

ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 10, número 28, mayo-agosto, 2003



Del "eslabón perdido" a la etnografía:
ensayos en historia de la antropología mexicana

**INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

Dirección

Sergio Raúl Arroyo García

Secretaría Técnica

Moisés Rosas Silva

Coordinación Nacional de Difusión

Gerardo Jaramillo Herrera

Dirección de Publicaciones

Berenice Vadillo y Velasco

***Cuicuilco* incluida en los índices:**

Índice de Revistas Mexicanas de
Investigación Científica y Tecnológica
del Consejo Nacional para la
Ciencia y la Tecnología

Citas Latinoamericanas en Ciencias
Sociales y Humanidades, CLASE
Dirección General de Bibliotecas, UNAM

Catálogo de Revistas de Arte y Cultura
de la Coordinación Nacional de
Desarrollo Cultural Regional

Comité Editorial

- Sergio Raúl Arroyo • Luis Barjau • Eyra Cárdenas • Carlos Garma
- Frida Gorbach • Hilda Iparraguirre • Carlos López Beltrán
- Mechthild Rutsch • Otto Schuman • Yoko Sugiura • Luis Alberto Vargas
- Luis Vázquez León • José Luis Vera • Celia Zamudio

Comité Asesor

- Roger Bartra, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Heraclio Bonilla, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito*
- Johanna Broda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Camilo José Cela Conde, *UIB, España*
- Cristian Duverger, *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Francia*
- Néstor García Canclini, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*
- Michel Graulich, *Universidad Libre de Bruselas, Bélgica*
- Friedrich Katz, *Universidad de Chicago, Estados Unidos*
- Herdert Klein, *Universidad de Columbia, Estados Unidos*
- Alfredo López Austin, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Robert M. Malina, *Universidad del Estado de Michigan, Estados Unidos*
- Randall Mc Guire, *Universidad de Bringhamton, Estados Unidos*
- Nelson Manrique, *Universidad Católica de Lima, Perú*
- Eduardo Matos, *Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*
- Héctor Pérez Brignoli, *Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica*
- José Antonio Pérez Gollán, *Universidad de Buenos Aires, Argentina*
- Armando Silva, *Universidad Nacional de Colombia, Colombia*
- Rodolfo Stavenhagen, *El Colegio de México, México*
- Rivardo Ventura Santos, *Musco Nacional, Brasil*

Portada: Miguel Carrasco, Serie *Las imploraciones de los santos*.

[Plata sobre gelatina, virado al oro, 20 x 24 pulgadas]

Corrección: Vanessa López González y Laura Camacho Miguel

Diseño y formación: Emilia Anastasia Moysén Fabián

Colaboración especial: Agencia Alemana de Intercambio Académico

Escuela Nacional de Antropología e Historia • Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D. F. • Teléfonos: 5665 9369 y 5506 0330, ext. 239.

Publicación cuatrimestral de la **Escuela Nacional de Antropología e Historia**.
Certificados de licitud de contenido: 6699. Certificados de licitud de título: 9606.
Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 1405-7778 de fecha de 17 de marzo de 1999. INAH, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, México, D. F. • Impresión, EMAHAI, s. a. de c. v., Sor Juana Inés de la Cruz, núm. 301 Sur, col. 5 de mayo, Toluca, C.P. 50000, México, teléfono: (01722) 15 21 90.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores.

D.R. © 2000 ENAH/INAH

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 10, número 28, mayo-agosto, 2003

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Del "eslabón perdido" a la etnografía:
ensayos en historia de la antropología mexicana

Índice

Presentación

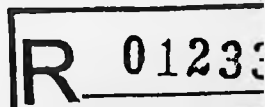
- Mechthild Rutsch* 5

DOSSIER

- *De primates, humanos y relaciones disciplinares* 11
José Luis Vera Cortés
- *El mercado de Teotihuacán visto a través de la propuesta de Gardin* 21
Rosa Brambila Paz
- *En busca del eslabón perdido. La motivación tras la exploración de las cuevas mortuorias de Coahuila durante el siglo xix* 43
Leticia González Arratia
- *Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)* 55
Carlos García Mora
- *Glifos y letras. Un acercamiento a los estudios histórico-arqueológicos e iconográficos en las décadas de los veinte y los treinta del siglo xx en México* 85
Haydeé López Hernández
- *Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los inicios de la antropología mexicana* 99
Mechthild Rutsch

MISCELÁNEA

- *Antropología, historia y cultura: conexiones y permutaciones* 119
David Lagunas Arias
- *Anomia y perplejidad en la América Latina y el Caribe del siglo xxi* 135
Marcos Cueva Perus



- *Introducción a una memoria argumental de estudios antropológicos sobre ciudades iberoamericanas* 157
Jesús Aguilar Nery
 - *La etnoliteratura entre dos mundos imaginados: de las cenizas de la tradición afroperuana a las mieles de la novela* 173
Ricardo Melgar Bao
- RESEÑA**
- *Contribuciones para una antropología del diseño* 187
Paloma Bragdon Cabral
 - *La Cultura como Praxis* 195
Miguel Ángel Adame Cerón

01222 R

Presentación

El lector asomado a estas páginas se percatará del carácter crítico y teórico de la historia de la antropología, el cual funda su lugar central en el quehacer de la disciplina. Ya sea que se aborden teorías, personajes, periodos o procesos diversos del desarrollo de la historia disciplinar, las reflexiones expuestas no sólo sitúan su objeto de estudio en un contexto histórico sino que logran su filo crítico en un movimiento reflexivo sobre el presente y lo contemporáneo.

El análisis del pasado y el desarrollo de la disciplina suele emprenderse desde diversos horizontes, pero siempre es —en ello radica su creatividad y su potencial autorreflexivo— una reinvención del pasado que lleva, implícita o explícitamente, nuevos puntos de vista o propuestas para el presente y el futuro. Así, se trata de un pasado vivo y un empeño que reactualiza la construcción de sus propias posibilidades de conocimiento.

¿Cómo se define el proceso de construcción de objetos teóricos? ¿Cómo se recorre el camino entre el dato y la teoría? ¿En qué sentido podemos desarrollar la comunicación intra e interdisciplinaria? ¿Cuál ha sido la experiencia? ¿Cómo se ha vivido el trabajo de campo etnográfico? ¿Cuáles fueron las particularidades del aprendizaje de una generación formada hace ya tres décadas? ¿Qué tradiciones y (dis)continuidades se pueden identificar en el pasado de la antropología mexicana? Los ensayos aquí reunidos ofrecen un panorama de respuestas a éstas y otras preguntas; fueron escritos por miembros del Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, empeñado en reflexionar sobre la historia y otros temas de nuestra disciplina.

Desde la antropología física, José Luis Vera, en su artículo “De primates, humanos y relaciones disciplinares”, argumenta que el discurso y la práctica transdisciplinarias exigen un reconocimiento de la complejidad del mismo objeto de estudio, más allá de una definición integradora a priori de los campos de la biología y la cultura. En este sentido el problema de la cultura, planteado desde los estudios antropofísicos, se vuelve un asunto ejemplar: si ésta ya no se piensa como facultad exclusiva de la especie Homo sapiens sino como problema limítrofe entre ésta y los primates no humanos, la primatología ciertamente adquiere una relevancia de primer orden en la reflexión sobre aquello que nos constituye como humanos. Además, puede ofrecer un ejemplo de fronteras móviles y movedizas así como la posibilidad de comunicación entre disciplinas muy diversas. Los argumentos del autor destacan por su afán de innovación reflexiva y el deseo por introducir nuevos aspectos de problematización y abrir nuevos caminos a lo que tradicionalmente se ha considerado el objeto del estudio

antropofísico en México. Así, el ensayo logra conjuntar una serie de preocupaciones filosóficas e históricas.

Desde la mirada analítica de Rosa Brambila, en el texto "El mercado de Teotihuacán visto a través de la propuesta de Gardin", el sitio arqueológico se transforma en un sitio de observación del proceso de construcción del conocimiento científico; el lector se percata, paso a paso, cómo se ha construido un objeto de estudio: el mercado de Teotihuacán. Núcleo del desarrollo mesoamericano durante el Clásico, la opinión de los estudiosos del sitio sigue dividida respecto a su origen, desarrollo y cronología, que se atribuyen a factores predominantemente religiosos o económicos. En los años setenta Millon había sintetizado una nueva propuesta para el desarrollo del sitio y mediante la noción de intimidad estableció importantes inferencias sobre la estructura arquitectónica del mercado. La autora interroga sobre las asociaciones que sustentan la explicación de Millon y mediante este ejemplo logra explicitar que la interpretación es el núcleo del trabajo arqueológico. Argumenta que si este aserto entra en contradicción con los planteamientos de un saber objetivo y sus garantías, asumiremos la tarea de construir otro tipo de objetividad que logre incluir la intuición subjetiva pero que realice una argumentación rigurosa en la construcción interpretativa del conocimiento de las sociedades del pasado. Tal rigurosidad puede ser guiada por el análisis logicista de Gardin, considerando que éste, a su vez, tiene serias limitantes: no puede abarcar ni explicar el carácter histórico de los conceptos e intuiciones usados por el sujeto de conocimiento.

Reseñando una investigación norteamericana de las cuevas mortuorias de Coahuila (Bolsón de Mapimí), en "En busca del eslabón perdido. La motivación tras la exploración de las cuevas mortuorias de Coahuila durante el siglo XIX", Leticia González se pregunta sobre su significado en el contexto teórico decimonónico y la búsqueda del origen del hombre o el afán por encontrar el "eslabón perdido", que en la popular teoría de Haeckel suponía unir nuestro pasado ancestral con el de los grandes simios. A pesar de la riqueza encontrada, el análisis del hallazgo no fue publicado por el Peabody Museum, que financió la expedición de Palmer a ese desierto mexicano. Este hecho, argumenta la autora, sólo puede entenderse en el contexto de la competencia nacional decimonónica por encontrar al eslabón perdido, por una parte, y las relaciones entre las nacientes antropologías de ambos lados del Atlántico, por otra. A su vez, la falta de publicación de estudios mexicanos sobre el tema se puede entender por la escasa importancia cultural y científica que desde los años veinte del siglo pasado se ha prestado a esta área y sus culturas.

Escrito impecablemente, Carlos García Mora enriquece el presente volumen con una pieza maestra, casi un auto de fe: un ensayo sobre su propio aprendizaje de etnógrafo en Iztapalapa, cuenca de México, hace casi tres décadas, titulado "Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)". El texto puede entenderse de manera diversa y múltiple y como un avance autobiográfico en la narración de experiencias antropológicas iniciáticas, testimonio de redes de relación del gremio antropológico. Es una reflexión sobre el aprendizaje etnográfico de principios de los años setenta y su carácter empírico; valiente confesión de escollos éticos e insuficiencias propias

encontradas en el camino y, en general, la distancia entre la metodología formal y la práctica real del antropólogo. En todo caso, ofrece un rico *fluir de anécdotas, datos etnohistóricos, nostalgias y confesiones que ilustran el punto de su llegada: en la realidad diaria, el trabajo de campo se realiza de muchas maneras, aún informales, pero sobre todo logra la construcción de una identidad propia del antropólogo en su contexto social y generacional y en este quehacer no sólo importa lo académico formal sino también el aspecto subjetivo.*

Acerca del periodo de formación de la disciplina arqueológica mexicana, Haydeé López participa con un trabajo sobre el inicio de la tradición histórica e iconográfica titulado "Glifos y letras. Un acercamiento a los estudios histórico-arqueológicos e iconográficos en las décadas de los veinte y treinta del siglo xx en México". La importante pregunta sobre el cómo y el porqué de la coexistencia de varias tradiciones en el acercamiento de la arqueología mexicana a su objeto de estudio recibe aquí respuestas sugerentes que señalan otras tantas vías posibles para futuras investigaciones. Como señala la autora, una de éstas consiste en esclarecer con mayor profundidad la (des)unión que existía desde entonces entre los estudios de fuentes históricas y el trabajo de campo arqueológico.

Como primera mujer mexicana en la arqueología, el caso de Isabel Ramírez Castañeda es significativo y es analizado en "Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los inicios de la antropología mexicana", de Mechthild Rutsch. Ilumina cuestiones de género presentes en los inicios de la disciplina pero su trayectoria refleja, sobre todo, diversos periodos de profesionalización. Su vida constituye uno de los pocos casos documentados del periodo comprendido entre las dos primeras décadas y los años cuarenta del siglo pasado. Transcurre entre intereses e instituciones diversas, programas de estudio, tradiciones museísticas y arqueológicas todavía en gestión. Ejemplifica así una parte de los contextos históricos, institucionales y teóricos presentes en el ambiente de la ciencia antropológica de hace una centuria.

Este volumen contiene un rico y diverso panorama de reflexiones. Más allá de la cotidianidad académica y laboral de sus autores, el gusto por pensar críticamente la propia práctica profesional y sus procesos históricos y teóricos de conformación se torna fuente del reencuentro con la identidad de la disciplina y el sujeto que la ejerce en los contextos cambiantes de la antropología mexicana.

MECHTHILD RUTSCH

The following are the titles
of relevant disciplines

and their descriptions

DOSSIER

CONTENTS

De primates, humanos y relaciones disciplinares

José Luis Vera Cortés*

RESUMEN: *El presente trabajo aborda la relación entre dos disciplinas que a lo largo de su historia se han ocupado del estudio de los primates tanto humanos como no humanos, la primatología y la antropología, en particular, la antropología física. Se trata de una serie de reflexiones vinculadas con la relación histórica y epistémica entre la primatología y la antropología física y su contexto en el marco general de las ciencias antropológicas.*

ABSTRACT: *The present work approaches the relationship between two disciplines that throughout their history have taken care of the study of both human and not human primates, Primatology and Anthropology, and, especially, Physical Anthropology. This is a reflexion about the historical and epistemic relation between Primatology and Physical Anthropology, and his context in the general frame of Anthropologic Sciences.*

El presente trabajo analiza la relación entre dos disciplinas que a lo largo de su historia se han ocupado del estudio de los primates tanto humanos como no humanos: la primatología y la antropología, en particular, la antropología física. La polémica inicia con la posibilidad de suprimir la coma en el título de este texto.

Un elemento que motiva a tratar este tema se origina en el creciente interés de la comunidad antropológica de nuestro país, fundamentalmente las nuevas generaciones, en torno al estudio de los primates no humanos. Tal interés ha derivado en la inclusión de la primatología en el plan de estudios de la licenciatura en antropología física como materia obligatoria, lo que curiosamente no sucede en las facultades de psicología o, incluso, biología. La Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) es la única institución de educación superior en Latinoamérica que forma licenciados en antropología física.

Si bien es cierto que la antropología y la primatología comparten un pasado histórico común —el cual provoca que un estudio histórico de cualquiera de las dos áreas involucre finalmente a ambas—, en nuestro país, hasta hace relativamente poco tiempo, la primatología sólo era considerada un área de apoyo, fundamentalmente para los estudios sobre evolución humana. Este hecho ha cambiado en la actualidad, y los estudios primatológicos, *strictu sensu*, se han convertido en un área con cierta independencia.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

El constante interés de la comunidad antropofísica nacional hacia la investigación primatológica está reflejado en los trabajos iniciales de Alejandro Estrada [1972; 1976; 1977; 1978], Wilfrido Trejo [1978], Juan Manuel Sandoval [1976; 1977; 1980], Sigrid Diechtl [1981; 1989], Luisa Fernanda Álvarez del Castillo y Rosana Iñigo [1978]; asimismo, en los estudios recientes de Jairo Muñoz y el trabajo directo de un nutrido grupo de estudiantes con primates no humanos. O los de Santiago Genovés [1957; 1959; 1962; 1965; 1968; 1972; 1973; 1981] y Xabier Lizarraga [1977; 1993; 1995], que han abordado el tema como referente para sus propias investigaciones sobre primates humanos, por mencionar sólo a algunos investigadores. Incluso, la participación de primatólogos de muy diversos orígenes disciplinarios en la formación de las nuevas generaciones de antropólogos físicos podrá derivar en una relación más fecunda entre áreas de conocimiento que la investigación actual tiende a disgregar más que a integrar.

Así, el presente trabajo trata sobre una serie de reflexiones vinculadas con la relación histórica y epistémica entre la primatología y la antropología física. Dichas reflexiones unen cuatro disciplinas que con mayor o menor profundidad el autor de este artículo ha tocado durante algún periodo de su formación profesional: la antropología física, la primatología, la evolución y los discursos metacientíficos.

Aunque la licenciatura no es destino, varios comentarios tendrán que ver con las especificidades de la antropología física mexicana, pues, por muchos motivos, podemos hablar de un intento por construir una escuela mexicana de antropología biológica, inserta en el más amplio campo de la antropología general, lo que no se podría afirmar en el caso de las otras tres áreas.

UN POCO DE HISTORIA: SOBRE LOS CONCEPTOS DE IDENTIDAD Y FRONTERA MÓVIL

Al plantear la relación entre ambas disciplinas, hablamos finalmente de campos de conocimiento complementarios: el primero, la primatología, más claramente definida por su objeto de estudio (los primates) que como una identidad disciplinar. En dicho campo confluyen variados especialistas: médicos, biólogos, psicólogos, antropólogos físicos y culturales, etcétera [Bramblett, 1984]. El segundo es la antropología física, también definida por su objeto-sujeto de estudio, el *Homo sapiens*; presenta una identidad como disciplina formal desde el siglo XVIII y está definida, además, por determinados atributos de su objeto: variabilidad física de las poblaciones humanas, formas específicas de valoración de esos atributos y, potencialmente, una serie de técnicas y metodologías de aproximación a su objeto.

Dicha relación, ciertamente añeja, se estableció en los orígenes de la antropología física, inicialmente entendida como la encargada del estudio de la historia natural del género *Homo*. Buffon, algo más que padre de la antropología, la definió así y dio lugar de forma casi automática al estudio de los primates no humanos.

Esta primera etapa de la relación entre antropología y primatología debe enmarcarse en el ámbito de la historia natural. La biología como tal no existía, pues el concepto de vida que confiere especificidad a la biología moderna no había sido desarrollado en esa época [Jacob, 1986]. Se podría afirmar lo mismo para la antropología; la construcción moderna del concepto 'hombre' se realizaría después de la instauración de la historia natural. Como afirma Foucault, el hombre es sólo una invención reciente y en el contexto de su discurso, la antropología también lo es [Foucault, 1989].

La primera parte de la historia de la relación entre la antropología física y la primatología está enmarcada en un contexto donde la descripción y la clasificación fueron el objetivo fundamental de la historia natural, en el intento por representar la realidad nombrándola, pero también con el afán de "descubrir" las regularidades naturales que permitieran el establecimiento de leyes y la posibilidad de intervenir en la naturaleza [Hawking, 1996]. Sin embargo, dichas características han permanecido durante buena parte de la historia de la antropología física no sólo como elementos indispensables en la construcción de todo discurso científico sino en ocasiones como el objetivo de su labor.

Ésta fue una etapa caracterizada por ambos procedimientos racionales, además, fue uno de los primeros intentos generados en la entonces naciente práctica científica por construir o encontrar una identidad natural para el fenómeno humano mediante la descripción y clasificación de sus expresiones plurales [González, 2001; Vera, 2002].

Como es común, toda construcción o autoadscripción de identidades, para conformarse como tal, requiere la alteridad que permite, por oposición, la identificación de "mismidades". La alteridad puede presentar diferencias tenues o radicales [Boia, 1997]; en cualquier caso su estudio es una vía necesaria para el autorreconocimiento.

En el caso del origen de la primatología, la alteridad interespecífica —construida por el reconocimiento y la clasificación de los primates no humanos— puede considerarse radical si se compara con la alteridad intraespecífica, conformada por los grupos humanos distintos del grupo constructor de la identidad.

