anne Katzenberg, *Skeletal Biology of Past Peoples: Research Methods*, Willey-LISS, Nueva York, 1992, pp. 121-130, Douglas W. Owsley y Richard L. Janz, *Skeletal Biology in the Great Plains. Migration Warfare, Health and Subsistence*, Smithsonian Institution Press, Washington, 1994.

[4] Rebecca Storey, «The Children of Late Classic Copan. Issues in Paleopathology and Paleodemography», en *Ancient Mesoamerica* 3, 1992, p. 161.

[5] Para algunos investigadores, la «bioarqueología» también incluye el estudio de la paleofauna y paleoflora, noción distinta de la que aquí se emplea al referir los restos humanos como objeto de estudio.

Antecedentes

En el transcurso de la revisión bibliográfica ha sido interesante observar que en la arqueología mayista, los restos humanos generalmente aparecen como evidencia periférica. En muchos reportes arqueológicos de la zona maya, la información osteológica está remitida a los anexos, mientras que la parte nuclear detalla los datos arquitectónicos, cerámicos y líticos. En consecuencia, el aprovechamiento de los vestigios humanos en la investigación arqueológica regional ha sido relativamente escaso.

Existen algunas limitantes que han dificultado las investigaciones óseas en el área maya, siendo éstas de orden deposicional, técnico y académico.[6] En primer lugar, las condiciones ambientales, tanto climáticas como edafológicas que, en gran parte de la zona maya, propician la desintegración rápida y desigual de los materiales orgánicos.

También afecta la destrucción cultural de los contextos arqueológicos. Las exploraciones arqueológicas mal documentadas y las excavaciones clandestinas («saqueos»), han dificultado el estudio de los enterramientos mayas prehispánicos; el último aspecto se debe especialmente al alto valor con que se cotizan en el mercado negro algunos de los objetos que acompañan al difunto.

En tercer lugar, las particularidades regionales en el tratamiento funerario, en este caso las costumbres de quemar algunos difuntos, o de recoger los huesos, propician la alteración, destrucción o remoción de los restos.[7]

Como resultado, la muestra esquelética suele ser demasiado pequeña, revuelta o incompleta, en la mayoría de los sitios, como para reflejar un patrón poblacional representativo. Cabe agregar que esta situación se agrava tanto por el diseño de investigación arqueológica, tradicionalmente enfocada a los centros cívico-ceremoniales monumentales (puesto que las áreas de enterramiento suelen encontrarse en las unidades habitacionales), como por los procedimientos de excavación, condicionados por limitaciones de tipo temporal y presupuestal.

El último, y tal vez principal obstáculo, es la separación técnica y académica que ha persistido entre la arqueología y la osteología como campo de la antropología física, puesto que las dos disciplinas requieren de diferentes conocimientos técnicos.

[6] Vera Tiesler, «El esqueleto vivo y muerto: una propuesta para la consideración de restos humanos en el registro arqueológico», manuscrito inédito de una ponencia presentada en el I Simposio Internacional «El cuerpo humano y sus tratamientos mortuorios», México, 1995.

[7] Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, con introducción de Angel María Garibay K., Porrúa, México, 1982; Alberto Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

En la investigación mayista, esta separación se refleja en muchos trabajos. Mientras que el arqueólogo Alberto Ruz Lhuillier[8] analiza las costumbres funerarias entre los antiguos mayas a partir de los espacios mortuorios excavados, Frank Saul (antropólogo físico)[9] se ocupa de la descripción osteobiológica. Mientras que William Coe y John McGinn[10] describen la disposición espacial de una ofrenda, encontrada en una tumba temprana de Tikal, Thomas Dale Stewart[11] publica sobre los cráneos yucatecos, estudiados en las bodegas del Centro Regional INAH en Mérida. En el conocido trabajo de Norman Hammond, Frank Saul y Pretty, titulado: *A Classic Maya Family Tomb* (una tumba maya del Clásico), que contiene tanto la descripción del material osteológico como la del registro funerario, destaca en la parte de la discusión que no se toman en cuenta los resultados sobre los restos humanos.[12]

Pensamos que los estudios en sí no son criticables, sin embargo, faltan todavía para el área maya investigaciones que contemplen —a nivel teórico y práctico— la integración estrecha de los datos osteológicos con los materiales asociados, puesto que ambos integran un mismo contexto que es el funerario, (más aún, como éste suele ser uno de los pocos contextos primarios, i. e. no alterados, encontrados) y considerando la relevancia cultural que revisten también los restos humanos.

Desglosaremos brevemente algunos aportes osteológicos. Después de la revisión bibliográfica sobre el tema, pudimos observar varias tendencias, como por ejemplo, el predominio —en número y cobertura— de los aportes extranjeros tanto sobre los restos esqueléticos como sobre los espacios funerarios.

[8] *Ibidem*; Ruz Lhuillier, «Tombs and Funerary Practices of the Maya Lowlands», en *Handbook of Middle American Indians*, tomo 2, University of Texas Press, Austin, 1965, pp. 441-461.

[9] Frank Saul, «Osteobiology of the Lowland Maya at Altar de Sacrificios, Guatemala», ponencia presentada en la Reunión Anual de la Asociación Americana de Antropólogos Físicos de 1967, 1967; *The Human Skeletal Remains of Altar de Sacrificios*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, número 63 (2), Harvard University, Cambridge, 1972; «Osteopatología de los mayas de las Tierras Bajas del Sur», en F. Martínez, *México Antiguo*, tomo I de *Historia general de la medicina en México*, UNAM, México, 1984; Saul y Julie Mather Saul, «Life History as Recorded in maya Skeletons from Cozumel, Mexico», en *Research Reports*, National Geographic Society, Washington D. C., 1979, pp. 583-587; «Paleobiología en la Zona Maya», en *Investigaciones recientes en el Area Maya. Memorias de la XVII Mesa redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1984, pp. 23-42.

[10] William Coe y John McGinn, «Tikal. The North Acropolis and an Early Tomb», en *Expedition 5* (2), 1963, pp. 25-32.

[11] Thomas Dale Stewart, «Human Skeletal Remains from Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico, With a Review of Cranial Deformity Types in the Maya Region», en *Middle American Research Institute*, número 31, Tulane University, Nueva Orleans, 1975, pp. 199-225.

[12] Norman Hammond, K. Pretty y Saul, «A Classic Maya Family Tomb», en *World Archaeology 7 (1)*, 1975, pp. 57-78.

Las publicaciones anteriores a 1970 suelen ser ensayos osteológicos de índole descriptiva, enfocados a la métrica y a la parte craneal, y aportan datos estandarizados de sexo, edad, estatura e índices osteométricos. La premisa que subyace en trabajos como el estudio de Hooton o de Longyear,[13] suele ser la genética. Los análisis generalmente se limitan a la revisión del material esquelético, producto de las excavaciones, entregado al laboratorio. El enfoque es biográfico más que poblacional.

Uno de los estudios importantes de este tiempo, que retomaremos adelante, se basó en la evaluación de los restos del personaje principal de la tumba del Templo de las Inscripciones de Palenque, Chiapas, realizada por E. Dávalos y A. Romano primero *in situ* y después en el laboratorio.[14] Los autores habían identificado un hombre robusto de 165 cm de estatura y de una edad de 40 a 50 años. Posteriormente, el estudio suscitó una amplia polémica —aún sin resolverse— al publicarse interpretaciones sobre el personaje, basadas en las inscripciones del sarcófago y en la evidencia iconográfica.[15]

Por otra parte, existen estudios que enfocan cuestiones óseas particulares, como los de Stewart, Comas y Romano,[16] sobre la deformación cefálica intencional entre los mayas prehispánicos, y las investigaciones sobre la mutilación dentaria de Fastlicht y Romero.[17]

[13] Ernest Hooton, «Skeletons from the Cenote of Sacrifice at Chichen Itza», en *The Maya and Their Neighbors*, Nueva York, 1940; John M. Longyear, «A Maya Old Empire Skeleton From Copan, Honduras», en *American Journal of Physical Anthropology 27 (1)*, 1940, pp. 151-154.