El hombre es, ciertamente, un primate; comparte con el resto de ellos una serie de atributos que, más allá de las diagnosis taxonómicas, son fácilmente reconocibles por cualquier ciudadano común y, sin embargo, como toda especie, presenta rasgos que lo identifican y permiten el establecimiento de fronteras de una identidad específica, en este caso, entre lo humano y lo no humano. Por otro lado, desde una visión continuista de los patrones de variación interespecífica, encontramos una tricotomía de identidades específicas: lo humano, lo no humano y los famosos eslabones evolutivos [Vera, 1998].

Así, el estudio detallado de los primates no humanos más próximos al hombre permitió el establecimiento de fronteras y límites entre nosotros y el resto de los primates. Sin embargo, el concepto de identidad natural [González, *op. cit.*], que

presupone la taxonomía, resulta tan lábil, discutible e incluso artificial como la identidad sociocultural. Por ello, durante la historia del pensamiento occidental en general y del entonces naciente discurso de la antropología, dichas fronteras resultaron absolutamente móviles [Boia, *op. cit.*]. Contracciones y ensanchamientos de esos límites poco a poco perfilaron una identidad natural, partiendo de que definir y caracterizar involucra la evaluación de lo que es la entidad definida y clasificada, y por exclusión también lo que no es. Tal actividad intentó responder una de las preguntas más complicadas —por sus tintes filosóficos— que ha formulado la ciencia: el famoso cuestionamiento huxleyano sobre cuál es el lugar del hombre en la naturaleza [Huxley, 1906].

RELACIONES DISCIPLINARES

Dejemos un poco la historia. ¿Sobre qué tipo de relaciones se puede hablar en la dupla antropología y primatología? ¿Qué tipo de relaciones formales, más allá de aquéllas establecidas en el quehacer práctico y que son consecuencia directa de la relación entre los diversos investigadores? ¿Parasitismos, simbiosis, comensalismos, mutualismos disciplinares?

Tal relación debe ser claramente planteada como constitutiva. Maticemos, cuando una disciplina toma préstamos teóricos, técnicos o metodológicos de otra donde el desarrollo de esta disciplina no modifica ni transforma sustantivamente el *corpus* teórico de la que incorpora el préstamo, podemos hablar de una relación meramente aplicativa [Althusser, 1975]. En la relación constitutiva, por el contrario, los hallazgos, teorías, técnicas y métodos de una disciplina son capaces de transformar de modo casi automático a la disciplina con la que se guarda relación [*ibid.*].

Parece claro, pero incluso reconociendo la proximidad entre la antropología y la primatología se podrían formular las siguientes preguntas: ¿todo trabajo o investigación primatológica es investigación antropofísica? ¿Es, pues, en última instancia, todo antropólogo un primatólogo? ¿Es posible hablar de tales relaciones o enfoques ya no sólo ínter o multidisciplinares sino transdisciplinares, a partir de formas de conocimiento construidos, parcelando la realidad? ¿Es posible hablar de traslapes disciplinares cuando esta parcelación de la realidad ha provocado el anquilosamiento de las identidades profesionales? No, esto sólo sería posible si se sustituyeran las ya clásicas categorías de análisis de la racionalidad occidental, que funcionan en conjunto y constituyen lo que Edgar Morin [1994] ha llamado el paradigma del pensamiento lineal: abstracción, disyunción y reducción del objeto. Es decir, tradicionalmente hemos abstraído el objeto al separarlo de sus relaciones y articulaciones que lo constituyen en un todo, para finalmente reducir el funcionamiento de ese todo articulado a la suma cartesiana del funcionamiento de sus partes, con lo cual, en muchas ocasiones, se establecen las causas de los fenómenos que podrían ser calificadas como espurias.

En otras palabras, respecto a la relación entre antropología y primatología, el problema sobre los rasgos de una investigación primatológica, que no es transformada en antropológica pero sí en un conjunto de reflexiones pertinentes para la antropología, pasa por un análisis del objeto de estudio de esta última, es decir, el primer nivel de evaluación involucra un nivel inicial de caracterización de la actividad profesional e incluso de las características propias de las respectivas matrices disciplinares.

Pero volvamos a la pregunta inicial. ¿Toda investigación primatológica es investigación antropofísica? No, y aun siendo un “no” tajante, es necesario justificarlo.

LOS ARGUMENTOS

Para la antropología física no es suficiente el hecho —verdadero, por cierto— de que los primates son importantes en sí mismos, como informó uno de mis primeros profesores de primatología. La necesidad de realizar estudios primatológicos desde la antropología no puede partir desde posturas como las mencionadas por dicho profesor.

Recurrimos, entonces, al tradicional argumento de la similitud: la antropología ha de realizar estudios primatológicos porque primates humanos y no humanos somos semejantes, ya que compartimos un pasado evolutivo común. Ello justifica, en opinión de algunos, la posibilidad de realizar investigaciones primatológicas desde el campo de la antropología física en particular pero también desde la antropología en general. Los famosos estudios sobre conductas “protoculturales” [Boesch, 1986, 1998; Sabater, 1984, 1992; Pastor, 2001] de algunas especies de primates no humanos presentan gran relevancia para la antropología en general cuando discuten la exclusividad humana de la cultura.

El principio de la similitud se convierte en un argumento de peso. Subrayan el argumento las recientes discusiones sobre el estatus taxonómico de *Homo sapiens* y sus parientes vivos más próximos, los antropoides [Cela y Ayala, 2001], o sobre los problemas derivados de esta similitud que consideran poco éticas las investigaciones realizadas con individuos pertenecientes a especies de la familia *pongidae* —identificados como miembros de la “comunidad de nuestros iguales”— hechas por autores como Peter Singer y Paola Cavalieri [1998]. Pero ¿la innegable semejanza es suficiente en sí misma? Es necesario recordar que un campo disciplinar no está definido únicamente por las cualidades de su objeto sino entre otros aspectos por enfoques operativos y por formas de interpretar, evaluar y representar a dicho objeto, es decir, por la existencia de un método de aproximación a la realidad.

Plantear, como frecuentemente se ha hecho, una división artificial entre una antropología física de vivos y una de muertos, por ejemplo, es casi insostenible en términos formales, con mayor razón si consideramos que la existencia de ambas áreas de conocimiento no se diferencia sustantivamente, más allá de reconocer determinadas

cualidades del objeto, que no se traducen en la aplicación de un *corpus* teórico-metodológico diferenciado. La semejanza en sí misma es un argumento insuficiente para que una investigación antropofísica justifique cualquier trabajo primatológico.

A partir de la semejanza frecuentemente se cita un segundo argumento que supone la construcción de modelos basados en la evolución, adaptación, estructura social, esquemas cognitivos, etcétera, de los primates no humanos, susceptibles de ser comparados con sus equivalentes en *Homo sapiens*. Intenta justificar una relación estrecha entre ambas disciplinas. Sin embargo, dicha postura no proporciona una posibilidad de integración real, pues en cierta medida reafirma una independencia entre ambas áreas y en todo caso propicia una relación disciplinar meramente asociativa, aun cuando resulta, sin duda, más fértil que la que sólo toma en cuenta el argumento de la semejanza.

Hasta ahora se ha abordado el problema de la relación entre dos disciplinas dejando de lado las peculiaridades y diferencias que caracterizan el quehacer antropofísico y primatológico. Es decir —hablo de la antropología física por ser mi matriz disciplinar—, no podemos hablar del quehacer antropofísico como una práctica unitaria y homogénea entre todos sus practicantes. Es necesario reconocer que la variabilidad, al igual que en el proceso evolutivo, parece caracterizar a esta práctica. El carácter específico impreso en la antropología física mexicana, no estoy seguro si más en el discurso que en la práctica, sospecho que más en el primero que en la segunda, justifica un tratamiento distinto y un conjunto de reflexiones, todas ellas pertinentes al hablar de su relación con la primatología.

Posiblemente, en otros países —donde la ya clásica distinción entre biología humana y antropología física ni siquiera se plantea— sea casi vicioso hablar de los posibles nexos y la articulación de discursos entre ambas disciplinas. Pero en el ámbito nacional el problema es distinto: desde la misma formación intentamos lograr una especificidad nacional para la antropología física, una antropología física mexicana caracterizada, entre otras cosas, por hallarse inserta en el contexto amplio de la antropología en general, con un fuerte enfoque indigenista, por considerarnos una especie de interfase a medio camino entre la biología y las ciencias sociales, cuya función es la articulación de los discursos construidos en ambos campos del saber.

Si ésa fuera nuestra función —no lo es—, resulta paradójico que la inmensa mayoría de los trabajos primatológicos realizados por antropólogos físicos en México ni siquiera sugieran esa posibilidad y en el mejor de los casos sólo plantean contextualmente el argumento de la similitud como el espacio en donde se mueve el discurso.

Si nuestro trabajo ha de centrarse en el problema de la articulación de discursos, si nuestra percepción de lo humano se fundamenta en la limitada y limitante fórmula ***Homo sapiens=biología+cultura***, entonces debemos conformarnos con el casi estéril fruto de la interdisciplina, con la suma cartesiana y lineal de discursos.

Si, por el contrario, aspiramos a la construcción de un discurso transdisciplinario, debemos renunciar a la idea de que nuestra función es la integración y reconocer que hemos de partir de la enunciación y construcción de nuestro objeto, no visto linealmente sino reconocido en su evidente complejidad. Sólo esa forma permite la real vinculación entre disciplinas, aunque por otro lado esta postura diluye sus especificidades porque elimina las fronteras disciplinares.

No se trata de nuevas fórmulas relacionadas con la enunciación de un nuevo método que, a manera de receta, permita la construcción de un discurso novedoso; la racionalidad propuesta va en contra de ellas. Siempre existe la posibilidad de no meterse en problemas y cambiar de especificidad disciplinar, como han hecho la mayoría de los colegas antropólogos interesados en el estudio de los primates no humanos.

PARA NO CONCLUIR

El presente trabajo sólo ha sido un conjunto de reflexiones sobre las relaciones disciplinares, en este caso la antropología y la primatología. Muchos cuestionamientos nacen de lo ya comentado pero también de la observación del viaje realizado por algunos antropólogos físicos mexicanos a la primatología, ha sido, a mi juicio, un viaje sin retorno, lo cual no implica en ningún sentido que se trate de un viaje carente de interés, sin embargo, creo que la vuelta a la antropología, después del enriquecimiento que efectivamente supone el viaje primatológico, es deseable en muchos casos.

Tal vez la antigua tradición de recurrir a la alteridad radical para delimitar y definir lo humano sigue siendo, junto con los argumentos de la semejanza y de la construcción de modelos comparativos, la estrategia que permita el tan ansiado retorno a la vieja pregunta sobre lo que nos hace humanos.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis

1975 *Curso de filosofía para científicos*, España, LAIA.

Álvarez del Catillo, Luisa Fernanda y Rosana Iñigo

1978 *Perfiles de actividad en primates*, tesis profesional, México, ENAH.

Boesch, C.

1986 "The Emergence of Culture among Wild Chimpanzees", en *Proceedings of the British Academy*, núm. 88, pp. 251-268.

Boesch, C. y Tomásello, M.

1998 *Chimpanzee and Human Culture*, *Current Anthropology*, núm. 39, vol. 5, pp. 591-614.

Boia, L.

1997 *Entre el ángel y la bestia*, España, Andrés Bello.

Bramblett, Claude

1984 *El comportamiento de los primates*, México, FCE.

Buffon, G. L. L.

1791-1805 *Historia general, y particular*, España, Imprenta de la viuda de Ibarra.

Cela Conde, C. y F. J. Ayala

2001 *Senderos de la evolución humana*, España, Alianza.

Diechtl, Sigrid

1981 *La evolución del comportamiento y el enfoque biosocial*, tesis profesional, México, ENAH.

1989 "Antropología del humor", en *Estudios de Antropología Biológica*, México, IIA-UNAM/INAH/SEP, núm. 4, pp. 691-702.

Estrada, Alejandro

1972 *Algunas consideraciones teóricas sobre la evolución del hombre*, tesis profesional, México, ENAH.

1976 *La primatología: un nuevo campo de la antropología física en México*, México, INAH, núm. 11, pp. 9-14.

1977 "La perspectiva etológica en antropología", en *RMEA*, México, núm. 23, pp. 179-201.

1978 "A Study of the Social Relationships in a Free-Ranging Troop of Stumptail Macaques (*Macaca Arctoides*)", en *Boletín de Estudios Médico-Biológicos*, México, UNAM, núm. 29, pp. 313-394.

Foucault, Michel

1989 *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI editores.

Genovés, Santiago

1957 "Origen y evolución del hombre", en *Universidad de México*, México, UNAM, núm. 12, vol. 3, pp. 19-21.

1959 "Darwin y la antropología", en *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, México, núm. 20, pp. 31-41.

- 1962 "Paleoantropología y evolución. Varia II", en *Cuadernos del IIH*, México, UNAM, Serie Antropología, núm. 15.
- 1965 "Los ancestros más primitivos del hombre", en *Universidad de México*, México, UNAM, pp. 18-21.
- 1968 *El hombre entre la guerra y la paz*, España, Labor.
- 1972 "La agresión y la violencia 'innatas'", en *Anales de Antropología*, México, UNAM, núm. 9, pp. 209-224.
- 1973 *El mono inquisitivo. Convivencia y comportamiento humano*, Barcelona, Planeta.
- 1981 "Violencia: evolución, genética y sociedad", en *Naturaleza*, núm. 12, vol. 4, México, pp. 17-21.

González, María del Mar

- 2001 *Consideraciones en torno a la identidad corporal en antropología física*, tesis profesional, México, ENAH.

Hawking, Ian

- 1996 *Representar e intervenir*, España, Paidós/UNAM.

Huxley, Tomas Henry

- 1906 *Man's Place in Nature and Other Essays*, Londres, J. M. Dent and Co.

Jacob, F.

- 1986 *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Salvat.

Lizarraga, Xabier

- 1977 *Ideas en desarrollo para una antropología del comportamiento*, tesis profesional, México, ENAH.
- 1993 "Comportamiento humano: interacción de complejidades evolutivas", en *Ludus Vitalis*, vol. I, núm. 1, pp. 57-81.
- 1995 "El placer hizo al hombre (y el displacer a la humanidad)", en *Ludus Vitalis*, vol. III, núm. 4, pp. 103-126.

Morin, Edgar

- 1994 *Introducción al pensamiento complejo*, España, Gedisa.

Sabater Pi, Jordi

- 1984 *Corilas y chimpancés del África Occidental*, México, FCE.

1992 *El Chimpancé y los orígenes de la cultura*, España, Anthropos.

Sandoval, Juan Manuel

1976 *La conducta paternal en Macaca arctoides: un estudio sobre primates*, tesis profesional, México, ENAH.

1977 "Apuntes para el desarrollo de una metodología biosocial: una contribución a partir de la primatología. Los procesos de cambio en Mesoamérica y áreas circunvecinas 1", *15 Mesa Redonda de la SMA*, México, pp. 339-350.

1980 "Los parques nacionales y la conservación de los primates en México: contribución a la defensa del medio ambiente", en *Boletín*, Mérida, Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán, vol. 7, núm. 41, pp. 2-48.

Singer, Peter y Paola Cavalieri

1998 *El proyecto "Gran simio"*, España, Trotta.

Trejo, Wilfrido

1978 *Estudio preliminar del comportamiento de forrajeo del mono aullador (Alouatta villosa) en una selva alta perenifolia de Los Tuxtlas*, tesis profesional, México, ENAH.

Vera, José Luis

1998 *El hombre escorzado. Un estudio sobre el concepto de eslabón perdido en evolución humana*, México, IIA-UNAM.

2002 *Las andanzas del caballero inexistente. Reflexiones en torno al cuerpo y la antropología física*, México, CEFPSVLT.

El mercado de Teotihuacán visto a través de la propuesta de Gardin

Rosa Brambila Paz*

RESUMEN: *Este texto coincide con la vieja propuesta que aboga por la necesidad de precisar los conceptos y las reglas que expresan sus relaciones; de saber la forma como los arqueólogos hacen sus ligas conceptuales en sus argumentos para comunicarse entre ellos y otros grupos. Se toma la propuesta del doctor René Millon sobre la importancia del mercado en la historia urbana de Teotihuacán.*

ABSTRACT: *This paper deals with the ancient history of logic's archeology. The links between different concepts and terms are still a problem. Rethinking these issues by analyzing René Millon's asserts of the market at Teotihuacan is the example.*

El arqueólogo es un constructor de historias, para ello se basa en restos materiales. Usualmente, el trabajo de campo es colocado en primer término, y es cierto que es una condición necesaria para la práctica de la arqueología; sin embargo, una parte fundamental del núcleo del trabajo arqueológico es la interpretación. Es necesario tener presente que no se puede decir cualquier cosa de cualquier manera sobre el pasado, si se quiere construir una comunidad epistémica. El quehacer interpretativo del arqueólogo hace que sus afirmaciones sean fundamentalmente argumentativas, pero usando el lenguaje común, a diferencia de las matemáticas. Al considerar que la arqueología se apoya primordialmente en la educación, la lógica del razonamiento interpretativo se vuelve un problema importante. Para que un enunciado sea transmitido, difundido y aceptado por la comunidad es preciso conocer la forma del razonamiento.

Han pasado veinte años desde que los arqueólogos se interrogaron sobre las características de su disciplina, el valor de sus conocimientos, el origen y finalidad de sus investigaciones; sobre la organización de su trabajo, el lugar que ocupan en la sociedad, su autonomía o sus relaciones con otras disciplinas, etcétera. En ese proceso se llamó la atención sobre la necesidad de encontrar las fases de la transformación que sufren los datos materiales para llegar a ser enunciados teóricos. A pesar del tiempo transcurrido sigue vigente la necesidad de precisar los conceptos epis-

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

témicos y las reglas que expresan sus relaciones; de saber la forma en que los arqueólogos hacen sus ligas conceptuales en sus argumentos para comunicarse entre ellos y otros grupos.

Este trabajo retoma esa vieja problemática mediante el análisis de la propuesta del doctor René Millon sobre la importancia del mercado en la historia de Teotihuacán. Afirmación que se propagó rápidamente en la comunidad científica. En octubre de 2002, René Millon presentó una conferencia magistral en el Museo Nacional de Antropología de México. En su discurso hizo una reseña autobiográfica de sus bases teóricas acerca del urbanismo. Childe, Julian Steward, Wittfogel y Armillas fueron citados como autores fundamentales. Al mismo tiempo, en la conferencia destacó las posibilidades reales de conocer el pasado de la vieja urbe. Además de la formación teórica de Millon es necesario recordar sus más de cuarenta años de fructífero trabajo de campo y sus reflexiones creativas sobre la historia de Teotihuacán. Una de ellas es la afirmación de la existencia del mercado en Teotihuacán como concepto explicativo en el proceso urbano. Esta propuesta se hizo hacia finales de los años sesenta, y una revisión en su contexto académico remite a la historia de la arqueología.

Así como los trabajos generales —Ignacio Bernal [1952a, 1952b] o el del colectivo coordinado por Carlos García Mora [1987-1988]— sobre la historia de la arqueología mexicana también son necesarios los estudios específicos a fin de participar en la continua construcción de la disciplina. El análisis concreto de un aspecto específico permitirá conocer los límites de la disciplina y gracias a ello, será posible intervenir para modificarlos.

En las páginas siguientes es abordado, de forma general, el problema del mercado en la historia de Teotihuacán y el análisis de la propuesta de Millon bajo los lineamientos del Análisis Logicista propuesto por Gardin. Después aparece una breve descripción de la arqueología del último tercio del siglo xx, es decir, el contexto académico arqueológico en que fue creado el Análisis Logicista, tema de la última parte.

EL MERCADO EN LA HISTORIA DE LOS ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS DE TEOTIHUACÁN

Los vestigios arqueológicos de Teotihuacán con frecuencia han despertado el interés de los estudiosos. Desde la conquista española, los cronistas intentaron conocer la historia del lugar; pero sólo lograron reunir datos concernientes a su aspecto mitológico y legendario. No obstante la atracción por este sitio no ha hecho sino crecer, aunque no es sino hasta finales del siglo xix que se iniciaron las investigaciones a partir de las evidencias materiales. Desde entonces Teotihuacán ha sido el objeto de estudios profundos e importantes en los que han participado arqueólogos, historiadores, geólogos, biólogos, artistas plásticos, matemáticos, astrónomos, entre otros. Estas investigaciones han demostrado que durante el periodo Clásico, Teotihuacán:

[...] fue el eje de la historia mesoamericana; si bien estuvo limitado en el ámbito productivo a la Cuenca de México y probablemente el Valle de Toluca, en otros aspectos, como el intercambio y la superestructura, incluyó la región de Puebla Tlaxcala, el Valle de Morelos y la región de Tula. Posiblemente Teotihuacán mantuvo alianzas políticas con centros oaxaqueños como Monte Albán, y mayas, como Tikal [Manzanilla, 2001:203].

En las múltiples pesquisas se aprecia que en el seno de los estudios sobre el origen y la cronología de la cultura teotihuacana, fue privilegiado durante años el análisis cerámico. Por el contrario, respecto al desarrollo de la sociedad, la mayor parte de las interpretaciones se basan en elementos arquitectónicos, urbanísticos, etcétera. De esta manera las interpretaciones sobre esta civilización son muy desiguales.

A pesar de esta importancia y de la gran cantidad de investigaciones, los estudiosos no han llegado a ponerse de acuerdo sobre las dinámicas del desarrollo de Teotihuacán. Algunos tienden a explicar las transformaciones basándose en la vida religiosa de la ciudad, por ello caracterizan al sitio arqueológico como un centro ceremonial [Charnay, 1885]. En la misma línea, otros afirman que es en Teotihuacán donde se creó la primera gran concentración de población con una organización política, identificada como una teocracia. Estos dos enfoques consideran exclusivamente a la religión como el elemento motor de la sociedad.

Frente a estas posturas se encuentran otras corrientes que tratan de escribir sobre los procesos históricos, culturales y sociales de la antigua ciudad. René Millon estableció que Teotihuacán fue una gran ciudad donde se desarrolló la Revolución Urbana de Mesoamérica. Con esta hipótesis, el arqueólogo definió los cambios de la civilización a partir del desarrollo tecnológico y particularmente a partir de la presencia del urbanismo. Esto permitió identificar a Teotihuacán como una sociedad compleja con instituciones sociales, económicas y políticas formales [Millon, 1973]. Obviamente, Millon se apoyó en las propuestas de investigaciones que lo precedieron como las de Holmes [1897] y Armillas [1944], entre muchos otros. Bernal sugirió que Teotihuacán fue la cabeza de un Estado y, posiblemente, de un imperio. La historia de Teotihuacán, dijo el autor, es aquella de la expansión de un centro. Las manifestaciones de esta expansión son perceptibles en el crecimiento demográfico, en la diferenciación socioeconómica de sus miembros y en la expansión de su influencia política [Bernal, 1965, 1966]. Sanders y asociados [1979] construyeron su explicación del cambio social enfocando el entorno geográfico. También McClung [1979] destacó la importancia de los recursos del Valle de Teotihuacán en la dinámica social. Bartra [1975] afirmó que la contradicción entre la sociedad clásica urbana, por una parte, y el raro desarrollo tecnológico de las villas, por otra, es lo que caracteriza la dinámica de la sociedad de Teotihuacán. En este sentido López Austin [1989] remarcó que en Teotihuacán se transformó la identidad de linaje por una territorial.

La coexistencia en Teotihuacán de grupos humanos muy diferentes entre sí llegaría a romper la posibilidad de mantener el sistema general de dominio por sangre —que quedaría limitado a las relaciones internas de cada uno de los grupos componentes de la sociedad teotihuacana— para dar paso a un dominio general por razón de territorio, en el cual el dios patrono de toda la ciudad sería una especie de superposición a todos los dioses de linaje [López Austin, 1996:481 y s].

Además, es probable que la organización de los gobernantes en un cuerpo superpuesto a los grupos de linaje diera origen a una nueva creencia, “la de que los nobles pertenecían todos a un linaje especial destinado desde antes de la creación del mundo —en la noche de los tiempos— a ser gobernantes” [*ibid.*].

En la década de los ochenta se inauguran investigaciones que parten de una concepción global de la sociedad prehispánica. Estos estudios se abocan a la construcción del devenir histórico de la vieja urbe, pero tratando de articular diferentes componentes sociales, el religioso con el productivo, el político con lo económico, la cosmogonía con la organización territorial, etcétera. Entre estos trabajos es posible destacar los coordinados por Rubén Cabrera y otros [1982a, 1982b; 1996] encaminados a la exploración de conjuntos residenciales y algunas cuevas y estructuras domésticas. El mismo Cabrera con George Cowgill trabajó en el Templo de Quetzalcóatl [Cabrera *et al.*, 1996] y con Saburo Sugiyana en la Pirámide de la Luna. Estos estudios están arrojando luz sobre las características del grupo dirigente, los rituales practicados y la cosmovisión puesta en práctica en la construcción de la ciudad. Evelyn Rattray [1993] ha trabajado en el Barrio de los Comerciantes y Michael Spence en el Barrio Oaxaqueño (Tlailotlacan). Ambos trabajos orientan su mirada hacia las formas de interacción de Teotihuacán con otras regiones de Mesoamérica. Linda Manzanilla ha coordinado diferentes excavaciones dirigidas a conocer la organización político religiosa y los modos de vida en varios sectores de la ciudad. Los trabajos en Oztoyahualco y Teopanzolco, son algunos ejemplos.

Las diversas teorías que aparecen al filo de las investigaciones no se sustituyen automáticamente. La mayoría coexisten, aunque contradictorias, a falta de alguna norma o información suficiente para ser definitivamente abandonadas. Actualmente un buen número de investigadores matizan, por lo menos en parte, el punto de vista según el cual las ruinas son los vestigios de una teocracia pacífica, un centro ceremonial vacío. Por el contrario, sugieren que la sociedad era muy compleja y que su organización política se caracterizó por el desarrollo de una organización estatal.

Una de las explicaciones del desarrollo de Teotihuacán es la presencia del mercado, propuesta por René Millon. Desde el final de la década de 1960 y gran parte de los años setenta se aceptó que las relaciones sociales y económicas eran las que podían explicar con mayor precisión el cambio social, la complejidad de los tejidos sociales y la interacción de la sociedad con el medio ambiente. Todas las corrientes contemporáneas que reflexionan sobre Teotihuacán consienten, sin excep-

ción, la existencia del mercado teotihuacano. En efecto, dentro de la literatura especializada como en la difusión, la existencia de un mercado principal aparece como un hecho irrefutable. Así, el mercado figura dentro de la semántica local como un concepto. La importancia que se le ha dado al mercado dentro de la diversidad de opiniones emitidas sobre Teotihuacán motiva, sin duda alguna, un análisis.

En este contexto el intercambio, circulación de la producción, se volvió un factor de distinción importante. Incluso Polanyi [1974] hizo una clasificación de las sociedades según funcionaba la distribución de los bienes. Reciprocidad, redistribución y comercio eran las categorías en que se podía insertar a los diferentes grupos sociales. Fernández [1996:112] resume de la siguiente manera el problema del mercado.

Generalmente cuando se habla de mercado se piensa en el concepto moderno del término, el cual lo define como el lugar en el que se enfrentan la oferta y la demanda. Del encuentro entre una y otra resulta un precio y una cantidad intercambiada. Para los economistas, el mercado es una institución específica con reglas y elementos propios. Para los historiadores y antropólogos, el mercado está representado por un concepto más complejo, en tanto que su forma de operar en el contexto de una sociedad determinada puede variar. En las sociedades precapitalistas, los mecanismos típicos del sistema del mercado están ausentes, los hombres intercambian productos en función de ciertas necesidades, a un precio o equivalente definido y fijo; la oferta y la demanda no intervienen en el valor de las cosas ni tampoco las especulaciones. [...] El modelo de mercado dirigido suele aplicarse a sociedades en las que el dominio político del estado engloba al conjunto del sistema económico. En general, se trata de sociedades con un marco geográfico y demográfico bastante limitado, con una tajante estratificación social y una tecnología y productividad rudimentarias. El mercado aquí se subordina a la economía redistributiva estatal y está sujeto a sus leyes.

Para Mesoamérica, en general, la existencia de mercados públicos se aceptó como un rasgo común. Aunque hoy, dice Fernández, sería más correcto hablar de una presencia desigual del mercado, como sería el caso del área maya donde no se utilizaron los mercados como lugares fijos para el intercambio de bienes de consumo:

[...] no existen pruebas suficientes entre los mayas de las tierras bajas para afirmar que el simple intercambio de bienes de uso general y de poco valor se efectuara en el marco institucional de la estructura de los mercados locales o tianguis, como fue el caso del valle central [*ibid.*:131].

Sin embargo, en el Altiplano Central los intercambios entre productores directos y consumidores tuvieron un carácter importante, se realizaban en días fijos, obligatoriamente, en el interior de plazas públicas o tianguis (*tianquizco*). Éstos se localizaban cerca de los centros políticos, en el corazón del centro urbano anexo a los edificios de gobierno y en espacios públicos ligados al ceremonial religioso y político [Lameiras, 1978]. La experiencia de los mercados en la sociedad mexicana ha

desembocado en dos interpretaciones opuestas, la representada por E. Calnek [1978] que acepta la idea de un mercado libre y la de Pedro Carrasco [1978] que considera al mercado y al tráfico subordinados a la economía política del Estado. Estos enunciados se hicieron con base en la documentación escrita, sin embargo el arqueólogo Millon hizo su propuesta a partir de las evidencias materiales y, al parecer, sin apoyarse en este tipo de datos.

Ciertamente, la propuesta de la existencia del mercado en Teotihuacán se publicó en el artículo "Teotihuacán" del arqueólogo René Millon [1967]. La selección de este artículo, que apareció hace casi cuarenta años, se justifica por sus numerosas reediciones —al menos tres—, debido al hecho de que fue publicado al año siguiente de la mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología sobre Teotihuacán. En fin, este artículo fue elegido porque precede al libro clásico *Urbanization at Teotihuacan, Mexico*, y es una construcción explicativa con una gran aceptación en el mundo académico.

Primero se presenta un resumen breve del texto y de sus conclusiones, enseguida al análisis de la vía o diversas vías emprendidas por el autor para formular sus afirmaciones.

El artículo no tiene cortes explícitos pero puede ser dividido en tres partes. En los primeros párrafos el autor subraya la importancia de la urbe de Teotihuacán al compararla con otras ciudades del mundo. En la segunda parte, habla de la cultura olmeca como la primera estructura compleja en Mesoamérica, pero que no dio lugar a la formación de grandes urbes. Fue en Teotihuacán, dice el autor, donde tuvo lugar la Revolución Urbana. Millon remarca aquí la diferencia entre el nacimiento de las ciudades en Europa, en Mesoamérica y en Perú. En la última parte del texto propone una explicación del crecimiento de Teotihuacán, en función del mercado, mediante los conceptos de cohesión y permanencia social.

El objetivo del trabajo del Millon es proponer una explicación del desarrollo de Teotihuacán. Es, entonces, una construcción explicativa (Ce)¹ cuyos datos de base (Po) son el lugar de la ciudad y su plan urbano; la arquitectura de la habitación y la del Gran Conjunto al centro de la ciudad.

La hipótesis inicial es que el aspecto religioso no es suficiente para explicar el crecimiento de la ciudad. Muchas otras razones fueron propuestas, su ubicación estratégica, la riqueza del suelo, los sistemas de irrigación, los yacimientos de obsidiana, etcétera. El arqueólogo escogió, para este texto, el mercado.

Millon no da una definición del mercado, se apoya en un sobreentendido, en una semántica universal (Su). Él habla del lugar, de la plaza dentro del cual se intercambia los productos. Este mercado se encuentra frente a la Ciudadela junto con la

¹ Estas siglas se refieren a las propuestas de las construcciones lógicas de Gardin [1979, 1981].

que forma el Gran Conjunto. Los datos arqueológicos en los que se apoya Millon para hacer su construcción son:

- Enfrente de la Ciudadela se encuentran dos plataformas que dan entrada a una plaza.
- Las plataformas no tienen acceso directo a la Avenida de los Muertos.

Estos dos datos empíricos se comparan con:

- Las otras construcciones a lo largo del eje principal de Teotihuacán.
- En todas ellas hay una entrada visible a la Avenida de los Muertos.

El resultado fue que las plataformas de marras son las únicas que no llegan a la Avenida, por lo que el espacio que conforman no pertenece a la esfera de lo religioso. Esta afirmación se podría considerar como un primer nivel de interpretación (P1). Para apoyar el carácter no religioso del lugar, se subraya el aspecto sagrado de la Ciudadela, definida como un centro político encerrado en un lugar sagrado. Ahora bien, si la función del espacio no es religiosa, el autor propone que la plaza y las plataformas son edificios administrativos. Esto se podría considerar como una propuesta de segundo nivel de inducción. Afortunadamente el autor pasa a otro nivel interpretativo. La gran plaza albergaba al mercado y las construcciones situadas sobre las plataformas estaban destinadas a la administración del mercado. Hasta aquí se puede decir que la construcción lógica fue realizada de una manera que se podría calificar de impresionista, según nuestra lectura del texto, lo cual no tiene que ver con que la afirmación sea verdadera o falsa.

A partir de la ubicación del lugar donde se encontraba el mercado —principal, agregarían algunos autores— el texto va a presentar al mercado como un concepto operativo en la dinámica de la sociedad del Clásico. Para entender este funcionamiento el autor describe los conjuntos departamentales y sus elementos arquitectónicos. Los arquitectos de Teotihuacán, dice Millon, construyeron los conjuntos para ofrecer un máximo de intimidad (*privacy*) dentro de esta ciudad sobrepoblada, utilizando un concepto semejante al del *atrium* del mundo clásico. Estas áreas residenciales de Teotihuacán debieron ser vistas hacia el exterior como prohibidas, debido a la presencia de los muros altos desprovistos de ventanas. Más adelante sugiere que el estilo arquitectónico pudo contribuir a la permanencia de Teotihuacán como eje de la vida urbana durante quinientos años. Enseguida habla de patios y de la distribución del espacio interior de las habitaciones y afirma que los habitantes de los conjuntos tenían la posibilidad de estar en el exterior estando aislados. Así, según Millon, de los planos arquitectónicos emana el concepto de permanencia, fundado sobre la noción de intimidad.

La pregunta que se puede hacer es ¿de dónde viene la importancia de la intimidad? En el texto no se encuentra ni una definición ni una explicación de eso que el

autor entiende por privacidad. Expresiones tales como: a) los arquitectos construyeron para ofrecer una cierta intimidad, b) un aspecto de prohibido, y 3) los habitantes pueden estar aislados, plasman un modelo, salvo error, de una sociedad industrial.

Este tipo de explicaciones permiten pensar que la semántica universal, como la llama Gardin, es un reflejo de una ideología, metafísica o cosmovisión moderna, plasmada en un lenguaje natural y en teorías generales de lo social que entran en juego en los estudios arqueológicos.

La importancia de la permanencia en función del mercado se entiende, en el texto "Teotihuacán", junto con la idea de cohesión social.

La ruta de este tema se inicia con la pregunta ¿qué tipo de habitantes había en Teotihuacán? La utilización del plural implica ya la diversidad poblacional. Esta heterogeneidad es gracias a la presencia de mercaderes, peregrinos, grupos étnicos o bien por una estratificación social determinada. Analicemos la estratificación social y su relación con la cohesión social.

Millon dice que las concentraciones definidas de materiales en superficie (Po) le sugieren que los grupos de artesanos que trabajaban la piedra, la obsidiana o la cerámica tendían a agruparse (P1) y formaban sus propios barrios (P2). Los habitantes estuvieron unidos entre ellos ya sea por su actividad, por sus ligas de parentesco o por ambos lazos. Un poco más adelante el autor presenta esta forma de organización o grupos corporativos como un intermediario entre el individuo y el Estado. Esto daría peso a la hipótesis según la cual cada uno de los conjuntos habitacionales estuvo ocupado por una misma corporación.

Por consiguiente, Millon afirma que las ligas basadas sobre la corporación, la competencia o incluso las relaciones de conflicto entre los habitantes de los diferentes barrios, pudieron formar un tipo de red social favorable a la cohesión. Para poder seguir el análisis que Millon hace de la cohesión social, es indispensable retomar la noción de lugar de mercado (*marketplace*) que implica una pluralidad étnica.

Regresando a los vestigios arqueológicos, el autor dice que cualquiera que haya sido su función, la ciudadela y el Gran Conjunto representan el corazón de la ciudad, entre los dos forman una unidad majestuosa, el espacio abierto más importante que se haya encontrado en Teotihuacán. Esta conclusión es importante en la medida en que, por medio de la metáfora, el autor confiere un valor al mercado.

Enseguida, Millon dice que el mercado debió contribuir, de una manera importante, al fenómeno de integración de Teotihuacán. El mercado implica la llegada de mercaderes, de viajeros, peregrinos y toda una gama de personas cuyas necesidades básicas (alimentación y alojamiento) eran satisfechas por los habitantes de Teotihuacán. El mercado aparece así como un elemento necesario tanto para los artesanos/agricultores y sacerdotes/gobernantes como para los extranjeros, la paz del mercado les interesaba a todos. Partiendo del hecho de la existencia de

corporaciones, se puede deducir la estabilidad, y el mercado necesita una buena integración social. Estos dos elementos se apoyan en una fuerte cohesión social. Así la cohesión (estabilidad + integración) elimina los problemas que hubieran podido surgir de la pluralidad de individuos, ya sea de origen económico o étnico. Millon remarca que la inversión de esfuerzos de todos por mantener la paz del mercado, tiende a transformarse hacia el año 500 d.C. cuando se asienta la presencia de un poder de carácter militar.

En las páginas anteriores se afirmó que las diferentes interpretaciones, que en nuestros días circulan entre los especialistas, dan por sentado el papel del mercado en la historia antigua de Teotihuacán; mercado como lugar y mercado como intercambio. Después de revisar el texto de Millon podemos pensar que no es suficiente afirmar que las interpretaciones arqueológicas son el producto de una acumulación de datos y de la evolución de técnicas. Jamás se podrá hacer un análisis histórico concreto si consideramos a la arqueología como el simple prolongamiento de los materiales. Al contrario, sin importar el tipo de afirmación que se haga sobre Teotihuacán, la reconstrucción de su desarrollo es el resultado de un proceso de transformación y elaboración de conocimientos; los materiales arqueológicos no demuestran directamente los fenómenos descubiertos. Es por esta razón que, para llegar a sus conclusiones, los arqueólogos deben hacer asociaciones determinadas de elementos que les permiten narrar el devenir de las sociedades del pasado. En la mayor parte de los trabajos sobre Teotihuacán, los elementos que facultan el establecer ligas entre los conceptos y los materiales no son explícitos; cabe preguntarse ¿cómo de descripciones topográficas o simbólicas, de tipologías cerámicas y de análisis químicos los arqueólogos pasan a la formulación de conclusiones sobre las características sociales de antaño? Estas cuestiones nos llevan a otro nivel de interrogación, ¿por qué una afirmación parece más verdadera que otras? ¿Qué distingue lo que es arqueológico de lo que no lo es?