[14] Eusebio Dávalos Hurtado y Arturo Romano, *Estudio preliminar de los restos osteológicos encontrados en la tumba del Templo de las Inscripciones, Palenque* (Apéndice de Alberto Ruz Lhuillier, «Exploraciones en Palenque», 1952), en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, sexta época, volumen 6, número 1, México, 1955, pp. 107-110; Ruz Lhuillier, *El Templo de las Inscripciones, Palenque*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica 7, México, 1973; «Gerontocracy at Palenque?», en Hammond (ed.), *Social Process in Maya Prehistory*, Academic Press, Londres, 1978, pp. 287-295; Romano, «La tumba del Templo de las Inscripciones», en L. Gutiérrez Muñoz (ed.), *Palenque: esplendor del arte maya*, Editora del Sureste, México, 1980; «El entierro del Templo de las Inscripciones en Palenque», en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987, pp. 1413-1473.

[15] Ruz, «Gerontocracy at Palenque?...»; Javier Urcid, «Bones and Epigraphy: The Accurate Versus the Fictitious», en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing and Culture*, número 42, manuscrito, 1993; Hammond y Theya Molleson, «Huguenot Weavers and Maya Kings: Anthropological Assessment Versus Documentary Record of Age at Death», en *Journal of Field Archaeology*, 1995, pp. 75-77.

[16] Stewart, «Skeletal Remains From Venado Beach, Panama: Cranial Deformity», en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, tomo 3, 20-27 de julio en San José, Costa Rica, 1958; Juan Comas, *Características físicas de la familia lingüística maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1966; Romano, «Cráneo del Pajón, Chis», en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, volumen 23, número 3, 1977, pp. 365-394.

[17] S. Faslicht, «Las mutilaciones dentarias entre los mayas. Un nuevo dato sobre las incrustaciones dentarias», en *Anales del Museo de Antropología, Historia y Etnología*, volumen 12, 1960, pp. 111-130; Javier Romero, «Nuevos datos sobre la mutilación dentaria en Mesoamérica», en *Anales de Antropología*

El trabajo de Agrinier[18] sobre los enterramientos del sitio Chiapa de Corzo, Chiapas, constituye un ejemplo temprano de integración estrecha de los datos osteológicos de la colección con los contextuales.

A partir de los años 70 se presentan algunas investigaciones destinadas a «reconstruir integralmente las condiciones de vida» de los grupos mayances prehispánicos. Uno de los autores, Frank Saul, del Departamento de Anatomía de la Escuela Médica de Ohio, propaga el enfoque «osteobiográfico», o sea el estudio biocultural del individuo óseo, considerado por el autor como la unidad básica del análisis y el punto de partida para reconstruir poblaciones del pasado.[19] A partir de preguntas clave ¿quién?, ¿de dónde?, ¿qué hicieron?, ¿cómo eran? Saul trata de inferir condiciones bioculturales en sitios mayas, tales como Altar de Sacrificios, Cuello y Ceibal, por medio de la determinación del sexo y de la edad, de paleopatologías y de prácticas culturales. Nunca llegó a cuantificar personal y adecuadamente las observaciones sobre los individuos que integraban sus muestras o a integrar los datos osteológicos con la información contextual, para lograr las reconstrucciones bioculturales que esperaba. Pensamos sin embargo que hay que atribuir a su trabajo el mérito de despertar el interés mayista en estudios de este orden.

Otro autor que ha destacado en la investigación osteológica regional es William Haviland[20] de la Universidad de Vermont. Más que reconstruir condiciones de vida, el investigador se dedicó a reconocer rasgos de distinción social, manifestados en actividades cotidianas, esperanza de vida, potencial de crecimiento, o prácticas culturales, en este caso para el sitio de Tikal. Los

---

número 23, pp. 349 ff, 1986; Javier Romero, *Catálogo de la colección de dientes mutilados prehispánicos IV parte*, Colección Fuentes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 1986.

[18] Pierre Agrinier, *The Archaeological Burials at Chiapa de Corzo and Their Furniture*, New World Archaeological Foundation, número 16, Brigham Young University, Provo, 1964.

[19] Saul, *Osteobiology of the Lowland maya of Altar de Sacrificios, Guatemala..., Human Skeletal Remains of Altar de Sacrificios...*, «Osteopatología de los mayas de las Tierra Bajas del Sur...»; Saul y Saul, «Life History as Recorded in Maya Skeletons From Cozumel, Mexico...», «Paleobiología en la Zona Maya...», Osteobiography: A Maya Example», en Mehmet Yasar Iscan y Kenneth A. R. Kennedy (eds.), *Reconstruction of Life From the Skeleton*, Alan R. Liss, Nueva York, 1989, pp. 287-302; «The Preclassic Population of Cuello», en Hammond (ed.), *Cuello, an Early Maya Community in Belize*, Cambridge University press, Cambridge, 1991, pp. 134-158.

[20] William A. Haviland, «Stature at Tikal, Guatemala: Implications for Ancient Maya Demography and Social Organization», en *American Antiquity*, volumen 32, número 3, 1967, pp. 316-325; «Occupational Specialization at Tikal, Guatemala: Stoneworking-Monument Carving», en *American Antiquity*, volumen 39, número 3, 1974, pp. 494-496; «Dynastic Genealogies From Tikal, Guatemala: Implications for Descent And Political Organization», en *American Antiquity*, volumen 42, número 1, 1977, pp. 61-67; «Where the Rich Folks Lived: Deranging Factor in the Statistical Analysis of Tikal Settlement [comentarios]», en *American Antiquity*, volumen 47, número 2, 1982, pp. 427-429; «Population and Social Dynamics», en *Expedition 27*, número 3, 1985, pp. 34-41.

resultados de Haviland, como parte de los trabajos interdisciplinarios del Proyecto Tikal, fueron integrados como indicadores arqueológicos para evaluar patrones de diferenciación y complejización social durante el Clásico Temprano, Medio y Tardío. Cabe señalar que entre los criterios que Haviland instrumentó para la evaluación, cuentan los de orden ergonómico-biomecánico.

Por otra parte, la tradición osteológica mexicana, con aportes importantes para el área maya tales como los de Lourdes Márquez Morfín; Sergio López y Carlos Serrano[21] ha enfocado mayormente la tarea de reconstrucción demográfica de poblaciones mayas del pasado, y la apreciación de sus condiciones de vida. Igualmente demográfica es la orientación que dá Rebecca Storey[22] a su trabajo sobre las muestras osteológicas, excavadas por el Proyecto Copán.

Después de esta breve revisión quedan por señalar las posibilidades y proponer algunos lineamientos en la integración de la información osteológica a la del registro asociado, con la finalidad de optimizar la evaluación de contextos funerarios, en este caso para la arqueología mayista.

Marco contextual

Formulada como área que trasgrede las barreras disciplinarias tradicionales, puestas entre la arqueología y antropología física, la bioarqueología requiere de un marco teórico-metodológico que permita encauzar sus elementos. Proponemos[23] que el punto de enlace (entre lo biológico y lo social o, en este caso, entre lo osteológico y contextual) es el hombre como individuo, miembro de la sociedad, en su dimensión biológica y social, (aunque esta última diferenciación sea artificial) y con la derivación de los

[21] Lourdes Márquez Morfín, *Playa del Carmen: una población de la Costa Oriental en el Posclásico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica número 119, México, 1982; «Qué sabemos de los mayas peninsulares a partir de sus restos óseos», en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987, pp. 43-56; «La dieta maya prehispánica en la costa yucateca», en *Estudios de Cultura Maya XVIII*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1991; L. Márquez de González, A. Benavides y P. Schmidt, *Exploraciones en la Gruta de Xcan, Yucatán*, Centro Regional de Sureste, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, 1982; Márquez Morfín y T. Miranda, «Investigaciones osteológicas en la Península de Yucatán», en *Investigaciones recientes en el Area Maya, XVII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de las Casas, 1984, pp. 49-61; Sergio López Alonso y Carlos Serrano, «Prácticas funerarias prehispánicas en la isla de Jaina, Campeche», en *Investigaciones recientes en el Area Maya, XVII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de las Casas, 1984, pp. 441-459.