Descubrir por cuáles procesos el investigador pasó de los materiales a las interpretaciones, fue una duda que se planteó de manera explícita, pero en diferentes tonos, en los últimos 25 años del siglo xx. En las siguientes páginas aparece una recapitulación de estos problemas, y el Análisis Logicista es tratado con atención para replantear las formas de hacer la historia de la Antropología Mexicana.

LA ARQUEOLOGÍA DEL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XX

Con frecuencia se decía —y aún se dice— que lo que había sido la atracción más obvia de la arqueología, era el placer del descubrimiento, el desenterrar los tesoros perdidos del pasado, la aventura de realizar nuevos hallazgos en tierra ignota; pero en la tres últimas décadas del siglo xx estas aventuras dejaron de ser la parte más interesante de la empresa arqueológica. La tarea real de la arqueología, se decía en aquel tiempo, es un desafío y una justa continua por conseguir inter-

pretaciones que puedan relacionarse con los hallazgos de manera coherente y justificable. Se consideraba como una aventura intelectual más gratificante la tarea interpretativa que la mera consecución de nuevos hallazgos mediante la exploración. En breve, se planteó que la lucha por el significado de los vestigios era el desafío fundamental de la arqueología. Este periodo fue de exploración más que de producción a partir de teorías.

El quehacer de la arqueología fue encaminado para hacer reconstrucciones del pasado en coherencia total con el material arqueológico disponible mediante procesos fidedignos de inferencia. Que el conocimiento de las sociedades antiguas es la finalidad y el sujeto de la disciplina, fue aceptado por la mayoría de los arqueólogos. Sin embargo, las maneras por las que este pasado es susceptible de ser aprehendido y el sentido que le puede ser dado a ese conocimiento, son dos aspectos en los que divergen los arqueólogos.

En aquel momento Binford [1978b] distinguió dos tipos de arqueólogos, los que él llamó los especialistas y técnicos a quienes distinguió de los arqueólogos que hacen interpretaciones y que denominó filósofos sociales. Los técnicos son aquellos que consideran que el desarrollo de los métodos por inferencia depende, en principio, de otras ciencias. Esta es la razón de que se resalte la paleozoología, botánica, geología, química, o de cualquier otra disciplina que trabaje "al servicio" de la arqueología. Sin embargo, con frecuencia nos encontramos con que las inferencias obtenidas de este modo no son ni útiles ni adecuadas para la solución de los problemas arqueológicos. De ahí la frase tan usada de "a preguntas sociales, respuestas sociales". Los llamados arqueólogos filósofos sociales, son aquellos que usan el registro arqueológico para progresar en sus postulados mediante lo que el mismo Binford llamó "argumentos acomodaticios *post hoc*". López Aguilar [1990], en un modelo más racional, propone como dos momentos del mismo proceso cognitivo, el funcionamiento de una Teoría Sustantiva y de una Teoría Arqueológica. De ahí que el arqueólogo adquiera su carácter de sujeto histórico cognoscente.

Esta postura considera al vestigio arqueológico como presente. Es decir, las ruinas están aquí y con nosotros, los hechos observados del registro son actuales y por sí mismos no nos informan del pasado. Entonces el trabajo intelectual es averiguar cómo llegaron a existir esos materiales, cómo se han modificado y cómo adquirieron las características que vemos hoy. Esta concepción siguió diferentes rutas. La más transitada fue la que pretendió imponer una normatividad rígida generada a partir de la exégesis del método científico. La discusión se concentró sobre la relación existente entre el material arqueológico y el proceso sociocultural y, por lo mismo, en la posibilidad para la arqueología de reconstruir ese contexto. Esto implica un aparato conceptual, o según los términos de Clark [1973], una metafísica. Pero sobre todo, significó saber que el arqueólogo es el productor de conocimientos.

Antes, la capacidad de la arqueología para conocer el pasado había sido puesta en duda. Las investigaciones fueron calificadas como subjetivas, arbitrarias y unilaterales [Daniel, 1978; Klejn, 1977]. Esta duda se acentuó cuando los límites de las estadísticas y de la informática fueron, obligatoriamente, reconocidos. Esta tendencia es considerada como escéptica por el mismo Klejn [*ibid.*]. Paralelamente se formó otra tendencia donde no solamente los objetos eran colectados sino también los complejos y los contextos culturales. Esta corriente aporta una visión histórica discontinua y fue nombrada neoanticuarismo por Willey y Sabloff [1974]. Ambas tendencias clasificaban, describían y sistematizaban los materiales, después pasaban a generalizaciones descriptivas; utilizaban, pues, un método inductivo. A estas corrientes se opuso un grupo, mayoritariamente de Estados Unidos, que se reunió en torno al “manifiesto” *New Perspectives in Archaeology*. Sus representantes estaban preocupados tanto por la producción de conocimiento como por su función social. Esta nueva actitud se fundó sobre el postulado de que el pasado es susceptible de ser conocido y comprendido puesto que los vestigios representan una repetición de ciertos fenómenos que regularmente se reproducen. El papel del arqueólogo es, entonces, conocer estas regularidades y tener “capacidad de crear nuevas leyes del comportamiento humano” [Watson, 1976] puesto que los trabajos arqueológicos hacen posible un conocimiento directo de ciertos aspectos de la realidad social [Tabaszynski, 1980]. La arqueología concibe así a las sociedades como fenómenos regidos por leyes, y no únicamente como fenómenos particulares. Esto implica una transformación de las nociones de cultura y sociedad. Una teoría de los fenómenos sociales definiendo las culturas como un proceso, se vuelve necesaria. Estas mismas teorías se pueden agrupar en lo que, como ya se mencionó, López Aguilar [1990] denominó Teorías Sustantivas.

El carácter innovador de estos puntos fue puesto en duda por Willey y Sabloff [*op. cit.*] y Chapman [1980], por ejemplo. Lo cierto es que al confrontarse estas posturas se volvió necesario sistematizar las concepciones de la arqueología; se pusieron al día cuestiones que una vez resueltas, permitieron llegar a una transformación de la práctica académica. En esta era de “autoconciencia crítica”, en palabras de Clark [1973], en la disciplina se reconoció que su dominio se puede defender tanto por las características de las formas de razonamiento, la naturaleza intrínseca de su conocimiento e información como por sus teorías competitivas de conceptos y su relación específica con los materiales de estudio, y la metodología. Ciertamente, la Nueva Arqueología, según la cual uno puede conocer las regularidades del pasado, integra al campo de la disciplina la problemática de la teoría del conocimiento. Aquella corriente se aferró a las propuestas de Hempel concernientes a la formulación de leyes. Esta escuela establece que las tentativas para conocer la realidad se encuentran, principalmente, dentro del diseño de la investigación. La delimitación de los problemas se hace por medio de: 1) una epistemología (hacer explícito lo que hay de

racional en el procedimiento de conocimiento, 2) la formulación de conceptos, y 3) la construcción de modelos. Al adaptar este acercamiento a la arqueología, se estableció que los puntos que deben ser desarrollados, giran alrededor de tres aspectos de la misma unidad, las fuentes, la lógica interpretativa y la teoría que permite esta interpretación. Sólo se hace referencia a los dos primeros, puesto que el papel fundamental de la Teoría Sustantiva fue dejada de lado esencialmente, durante veinte años de confrontación (1968-1988).

Las fuentes o materiales de la arqueología son seleccionados según la estructura y el tipo de preguntas que son formuladas. La información obtenida depende del tratamiento que el investigador le da, varía según los diferentes tipos de análisis. Independientemente de la clasificación de un artefacto según su función, estilo o rasgos tecnológicos, se usa un bagaje teórico. Algunos rasgos del artefacto son seleccionados como relevantes e importantes para la clasificación particular mientras otros son ignorados. "Aun en el simple caso de clasificar un artefacto [...] consideraciones teóricas son necesarias [...] y el arqueólogo que trata con la clasificación debe establecer alguna hipótesis general [...]" [Salmon, 1975, 1976]. Si una teoría es necesaria, ella debe estar siempre presente. Desde este punto de vista, se considera la teoría como preexistente e independiente del material. Con este cariz los límites del conocimiento del pasado, no vienen exclusivamente del registro arqueológico, están ligados a una metodología *naif*, al principio de selección de los vestigios arqueológicos. A partir de estos elementos se señala la intervención directa del sujeto desde la primera etapa del trabajo arqueológico. Incluso la participación del sujeto cognoscente se inicia en el trabajo de campo [López Aguilar, 1994].

Si las fuentes mismas del análisis arqueológico son el producto de una elaboración interpretativa, los mecanismos que la hacen posible, juegan un papel principal.

La lógica de la interpretación o la producción de explicaciones es el terreno donde se intentó, principalmente, demostrar las capacidades heurísticas y cognitivas de la arqueología; y no fundar la credibilidad de una afirmación en el descubrimiento o en el prestigio del investigador, principio de autoridad que rechazó la nueva escuela. En efecto, hasta ese momento, las elucubraciones sobre el pasado, a partir de las evidencias materiales, habían sido evaluadas en relación: 1) con el grado de conocimientos etnográficos susceptibles teóricamente y justificándolo de proyectarse en el pasado; y 2) con el grado de confianza que es posible tener en la competencia del investigador [Binford, 1978 a y b]. Esta forma de aceptar una afirmación se rechazó en favor de uno más eficaz, el método científico. Esta posición dio prioridad a la ortodoxia formal de la verificación de hipótesis a expensas del examen de su propio contenido [Read y Le Blanc, 1978, 1979]. En este sentido no se trató más de una autoridad, pero sí de una garantía, una afirmación fue aceptada en la medida en que garantizó que era válida científicamente. La sanción de una interpretación como científica era igualarla a ser objetiva. La forma en que la Nueva Arqueología aplicó

el concepto de método científico, significó la introducción del afán de objetividad y un rechazo a la inducción. La inducción es la forma lógica en la que la conclusión aporta mucho más de información que las premisas y se refiere a fenómenos no observados, mientras que las premisas se refieren solamente a fenómenos observados, como es el caso del mercado en Teotihuacán. Sin embargo, a partir del análisis del caso de Millon queda claro que la inducción se refiere a los procesos creativos de la elaboración de una hipótesis. En este sentido es imposible establecer reglas y ese proceso creativo no es una garantía de la objetividad de las afirmaciones. Pero el hecho de que entre en juego el sujeto cognoscente no implica necesariamente la verdad o falsedad de la afirmación. Frente a la obligación de adquirir el carácter de científico, todo discurso se propone una alternativa a saber, o la noción dominante de científico es aceptada y entonces el discurso se somete a todos los imperativos formales, metodológicos, lógicos, etcétera o bien, sobre la pretensión de voltear este orden, construye su propio criterio de cientificidad [UNAM, 1979].

La búsqueda de la garantía de la objetividad se encuentra, según esos arqueólogos, en la deducción. Por la vía lógico deductiva, la Nueva Arqueología establece una distinción entre lo arqueológico y lo no arqueológico, sólo son arqueológicas las afirmaciones que son reconocidas por el método científico. También para garantizar la veracidad de una afirmación se consideró necesario crear un modelo. Esto se aceleró pues los intentos de Spaulding, Clark, Litvak y otros por encontrar el patrón utilizando las matemáticas (estadísticas, teoría de conjuntos, informática, etcétera) no tuvieron éxito. La normatividad que se propuso fue la del método hipotético deductivo. En esta forma los pasos a seguir van de una generalización de las hipótesis explicativas a su verificación con el material arqueológico. Un argumento deductivo es aquel cuya conclusión debe, lógicamente, provenir de las premisas; si ellas son exactas, la conclusión también lo será, de esta manera se pueden evaluar los trabajos del arqueólogo [Binford, 1978a]. La fiabilidad de una afirmación se encuentra en la verificación que exige la vía lógico deductiva. Con ello se intentó anular las afirmaciones de un nivel intuitivo. Los juicios construidos con ese rigor lógico, que reemplaza las formulaciones vagas y las expresiones matemáticas, se consideraron válidos. En la década de los ochenta se demostró que la aplicación de esta noción llevaba a una ortodoxia formalista, y que ese orden público era en realidad un caos silencioso, puesto que no todas las interpretaciones históricas estaban aseguradas por el material arqueológico. Es decir, pasando los límites impuesto por el material, el proceso cognitivo se debía revalorizar, ya que la conclusión seguía conteniendo más información que las premisas.

Los planteamientos de la garantía de un saber objetivo entran en contradicción con la subjetividad del sujeto productor de conocimientos. En busca de otro tipo de objetividad se plantea la arquitectura lógica de una construcción como una manera más para formalizar la producción de conocimientos sobre las sociedades del pasado.

Con esta propuesta se afirma la idea de que un saber se elabora a partir de la unión de los datos y de las afirmaciones necesarias a cada investigador. Explicitar y regularizar los pasos intuitivos, largamente implícitos, no puede faltar en un conocimiento sobre la realidad de los fenómenos arqueológicos y la manera en que el espíritu los aprehende. En fin, las condiciones de rigor de toda operación lógica de la arqueología, son las que se podrían controlar. En esta apología a la construcción lógica de conocimiento surge el Análisis Logicista, con el que leímos el trabajo sobre Teotihuacán de René Millon.

Han pasado más de treinta años y muchas de estas discusiones han sido tamizadas por la práctica arqueológica en diferentes partes del mundo. Con la introducción de la lógica borrosa, de la teoría de la complejidad, y la aplicación de fractales algunos de esos problemas han resurgido con fuerza. En los últimos quince años se ha puesto énfasis en la relación entre el observador y sus materiales [Gadamer, 1993], entre el arqueólogo y los vestigios materiales del pasado, el problema de la excavación, del rigor en la obtención de datos [López Aguilar, 1994]. El funcionamiento de la subjetividad en el proceso cognitivo demeritó el problema de la articulación tanto de conceptos como la unión de ellos con los materiales arqueológicos; se dejó de lado la discusión del problema de la teoría y los mecanismos que permiten la interpretación, la lógica del discurso arqueológico que permite ver las capacidades heurísticas y cognitivas de la arqueología. Las teorías que surgieron a partir de los setenta en la arqueología, se apoyaron en la información previa, sin cuestionarla empíricamente [Gándara, 2002, 2003]. A partir de esta época la búsqueda de información novedosa siguió al cambio teórico en vez de precederlo. En efecto, a pesar de las diferentes críticas que se han hecho al marxismo, es innegable que en su parto violentó a la arqueología nacionalista. En la *Arqueología Social*,² un grupo de arqueólogos latinos propugna para que la actividad arqueológica se encamine al descubrimiento de los fenómenos sociales y no de los objetos. Sin embargo, la preeminencia de la crítica política sobre la crítica científica indujo a este grupo a reiteradas peticiones de principio, cancelando la discusión teórica. Además, sólo parcialmente pudieron convertir sus puntos de vista teóricos en metodologías correspondientes para la investigación empírica. Los nuevos intentos de Bate [2001], Nocete [1989] y de Ruiz y asociados [1998] se dirigen en este sentido.

Tanto en las teorías arqueológicas como en las teorías sociales, la interpretación es sin duda el núcleo del trabajo arqueológico. Este hecho plantea como problemas: 1) la lógica del razonamiento interpretativo, 2) la teoría que permite la interpretación,

² Desde diferentes puntos de vista se han hecho críticas a la arqueología social, por ejemplo López Aguilar [2001].

y 3) la comunicación y formación de comunidades epistémicas. En fin sigue siendo necesario precisar los conceptos y las reglas que expresan sus relaciones.

En el proceso de crear una agrupación con una epistemología compartida, aceptamos que el saber arqueológico se elabora a partir de un sistema de preguntas y no de la acumulación de respuestas, para acotar las improvisaciones que fácilmente se puede hacer cuando se habla de un pasado remoto.

EL ANÁLISIS LOGICISTA

Las discusiones que se dieron durante el último cuarto del siglo xx pusieron de manifiesto que el estudio del pasado no podía sujetarse a reglas fijas impuestas desde fuera. Sin embargo, al mismo tiempo, se aclaró; 1) que sí es un saber especializado, 2) que se distingue de otros conocimientos; y sobre todo, 3) que “no se puede decir cualquier cosa de cualquier manera sobre las sociedades desaparecidas”. Al instaurarse estos principios, los problemas de la validez y de la garantía de una afirmación del pasado se desplazan al quehacer mismo de la arqueología, la interpretación con su argumentación. La forma en que se construye una afirmación es la que le da firmeza a la disciplina. En medio de aquellos esfuerzos por implantar un rigor lógico a la arqueología, se gestó un intento por retomar lo productivo que habían tenido las arqueologías inductivistas y la formalización necesaria propuesta por los deductivistas, el “Análisis Logicista”(AL). El AL es un intento de hacer una racionalización *a posteriori* de las interpretaciones. Con esta propuesta se trata de descubrir el proceso que transforma un dato —material o escrito— en un enunciado. Su origen está en las operaciones secuenciales de la inteligencia artificial y toma forma de propuesta para las ciencias sociales en las publicaciones de Jean-Claude Gardin y Marie Salomé Lagrange. En los primeros intentos se le llamó Análisis del Discurso Arqueológico [Gardin y Lagrange, 1975]. El nombre de AL fue planteado a partir de 1979 en el trabajo de Gardin *Une archéologie theorique* y el de Construcciones Lógicas en la versión en inglés de ese libro. Esta técnica se puso en práctica en varios ensayos reunidos en *La logique du plausible* [Gardin et al., 1981].

El término fue acuñado para remarcar que lo que se proponía era seguir estructuras lógicas, pero sólo a la manera de la lógica formal, sin seguir todos y cada uno de los elementos de la lógica formal. El intento no se enfocó a una reproducción exacta de los pasos que siguió un autor para inferir, ni tampoco de reconstruir aspectos psicológicos del trabajo del escritor, como proponen algunas de las últimas corrientes de la antropología. La propuesta busca formalizar las reglas que expresan las relaciones de los diferentes conceptos que se utilizan en la comunidad académica. La tarea del AL es explicitar los pasos por los que se definen o reconocen los hechos, las normas o sistemas mediante los cuales es interpretada una sociedad en el seno de la explicación arqueológica. Así, descomponiendo los procesos de una explicación se descubre el fenómeno de la transformación de los datos materiales en enunciados

teóricos. En este sentido considera a los trabajos arqueológicos como construcciones con una estructura lógica específica expresada por un lenguaje natural, lo que llama organizaciones lógico semánticas (OLS). Por medio de ellas se pueden conocer las relaciones asociativas. Un texto arqueológico es un andamiaje de propuestas dirigidas a reconstruir los modos de vida de otros tiempos. La esquematización y puesta en forma de los textos retoma la importancia de la necesidad de explicitar los procesos mediante los cuales se alcanza una afirmación. Sin embargo, no existe ninguna pretensión de establecer leyes, sino de poner en evidencia los hechos particulares tomados en cuenta para justificar una inferencia.

En el análisis de la propuesta sobre el mercado de Teotihuacán, se pretende poner en evidencia la estructura y la función de las diversas organizaciones del saber funcional puestos en juego, así como los diferentes niveles de interpretación, como los mecanismos lógicos que la sostienen y que permitieron la construcción de una hipótesis. La intención es definir las operaciones lógicas y semánticas que pasan de la observación de los materiales iniciales a las propuestas finales o viceversa según se trata de un resultado inductivo o deductivo. En la lectura, a la manera del AL, se trató de identificar las secuencias de las afirmaciones, los conceptos teóricos y de dónde provienen (la semántica local o universal), y los elementos de los métodos (inductivos o deductivos) seguidos por Millon. No se encontraron con precisión los medios por los cuales se llegó a la conclusión, pero se hizo evidente que una de las limitaciones del Análisis Logicista es que no considera el carácter histórico de cualquier afirmación.

La función del mercado en la dinámica social de Teotihuacán se definió páginas arriba como una construcción (C) donde se encuentran materiales (M) y las interpretaciones o proposiciones (P). Las cadenas que unen a M y P es el objeto de estudio de AL. Desde la primera descripción de los materiales se considera que ya son el producto de una lectura interpretativa. El texto, después de las descripciones hizo una serie de operaciones sucesivas relativas a los materiales, que son las reflexiones más o menos especializadas sobre el objeto de estudio. En el proceso de transformación vimos que no son únicamente los materiales los que están movilizados, sino que entran en juego elementos como el lenguaje, los conceptos y las teorías. Tratar de hacerlas evidentes significa desplazar los límites cognitivos de la disciplina al expresar los conceptos y las teorías según un cierto rigor lógico. En este sentido se considera suficiente mirar a la arqueología y explicar sus métodos para desarrollar una arqueología formal o simplemente más rigurosa. Por ello, no son criterios ajenos a la arqueología los que van a determinar si una afirmación puede ser aceptada, sino será el trabajo de la arqueología misma. De esta forma el AL se presenta como una tentativa de desplazar la garantía dada al método científico hacia la lógica del trabajo propiamente arqueológico. El valor de un texto arqueológico se va a medir con base en la eficacia que poseen las afirmaciones hechas dentro del dominio

concerniente y en relación con el encadenamiento de los razonamientos. Así, el discurso arqueológico concretizado dentro de las publicaciones será el lugar que va a permitir descubrir los modelos de racionalización.

Diferentes aspectos de la disciplina pueden someterse a análisis (epistemológicos, técnicos, históricos, ideológicos, políticos), todos tiene la misma importancia y forman un todo indivisible. En este estudio, se ha descrito uno de los elementos de los conocimientos adquiridos sobre la etapa clásica del Altiplano Central es decir, la cultura teotihuacana. Con este modesto trabajo se recuerda un camino más a recorrer para poder explicar la constitución de un campo teórico que ha permitido la configuración del perfil histórico del México prehispánico y del indígena mexicano, en general.

BIBLIOGRAFÍA

Armillas, Pedro

1944 "Exploraciones recientes en Teotihuacán, México", *Cuadernos Americanos*, vol. xvi, núm. 4, México, Cultura, pp. 121-136.

Bartra, Roger

1975 *El modo de producción asiático*, México, Era.

Bate Peterson, Luis Felipe

2001 *Una posición teórica en arqueología*, tesis de doctorado, España, Departamento de Prehistoria y Arqueología, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Sevilla.

Bernal, Ignacio

1952a "La arqueología mexicana de 1880 a la fecha", en *Cuadernos Americanos*, vol. 11, México, Cultura, pp. 121-145.

1952b "La arqueología mexicana del siglo xx", en *Memoria del Congreso Científico Mexicano*, vol. 11, México.

1965 "Notas preliminares sobre el posible imperio teotihuacano", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. v, México, UNAM, pp. 31-40.

1966 "Teotihuacán ¿capital de un imperio?", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* núm. xx, México, SMA, pp. 95-110.

Binford, Lewis

1978a "On Covering Law and Theories in Archaeology", en *Current Anthropology*, vol. 19, núm. 3, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 631-632.

1978b *For Theory Building in Archeology*, Nueva York, Academic Press.

Binford, R. Sally y Lewis Binford

1968 *New Perspectives in Archeology*, Chicago, Aldine Pub. Co.

Brambila Paz, Rosa

1994 "Fuentes bibliográficas sobre la arqueología de Teotihuacán (1865-1991)", en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm. 27, febrero, México, Seminario de Arquitectura Prehispánica, Facultad de Arquitectura, UNAM.

Cabrera, Rubén et al.

1982a *Teotihuacán 80-82. Primeros resultados*, México, INAH.

1982b *Memoria del proyecto arqueológico Teotihuacán 80-82*, México, INAH (Colección Científica, 132).

1996 "Las excavaciones en La Ventilla. Un barrio teotihuacano", en *RMEA*, XLII, México, SMA, pp. 5-30.

Calnek, Edward

1978 "El sistema de mercado en Tenochtitlan", en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, pp. 95-112.

Carrasco, Pedro

1978 "La economía del México prehispánico", en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, pp. 13-75.

Chapman, L.

1980 "Evolution recente de l'archéologie Théorique en Grand Bretagne", en *Nouvelles de l'Archéologie*, núm. 3, pp. 18-28, París, Maison de Sciences de l'Homme.

Charnay, Désiré

1885 *Les Anciennnes Villes du Nouveau Monde. Voyage d'exploration au Mexique et dans l'Amérique Central*, París, Librairie Hachette et Co.

Clark, David

1973 "Archaeology: The Loss of Innocence", en *Antiquity*, vol. XLII, núm. 185, Cambridge, Heffer & Sons Ltd., pp. 6-18.

Cowgill, George

1977 "Albert Sapulding and Archaeological Method and Theory", en *American Antiquity*, vol. 42, núm. 3, Washington, Society for American Archaeology, pp. 325-329.

Daniel, Glyn

1978 *150 Years of Archaeology*, Gran Bretaña, Duckworth.

Fernández Tejedó, Isabel

1996 "Intercambio sin mercados entre los mayas de las tierras bajas", en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, pp. 111-134.

Gadamer, Hans-Georg

1993 *Verdad y método*, Salamanca, España, Sígueme.

Gándara, Manuel

2002 "La época moderna (1968-2002). Primera parte", en *Arqueología Mexicana*, vol. x, núm. 58, noviembre-diciembre, México, INAH, Raíces, pp. 8-17.

2003 "La época moderna (1968-2002). Segunda parte", en *Arqueología Mexicana*, vol. x, núm. 59, enero-febrero, México, INAH, Raíces, pp. 8-15.

García Mora, Carlos (coord.)

1987-1988 *La antropología en México. Panorama histórico*, 15 vols., México, INAH.

Gardin, Jean-Claude

1979 *Une archéologie théorique*, París, Hachette (edición en inglés *Theoretical Archeology*, Cambridge University Press, 1979).

Gardin, Jean-Claude et al.

1981 *La logique du plausible. Essais d'épistémologie pratique*, París, Editions de la Maison des Sciences de l'homme.

Gardin, Jean Claude y Marie Salomé Lagrange

1975 "Essais d'Analyse du discours Archéologique", en *Notes et Monographies Techniques*, núm. 7, París, Centre de Recherches Archeologiques, CNRS.

Holmes, William H.

1897 "Ruins of the Valley of Mexico. San Juan Teotihuacan", en *Archaeological Studies among the Ancient Cities of Mexico*, Anthropological Series, vol. 1, núm. 21, publicación 16, Chicago, Field Columbian Museum, pp. 289-298.

Klejn, Leo S.

1975-1976 "Review of New Perspectives in Archaeology", en *Soviet Anthropology and Archaeology*, vol. xiv, núm. 3, Nueva York, International Arts and Sciences Press, pp. 72-96.

1977 "A Panorama of Theoretical Archaeology", en *Current Anthropology*, vol. 18, núm. 1, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 1-42.

Lameiras, José

1978 "El mercado y el Estado en el México prehispánico", en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, pp. 347.

1978 "La economía del México prehispánico", en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, pp. 347.

Laudan, Larry

1990 *La ciencia y el relativismo*, Contribuciones al constructivismo, Madrid, España, Alianza Editorial.

López Aguilar, Fernando

1990 *Elementos para una construcción teórica en arqueología*, México, INAH.

1994 "Los datos y su registro. ¿Existe la objetividad en la observación de los hechos?", en *Cuicuilco*, núm. 1, México, INAH, pp. 147-164.

2001 "En sus propias palabras. Reflexiones para la desconstrucción de la arqueología social latinoamericana", en *Dimensión Antropológica*, vol. 23, septiembre-diciembre, México, INAH, pp. 93-156.

López Austin, Alfredo

1989 "La historia de Teotihuacán", en *Teotihuacán*, México, Cicorp, Citibank, pp. 13-35.

1996 "La cosmovisión mesoamericana", en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, pp. 471-507.

Manzanilla, Linda

2001 "La zona del Altiplano Central en el Clásico", en Manzanilla, L. y L. López Luján (coords.), *Historia Antigua de México. El horizonte clásico. vol. II*, México, INAH, UNAM, Porrúa, pp. 203-239.

McClung de Tapia, Emily

1979 *Plants and Subsistence in the Teotihuacan Valley A.D.100-750*, Ann Arbor, Ph.D. Dissertation, University Microfilms.

Millon, René

1967 "Teotihuacan", en *Scientific America*, vol. 216, núm.6, San Francisco, Freeman & Co., pp. 38-48.

1973 *Urbanisation at Teotihuacan Mexico*, Texas, University of Texas Press.

Morwood, M. J.

1975 "Analogy and the Acceptance of Theory in Archaeology", en *American Antiquity*, vol. 40, núm. 1, Washington, Society for American Archaeology, pp. 111-116.

Nocete Calvo, Francisco

1989 *El espacio de coerción. La transición al Estado en las Campiñas del Alto Guadalquivir (España) 3000-1500 a.C.*, Oxford, Gran Bretaña, BAR (Monographs on Spanish and Portuguese Archaeology, 1).

Polanyi, K.

1974 "L'économie en tant que procès institutionnalisés", en *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, París, Larousse Université, pp. 239-261.

Rattray, Evelyn Ch.

1993 *The Oaxaca Barrio at Teotihuacan*, Puebla, Universidad de las Américas.

Read, Dwight y Steve A. Le Blanc

1978 "Descriptive Statement Covering Laws and Theories in Archaeology", en *Current Anthropology*, vol. 19, núm. 2, Chicago, University of Chicago Press, pp. 307-317.

1979 "More on Covering Laws and Theory in Archaeology", en *Current Anthropology*, vol. 20, núm. 1, Chicago, University of Chicago Press, pp. 181-184.

Ruiz, Arturo, M. Molinos y C. C. Riskey

1998 "Paisaje y territorio mundo: dos dimensiones de una misma teoría arqueológica", en *Arqueología Espacial. Arqueología del paisaje*, España, Teruel, pp. 21-32.

Salmon, Merrilee H.

1975 "Confirmation and Explanation in Archeology", en *American Antiquity*, vol. 40, núm. 4, Washington, Society for American Archaeology, pp. 459-464.

1976 "Deductive Versus Inductive Archaeology", en *American Antiquity*, vol. 41, núm. 3, Washington, Society for American Archaeology, pp. 376-381.

Sanders, William, Robert Santley y Jeffrey R. Parsons

1979 *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Nueva York, Academic Press.

Schnapp, Alain

1980 *L'Archéologie Aujourd'hui*, París, Hachette.

1997 "Orígenes de la arqueología", en *Desarrollo perspectivas de la arqueología europea*, simposio, México, INAH, mecanuscrito.

Spaulding, Albert

1957 "Review of Method and Theory in American Archaeology", en *American Antiquity*, vol. 23, núm 1, Washington, Society for American Archaeology, pp. 85-87.

Tabaczynski, Stanislaw

1980 "Sur l'archéologie théorique dans les pays de l'Europe Centrale et Orientale", *Nouvelles de l'Archéologie*, núm. 3, París, Maison de Sciences de l'Homme, pp. 29-49.

Trigger, Bruce

1978 "No Longer from another Planet", en *Antiquity*, vol. 52, núm. 206, Cambridge, Heffers Printers, Ltd., pp. 193-198.

1980 "Archaeology and the Image of American Indian", en *American Antiquity*, vol. 45, núm. 4, Washington, Society for American Archaeology, pp. 662-676.

1992 *Historia del pensamiento arqueológico*, Barcelona, España, Crítica.

UNAM

1979 "La función ideológica de la noción de ciencia", en *Comunicación Interna*, núm. 2, México, Departamento de Matemáticas, UNAM.

Watson, Richard

1976 "Inference in Archaeology", en *American Antiquity*, vol. 41, núm. 1, Washington, Society for American Archaeology, pp. 58-66.

Wiley, Gordon R. y Jeremy A. Sabloff

1974 *A History of American Archaeology*, Londres, Thames and Hudson.

En busca del eslabón perdido. La motivación tras la exploración de las cuevas mortuorias de Coahuila durante el siglo XIX

Leticia González Arratia*

RESUMEN: *La única exploración arqueológica realizada en Coahuila en el siglo XIX, teniendo como objetivo declarado la búsqueda de cuevas mortuorias, fue realizada en 1880 por Edward Palmer y financiada por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard. Los documentos no dejan en claro el interés académico o intelectual por el cual se llevó a cabo, en una región incomunicada, distante y peligrosa que no ofrecía atractivos reales para los coleccionistas de objetos arqueológicos de la época. En el texto se introduce la hipótesis que relaciona la búsqueda de cuevas mortuorias en Coahuila con el impacto de la teoría de la evolución de Darwin, particularmente el recién creado concepto del "eslabón perdido", sobre el ámbito académico americano.*

ABSTRACT: *The only archaeological exploration which took place in Coahuila during the XIX century, with the declared purpose of searching mortuary caves, was undertaken by Edward Palmer and financed by the Peabody Museum at Harvard University. The intellectual objectives of this enterprise are not clear mainly because it meant to travel to an inhospitable region, far, isolated and dangerous and devoid of "artistic" and commercial archaeological objects. This article introduces a hypothesis that relates the search for mortuary caves in Coahuila with the impact that Darwin's Theory of Evolution, mainly the recently created concept of "Lost Link" in the American academic milieu.*

Existen tres reportes que mencionan la exploración de cuevas mortuorias durante el siglo XIX en Coahuila. Dos de ellos fueron realizados por personajes mexicanos que visitaron accidentalmente o por curiosidad este tipo de contexto pero sin intención premeditada [Avila, 1849; Ramírez, 1903]. El tercero tuvo como objetivo explícito explorar, encontrar y recuperar los bultos mortuorios de una serie de cuevas que aparecen en documentos publicados en los Estados Unidos, particularmente en la obra de Hurbert H. Bancroft [1875]. Este proyecto fue formulado por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard en Cambridge, Massachusetts, y para ello se contrató a un explorador profesional, Edward Palmer [Studley,

* Centro INAH Coahuila, Museo Regional de La Laguna.

1884:233], botánico empírico que también hacía de arqueólogo, aunque sin una formación profesional.

La documentación disponible indica que el promotor de esta aventura fue Frederic Putnam [1883:118], curador del museo con amplias influencias en el mundo de la incipiente arqueología de Norteamérica [Fagan, 1977:282].

Es pertinente preguntarse las razones no explícitas que motivaron esta aventura, si tomamos en cuenta el prolongando tiempo que ocupó (ocho meses), lo penoso que fue viajar hasta el corazón del Bolsón de Mapimí (un desierto extremadamente seco, deshabitado e incomunicado) y lo costoso e incluso lo peligroso de esta exploración, pues en esa época los ataques de apaches y comanches todavía eran frecuentes en esa zona del país.

Considerando el valioso material arqueológico que Palmer obtuvo —seis bultos mortuorios intactos y material externo [1880]—, la fragilidad y la poca susceptibilidad de la aparición de gran variedad de textiles, plumas, objetos de madera, etcétera, en contextos arqueológicos —ya que en otro tipo de clima éstos desaparecen con el paso del tiempo—, es necesario cuestionarse por qué los resultados de esa exploración no entusiasmaron a nadie.

Para indagar sobre esto analizaremos dos testimonios directos de la época y uno indirecto que permiten el delicioso ejercicio de elucubrar sobre el tema. Una fuente, una carta inédita, corresponde a un rico y culto agricultor mexicano, José Ángel Benavides, que habitaba en la Comarca Lagunera (lugar donde se ubicaban las principales cuevas mortuorias en esa época) y que conoció a Edward Palmer, pues en algún momento fue su anfitrión y le proporcionó información sobre la presencia de diferentes cuevas mortuorias [Benavides, 1918].

Otra fuente es una referencia publicada por Frederic Putnam donde señala haber consultado una serie de autores que mencionan la presencia de esas cuevas en el área que se le comisiona explorar a Palmer [Putnam, *op. cit.*:119]. La última fuente la constituyen los aspectos biográficos de algunos autores que indican los intereses académicos de Putnam cuando se realizó la exploración a Coahuila [Fagan, *op. cit.*:283].

Iniciaremos con el recuento de una conversación entre Palmer y Benavides que ocurrió en 1880, en medio del desierto (en el aislado poblado de San Pedro de las Colonias, Coahuila, 60 km al norte de Torreón), cuando el primero había concluido la mayor parte de su trabajo de campo y había encontrado varios bultos mortuorios intactos pero otros abiertos y con los huesos desparramados en el interior de las cuevas visitadas, debido al saqueo. Las observaciones de Palmer que 38 años después aún recuerda Benavides nos trasladan de manera sorprendente al tema de los inicios de la humanidad.

EL ESLABÓN PERDIDO

Esta conversación quedó consignada por Benavides en una carta enviada a Pastor Rouaix¹ en 1918, y recuerda las palabras de Palmer que tanta impresión le causaron:

El Doctor [Palmer] me dijo mire Ud., Señor Benavides, si hubiera encontrado media docena de estos ejemplares [y le enseñó “un maxilar humano con solo los dientes incisivos, sin muelas ni señal de los alveolos o el lugar que ocupan”] daría una gran sorpresa a la ciencia estableciendo con base segura el eslabón que une la raza humana al orangután. Pero un solo ejemplar puede ser un fenómeno y por lo mismo no me arriesgo a publicarlo pero Ud. queda para completar el descubrimiento siga Ud. investigando y puede ser que encontremos el eslabón perdido [Benavides, *op. cit.*].

Actualmente, parecería fuera de contexto la simple formulación de este tipo de problema. ¿Encontrar o, incluso, buscar el eslabón perdido en América y, específicamente, en la Comarca Lagunera? Actualmente es del conocimiento científico y popular que los orígenes de la humanidad se localizan en África.

Pero cuando ocurrió esta conversación, en 1880, habían pasado apenas 20 años desde que Charles Darwin diera a conocer sus teorías sobre la evolución en *El Origen de las Especies* (1859). Sus postulados habían causado enorme impacto en el mundo científico, en la sociedad inglesa en general y posteriormente en el mundo.

A esta obra siguió en 1863 el libro *El lugar del hombre en la Naturaleza*, de Thomas Huxley, amigo de Darwin y acendrado defensor de la teoría evolucionista, quien introdujo la hipótesis de que el hombre había evolucionado a partir de otras especies de animales. Trabajando esta idea, Huxley concluyó que “[...] de todos los animales de la tierra, los grandes antropoides de África, los chimpancés y los gorilas eran los que estaban más relacionados con el hombre” [Edey, 1980:11].

De esto se podía deducir que “[...] si se encontraban fósiles prehumanos, conducirían a tipos aún más antiguos, que a su vez resultarían ser antepasados, tanto de los primates antropoides como de los hombres [...]” [*ibid.*].

Otro contemporáneo de Darwin y defensor de su teoría, el zoólogo alemán Ernst Haeckel, reconocía al igual que Huxley el parentesco entre simios y humanos pero argumentaba que debió existir una transición entre uno y otro, un **eslabón intermedio**.

Hacia la época en que Palmer viajó a La Laguna (en 1880) el término “**eslabón perdido**” era ampliamente popular. Un nombre más específico lo proporcionó Haeckel: *Pithecanthropus* u “hombre-mono” [Leakey, 1995:54 y s].

Seguramente, se escuchaban discusiones en torno al eslabón perdido en los cubículos de los antropólogos y zoólogos de las diferentes instituciones académicas,

¹ Pastor Rouaix era secretario de Agricultura en esa época, dependencia que se encargaba de la Dirección de Arqueología, presidida por el ilustre arqueólogo mexicano Manuel Gamio.

como el Museo Peabody o la *Smithsonian Institution*, con las que Palmer se relacionaba en los Estados Unidos. Desde ahí empezó a alimentar sus conocimientos al respecto pero también sus fantasías.