[22] Storey, «The Children of Copan...», *Individual Frailty, the Children of Privilege and Stress in Late Classic Copan*, manuscrito inédito, 1994.

[23] Tiesler, «Algunos conceptos y correlatos para la consideración del individuo en arqueología», en *Boletín de Antropología Americana*, 1995, en prensa.

indicadores osteológico-arqueológicos correspondientes (aunque no queremos afirmar con eso que el individuo en sí constituya el objeto primario para la investigación del pasado).

Restos humanos como portadores de información biocultural

Las posibilidades de integración de los datos osteológicos a su contexto material y de su utilización como fuentes de información bioarqueológica son infinitas, pero se requiere una muestra más o menos amplia, dependiendo de cada factor. Aquí se desglosan algunos, a manera de indicadores, ordenados de acuerdo con la unidad de análisis que requieren.

Disposición del cadáver (Relación de los elementos anatómicos)

- procesos de deposición mortuoria o predeposicionales.
- procesos tafonómicos en general (de la transformación del contexto).

Estructura de los elementos esqueléticos (aspecto o forma)

- sexo y edad (en su connotación genética y ambiental y de valoración cultural).
- alteraciones morfológicas (paleopatologías) visibles macro, micro o endoscópicamente (de orden genético, nutricional, ocupacional).
- caracteres epigenéticos métricos y no-métricos.
- estatura (en su connotación genética y ambiental).
- prácticas culturales, o bioculturales, operando *pre, peri* y *post mortem.*
- rasgos que tienen que ver con actividad o postura, que pueden ser inferidas en mayor o menor grado desde criterios métricos y no métricos, biomecánicos o patológicos. Entre ellos se cuentan las marcas entesopáticas, traumáticas, degenerativas, nutricionales, inflamatorias y formales.

Composición molecular

- antigüedad (para la investigación mayista análisis de radiocarbono).
- propiedades genéticas, relaciones de parentesco: ADN (extracción y amplificación de secuencias de aminoácidos).
- paleodieta: análisis de elementos de traza (*strontium-barium*, estaño, plomo) y de isótopos estables (C3 C4), (N15) .
- están relacionados los indicadores de la ingesta de nicotina (espectrometría de masa) y sus metabolitos, o de otras sustancias como cafeína, TCH, morfina.

Además se requiere precisión de las premisas a ratificar, y creatividad en el aprovechamiento de la información del registro a disposición que, en la mayoría de los casos, sólo en conjunto con otros indicadores puede ser aprovechado para apoyar o desaprobar un planteamiento de orden social. Este último aspecto cobra especial importancia en la investigación mayista con las lagunas de información osteológica ya señaladas.

Importa señalar, por otra parte, que la línea de argumentación sobre la evidencia debe ser unilateral y no, como se ha dado en algunos casos, ser empleada para evaluarse mutuamente (equipararse). Como ejemplo recordamos la polémica poco fértil que ha persistido en la determinación de la edad de varios personajes de Palenque y de Copán (que parte de las discrepancias entre edad asignada y glífica).

Unidad de análisis

En la práctica, la mayoría de los problemas teórico-sociales requieren tomar escalas de estudio regionales para poder delimitar variabilidad de factores intra y extraterritoriales. En este caso, o sea el tema de los contextos funerarios, proponemos que la base del análisis sea el del individuo o de los individuos dentro de su contexto funerario, ubicados en el espacio físico cultural y cronológico que comparte o comparten, para integrar un grupo o una sociedad.

Logística de trabajo

Para poder llevar a cabo los requisitos arriba señalados proponemos dos posibilidades: una es la capacitación de profesionales en ambos campos antropológicos (tanto en arqueología como en antropología física). Otra alternativa es la integración de los proyectos de profesionales arqueólogos y antropólogos físicos, que trabajen juntos desde el planteamiento inicial del proyecto y permanezcan durante las temporadas de campo, de análisis y evaluación final de los datos.

A nivel de registro conviene utilizar cédulas osteológico-arqueológicas y bases de datos que permitan y faciliten una integración estrecha de los datos.

A manera de conclusión

En la investigación de los mayas prehispánicos, el tema de los rasgos bioculturales, o sea de las evidencias en el hueso que tienen un origen cultural directo o asociado, ha sido tratado desde muchos enfoques. Entre ellos cuentan las investigaciones paleodemográficas, nutricionales y biográficas, así como los estudios de las marcas intencionales.

En vista del desarrollo actual de la bioarqueología como campo antropológico y considerando la necesidad inmediata de crear una concepción íntegra de alcance, tema y aplicaciones, en esta exposición hemos proporcionado algunas pautas generales para el estudio del esqueleto como parte de su contexto arqueológico.

Se hizo un breve repaso de los trabajos «bioarqueológicos» que se han realizado sobre los mayas prehispánicos, de sus alcances y sus limitaciones. A partir de estas observaciones hemos planteado conceptos y procedimientos metodológicos y técnicos, a seguir en la bioarqueología mayista (o en general). A propósito no hemos entrado en la polémica que existe sobre el contexto funerario como fuente de información social o en las dificultades técnicas relacionados con los planteamientos bioarqueológicos, que sería tema de otra presentación aparte, aunque habría que tenerlos presentes.

Considerando la importancia de los restos humanos como fuente de información arqueológica en la investigación mayista, y aunada al desarrollo actual de la bioarqueología y de las nuevas técnicas de análisis osteológico microscópico y molecular, pensamos que con su aprovechamiento se abren nuevas perspectivas en la evaluación cultural regional.

Reseñas

Víctor Mínguez Cornelles, *Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México Virreinal,* Universitat Jaume I, Diputació de Castelló, Castelló de la Plana, 1995, 204 pp.

A pesar de que la historiografía mexicanista ha atendido la época colonial con mayor profundidad respecto de otras épocas de nuestra historia, todavía quedan lagunas temáticas y problemáticas por llenar. Una de ellas es la que podríamos llamar la dimensión discursiva del poder, entendiendo al discurso en un sentido amplio, como palabra e imagen y cualquier otro elemento destinado a la transmisión de ideas, proposiciones teóricas, valores y nociones, en fin, como un sistema de representación que nos habla del universo cultural y mental de un grupo o una sociedad en un contexto espacial y temporal determinado.

Los reyes distantes es una obra que viene a sumarse al propósito de llenar esa laguna, aun cuando su autor la conciba como parte de la historiografía del arte. En efecto, el trabajo de Víctor Mínguez acomete el análisis del arte efímero, es decir, aquellas obras que, realizadas para ciertas ceremonias, eran desmontadas una vez que terminaba el acto motivo de su existencia. De manera particular, el autor estudia las imágenes y los textos de arquitectura, pinturas y esculturas (arcos triunfales, túmulos funerarios especialmente catafalcos y toda la emblemática que les acompañaba) que se confeccionaban para dos tipos de ceremonial: fiestas reales (proclamaciones y exequias de los monarcas) y fiestas virreinales (entradas de virreyes y arzobispos). Pero al ser reyes y virreyes los protagonistas principales de las fiestas, ellas eran también medios a través de los cuales se enviaban mensajes simbólicos y propagandísticos sobre la grandeza del poder monárquico y virreinal. Así, el subtítulo, *imágenes del poder* resulta totalmente a propósito.

La obra consta de ocho capítulos, una introducción, un epílogo y un apéndice que ofrece 48 ilustraciones que permiten ver la espectacularidad y grandiosidad características de las ceremonias y símbolos del poder en la Nueva España. A lo largo de los capítulos, el autor describe y analiza las imágenes que el poder monárquico y el virreinal construyeron de sí mismos y los medios y escenarios en que tales imágenes se montaban.

La fiesta pública era uno de los principales instrumentos en el espacio urbano para el despliegue de imágenes simbólicas sobre la virtuosidad y ejemplaridad de los gobernantes, y un acto político de tipo barroco y europeo dirigido sobre todo a la élite virreinal española y criolla. Su carácter era colectivo e integrador y sus elementos clave eran el protocolo y el ritual. Las ceremonias llamadas «entradas» en las que virreyes y arzobispos —la llamada por el autor «realeza próxima»— anunciaban formalmente el comienzo de su mandato, era ocasión para mostrar la «enorme autonomía» y un «engrandecimiento de su imagen» que, ante la ausencia física del rey, señala Mínguez, aquellos poseían. No es extraño por ello que los representantes del monarca en la Nueva España fueran presentados a menudo, en las ceremonias ya referidas, con una imagen relacionada con algunas figuras de la mitología griega y/o personajes históricos latinos, como Mercurio, Prometeo, Hércules, Atlas, Aquiles o Julio César, Vespasiano y Maximino. Con tales representaciones, los virreyes, y en menor medida los arzobispos, buscaban destacar supuestas virtudes que les caracterizaban, como la astucia, el valor y la fuerza.

Un hecho interesante que resalta el autor es que los virreyes asociaron habitualmente su figura con dioses y héroes menores de la mitología, mientras que los grandes dioses (Júpiter, Marte, Apolo), como muestra en el capítulo tres, fueron del dominio casi exclusivo de los reyes. Estos usaron las imágenes mitológicas para destacar también los dones casi mágicos que poseían, pero los monarcas necesitaban resaltar otra virtud de vital importancia: la legitimidad dinástica que los significaba. El carácter dinástico de la monarquía española quedaba de manifiesto en los símbolos que la representaban: el sol, el ave fénix, el espejo.

La metáfora solar era, al decir del autor, el elemento principal del imaginario monárquico puesto que el sol ha sido desde las primeras civilizaciones un astro cargado de connotaciones positivas, que se identificó con la divinidad; además, es único en su género y posee virtudes que se hacían coincidir con aquellas que querían verse en el monarca, como la omnipresencia, la liberalidad de sus rayos, la pureza de su cuerpo. Así, el sol servía para expresar que entre el rey y Dios había un nexo, que el monarca era ministro del señor en la tierra: un símbolo del poder político y del poder divino; pero, en virtud del permanente ciclo solar de ocaso y aparición, representa también «el instante clave» de la institución monárquica, el momento en que se producía la muerte del rey y la sucesión al trono de su heredero, expresándose con ello el linaje, la dinastía, la idea de que el rey nunca muere. El caso concreto de los

virreyes americanos, Mínguez formula una feliz ocurrencia: la lejanía del rey de sus dominios de ultramar no obstaba para que éste tuviera una permanente preocupación y sintiera un gran amor por sus súbditos de esos dominios; de esta suerte. El símbolo solar encontraba allí, en América «toda la coherencia de la metáfora» (p. 84).

Encontramos un ejemplo claro de esto en las honras fúnebres organizadas por la ciudad de Guatemala en 1789 con motivo de la muerte de Carlos III. La pira y la iglesia se decoraron para tal ocasión con numerosos jeroglíficos solares, en los que aparece el sol resplandeciendo, el sol frente a un espejo, el sol amaneciendo y el sol en el ocaso. La sucesión dinástica fue expresada justamente con los dos últimos soles: el sol de Carlos III se apagaba y entristecía al reino, pero el radiante de Carlos IV brindaba consuelo y esperanza. La letra que acompañaba la simbología era igualmente expresiva:

Al sol de Carlos vemos sepultado,
en otro sol lo vemos renacido,
y del tercero al cuarto iluminado.
Solo esta imagen es quien ha podido
en la muerte de un padre tan amado
a un reyno consolar tan afligido.

La iconografía y el discurso que la acompañaba hacían uso, desde luego, de otras figuras simbólicas. El ave fénix, por ejemplo, con la que se insistía en la índole dinástica; el espejo, en cuya base se encontraba el *speculum principium*, entendido como las enseñanzas que el monarca recibía de sus predecesores en el trono; motivos en los que se manifestaba una «hermandad leal entre América y España», una «vocación americana» de los reyes españoles y una consecuente «lealtad ciega» del pueblo americano.

El libro termina con un capítulo en el que se aborda el declive de la simbología monárquica y la aparición de formas expresivas que anunciaban nuevas realidades. En particular el surgimiento del «patriota americano», los homenajes en que se honraba su figura una vez fallecido, cuyo imaginario y discurso eran expresión de una «emergente comunidad nacional en competencia con la realeza». En la época de las «revoluciones hispánicas», como las llama F. X. Guerra, se fijaron las bases para un nuevo panteón mítico, «más próximo y más real». Así, a los monarcas distantes se opuso la figura de hombres ilustres autóctonos; a los «retratos difusos» de una dinastía lejana se enfrentaron imágenes de individuos «que se han conocido personalmente».

Algunos planteamientos que formula el autor parecen merecer una discusión mayor. Su hipótesis, en primer lugar; la enorme distancia que separaba la metrópoli de los reinos de ultramar y la inevitable ausencia física del rey dieron lugar a «sutiles matices» en la tarea de difundir las imágenes del poder real; la distancia geográfica se volvió un factor determinante a la hora de elaborar esas imágenes pues en América, a diferencia de España, la imagen ideal del monarca «ocupó todo el espacio» —ante la ausencia de la imagen verdadera— difuminando las iconografías concretas de los distintos monarcas y ofreciendo una imagen única e institucional. Además, esa circunstancia «geopolítica» permitió a los virreyes una «gran autonomía» y «un engrandecimiento de su imagen», lo que obligó a diseñar una «imagen distante» de la monarquía.

Lo que se puede apreciar a lo largo del trabajo, las iconografías regias en Nueva España se refieren más bien a reyes concretos; y aunque ciertamente encontramos en ellas elementos básicos comunes, ello no es privativo de América pues también se observa en el caso europeo. Respecto a la «imagen distante» que se construyó obligadamente en Nueva España, lo que encontramos en el texto es justamente lo contrario: una imagen presente, casi omnipresente, en la simbología y en el discurso; y esto último es enteramente explicable dada la mencionada ausencia física del rey. Por lo demás, la pretendida «autonomía» de los virreyes es cuestionable. Stanley y Bárbara Stein lo dijeron claramente hace ya muchos años: «en teoría omnipotente, en la práctica la autoridad del virrey era algo ficticia. Estaba limitada por fuerzas compensadoras...»[1] En fin, la hipótesis parece sugerente, pero creo que no quedó explicada satisfactoriamente.

Otro asunto es que el autor distingue entre una imagen «verdadera» o «real» (de realidad, no de realeza) del rey, es decir, la que objetivamente poseía el monarca, y una imagen «utópica» o «ideal» que era promovida por la propaganda oficial a través de la literatura emblemática y la iconografía, y que paulatinamente estaría alejada de la primera. Un ejemplo: «En América, como en Europa, poetas, pensadores y artistas áulicos crearon una imagen utópica del monarca, dechado de virtudes y cualidades, perfecciones que disuadieran de buscar otros modelos. Una imagen ideal que no tiene nada que ver con la imagen verdadera» (p. 18). Más adelante, al citar una descripción de Felipe IV en la que se exalta su figura después de su fallecimiento, dice de ella que se trata de un «buen ejemplo de texto y de imagen

[1] Stanley y Bárbara Stein, *La herencia colonial de América Latina*, Siglo XXI, México, 1983, p. 72.