Habría que señalar, sin embargo, que la hipótesis de Huxley ubicaba al progenitor del hombre (el eslabón perdido) en África, siguiendo los argumentos del mismo Darwin [*ibid.*:76] pero sin contar realmente con pruebas empíricas que lo sustentaran.² Entonces, ¿por qué se le ocurrió a Palmer que el “eslabón perdido” podría localizarse en la Comarca Lagunera y el Bolsón de Mapimí?

Actualmente, sabemos que la intuición de Darwin y Huxley acerca del lugar donde podría encontrarse el antecesor más remoto de los humanos era correcta. Pero la ausencia de fósiles, que marcó la pauta para ubicar geográficamente a los más antiguos antepasados del hombre moderno, y el poco desarrollo de los estudios geológicos permitían la introducción de otras hipótesis, como lo indican Leakey y Lewin cuando se refieren a los inicios del estudio del hombre antiguo en Europa.

Según Haeckel, *Pithecanthropus* apareció en Lemuria, un continente que [...] se creía entonces, se había hundido en el océano Índico. Desde Lemuria, los descendientes evolutivos de este ser habrían migrado hacia el oeste, hasta África, hacia el noreste hasta Europa y Próximo Oriente, hacia el norte hasta Asia, y cruzando el puente continental hasta América, y hacia el este vía Java hasta Australasia y la Polinesia. Hoy esta geografía global nos parece extraña, pero en tiempos de Haeckel no se conocían las bases de la geología continental ni las placas tectónicas, y la idea de extensos puentes terrestres y de continentes hundidos formaba parte del pensamiento científico convencional [Leakey *et al.*, 1995:55].

Por tanto, la idea de que el eslabón perdido pudiera estar localizado en América no estaba tan fuera de lugar en esa época. Cuando Palmer regresó a los Estados Unidos y llevó el material recolectado en las cuevas mortuorias de La Laguna y sitios cercanos al *Peabody Museum*, se abrieron los bultos y se separaron los objetos de los restos óseos humanos. Cordelia Studley se encargó de estudiarlos y no hizo ninguna mención respecto a la presencia de algún dato en los maxilares estudiados que pudiera considerarse una anomalía extraordinaria [Studley, 1884].

Seguramente, Palmer pronto se olvidó de su hipótesis pero no así Benavides, quien siguió fielmente los consejos del primero, a tal grado que en algún momento no especificado³ envió al secretario de Agricultura, Pastor Rouaix, unos maxilares

² Hacia 1880 el único fósil humano conocido en el mundo había sido descubierto en una cantera de piedra caliza en Neanderthal, Alemania, en 1856, y había sido descrito como “[...] un tipo inferior a todas las razas humanas que ahora existen” [Dart y Craig, 1962:43]. No obstante, se reconocía que sus restos “[...] presentaban una forma relativamente moderna de un humano extinguido hace unos 34 000 años” [Leakey, 1995:55]. Respecto a otros hallazgos, hasta 1891 fueron descubiertos los fósiles de Java [*ibid.*:56].

³ Benavides escribió una carta a Rouaix con la siguiente nota: “He recibido su comunicado de esta misma fecha que contesto con la historia de los objetos a que Ud. se refiere [...]”.

encontrados en las cuevas de la Comarca Lagunera de Coahuila, del tipo que le enseñó Palmer. Posteriormente, le escribió una carta el 25 de abril de 1918 donde le explicaba la procedencia de estos objetos y le manifestaba su inquietud respecto a su relación con el eslabón perdido.

Rouaix, a su vez, envió de inmediato los materiales al arqueólogo Manuel Gamio a la ciudad de México para que fueran estudiados [Rouaix, 1918], y la respuesta no se hizo esperar. Gamio le contestó, apoyado en el estudio de Alfonso Herrera, que este tipo de maxilar correspondía a individuos viejos que por su edad perdieron las muelas y con el tiempo los alvéolos se cubrieron y desaparecieron [Gamio, 1918]. Así se cerró el capítulo del “eslabón perdido” de La Laguna.

El concepto de “eslabón perdido” ha sido afinado a partir de los diferentes estudios y hallazgos realizados durante un siglo, desde los años ochenta del siglo XIX hasta el siglo XX, y la imagen popular y romántica que se tenía en el siglo XIX se ha modificado sustancialmente. Hoy en día, algunos especialistas entienden como tal:

[...] la primera fase de la evolución del hombre: el periodo crucial, cuando se separó de su antepasado; crucial, porque fue durante este periodo cuando se desarrollaron las características más significativas de la anatomía y conducta humana [Varios autores, 1981:7].

Pero no todos los estudios manifiestan las mismas opiniones. Por ejemplo, Clark Howell considera que la idea del eslabón perdido es un “concepto erróneo”, pues implica que es posible demostrar la relación entre el hombre y los antropoides a partir de un solo fósil [Howell, 1969:13] que llenara el vacío empírico entre ambos. Este fósil, según el mismo autor, no ha sido hallado ni se encontrará jamás debido a la especificidad empírica que ese concepto aspiraba alcanzar en el pasado. De hecho, se trata de un proceso que quedará reflejado a lo largo de muchas generaciones e individuos.

Respecto a la exploración de las cuevas mortuorias de Coahuila, quedan varios puntos oscuros que sería pertinente retomar:

1. ¿Cómo se organizó desde Cambridge, Massachusetts, la exploración de una región desconocida en aquella época (La Laguna), incluso por los mexicanos, y que no ofrecía “riquezas” arqueológicas en el sentido comercial y monumental del término? No se entiende, a menos de que existiera un problema que rebasara la mera obtención de material arqueológico, es decir, un problema académico y teórico subyacente.
2. ¿Cuál podría ser éste? Como se mencionó, la exploración de 1880 a Coahuila fue patrocinada por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard con el expreso propósito de encontrar cuevas con restos humanos. El autor intelectual fue el

curador del museo, Frederic Putnam. Se podría pensar que el objetivo inmediato de la exploración haya sido la adquisición de objetos para el museo, sin embargo, aquel material abundante e impactante que Palmer llevó al museo, aunque sí fue exhibido,⁴ no fue estudiado sistemática ni formalmente a pesar de que en los *Proceedings* de la reunión de 1880-1882 de la *Boston Society of Natural History* se comprometió a ello, como puede apreciarse en la siguiente cita: “Mr. Putnam stated that he considered the collection one of great interest and that a detailed account of it would be given, in which Dr. Palmer’s notes would be incorporated” [Putnam, 1883:119].

Sin embargo, en 1887 Putnam escribió una nota al pie de página en el estudio de los restos óseos humanos publicado por Studley: “Esta colección se mencionó en el Informe Catorceavo del Museo, pero los abundantes e interesantes objetos asociados a los bultos, o sueltos en las cuevas, aún no se han descrito” [en Studley, 1884:233].⁵

En 1968 Walter W. Taylor, arqueólogo que conocía este material, mencionó que hasta ese momento aún no había sido estudiado.

Para entender el significado de las exploraciones del Museo Peabody en Coahuila, se debe explorar la vertiente relacionada con el impacto que ocasionaron en Europa occidental y en los Estados Unidos los hallazgos de Boucher de Perthes en el valle del Somme, en Francia, por una parte, y los restos óseos del hombre de Neanderthal, por otra.

Ambos obtuvieron rápidamente el interés de los dos centros académicos estadounidenses que tenían presencia en el mundo de la arqueología: la *Smithsonian Institution* y el Museo Peabody de la Universidad de Harvard. Esta atención se manifestó particularmente en el curador del museo, Frederick Putnam, quien pronto incluyó la búsqueda de los orígenes del hombre en Norteamérica como uno de sus intereses académicos y parte de sus proyectos de campo [Fagan, *op. cit.*:282].

A la distancia y perspectiva que proporciona el tiempo que nos separa de los años ochenta del siglo XIX, aparece, aunque diluida, la posible estrategia empleada para buscar evidencia de la antigüedad del hombre en América. Ésta consistía, por una parte, en dirigir las excavaciones hacia el mismo tipo de contexto geológico donde Boucher de Perthes había localizado en Francia artefactos muy antiguos: en las gravas, en este caso, de Norteamérica. Por otra parte, agotar las referencias conocidas —bibliográficas y verbales— más prometedoras sobre la presencia de restos óseos humanos cuyas características apuntarían hacia una gran antigüedad. Tal vez

⁴ Este material arqueológico se encontraba en exhibición en 1887 en la Galería Mexicana del Museo Peabody [Studley, 1884:233, n. 1].

⁵ Traducción libre de la autora. La cita textual en inglés dice: “This collection is mentioned in the Fourteenth Report of the Museum, but the many interesting objects found in the bundles or loose in the caves have not yet been described” [ibid.].

el dato acerca de la presencia de cuevas con cadáveres en el suroeste de Coahuila fue tomado de la publicación de Bancroft [1875], lo que sugirió la posibilidad de llegar a su objeto de investigación.

En resumen, una primera hipótesis del por qué se realizó la expedición en busca de las cuevas mortuorias de Coahuila sería la intención de encontrar evidencia que probara la antigüedad del hombre americano y, en un descuido, tal vez el origen del hombre. Esto es sugerido por el uso del concepto del eslabón perdido hecho por Palmer.

Los restos óseos humanos obtenidos en la exploración de Edward Palmer en Coahuila como los únicos materiales arqueológicos analizados en el Museo Peabody aportarían una evidencia más para apoyar esta hipótesis.

En realidad estos estudios no generaron datos para sustentar una mayor antigüedad del hombre en la región, lo que podría explicar también por qué el resto de los artefactos tan variados, abundantes y poco comunes en el registro arqueológico como los mantos, tocados de plumas y otros objetos de material orgánico que normalmente desaparecen del contexto arqueológico, no se estudiaron en su momento.

Desde otro ángulo, el estudio de los restos óseos humanos —independientemente de su probable corta antigüedad— constituyó el primer acercamiento y conocimiento acerca de las características físicas de la población indígena prehispánica del desierto mexicano [Studley, 1884], datos que aprovecharon los antropólogos físicos mexicanos como base de comparación cuando estudiaron los restos óseos humanos provenientes de la exploración de la Cueva de la Candelaria en Coahuila.

Esta cueva albergó un cementerio prehispánico ubicado en la Comarca Lagunera, que fue explorado en 1953 y 1954 por el antropólogo físico Arturo Romano, los arqueólogos Francisco González Rul, Luis Aveleyra Arroyo de Anda, Pablo Martínez del Río y el geólogo Manuel Maldonado Koerdell. A partir de la interesante y exhaustiva investigación documental realizada por Pablo Martínez del Río para localizar referencias sobre cuevas con material semejante al localizado en La Candelaria, se dieron a conocer con más detalle las características del material arqueológico obtenido por Edward Palmer en Coahuila, así como la publicación de Cordelia Studley [González Arratia, 2000].⁶

El material óseo de la primera temporada fue estudiado por la antropóloga física Johanna Faulhaber [s/f; Martínez del Río, 1953:187] y Arturo Romano presentó el conjunto de las tres temporadas como tesis de maestría. Ambos hacían referencia al trabajo de Studley.

Casi 50 años antes, en 1918, otros antropólogos mexicanos como Manuel Gamio y Alfonso Herrera pusieron a prueba la hipótesis del eslabón perdido a partir del

⁶ Actualmente está en preparación un libro dedicado a las exploraciones de Edward Palmer en las cuevas mortuorias de Coahuila donde se describirá con mayor detalle el material arqueológico.

análisis directo de maxilares humanos arqueológicos, lo que proporcionó un ejemplo de utilización del método científico.

Su aplicación inició con la aceptación del material óseo que Pastor Rouaix envió desde Saltillo y de la hipótesis que le proporcionó José Ángel Benavides; continuó con el estudio de ese material desde el criterio y la experiencia especializada de Alfonso Herrera, quien observó las características que presentaba el maxilar y encontró una explicación diferente a la del "eslabón perdido" gracias al conocimiento práctico, ubicando así los maxilares en un contexto más acorde con la realidad arqueológica.

Esta dinámica científica no fue publicada en su época tal vez porque el momento que atravesaba la arqueología mexicana no lo ameritaba ni existía una discusión teórica que rebasara la mera comprobación o refutación de la hipótesis. Sobre todo, por tratarse de modestas "antigüedades" provenientes del norte de México, de sociedades que, interpretó Gamio, tendrían mayor relación con los indios de Norteamérica que de Mesoamérica.

Actualmente, desde el paradigma de la historia de la ciencia, en general, y de la historia de la arqueología mexicana y regional, en particular, se proyecta como un hecho curioso, interesante e importante en la medida en que se puede vincular con otros que maduraron en esa época en Europa y en los Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA

Aveleyra Arroyo de Anda, Luis; Manuel Maldonado Koerdel y Pablo Martínez del Río

1956 *Cueva de la Candelaria*, vol. I, Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia v, México, INAH/SEP.

Avila, José Ma.

1849(ca) *Tres Días de Paseo*, Washington, WWTP, NAA, SI.

Bancroft, Hubert Howe

1875 *The Works, The Native Races*, vol. IV, San Francisco, Antiquities, A. L. Bancroft and Company Publishers.

Benavides, José Ángel

1918 *Carta al Señor Ministro de Fomento Ingeniero Don Pastor Rouaix*, expediente "Documentación sobre las zonas arqueológicas del Estado de Coahuila", Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH, mecanoscrito, 25 de abril, 2 cuartillas.

Dart, Raymond A. y Dennis Craig

1962 *Aventuras con el Eslabón Perdido*, México, FCE, Colección Popular, núm. 63.

Edey, Maitland A.

1980 *El Eslabón Perdido*, Holanda, Time-Life Books.

Fagan, Brian

1977 *Elusive Treasure. The Story of Early Archaeologists in the Americas*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.

Faulhaber, Johanna

s/f *Informe preliminar sobre los restos óseos hallados en la Cueva de la Candelaria, Delicias, Coah., México*, Departamento de Prehistoria, INAH, archivo muerto, 7 cuartillas.

Gamio, Manuel

1918 *Carta al C. Secretario de Agricultura y Fomento*, expediente "Documentación sobre las zonas arqueológicas del Estado de Coahuila", Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH, mecanoescrito, 4 de mayo, una cuartilla.

González Arratia, Leticia

2000 *Museo Regional de La Laguna y la Cueva de La Candelaria*, México, INAH/Grupo adopte una obra de arte.

Howell, F. Clark

1969 *El Hombre Prehistórico*, México, Time-Life International.

Leakey, Richard y Roger Lewin

1995 *Nuestros Orígenes. En busca de lo que nos hace humanos*, Barcelona, Crítica/Grijalbo/Mondadori.

Martínez del Río, Pablo

1953a "A Preliminary Report on the Mortuary Cave of Candelaria, Coahuila, Mexico", en *Bulletin of the Texas Archaeology Society*, Austin, The Texas Archaeological Society, vol. 24, pp. 208-216.

1953b "La Cueva Mortuoria de la Candelaria, Coahuila", en *Cuadernos Americanos*, vol. 12, núms. 70-74, pp. 177-184.

1956 "Investigaciones anteriores y Extensión de la Cultura", en Aveleyra Arroyo de Anda, Luis *et al.*, *Cueva de la Candelaria*, vol. 1, Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia v, México, INAH, SEP, pp. 17-24.

Palmer, Edward

- 1880 *Dr. Palmer's Notes on the Coahuila Caves*, Cambridge, Archivo del Museo Peabody.
- 1882 "Mexican Caves with Human Remains", en *American Naturalist*, núm. 16, pp. 306-311.

Putnam, Frederick Ward

- 1881a "Report from the Curator", en *Fourteenth Annual Report of the Trustees of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Peabody Museum, Harvard University, núm. 3, vol. 1, pp. 21-22.
- 1881b "List of Additions to the Museum and Library for the Year 1880", en *Fourteenth Annual Report of the Trustees of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Peabody Museum, Harvard University, vol. 3, núm. 1, pp. 31-32.
- 1883 "Exhibition of an Archaeological Collection from Coahuila, Mexico", en *Proceedings of the Boston Society of Natural History 1880-1882*, Boston, Boston Society of Natural History, vol. xxi, pp. 118-120.

Ramírez, José Fernando

- 1903 "Carta del Lic. Don José Fernando Ramírez referente a unas Antigüedades del Estado de Coahuila", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, Imprenta del Museo Nacional, época 1, núm. 7, pp. 459-461.

Romano, Arturo

- 1956 *Los restos óseos humanos de la cueva de la Candelaria, Coahuila (Craneología)*, tesis de maestría, México, ENAH.

Rouaix, Pastor

- 1918 *Carta al Sr. Manuel Gamio*, expediente "Documentación sobre las zonas arqueológicas del Estado de Coahuila", Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH, manuscrito, 27 de abril, una cuartilla.

Studley, Cordelia

- 1884 "Notes upon Human Remains from Caves in Coahuila, Mexico", en *Sixteenth and Seventeenth Annual Reports of the Trustees of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Peabody Museum, vol. III, núms. 3-40, pp. 233-59.

Taylor, Walter W.

1968 "A Burial Bundle from Coahuila, Mexico", en *Papers in Honor of Lyndon Lane Hargrove*, Papers of the Archaeological Society of New Mexico, vol. 1, pp. 23-57.

Varios autores

1981 *El primer hombre*, México, Time-Life.

Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)¹

Carlos García Mora*

*A Efraín Cortés Ruiz,
maestro etnógrafo,
en memoria de aquella bisoña experiencia*

RESUMEN: *Este artículo versa sobre una breve y modesta experiencia antropológica en un poblado chinampero de la cuenca de México. A propósito de ésta, se hace alusión a los diversos aspectos de la problemática que el antropólogo enfrenta durante un trabajo de campo. Aunque aquí se sostiene que la antropología debe mantener el rigor al recopilar sus datos, también se destaca que, en la práctica, la investigación se lleva a cabo en circunstancias por demás diversas y, en ocasiones, alejadas de la metodología científica.*

ABSTRACT: *This article presents a brief account of an anthropological experience in one of chinampa towns in the basin of Mexico. Different aspects of anthropological field work are discussed although the circle suggests that ethnography must retain a certain degree of rigor when gathering its data, it also maintains that due to an array of diverse circumstances research processes may occasionally differ from strict scientific methodologies.*

En abril de 1994, varios antropólogos se reunieron para realizar una idea lúdica, cada uno de ellos tenía que relatar una experiencia de campo, y a partir de ella, reflexionar sobre esa fase esencial de la investigación.² El propósito de quienes

* Dirección de Etnohistoria del INAH.

¹ Versión revisada de la ponencia leída el 28 de abril de 1994, elaborada a sugerencia de Alba González Jácome. El autor agradece a Efraín Cortés Ruiz su testimonio oral y copia de sus notas. Parte de la información se verificó con éstas y otros documentos, junto con varias publicaciones. Se reconoce a la colega Catalina Rodríguez Lazcano por su meticulosa revisión. A los historiadores Rafael Tena por su asesoría etimológica e histórica, y Tomás Jalpa por su información e ideas. A los miembros del Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana (SHFSAM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en general y en particular a Rodolfo Coronado, Rosa Brambila, Andrés Medina, Mechthild Rutsch y Luis Vázquez León. Luego se sumaron observaciones anónimas del comité editorial de la revista *Nueva antropología*.

² Esta reunión se llevó a cabo durante el simposio El Trabajo de Campo en el Quehacer Antropológico realizado en la Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, en abril de 1994, por sugerencia de Alba González Jácome e iniciativa del SHFSAM.

organizaron tal reunión era establecer la problemática de la antropología en el escenario de estudio y discutir la naturaleza general del “trabajo de campo”.