oficial, irreal pero eficaz». A mí me parece que plantear así las cosas, en términos de imágenes ideales e imágenes verdaderas, es erróneo, además de que se conspira contra la naturaleza del trabajo mismo, pues, —exagerando— lo convierte en una historia de mentiras, de acciones que, para conseguir cierto fin, falsean la verdad. No quiero decir que la imagen que de los reyes españoles se construyó expresaba cabalmente las características que ellos poseían, sino que esa forma de ver las cosas no permite entender la índole del problema, a saber: la teoría política que subyace a la imagen y discurso monárquicos dilucidada suficientemente por Ernst Kantorowicz, según la cual los monarcas poseen dos cuerpos, uno el físico, sujeto a las pasiones y contradicciones que viven todos los hombres, y otro de carácter político, una dignidad real abstracta que no muere jamás y, por lo tanto, muy próxima a la divinidad.[2] Sin negar los fines propagandísticos que la discusión de la simbología regia se proponía, yo me inclino a pensar que se trataba de esta última naturaleza del monarca la que se expresaba en las imágenes «utópicas» que lo presentaban como «dechado de virtudes», imágenes por lo demás, que eran tenidas por ciertas, por verdaderas, tanto en la propia muerte del rey como en la de los súbditos. Recuerdo ahora que Marc Bloch señala que, aun cuando el viejo rito del tacto de las escrófulas murió en 1807 con el fin del linaje de los Estuardo, todavía era posible encantar, durante el reinado de Victoria, a campesinos que veían una panacea en las monedas de oro más corrientes, porque llevaban impreso el retrato de la reina[3]. No ignoro que la monarquía española era diferente a la inglesa y la francesa, más ligadas éstas a la teoría del derecho divino; lo que quiero poner de manifiesto es que, como señaló alguna vez August Ludwig von Rochau, las ideas siempre tienen todo el poder que les confieren las personas a las que son inherentes. Debido a ello, agrega el pensador alemán, «toda idea—verdadera o falsa— que llena a todo un pueblo o toda una época, constituirá siempre el más real de los poderes políticos».[4]

Finalmente, un breve comentario sobre la periodización. El autor cierra su estudio con los inicios de la guerra de independencia, porque en esa época empezaron a aparecer un discurso y una simbología de carácter diferente , más cercanos a los tiempos de la modernidad política. Por lo demás, la Nueva

[2] Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey, Una teoría política medieval*, Alianza Editorial, Madrid, p. 19.

[3] Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp.359-360.

[4] Citado en K. Lenk y W. Abendroth (eds.), *Introducción a la ciencia política*, Anagrama, Colección Argumentos número 16, Barcelona, 1971, p.31.

España se convirtió en un país independiente a partir de 1821 y en una república federal a partir de 1824 y desde entonces terminó prácticamente la propaganda monárquica a la usanza tradicional. No hay pues mayores objeciones para la decisión de fijar esos límites temporales; sin embargo, quizá valga la pena formular una prevención: las transformaciones formales que experimentó en la segunda década del siglo XIX la otrora colonia española, no implicaron que el imaginario monárquico, por llamarlo de alguna manera, desapareciera como por ensalmo. Aunque hacen falta todavía estudios al respecto, no sería lógico pensar que una mentalidad política construida durante tres siglos se esfumara como por decreto. ¿Qué pasó con ella después de 1821? El trabajo que ahora nos ocupa invita a reflexionar sobre la inquietante cuestión.

A pesar de las objeciones, estoy convencido de que el estudio de Víctor Mínguez es novedoso para el caso de la historia novohispana, que nos permite adentrarnos en el mundo del poder monárquico, tanto un mundo poco explorado por cierto, pero que por los indicios que tenemos, como por los que ahora ofrece el historiador español, en modo alguno era superfluo. Su importancia política y cultural, por el contrario, fue mucho más significativa que aquella que se le suele conceder.

Marco Antonio Landavazo Arias

Ulises Beltrán, Fernando Castaños, Julia Isabel Flores, Yolanda Meyenberg y Blanca Elena del Pozo, *Los mexicanos de los noventa*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, 207 pp.

La mayoría de los países latinoamericanos han transitado, quizá unos más tarde que otros, por el proceso de modernización de sus sociedades. México ha sido uno de ellos, lo que se ha reflejado en la apertura al modelo económico liberal, el pluralismo democrático —en el campo de lo político— y la prevalencia del individuo como centro de atención junto al predominio de la racionalidad instrumental sobre la afectiva en los planos de lo social y lo cultural.

La opinión y la percepción que poseen los mexicanos acerca de todas y cada una de estas premisas forma parte del objetivo central de este libro. En tal sentido, los autores tratan de responder las siguientes preguntas: ¿cuál ha sido el impacto del proceso de modernizador en las actitudes y valores de la sociedad mexicana de los noventa?, ¿es posible calificar los valores actuales como modernos?, ¿es posible encontrar tendencias al cambio en la estructura cultural-simbólica del mexicano de hoy? Como premisa básica de este estudio, los autores plantean y a la vez parten de la existencia de una complejidad cultural en la sociedad mexicana, por lo que tratan de hacer explícitos los procesos de asimilación, conflicto y tensión entre valores tradicionales y nuevos. De esta forma, se asume una postura metodológica afín a los estudios sobre opinión pública y cultura política, a través de la cual la opinión es asimilada como el dato primario sobre el cual sustentar el análisis.

Desde el punto de vista de las hipótesis que orientan la investigación destaca, primeramente, la no necesaria ruptura en los valores tradicionales como consecuencia del complejo proceso de cambio en la esfera política, económica, social y cultural. Se intuye así la existencia, por lo menos hasta este momento histórico, de una red articulada donde lo nuevo y lo tradicional se entretejen, sin dejar de lado las situaciones de conflicto y tensión que ello puede estar generando.

Una segunda hipótesis que guía la investigación tiene que ver con el desplazamiento de las formas de integración sustentadas en la acción

colectiva y en la lógica de la cooperación hacia mecanismos de articulación en los que el individuo, la existencia de una racionalidad instrumental y la competencia se constituyen en las premisas básicas. Dicha hipótesis se fundamenta justamente en las transformaciones que el proceso modernizador ha traído consigo, tal como lo explicitamos en párrafos anteriores.

Como tercera y última hipótesis, se plantea que las acciones dirigidas a la transformación del Estado para hacer frente a estos cambios influyen en la manera de ser del mexicano de los noventa.

Todo lo antes expuesto es abordado a través de un programa de investigación cuya última etapa de resultados presenta este libro. Para lograrlo se realizó, durante el mes de junio de 1994, una encuesta nacional de actitudes y valores sobre una muestra de 3 415 mexicanos —1 605 hombres y 1 810 mujeres— mayores de 18 años y residentes en la República Mexicana. Criterios como ubicación geográfica y contextos socioeconómicos fueron igualmente considerados para la selección de dicha muestra.

El libro se divide en seis capítulos que consideran los ámbitos más relevantes y donde es posible observar el efecto y/o impacto del proceso de modernización en una sociedad.

Estos son modernización; coordinación social; modelos y percepciones políticas; cultura; comunicación; modernización y políticas públicas. Dichos ámbitos abarcan un módulo específico dentro de la encuesta, por lo que es posible encontrar en esta publicación datos sobre la percepción y valoración que poseen los mexicanos sobre cada uno.

Con respecto a los resultados más relevantes que se señalan en el capítulo sobre Modernización, destacan la democracia y la democratización como valores fundamentales de la vida en sociedad. La consolidación de un estado de derecho, lo que garantiza el establecimiento y cumplimiento de las normas consensualmente aceptadas, se constituye en uno de los valores más asociados al sistema político. Dentro de este esquema, prevalece el valor otorgado al voto como reflejo del derecho a la participación política y más aún, al deseo de igualdad entre los ciudadanos como expresión de la vida democrática.

Desde el punto de vista de la Coordinación Social, se parte de la consideración de cuatro modelos de organización, a saber, la comunidad, el Estado, el mercado y las asociaciones. La idea es analizar cómo se organiza una sociedad estable, y más específicamente, cómo es posible captar el cambio a partir de la forma en que se percibe. Dichos modelos están jerarquizados como expresión de la organización social. Siguiendo esta lógica, se encontró

que ello depende de los beneficios que se aprecian en cada uno, lo cual varía de acuerdo con las condiciones y actores sociales involucrados. Quizá el hallazgo más relevante que podemos encontrar en este capítulo es la coexistencia de diversos modelos de coordinación, ya que no se encontró una valoración homogéneamente compartida por todos los grupos sociales. De allí que el orden social en México sea visto como una red de consensos, donde no se niega la preeminencia del Estado, al mismo tiempo que se observa una tendencia a aceptar su sustitución por el Mercado.

El objetivo de este capítulo sobre Modelos y Percepciones políticas es observar las actitudes de los mexicanos con respecto a diferentes modelos de política. Dentro de este ámbito se pretende medir las percepciones de los individuos situados en diferentes niveles de la estructura política. Los hallazgos más relevantes giran alrededor del cambio en la concepción de los partidos, lo que se expresa en la función como órganos representativos de una heterogeneidad política, contrariamente a lo que se pensaba en años anteriores. Con respecto a la percepción de la situación política, prevalece una opinión negativa que coexiste con una valoración positiva de la gestión del gobierno.

Otro de los grandes hallazgos o evidencias obtenidos por esta investigación es la existencia de una tendencia al cambio junto a la persistencia de posiciones conservadoras—tradicionales— con respecto a valores relacionados con la familia, las instituciones, la identidad y la ideología. Esta estructura heterogénea de cambios y permanencias se expresa de manera particular en la concepción y valoración de la familia, la cual no pierde importancia para la sociedad mexicana, sino todo lo contrario: «La familia es el escenario donde se dan viejos ritmos con exigencias nuevas». En este mismo orden, la persistencia del individualismo conjuntamente con la importancia otorgada a la comunidad resulta un rasgo caracterizante de la sociedad mexicana.

En fin, si se hiciera un balance de los resultados expuestos hasta este momento, es posible concluir con una reflexión sobre la tradición y la modernidad, no como polos necesariamente opuestos sino más bien estructuralmente compatibles y coexistentes, lo que hace de la sociedad mexicana una rica mezcla de tradiciones y modernidades.

En cuanto al tema de la Comunicación se intenta indagar sobre los patrones y sistemas semánticos en los diferentes grupos sociales y los diversos momentos de la historia del país. Entre los hallazgos destaca la poca credibilidad que los mexicanos confieren a la televisión, al presidente y a los

periódicos. Las escuelas y los maestros son los que gozan de mayor confianza y en un segundo lugar la Iglesia. Por otra parte, se confirma el alto valor que los mexicanos otorgan a la democracia y al individuo, solamente superado por el que se da a la familia.

La redefinición de la identidad del mexicano hace apreciar como sus principales cualidades el ser trabajador y patriota, dejando en un tercer lugar la idea, hasta hace poco predominante de que es flojo. La presencia de estos nuevos rasgos de identidad en el mexicano nos coloca frente a uno de los cambios culturales más importantes del México actual.

Una última pregunta que se plantean los autores es ¿tuvo este impulso modernizador un consenso social? En términos generales la respuesta resulta positiva y da pie a una reflexión acerca de los apoyos difusos y específicos que se vierten sobre el sistema político mexicano. En este sentido, se evidencia claramente el amplio acuerdo sobre las reformas, amparadas en un pobre sustento ideológico. El consenso para llevar adelante las reformas tiene lugar alrededor de la figura del líder presidencial. Los partidos políticos permanecen en un lugar inferior.

Los resultados de esta investigación son sugerentes para aquellos interesados en el estudio de México, sus instituciones y su gente. La riqueza de información que en ésta es posible encontrar puede constituir el punto de partida y/o contrastación para trabajos que se desarrollan en esta línea. Definitivamente, muestra una nueva cara de México y del mexicano de esta década, donde lo que más destaca es, en definitiva, la convivencia de rasgos tradicionales con formas de sentir, pensar y actuar que nos aproximan a la modernidad. Resulta interesante poder evidenciar como esta condición permea la totalidad de los ámbitos sociales, económicos, políticos, culturales e ideológicos de esta sociedad, dejándonos ver las dos caras de una misma moneda; las manifestaciones visibles —muchas veces invisibles— de los procesos de cambio.

Mary Carmen Villasmil Prieto
FLACSO

Ariel Rodríguez Kuri, *La experiencia olvidada. El Ayuntamiento de México: política y gobierno, 1876-1912*, UAM-Azcapotzalco-Colegio de México, México, 1996.

Es notable la fascinación de muchos historiadores con el poder y sus manifestaciones en México. Acaso ello se deba a la lógica dominador-dominado que aún influye en nuestra mentalidad. Es como si la política fuese el interés principal de la historiografía aunque sea *a contrario*. Existe, pues, una historiografía que intenta explicarla y otra evadirla. Se han estudiado, interpretado y reinterpretado los estilos personales de mando y las ideas políticas de los que han ejercido destacadamente el poder político. Se ha reflexionado asimismo alrededor de lo que se entiende por poder en esta sociedad, las particularidades de su ejercicio, su desarrollo y la forma en que ha repercutido en la estructura social, lo cual es importante dada la actual pervivencia de un régimen de partido de Estado.

El poder puede concebirse como la relación jerárquica entre hombres desiguales no necesariamente subalternos. Una de las formas que adopta para manifestarse es el conjunto de organizaciones sociales que denominamos «instituciones». No es entonces el poder un atributo de los actores, sino una posibilidad que la sociedad —o sectores de ésta— confiere o pone en disputa. En el México del siglo XIX se llevó a cabo una reformulación de relaciones sociales en el seno de las élites sociales, la creación de un discurso ideológico afín, la readecuación de la organización gubernamental tanto nacional como local y la aparición de un imaginario social en torno al poder que perdura hasta la actualidad.

Asombra la escasez de estudios históricos acerca de la evolución del gobierno mexicano como conjunto de instituciones. De ahí la enorme importancia del ensayo de Ariel Rodríguez Kuri, *La experiencia olvidada. El Ayuntamiento de México: política y gobierno, 1876-1912*, recientemente publicado, producto de una investigación de doctorado generada en el seno de la Universidad Autónoma Metropolitana y el Colegio de México. Y es que, quien desee examinar la historia del municipio capitalino se topa con una ardua labor. Si bien se conocen los orígenes del cabildo —asómese a la obra

de Porras Muñoz acerca del siglo XVI, por ejemplo— o su desarrollo durante tiempos virreinales, parece que la atención se enfoca hacia los grandes procesos nacionales en tanto que los locales son objeto de una rama especializada: la microhistoria.

El autor tiene esto muy presente. Su objetivo manifiesto radica en abordar la historia del ayuntamiento capitalino durante el Porfiriato en su dimensión de «historia institucional»,[1] misma que, afirma, «no ha gozado de todos los prestigios». Ello lo atribuye a que en México la institución ha sido tradicionalmente concebida como superestructura, es decir una forma de control social subordinada además de manipulable por minorías interesadas. En todo caso:

> *...no es sólo la ley, pero tampoco es un conjunto de prácticas ajenas a una mínima formalización jurídica, política y, sobre todo, argumental. Tampoco, sugiero, una dimensión que se encuentre superpuesta a la pureza sustancial e ilusoria de lo social...*[2]

Rodríguez Kuri cumple sus metas a cabalidad. Propone que durante los tiempos críticos de la transformación republicana el Ayuntamiento fue un verdadero actor social que operó en un ámbito territorial muy especial: la capital de una república novel, sede por decreto de los poderes públicos. Esta situación alteró seriamente su antigua relación con la jerarquía gubernamental central. A lo largo del siglo XIX, pasó de ser un organismo que representaba a la ciudad ante la burocracia del virreinato, y después de la República, a convertirse en una extensión de dicho gobierno.

Ello pudo corresponder a una concepción territorialista de la autoridad, muy arraigada en los sectores dominantes más influidos por el pensamiento liberal en boga —y que se convirtió en el paradigma decimonónico del gobierno moderno. Fue preocupación de los legisladores mexicanos, por tanto, definir el espacio de las autoridades locales de todo tipo, las cuales, años después, se consideraron obstáculos para la unidad nacional, por lo que se propugnó su limitación exacta y subordinación en un orden jerárquico que abarcara a todo el territorio y centralizara, por otra parte, las atribuciones y funciones del Estado.