Carlos García decidió participar en ese juego narrando una modesta experiencia que había tenido hacía poco más de 22 años en la cuenca de México. Ésta incluyó visitas esporádicas al pueblo de Iztapalapa en diciembre de 1971, el segundo semestre de 1972, y después en 1976; esta experiencia es descrita a continuación en el contexto del conocimiento disponible sobre el poblado que se tenía en el medio antropológico en ese tiempo.

I

El autor tenía 21 años. En 1969, ingresó a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), a principios de 1970, por primera vez, empezó a prestar sus servicios a cambio de una paga, colaborando como ayudante de investigación en la Sección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología. El jefe de dicha Sección, profesor Fernando Cámara Barbachano, disponía de varios investigadores y ayudantes de planta y eventuales.

Este personal estaba organizado en diferentes grupos de trabajo. Uno de ellos, supervisado por Teófilo Reyes Couturier, se dedicaba a obtener información etnográfica sobre los santuarios y las peregrinaciones religiosas en México. En 1970, García Mora ingresó como ayudante a este grupo para seguir la más grande peregrinación anual al santuario de la basílica de Guadalupe en la cuenca de México, realizada por la feligresía del obispado de Toluca en febrero de cada año.

Los ayudantes prestaban sus servicios sin algún contrato de por medio, ni siquiera oral, sólo se les asignaba una tarea que generalmente se llevaba a cabo en equipo. Luego se les daba otra y así una y otra vez, sin que llegaran a conocer el proyecto general, ni los objetivos finales, de manera que simplemente entregaban su informe de cada misión. El profesor Cámara era quien decidía qué uso dar al conjunto de la información que se iba reuniendo o simplemente disponía que se fuera archivando.

Quienes eran estudiantes recibían mensualmente una modesta suma de aproximadamente \$1 200 (el salario mínimo oficial era de 900). Aparte, se les daba una cantidad fija para cubrir sus gastos de transporte, hospedaje y alimentación cuando los enviaban “al campo” (esa cantidad más bien baja determinaba el tipo de hotel y alimentación que podían pagarse).

Eventualmente, cuando debía hacerse una observación que requería la participación temporal y simultánea de varios ayudantes, éstos eran reclutados en la ENAH mediante el simple procedimiento de “pasar la voz” entre los estudiantes. Eso resultaba muy práctico, pues dicha escuela se encontraba en la planta alta del mismo Museo, de manera que en sólo unos días eran reunidos los estudiantes necesarios. De hecho, fue así como el autor supo —por un compañero de su grupo

escolar— que se requería personal en la Subdirección de Etnografía para seguir y observar la peregrinación mexicana. Así como otros estudiantes, bajó al sótano del Museo —donde se encontraba dicha dependencia— para ofrecer sus servicios. Luego de cubrir el acontecimiento, casi todos los ayudantes quedaron libres, pero el autor permaneció aunque nunca fue contratado formalmente.

Poco después, el profesor Cámara fue nombrado subdirector del INAH y pidió el apoyo de algunos de los grupos de trabajo de la Sección de Etnografía para su nuevo cargo, entre ellos el encargado del proyecto Santuario y Peregrinaciones, en el cual permanecía aún Carlos García.

Después de participar en otras actividades del grupo, él fue comisionado junto con Venus Arrellanos para observar, por las mañanas y por turnos, las numerosas peregrinaciones que llegaban día a día al santuario durante noviembre y diciembre de 1970, debían registrarlas y hacer un sencillo cuestionario a sus encargados. Otros compañeros tenían que observar las que arribaban por las tardes. El objetivo era obtener datos para identificarlas, seleccionarlas y, luego, entrevistar a los responsables en sus lugares de procedencia o adscripción. De esa manera, con una clasificación estadística del tipo de peregrinaciones que llegaban y con entrevistas abiertas, se buscaba caracterizar al conjunto de ellas [García M., 2001]. A la larga, el proyecto quedó inconcluso, aunque produjo escritos clasificatorios.³

Ahora bien, una de las peregrinaciones identificadas fue la de los “Mayordomos de Iztapalapa” cuyo arribo fue presenciado por un integrante del equipo de Cámara el jueves 25 de noviembre a las 13:00 horas. Al parecer fue un grupo numeroso (alrededor de 400 personas según un testimonio) y un tanto espectacular, pues estuvo acompañado de dos bandas de música y fue recibido por dos bellas “portadas” o arcos florales con estructuras de madera de gran tamaño, colocadas una en la fachada de la basílica y la otra adentro, frente al altar mayor. Antes de que llegara esta peregrinación, el autor pudo observar durante la mañana cómo, unos maestros floristas de Iztapalapa, terminaron —con flores blancas y anaranjadas— la decoración de los arcos realizados allí mismo desde un día antes. Al día siguiente a las 14:00 horas, también presenció la despedida de nichos con imágenes de la virgen de Guadalupe, llevadas por peregrinos de la Asociación Juan Diego de Iztapalapa para dejarlas guardadas en la basílica la noche anterior.⁴ Dada su aparente importancia y el hecho de ser representativa de uno de los tipos de peregrinaciones que llegaban al santuario (las que venían a nombre de un pueblo rural), se decidió buscar a sus organizadores para entrevistarlos.

³ Informes inéditos se conservan en el Archivo Histórico de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología [Cámara, 1972; Cámara y Reyes 1975].

⁴ Según registraron Cortés Ruiz [1971: f. 2] y Arrellanos [1971: f. 9], amén de la observación personal del autor.

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HIST.

Así, la decisión de visitar Iztapalapa se debió a esa única circunstancia y fue tomada por el supervisor del grupo de trabajo; o bien, debido a la intervención del etnólogo Efraín Cortés Ruiz, miembro del mismo, quien también había participado durante las observaciones en el atrio de la basílica de Guadalupe y al parecer atestiguó la llegada de la peregrinación, siendo probablemente él quien obtuvo los datos sobre el encargado del grupo iztapalapense en aquel momento. Entonces, el autor acompañó al etnólogo como aprendiz para buscar a los mayordomos en dicho pueblo. En ese tiempo, con frecuencia los estudiantes aprendían cómo hacer trabajo de campo saliendo con etnógrafos experimentados, lo cual se acostumbraba también con aprendices asalariados como fue el caso aquí tratado.

¿Dónde estaba Iztapalapa y cómo viajar a esa población? Según sabía, se encontraba cerca del cerro de La Estrella y se llegaba por la calzada Ermita Iztapalapa. Por suerte, el autor tenía conocimiento de la línea de trolebuses Iztapalapa-Tizapán que cruzaba la villa de Coyoacán, en uno de cuyos barrios había vivido —en ese momento habitaba en una colonia muy cercana—. (Rumbo a Tizapán, esa línea era una manera lenta pero segura de viajar hacia San Ángel y, por un ramal, a la Ciudad Universitaria, lugares a donde solía ir el autor, por lo cual la había usado con frecuencia.)

Durante un año, entre 1967 y 1968, rumbo a Iztapalapa, semanalmente utilizó esa línea para hacer su servicio militar obligatorio en un centro de adiestramiento ubicado dentro de los terrenos de la Universidad Iberoamericana, a la orilla de la colonia Campestre Churubusco; y durante el Movimiento Estudiantil de 1968, la utilizó junto con sus compañeros de brigada para dirigirse a “volantear” propaganda política en colonias urbanas cercanas a Iztapalapa. Cuando ya era estudiante de la ENAH, tomó un trolebús de esa ruta para asistir con un compañero suyo a presenciar la famosa representación teatral al aire libre de la Pasión de Jesús, la cual se escenificaba anualmente en el centro y alrededores del pueblo de Iztapalapa cada Semana Santa. A la sazón, esa había sido su aproximación paulatina e inconsciente a un pueblo que desconocía.

El viaje hacia el lugar donde el investigador piensa hacer indagaciones antropológicas le causa una impresión específica del lugar al cual llegará y de las personas que allí espera encontrar, incluso también influye la forma cómo se acerca al lugar y a sus habitantes, la manera como el antropólogo se aproxima al sitio y sus moradores ya va respondiendo las preguntas que lo llevan hacia allá.⁵ Si así fuera, el viaje a Iztapalapa estuvo preñado con una heterogénea gama de impresiones equívocas por acercamientos que, en realidad, nunca lo fueron. En todo caso, fue uno de los factores de su asombro “descubrir”, a unos minutos de su ambiente urbano cotidiano y fácilmente accesible, una realidad social y cultural a la cual él era ajeno.

⁵ Según se asienta con razón en un sugerente ensayo de Krotz [1991].

Aprendiz de todo y oficial de nada. El autor era medio chambón como ayudante de campo. Mal aguantaba las —para él— incomodidades propias de este tipo de faena pues era un ser urbano nato. Se acobardaba cuando debía abordar a la gente y, para colmo, era un preguntón torpe y un atarantado para mirar observando e interpretando. También carecía de instrucción adecuada y le faltaba disciplina para tomar apuntes sobre el terreno. Sin embargo, se encaminaba a ser bueno procesando, en su mesa de trabajo, la información obtenida con esfuerzo. Además, era persistente en su compromiso con el material cosechado, nunca lo abandonaba sin importar el tiempo que pasara, pues le escandalizaba dejarlo inédito y desperdiciar así el patrocinio de su institución y, sobre todo, la ayuda que los lugareños le brindaban para reunirlo y escribirlo.

II

Hasta donde el autor puede recordar, su primera visita la efectuó acompañando a Efraín Cortés Ruiz a fines de 1971, probablemente en el mes de diciembre, para entrevistarse con los encargados de la peregrinación iztapalapense que habían llegado a la basílica de Guadalupe el mes anterior. Iztapalapa resultó ser un antiguo pueblo de origen mesoamericano, antiguamente cabecera de un *tlatocayotl* ("señorío") de horticultores chinamperos y cazadores lacustres. Tras larga historia, estaba sufriendo su asimilación masiva y traumática al área metropolitana de la ciudad de México, aunque conservaba una arraigada y compleja organización popular del culto religioso.

Esa primera visita empezó mal. Al pasar por el costado de una iglesia o capilla, los antropólogos vieron llegar una procesión que cruzaba el atrio, quisieron verla de cerca antes de que entrara al templo, para alcanzarla se saltaron la barda (de baja altura o medio derruida) del atrio. Al hacerlo, fueron regañados con indignación por los señores que venían en la procesión, debido a la falta de respeto al sitio con esa manera inapropiada de entrar. Entonces, la primera reacción de los dos fue huir, sobre todo porque, con su conducta, habían cerrado el acercamiento a la gente del lugar. Sin embargo, uno de ellos, seguramente Efraín, recapacitó e instó al otro a regresar para enfrentar la situación, lo cual hicieron disculpándose cara a cara con los señores. Éstos, los reconviniéron por su proceder irrespetuoso: "No es correcta su conducta, muchachos".

Después de que los señores se enteraron, mediante la carta oficial que portaban, de la razón de su visita, los recibieron con amabilidad.

Después, el autor olvidó ese incidente, pero un día antes de presentar la ponencia de la cual derivó este artículo, coincidió casualmente con Cortés Ruiz, a quien le platicó que hablaría sobre su mutua experiencia en Iztapalapa, García Mora recordaba el incidente por la misma razón que lo había olvidado, la vergüen-

za de una situación en la que cayeron por su culpa. Así, una vez recuperado en su memoria el bochornoso hecho, la ética profesional obliga a mencionarlo ahora.

Regresando al relato, Cortés Ruiz y García Mora regresaron algunas veces más durante el siguiente año, 1972; la primera, el 7 de enero, para entrevistar al mayordomo Higinio Hernández del barrio San José. Como desconocían la dirección exacta, tuvieron que preguntar a los vecinos para localizarla, hacerlo fue tan fácil como en los poblados rurales. Esa ocasión coincidió con la reunión anual de la Sociedad Florera, encargada de elaborar una de las dos portadas florales que se colocaban en la basílica de Guadalupe para celebrar su peregrinación anual, reunión a la que fueron invitados los antropólogos.

La junta se celebró en un patio, alrededor fueron colocadas sillas pegadas a las paredes. Allí se fueron congregando varios "señores" (nunca mujeres) —se les denominaba como señal de distinción y respeto a hombres maduros y de edad avanzada que ocupaban los cargos religiosos más altos— arriba de los "jóvenes" (llamados así fueran solteros o casados). En los rostros morenos y los movimientos corporales de dichos señores podía observarse cierta dignidad propia. Conforme iban llegando cada uno, cruzaban el patio sin dirigirle la palabra a ninguno de los presentes y entraban en la habitación donde estaba un nicho con una imagen de la virgen de Guadalupe; ante ella se santiguaban y, luego, salían para saludar de mano —ahora sí— a cada uno de los que estaban sentados, pero en orden jerárquico; después de eso, tomaban su lugar en una de las sillas vacías.

En otra ocasión, los antropólogos fueron convidados a una comida con la cual la familia de un mayordomo celebró su "función", es decir, cuando cumplió con el cargo de efectuar la fiesta religiosa que se le había encomendado. Fue una comida al viejo estilo lacustre, típico de la cuenca de México, carne de pato en mole acompañado con pulque; como probablemente este alimento y esta bebida habían desaparecido de la zona, tal vez fueron traídos de otros lugares sin el control de calidad propio del pueblo, por esto fue difícil hincarle el colmillo a la carne y el pulque tuvo un efecto devastador en el aparato digestivo del autor.

De esa manera, los investigadores fueron formándose una idea de la naturaleza de tierra sagrada que tenía Iztapalapa y de su activa y complicada vida religiosa. Se habían encontrado con una población compuesta por dos partes o "medios pueblos", Atlalilco (o Cuatlalilco) al poniente, e Izomulco (o Sosomulco) al oriente, quizá relacionados con una antigua división entre familias dedicadas al cultivo hortícola de las chinampas (llamadas "las verduleras") y las de cazadores y pescadores lacustres (llamadas "los tiradores").

En la era mexica al parecer, ambas mitades —en su orilla norte— tenían riberas de la ciénaga de México de tal forma que cada una estaba, en parte, extendida sobre ésta con sus chinampas y en otra parte de tierra adentro sobre las faldas del cerro *Huixachtcatl*, ahora llamado de La Estrella [Ávila, 1991:24 y s]. Estos medios pueblos

podrían indicar, más que la separación, la asociación fundadora de dos conjuntos de familias étnicamente similares o no, uno de estos pueblos dedicado a la caza lacustre y actividades colaterales, y otro, a la horticultura chinampera y tareas relacionadas o dependientes de ella, principalmente.

Si el nombre de una mitad fue *Atlalilco* podría significar, de acuerdo con su probable etimología, “lugar donde se guarda o pone agua”, o si fue *Cuautlalilco*, “lugar de tierras de arboledas”; en ambos casos pudo referirse a chinampas irrigadas permanentemente por las aguas controladas de sus canales y delimitadas por hileras de ahuejotes que daban al sitio su apariencia característica. El nombre de la otra mitad es más difícil de interpretar, pues si fue *Izomulco* puede interpretarse como “en la salsa hecha con sangre”, lo cual es por ahora incomprensible, o si fue *Sosomulco* (*Tzotzomulco*, originalmente quizá) podría significar “lugar donde se mata golpeando, mutilando o desgarrando”, lo cual puede ser una manera de referirse al sitio donde los cazadores lacustres mataban aves silvestres con fisgas o instrumentos similares.

Todo esto sugiere la hipótesis de que Iztapalapa se asentó como cabecera de un señorío mesoamericano mediante la asociación de un pueblo cazador-pescador-recolector lacustre y otro horticultor ribereño, asentados juntos con su respectiva ribera cada uno. También sugiere preguntas, ¿esa asociación hipotética fue la de horticultores de jerarquía superior y más sofisticada organización y cultura, con un grupo supeditado a la economía sencilla pero suplementaria? Para ello, ¿qué estructura territorial se dio al poblado, sus tierras y aguas y al entorno geográfico en general? ¿Qué organización social y política se adoptó? ¿Qué simbolismo sancionó dicha estructura y organización y a qué cosmovisión correspondió? Después, en la era novohispana, ¿qué reconfiguración social y espacial y qué reinterpretación ideológica sufrió?

Una segunda hipótesis puede ser que dicha dualidad fuera resultado de la congregación novohispana de dos señoríos antiguos, con sus respectivos macehuales, tributos, tierras y jurisdicciones, obligadas a convivir y compartir un gobierno común.

Una tercera e inesperada hipótesis podría ser que la división en dos fue resultado de una reforma urbana liberal en el siglo XIX. En efecto, el poblado chalca de Atlautla al sudeste de la cuenca de México, también cuenta con dos medios pueblos a raíz de una división —con todo y barrios— hecha en ese mismo tiempo, según la tradición oral.⁶

La cuarta es una hipótesis rara, puede ser que —como ocurrió en otro poblado chalca en ese mismo tiempo— el clero secular haya fundado una parroquia al lado de un convento (así desplazado), y así dividió el asentamiento en dos partes y asignó a cada una su respectivo santo patrón.⁷ La consecuencia de ello pudo ser la reor-

⁶ Según tradición oral del lugar.

⁷ Tomás Jalpa [1996], comunicación oral.

ganización de los barrios y su estructura corporativa, ahora bajo la supervisión del cura, disputándole al cuerpo religioso popular su papel de protagonista. El asunto es por sí mismo una interesante cuestión por dilucidar.

De cualquier manera, cada medio pueblo contaba con su sociedad florera (agrupación de “maestros floreros” o “floristas”) y su sistema de mayordomías encargado de poner portadas florales en la basílica de Guadalupe; una, como ofrenda a la virgen de la mitad de un pueblo, y la otra, de la otra mitad. A su vez, cada parte del pueblo estaba conformada por varios barrios, cada uno con su capilla y organización. En conjunto, los barrios acudían a la organización de su medio pueblo respectivo; y en su turno, a la de todo el pueblo, en actividades comunes como la peregrinación anual a la Villa de Guadalupe, la fiesta patronal de san Lucas y la del santuario del Señor de la Cuevita (imagen milagrosa de un famoso Santo Entierro, “hermana” de los cristos de Culhuacán, Tepalcingo y Chalma, a unas cuadras del centro del poblado).

Para ello, disponían de un sistema jerarquizado de cargos religiosos que hilaba una intrincada red y funcionaba ateniéndose a un abigarrado calendario de festividades. Amén de organizaciones religiosas menores de todo tipo propias de jóvenes, señoritas y hasta niños. La complejidad era tal que esa red incluía interrelaciones con grupos de danzantes, hermandades y mayordomías de otros poblados de la cuenca de México y fuera de ella. Además de la masiva celebración de la Semana Santa, la actividad religiosa penetraba todos los niveles sociales, el pueblo, el medio pueblo, el barrio, la calle, la cuadra y la familia. Así lo atestiguaban las numerosas imágenes a las que se rendía culto familiar y extrafamiliar en el templo parroquial, el santuario, las capillas, las esquinas y los hogares.

El mundo iztupalapense fascinó al entonces novicio autor a quien todo eso le resultaba nuevo. Por ello, aún después de salir del grupo de trabajo dedicado a los santuarios y peregrinaciones, siguió acudiendo al pueblo por su propia iniciativa, cuenta y riesgo, contando con la ayuda de Catalina Rodríguez Lazcano, estudiante de antropología. En una ocasión invitaron a unas conocidas a presenciar una fiesta, entre ellas a Patricia Peña Haaz —estudiante del Centro Universitario de Estudios Cinematográficos— quien tomó fotografías.