El autor traza este tortuoso camino desde la implantación del régimen

[1] Ariel Rodríguez Kuri, *La experiencia olvidada. El Ayuntamiento de México: política y gobierno, 1876-1912*, UAM-Azcapotzalco-Colegio de México, México, 1996, p. 13.
[2] *Ibidem.*

porfiriano hasta sú crisis y disolución, en tiempos del maderismo. Toma en cuenta para su estudio la obra política del Ayuntamiento, no sólo sus «éxitos» sino, ante todo, sus fracasos. Le importan tanto «los alcances reales del gobierno municipal» como el «substrato operativo en que se fundamenta... y la forma específica en que argumenta, discute, postula...» sus necesidades, prioridades y espacio jurisdiccional.[3] Así pues, parte importante de su análisis gira alrededor de cuál fue el campo del municipio desde el punto de vista jurídico que se expresó en lo que él denomina «campo argumental». Se refiere con esto al conjunto de conceptos ideológicos que conformaron el discurso de los políticos mexicanos del siglo XIX en torno al papel que el municipio debía desempeñar en la vida sociopolítica de la ciudad de México, así como alrededor del funcionamiento propio de la institución edilicia.

Fruto de dicho pensamiento politológico es la «policía urbana», concepto que sintetizaba todo cuanto competía —real e idealmente— al Ayuntamiento, y que durante este periodo fue debatido ferozmente. Al presentar los argumentos de críticos y admiradores, no sólo en lo que respecta a lo ideológico sino también en lo que atañe a sus decisiones, el autor detecta a su vez las contradicciones típicas de un organismo que se encuentra, cada vez más, en una posición equívoca entre lo que debía considerarse «interés público» e «interés privado».

El origen de todo esto radica en que el Ayuntamiento de la ciudad de México no era el de una urbe común. Esta fue afectada tanto por el crecimiento demográfico como por la pérdida de su autonomía política e institucional. Antes de la Independencia fue órgano de negociación de intereses locales económicamente dominantes que era necesario atender so pena de que la estabilidad política del virreinato fuera menoscabada. Ya Timothy Anna[4] estableció el papel de catalizador que desempeñó el cabildo a lo largo de la guerra de Independencia cuando, si bien no apoyó a los insurgentes, fue un crítico feroz de la ley marcial, la militarización de la vida citadina durante la administración de los últimos virreyes y, pese a divesas disidencias, respaldó la vigencia de la Constitución de 1812. Sin embargo, como también apunta Rodríguez Kuri, con la separación de la Nueva España y la crisis políticoinstitucional de 1821-1824, el Ayuntamiento sufrió una crisis de identidad: debía representar a la ciudad como cuerpo, pero ¿ante qué? y

[3] *Ibidem.*

[4] Timothy Anna, *La caída del gobierno español en la ciudad de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983; estudio clásico acerca de las repercusiones de la guerra de Independencia en el poco conocido entorno urbano.

¿en qué forma? El gobierno federal estuvo también en tela de juicio durante este complicado periodo, aun así se le concebía como representante del pueblo, como asociación de individuos iguales ante una ley común y no como integrantes de corporaciones, o sea actores colectivos.

De ahí que el Ayuntamiento debatiera con el gobierno nacional —en especial oponiéndose a los gobernadores del Distrito Federal— que se le reconociera un estatus de igualdad jurídica con los demás municipios mexicanos y de representante de la ciudad en cuanto colectividad.[5] Esto signó la experiencia gubernamental del municipio y su ayuntamiento durante los primeros cincuenta años de la constitución del Estado nacional.

A partir de la consolidación del régimen liberal, entre 1855 y 1910 todo cambió. El espacio jurisdiccional se achicó. Sin embargo, ello no fue resultado de un contexto dictatorial ni obra de la arbitrariedad revolucionaria. Años antes, en 1840, habían sido promulgadas las ordenanzas municipales que, vigentes hasta 1903, redujeron mucho las funciones políticas y administrativas del municipio —circunscribiéndolo a un ámbito local restringido—, lo que hasta cierto punto puso fin a los conflictos jurisdiccionales con los funcionarios del gobierno del Distrito Federal o del Departamento de México, como se denominó a la entidad mientras estuvieron vigentes las Siete Leyes y luego las Bases de Organización Política de 1843. A pesar de su discurso libertario, los Constituyentes de 1856 y el régimen de Juárez fueron tan hostiles a la autonomía municipal como los centralistas anteriores y los imperialistas de 1863-1867. Parte de los argumentos críticos hacia el Ayuntamiento se centraban en la anomalía de la ciudad de México. Como sede del gobierno nacional, esta ciudad era evidentemente objeto de control por parte del gobierno, por lo cual se debía impedir cualquier protagonismo por parte del municipio. Ahora bien, resuelto esto más o menos, el concejo gozó de cierta estabilidad a partir del reconocimiento tácito de su exclusividad administrativa en los ramos del gobierno urbano. Según las citadas ordenanzas, al cabildo le correspondía el aseo de las calles, el ejercicio del servicio de agua potable, de alumbrado público, la administración de las cárceles, la salubridad, la construcción de pavimentos y banquetas, la supervisión de las pesas y medidas en los mercados citadinos, la dirección

[5] Véase también de Rodríguez Kuri, «Política e institucionalidad: el Ayuntamiento de México y la evolución del conflicto jurisdiccional, 1808-1850», en Regina Hernández Franyuti, *La ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*, tomo II, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1993, pp. 51-94. Esta obra incluye varios ensayos acerca de la institución edilicia y la problemática urbana durante este periodo.

de la educación pública, el fomento de la agricultura, la industria y el comercio; de esto último era capaz debido a que, desde la Colonia, el Ayuntamiento poseía recursos económicos y fiscales propios que mermaron en cantidad e importancia desde la aplicación de la Ley de Desamortización de Bienes de las Corporaciones de 1856.

Con todo, el ascenso al poder del grupo de Porfirio Díaz implicó el triunfo de tendencias autoritarias y «modernizantes». A fines de la década del setenta, el Ayuntamiento perdió la jurisdicción sobre la beneficencia pública, la salubridad y la lucha contra el delito en favor del gobierno federal. Desde entonces, sobre todo a partir de la última década del siglo, la gubernatura se fue atribuyendo funciones municipales hasta que finalmente se le retiraron al municipio los ingresos fiscales en 1896, por lo que cualquier obra en adelante debía financiarse con fondos procedentes de la Tesorería de la Federación. De más está decir que el examen de los recursos económicos del Ayuntamiento y su administración —que dejó mucho que desear— que realiza Rodríguez Kuri es exhaustivo. De todos modos, para el autor la «muerte» no sucedió en enero de 1929, cuando fue abolido el municipio capitalino —junto con todos del Distrito Federal—, sino en 1903 con la aprobación de la Ley de Organizaciones Municipales.

De acuerdo con ella, el municipio sería en adelante un órgano del gobierno federal, privándosele así de toda facultad política. Llama la atención que entonces el municipio fuera controlado por integrantes de la élite de políticos ligada a fuertes intereses financieros y a la familia y círculo íntimo de Porfirio Díaz. Aunque durante la década de los ochenta, el grueso de los regidores eran miembros, a veces destacados, de la creciente clase de profesionistas —en especial médicos e ingenieros—, desde la siguiente predominan los Limantour, los Fernández Castelló, los Braniff, los Algara, los Barrón, los Rincón Gallardo,[6] los De la Torre y Mier, etcétera; es más, cuatro presidentes municipales —que fueron elegidos varias veces— fueron miembros del grupo «científico»: Sebastián Camacho (1894-97), Miguel S. Macedo (1898-99), Guillermo Landa y Escandón (1900-1902) y Fernando Pimentel y Fagoaga (1903-1911); este último ejerció la presidencia de un organismo ya de funciones consultivas, como lo demuestra Rodríguez ampliamente.[7]

[6] Pedro Rincón Gallardo dominó la presidencia del municipio en 1881, 1883 y 1885. Su familia de Porfirio Díaz. Por su parte, Manuel González Cosío ejerció la presidencia municipal entre 1886 y 1891. Fue aliado de Díaz en 1876 y ocupó varias carteras en el gabinete hasta la caída del régimen; Rodríguez Kuri, *op. cit.*, pp. 61-63.

[7] Ignacio Bejarano, José Ives Limantour, Roberto Núñez, Miguel Macedo, Sebastián Camacho y Emilio Pimentel fueron ex regidores del Ayuntamiento de la ciudad de México que asistieron a la

Así pues, la experiencia gubernamental cambió profundamente. El periodo 1890-1903 fue, pues, de menos facultades y mayor intervención de la Federación, tanto del poder ejecutivo como del legislativo. En algunos casos, dicha intervención tendió a favorecer intereses políticos y económicos de grupos. Y ello trajo consigo numerosos fracasos, aun cuando no necesariamente éstos fueran achacables a la intermediación de instancias no municipales. Rodríguez Kuri expone varios casos, algunos referidos al funcionamiento mismo del consistorio —por ejemplo las elecciones locales que explica con detalle—, otros al desarrollo de la infraestructura urbana y a la prestación de servicios públicos.

Formula un hecho conocido pero poco examinado desde la perspectiva de la historia institucional: que los regidores —y no sólo ellos— carecían de proyecto de desarrollo urbano. Aunque se procedió al derribo —multicriticado en nuestros días— de conventos y otras edificaciones de siglos anteriores y a la construcción de avenidas y la instalación de alumbrado y comunicaciones eléctricas, el trabajo edilicio fue siempre azaroso, así como rebasado legal e ideológicamente por el crecimiento de las necesidades de todo tipo en la ciudad. Rodríguez Kuri revela cómo las relaciones sociales dentro de la élite —y los propios vecinos— influyeron debida e indebidamente en las obras públicas. Por ejemplo, la participación del Ayuntamiento en la construcción del desagüe del valle de México en 1886 —con cuyo pago contribuyó contrayendo un oneroso empréstito—, o las peticiones de varios vecinos a fin de que se les instalara siquiera un remedo de alumbrado público, puesto que ello repercutiría favorablemente en la seguridad de las calles de sus colonias.

En efecto, dos historias de cómo las influencias afectaron la vida municipal ocupan sendos capítulos del ensayo de Rodríguez Kuri: la del servicio de tranvías y la de la electrificación. En ambos casos, los regidores más poderosos emplearon sus cargos para favorecer intereses económicos monopolistas. Ya que muchos fungieron simultáneamente como capitulares y empresarios,[8] la Compañía de Tranvías Eléctricos fue poco a poco controlada por Limantour y sus allegados de la burocracia, el comercio y el municipio, cuyo predominio en este servicio concluyó solamente con la

convención de la Unión Liberal en 1892; *ibidem*, p. 65. Ignacio de la Torre y Mier, yerno de Díaz, posteriormente luchó en vano por la gubernatura del Estado de México contra el general José Vicente Villada, quien contó con el apoyo del Presidente.

[8] Como por ejemplo Pimentel y Fagoaga, quien mientras presidía el cabildo participaba en varias empresas de enormes capitales, como el Banco Central Mexicano.

Revolución.[9] Por otra parte, la ya citada falta de proyecto urbano implicó que la electrificación de la ciudad fuera comprometida. A diferencia de otras ciudades, como Berlín, según observa Rodríguez Kuri, el municipio de la ciudad de México no supo cómo instrumentar dicha transformación, esencial para la vida económica urbana, especialmente de acuerdo con un discurso ideológico occidentalizante que determinó sobremanera el sistema argumental de la época.[10] Por ende, una consecuencia inevitable de la falta de dirección —no sólo, claro, del municipio— fue el desarrollo de una red eléctrica orientada a la mercantilización del suministro, ajena a las necesidades de la infraestructura urbana y de insuficiente potencia. Encima, constituyó un monopolio, el de la Compañía Mexicana de Luz y Fuerza Motriz, encabezado por el ex funcionario estadounidense F. S. Pearson, aliado de empresarios y regidores.[11]

Con la coyuntura revolucionaria de 1911 a 1920 se mostraron muy palpablemente las carencias del modelo municipal mexicano del siglo XIX. Desde 1903 se convirtió en una mezcla de asamblea de notables y oficialía de partes. Podría pensarse que la caída del Porfiriato inyectaría energía a la institución, pero los capitulares maderistas no estuvieron a la altura del momento. A raíz del pánico antizapatista de 1912 se intentó que el Ayuntamiento y la gubernatura del Distrito Federal organizaran conjuntamente una milicia para defender la capital. Recelos y diferencias entre regidores y funcionarios civiles y militares dieron al traste con el proyecto.[12] La misma suerte sufrió la reforma municipal de 1912 por desavenencias entre los ayuntamientos del Distrito Federal, proceso con el cual Rodríguez Kuri concluye su examen de la experiencia edilicia del fines del siglo XIX y principios del XX.[13]

Ariel Rodríguez Kuri, en suma, abarca mucho. Poder como organización y como experiencia, expuesto en un libro convincente. Deja de lado, infortunadamente, el desarrollo de ciertos servicios, como el aseo urbano, la administración de las nóminas y demás, ni se extiende hasta la desaparición de los ayuntamientos del Distrito Federal, obra del gobierno revolucionario.

[9] *Ibidem*, pp. 151-180.

[10] «Los sistemas argumentales, que se nutren a un tiempo de la experiencia de gobierno y de las convicciones y demandas de los actores concurrentes, deben ser entendidos como uno de los puentes que permiten hablar de modelos de interlocución política...»; *ibidem*, p. 276.

[11] *Ibidem*, pp. 181-215. La citada compañía derribó el predominio de la Compañía Mexicana de Gas y Luz Eléctrica desde los albores del siglo XX.

[12] *Ibidem*, pp. 216-248.

[13] *Ibidem*, pp. 249-274.

Sobre todo, no alude a dos problemas: el estudio de la vialidad citadina y del proceso de reforma de la propiedad. Uno de los efectos más notorios y que transformó hondamente el entorno urbano fue el producido por la especulación inmobiliaria y los fraccionamientos de propiedades rurales que generaron la desamortización y el endeudamiento característico de la economía mexicana decimonónica. Además, ello fue una de las fuentes más importantes de las numerosas fortunas de la oligarquía porfirista. Como quiera, Ariel Rodríguez Kuri ha producido algo que difícilmente abunda en la historiografía contemporánea: una referencia obligada.

Víctor Cuchí Espada
UNAM

Esta obra terminó de imprimirse
en los talleres de Ediciones Navarra
Tel. 593-67-87

Cuicuilco

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones (un original y una copia) deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

El original deberá estar escrito a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación, pero si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas y escritas a doble espacio y se recomienda el envío de las mismas al final del texto.

Referencias bibliográficas

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

Abreviaturas

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

Ilustraciones

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán ser entregadas cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. En cuanto a fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El editor acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración. Una vez dictaminados, el editor comunicará el resultado y, en el caso de ser positivo, se solicitará a los autores, de ser posible, el envío del diskette donde fue capturado. En ningún caso se devolverán originales.

Cuicuilco

NUEVA EPOCA Volumen 2. Número 6, Enero/Abril 1996

Geografías simbólicas

Presentación • *Ingrid Geist* 5

Concepción y estructuración lingüística del tiempo y el espacio • *Francisco Barriga Puente* 15

El concepto de inframundo en Teotihuacan • *Linda Manzanilla* 29

El nicho natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexica • *Gabriel Espinosa Pineda* 51

Espacios recorridos: una concepción dinámica del territorio entre los nahuas de la montaña de Guerrero • *Françoise Neff Nuixa* 75

«Espacialización del tiempo» como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales • *Ingrid Geist* 87

Percepción del tiempo, espacio social y poder simbólico: los procesos performativos en la construcción de la identidad (entre estructura y representación) • *Patrizia Burdi* 103

Espacio y violencia ritual • *Raymundo Mier* 121

Culturas de la imagen y polos de inercia. Territorios, velocidad y comunicación • *Mabel Piccini* 135

Miscelánea

¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal? • *Maurice Godelier* 153

Hacia una antropología de la naturaleza. Entrevista con Phillipe Descola • *Marie Odile Marion* 181

El ocaso de las parteras • *Marcela Dávalos* 195

Restos humanos como fuente de información arqueológica. Aplicaciones en la investigación mayista • *Vera Tiesler Blos* 213

Reseñas

INAH