El autor no llevó diario de campo, sólo tomó apuntes manuscritos (sobre todo de las entrevistas). Como había aprendido en el equipo de Cámara, lo hizo en hojas sueltas de papel tamaño carta, apoyándose en una “carpeta eléctrica” donde luego las guardó, en ellas registró la fecha, el lugar y el informante (foto 1). Las hojas fueron destruidas tras redactar el informe final. Tampoco vivió en el lugar, fue y vino en la misma jornada con días, meses y hasta con años de separación. Las visitas sumaron un número pequeño en total. Excepto quizá un cuestionario sencillo proporcionado al equipo original de encuestadores y tal vez usado en las primeras ocasiones, el autor no tuvo guión alguno para recopilar sus datos. Su trabajo consistió

en entrevistar mayordomos y otros miembros del sistema de cargos religiosos y vecinos en general, averiguando más sobre lo que los mismos informantes le iban revelando. Esa fue una labor de descripción etnográfica sin orientación teórica específica, ni problema por resolver, ni hipótesis por comprobar, al menos no de manera consciente, claro. El propósito original era conocer cómo se organizaba la peregrinación iztapalapense al santuario guadalupano, pero tan pronto como Cortés Ruiz y él se percataron de la existencia de una estructura religiosa pueblerina en cuya trama se organizaban los peregrinos, sus entrevistas se encaminaron de manera natural a saber simplemente más sobre ella, en qué consistía, cómo funcionaba, cuáles eran sus componentes, etcétera. En menor medida, también hicieron observaciones directas, pero el autor descuidó apuntar descripciones como la de esa comida que ahora recuerda y relata; de las ocasiones cuando sí escribió la crónica de algún acontecimiento, después, poco utilizó de ella.



Foto 1: Patricia Peña Hazz, ca. 1972. Nebulosa fotografía de Catalina Rodríguez Lazcano y el autor apuntando sus observaciones en Iztapalapa, alrededor del año 1972.

En una de sus primeras visitas al barrio San Ignacio, llegaron al terreno donde hacían su trabajo de "enfloramiento" los maestros floristas, éstos desconfiaron de Rodríguez Lazcano y de García Mora cuando preguntaron por uno de ellos pues creyeron que eran enviados "de la Delegación".

En efecto, a pocas cuadras de ese terreno tenía su edificio la Delegación Política del Departamento Central del Distrito Federal, sede del poder político inmediato.

Esta dependencia sustituyó en 1929 al ayuntamiento, después de que en 1928 fue arbitrariamente eliminado el municipio, privando a la población de su derecho a elegir a sus autoridades y sometiéndola a un funcionario que no era elegido por el pueblo y que no era obligatorio que fuera nativo del lugar para recibir su nombramiento.

El recelo de los maestros floristas estaba justificado pues tenían mala relación con dicha delegación política, debido al comportamiento arbitrario de ésta que los acosaba prohibiendo algunas de sus costumbres (como lanzar cohetes en la celebración de sus fiestas religiosas). Pero una vez hechas las aclaraciones del caso, los estudiantes fueron bien recibidos siempre. Al parecer, a los maestros les simpatizó el interés de los jóvenes por su organización y tradiciones, pues era lo contrario a lo que se enfrentaban cotidianamente.

Por aquellos días, además de soportar el acoso de las autoridades, también enfrentaban la del sacerdote católico encargado de su parroquia, quien luchaba por deshacer el control popular del culto religioso para poder apropiárselo. No obstante, sufrían la catastrófica expropiación de sus tierras agrícolas, en las que las autoridades de la capital habían decidido construir una enorme central de abastos. En ese tiempo ya se relataba cómo algunos viejos lloraron desconsolados y otros murieron de tristeza al perder sus chinampas de toda la vida, las cuales habían pasado de padres a hijos desde tiempo inmemorial.

Sin embargo, los antropólogos no respondieron a sus expectativas. Los floristas deseaban que siguieran todas sus fiestas, pero otras actividades y obligaciones los condujeron a ellos por otros caminos, abandonando sus pesquisas sobre Iztapalapa. Tiempo después, en una última visita a destiempo, al atardecer del día cuando ya había acabado una de las fiestas (la patronal de san Lucas al parecer), fueron recibidos con un ademán del brazo y un gesto como diciendo "¡Ya para qué vienen!", en particular por uno de sus mejores y más amables informantes, un viejo maestro florista del barrio San Ignacio. Tiempo después de este suceso, cuando García Mora viajaba en la línea de transporte antes citada, coincidió con él en un trolebús, a través de la ventanilla de su asiento vio descender al florista pero éste no volteó a verlo a pesar de que el autor percibió que lo había reconocido. Nunca supo si había sido así; si lo fue, quizá el maestro pensó que el autor había perdido interés por Iztapalapa y, por ello, ni siquiera lo saludó, de hecho, lo desconoció. De esa manera, terminó la relación.

Hasta la fecha, al autor todavía se aflige por el recuerdo de esa escena, tan vívida como si hubiera sido ayer. Al haberle asignado los floristas un papel que no pudo cumplir, aquella probable mirada de indiferencia fue el castigo por la decepción que les causó.

Quizá ese desencuentro lo hizo regresar a Iztapalapa junto con Catalina en 1976, para cumplir su deuda pendiente. Así, repartió un pequeño artículo que había escrito sobre el lugar, con un resumen del material recogido allí, el cual había sido publi-

cado el año anterior y no lo había entregado a sus informantes —como debía haberlo hecho— a pesar de que habían transcurrido muchos meses desde su publicación. Pero llegó tarde, el maestro florista ya había muerto. A pesar de este suceso y como consuelo, lo distribuyó entre algunos vecinos del barrio. Curiosamente, el más entusiasmado por ese texto fue un muchacho del lugar, quien los exhortó a que siguieran asistiendo a las fiestas para obtener más información, con la cual podía ampliar el artículo.

Ese texto había sido resultado de una buena decisión del autor, tomada en el segundo semestre de 1974, quitando tiempo de la investigación de tesis que llevaba a cabo (sobre un poblado de la Sierra Tarasca) para redactar una breve ponencia con una síntesis de las averiguaciones de Efraín, Catalina y él, la cual leyó en noviembre de ese año.⁸ En ésta, describió una de las manifestaciones de la naturaleza agraria y la tradición antigua de Iztapalapa, preservadas pese a la ola urbanizadora, la organización y culto populares del catolicismo local basados en la vieja estructura territorial del poblado. Dedicó un apartado al caso específico del barrio San Ignacio y otro a las sociedades floristas. Al final, asentó que se le estaba negando la autodeterminación al pueblo. En los resúmenes de las ponencias publicados para acompañar el programa de la reunión donde se presentó, el contenido del trabajo apareció descrito por el autor con estas palabras:

Se señala que, debido al proceso de urbanización del área metropolitana de la ciudad de México, el pueblo de Iztapalapa pierde su carácter rural transformándose en urbano, sin destruir su vida religiosa tradicional. Ello se demuestra con la existencia de barrios, sociedades de floristas y el culto a imágenes carismáticas. Se concluye que la pugna entre la modernización y el tradicionalismo refleja resistencia a la destrucción de las comunidades y, también, a la imposición de relaciones asimétricas con el sistema metropolitano [Cámara y Officer, 1974:52].

Debido al énfasis respecto a la etnografía de supervivencias estructurales y religiosas de un pueblo nahua originario, el breve escrito se inscribió inconscientemente dentro de la etnología mesoamericanológica.

Por cierto, Ángel Palerm, director del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH), de donde era becario el autor, hizo una mueca de ligero desdén por la ponencia del García, cuando se lo encontró en la reunión y le preguntó qué trabajo presentaría. Más que por el tema, la base del desdén debió ser por el hecho de que su material fue obtenido en un grupo de trabajo de una de las corrientes dominantes en el INAH, en contra de las cuales Palerm

⁸ En la 73a. reunión anual de la *American Anthropological Association*, efectuada en la ciudad de México. Para ello, el autor solicitó incluir su ponencia al profesor Fernando Cámara en el simposio sobre el fenómeno religioso en México que organizó con Doris Heyden para dicha reunión.

había encabezado una oposición persistente. Ello le hizo sentir al autor que su trabajo lo estaba presentando clandestinamente, porque trataba un tema diferente de la investigación para la cual estaba becado y por el reiterado desinterés con que fue recibido su texto. En efecto, ignorado simple y llanamente por los otros ponentes del simposio, quienes comentaron entre ellos sus trabajos, la única reacción a su lectura la recibió cuando terminó la sesión, al saludar a un escéptico estudiante de la ENAH, quien le preguntó si todo lo que había leído era cierto.

Logró ver publicada la ponencia al año siguiente, pero en la ciudad de Mérida. Esto, debido a que, por las casi nulas relaciones del entonces estudiante con editores de revistas antropológicas, aprovechó la que tenía con un estudiante de Mérida, quien en ese tiempo empezaba a dirigir la publicación estudiantil de su escuela.

Un pasante de arqueología, excompañero del autor en la Escuela de Antropología, Felipe Solís Olguín, versado en la historia mexicana, al saber del interés de García por Iztapalapa, le relató —para subrayar lo especial del pueblo— una anécdota de cuando trabajó allí como maestro en una escuela. El padre de uno de sus alumnos, oriundo del lugar, lo fue a ver porque sus hijos carecían de interés en su pasado y quería que él lo ayudara motivándolos en clase. Para demostrarle su vieja ascendencia, le llevó documentos pertenecientes a su familia. Felipe se daba de topes en la cabeza al platicarlo, por haber dejado pasar la oportunidad de registrar el contenido de dichos papeles, los cuales pudieron tener información con interés histórico.

En otra ocasión, a fines de 1975, después de leer el artículo recién publicado del autor, una estudiosa en el campo de la etnohistoria de la cuenca de México, Teresa Rojas Rabiela, le comentó a éste el contenido con una simple acotación: “Dices cosas sensacionales y tú ¡ni cuenta te das!”.

En ese tiempo, el autor estaba por ingresar a un programa de investigación sobre la etnohistoria de la cuenca de México, dirigido por Ángel Palerm en el CIS-INAH, dentro del cual fue puesto precisamente bajo la asesoría de Rojas Rabiela, quien encabezó un proyecto colectivo sobre agricultura campesina. Ello permitió al autor adentrarse más en el conocimiento antropológico sobre esa región, donde también había tenido experiencia de campo en el área de Chalco-Amecameca.

De esa manera, el autor fue percatándose, poco a poco, de que había tenido la ocasión de hacer un estudio de cierto valor, desde el punto de vista de las grandes preguntas antropológicas sobre la cuenca de México. Cobró conciencia cabal de la importancia de la historia de Iztapalapa y el sentido de ésta en el contexto de la antigua sociedad mesoamericana, así como en el de su sometimiento colonial, su reconfiguración novohispana y sus reformas en los siglos XVIII, XIX y XX, respectivamente. *A posteriori* se percató de la relevancia de Iztapalapa como ejemplo notable de pueblo originario sobreviviente, por la sospecha de que, en su etnografía e historia, sus pobladores guardaban claves para la reconstrucción del pasado de la cuenca de México y de los componentes antiguos de su sociedad actual, útiles para aclarar el

conocimiento sobre la evolución de los pueblos mesoamericanos, antes y después de ser invadidos y conquistados por españoles. ¿Qué había sido y era Iztapalapa en realidad? ¿Cuál fue la naturaleza de su organización social? ¿Acaso se trató de una corporación sociopolítica heredera de un antiguo señorío nahua? Éstas fueron las preguntas que terminaron intrigándolo.

Además, al regresar en 1976, el autor conoció una faceta del pueblo que lo enfrentó al hecho de cómo un antropólogo puede ser tan ciego, a pesar de estar en el campo, cuando llega a buscar sólo datos específicos sobre un tema. Como ha quedado dicho, él estaba participando en ese momento en un estudio sobre un tema diferente al de la etnografía religiosa, el de la agricultura campesina en la cuenca de México. Pues bien, durante sus anteriores visitas a Iztapalapa, nunca se le había ocurrido conocer las chinamperías de las que tanto le hablaron sus informantes, pues él sólo estaba interesado en la religión popular y de ellas casi nada sabía y poco le despertaron su interés como tales. Pero esa vez, habiendo adquirido conocimiento sobre este otro aspecto interesante —los sistemas agrícolas mesoamericanos— caminó hasta el final de la calle Pachicalco, unas cuantas cuadras más de las que había caminado anteriormente, para llegar a la orilla norte del barrio San Ignacio. Allí se topó, atónito, con lo que nunca había visto hasta entonces, las chinampas de Iztapalapa. Antes, ¡ni siquiera se le había ocurrido asomarse! Las había tenido en sus narices a unos cuantos metros y jamás se había percatado de ellas. Se estaban deteriorando, pero aun así le causó una fuerte impresión esa faceta esencial de un pueblo que, desde la era mesoamericana, había nacido lacustre y desarrollado una productiva horticultura. La magnitud de la tragedia de Iztapalapa estaba allí frente a sus ojos, pues dentro de poco ni ese dañado paisaje agrícola podría verse más, pues la Central de Abastos arrasaría con las chinampas, antiguo sustento material de esa otrora cabecera señorial.⁹

Tiempo después, Iztapalapa despertó una sostenida atención antropológica (en especial social y arqueológica), entre otros factores, justamente por: a) la explosiva urbanización de la zona; b) la atención despertada en la prensa y el medio académico por la destrucción de las chinamperías de Iztapalapa para edificar la Central de Abastos del Distrito Federal; c) el apoyo gubernamental al estudio y fomento de la cultura popular (incluyendo manifestaciones espectaculares tales como la celebración de la Semana Santa); y d) la fundación de un Departamento de Antropología en una unidad de la Universidad Autónoma Metropolitana, relativamente cerca del pueblo

⁹ Véanse fotografías 6 a 18 de las chinamperías cinco años después, cuando ya se había iniciado su destrucción debido a las obras públicas, fotos tomadas en 1981 por el arqueólogo Raúl Ávila [1991:35-42]; en particular, las del conjunto Pachicalco, fotos 14 y 15. Si el lector ignora lo que es una chinampa, puede informarse amplia y detalladamente consultando las compilaciones de Rojas [1983] y González [1992].

de Iztapalapa. Sin embargo, éste interesó sobre todo a la antropología social, por lo cual su estudio etnológico propiamente dicho (incluyendo el etnohistórico) siguió pendiente.

III

¿Qué queda de la vivencia mientras hay quien la recuerde? En la práctica, tanto las enseñanzas del experimentado compañero que fungió como adiestrador del autor, como las de los iztapalapenses que le enseñaron la etnografía religiosa de la cuenca de México. En el recuerdo, imágenes de las calles de los barrios y los rostros de los viejos floristas y sus jóvenes seguidores; sonidos de la voz de sus habitantes y la música de las bandas y sensaciones de la vivencia misma y el hecho de compartir con su futura compañera el gusto de vivir aquellas visitas. Pero éstas tuvieron además sus secuelas.

Efectivamente, el encuentro del autor con la religiosidad popular, propiciado por el Proyecto Santuarios y Peregrinaciones, en general, y la experiencia particular en Iztapalapa, tuvo efectos personales y académicos. Respecto de los primeros, el careo de la religiosidad urbana y de clase media del autor con la popular, seguramente influyó en su identificación cultural con el catolicismo mexicano como componente de su identidad nacional y su posición de clase, a pesar de que se estaba extinguiendo su fe propiamente religiosa cuando inició sus visitas a Iztapalapa.

Un efecto académico fue el deseo de dedicar su carrera a la religión popular, pero las circunstancias lo llevaron por otros rumbos. Con todo, influyó en su investigación de tesis, concluida en 1975 y dedicada a un poblado de la Sierra Tarasca, donde en un principio intentó encontrar una intrincada organización como la de Iztapalapa, infructuosamente por supuesto, pues allá las cosas eran diferentes. Sin embargo, estudió dicho tema, aunque asociado a la lucha agrarista y desde una perspectiva diferente a la que tuvo en la Cuenca de México. A lo largo de su carrera posterior, mantuvo la sensibilidad para apreciar la etnografía religiosa y el vínculo de ésta con la organización comunitaria campesina y su herencia mesoamericana.

El estímulo también enfrentó su vocación preferente por la etnología mesoamericana con la crítica a ésta que suponía la existencia y práctica de una antropología social involucrada en el estudio de las necesidades apremiantes de la actual sociedad mexicana. Para el autor, con posición política de izquierda, confrontar ambas cosas a principios de la politizada década de 1970 y la efervescencia de diversas corrientes marxistas, significó un reconocimiento de la contradicción sólo aparente entre su conciencia social y su irresistible atracción por el México profundo. Así lo constató en al menos dos ocasiones.

Primera. Cuando el equipo del profesor Cámara empezó a desintegrarse a raíz del nombramiento de un nuevo director del INAH, al autor le fue asignado temporal-

mente en el Departamento de Etnología y Antropología Social (DEAS) un lugar donde podía hacer su trabajo de gabinete, allí pudo terminar de escribir su informe sobre Iztapalapa, cuyo original entregó al profesor Cámara Barbachano. Por feliz coincidencia, poco después fue nombrada jefa de la DEAS una investigadora que encabezaba un ambicioso conjunto de estudios de antropología social sobre el proceso de urbanización dependiente en cuatro zonas del país, entre ellas la de Iztapalapa.¹⁰ El autor le facilitó a ella una copia de su informe, aunque poca utilidad parecía brindarle a dicha investigación.

En efecto, el libro con los resultados de los estudios mencionados sobre el proceso de urbanización, prologado por su autora en septiembre de 1976, dedicó dos páginas a los barrios de Iztapalapa, su organización y tradiciones religiosas, basado al parecer en averiguaciones hechas por la autora o su equipo en 1968 y entre 1972 y 1974 [Nolasco, 1981:280 y s]. Como ni en esas páginas ni en la bibliografía de la obra se consignó el trabajo del autor, posiblemente quedó sin consultar. Aunque la autora proporcionó en unos párrafos datos parecidos a los del informe de quien esto escribe, ésta era fácil de obtener para quien hiciera indagaciones de campo en el pueblo. De hecho, sin entrar en detalles, la antropóloga ya había registrado desde 1969: “[...]la tradicional división en ‘barrios’, netamente rural, con un sistema de ‘cargos’[...]” [*ibid.*, 1969:11y s]. Además, esa información la interpretó de manera diferente y con una visión más global; por lo cual, ello tampoco permite saber si lo leyó. En cambio, a dos investigadores de su equipo a quienes se encomendó trabajar en el Proyecto Iztapalapa, sí se los proporcionó entre 1972 y 1973.

Uno de ellos, economista, consideró generosamente —tiempo después— que ese informe de unas cuantas visitas decía más de lo que él pudo obtener en un año. El otro, antropólogo social Víctor Insúa, tuvo la iniciativa de observar la conmemoración de la Semana Santa en 1973, sobre la cual escribió una breve descripción publicada ese mismo año, pero su tesis profesional la dedicó al fenómeno de la urbanización en la zona [Insúa, 1976]. Con él, el autor pudo hablar sobre Iztapalapa e intercambiar algún material. Así, pese a la relación más o menos lejana con la directora y más o menos cercana con su colaborador, la orientación de ambos —empeñados en la sociología de la urbanización en Iztapalapa— poco provecho podían sacar de su etnografía cultural; por esto, la colaboración con ellos fue sólo simbólica. Esta primera reacción le implicó al autor, más que un desaire, cierta sensación de estar haciendo etnografía anticuada e intrascendente, dedicada a observar fiestas, en vez de afrontar la enorme problemática socioeconómica de la zona. En efecto, ésta era entonces víctima de una explosiva y descomunal colonización con inmigrantes

¹⁰ El llamado Proyecto Iztapalapa dirigido por la antropóloga social Margarita Nolasco fue iniciado con un reconocimiento de campo en septiembre de 1972 y su primera etapa se programó hasta diciembre de 1973, para continuar un estudio iniciado por su directora alrededor de 1968 [Nolasco, 1969; 1973:21y s].

precaristas, la cual envolvía todos los alrededores de Iztapalapa y pueblos circunvecinos.

Segunda. Años después, el autor asistió a una reunión académica entusiasmado porque un antropólogo presentaría allí una ponencia sobre el fenómeno religioso en Iztapalapa.¹¹ Dicho ponente mostró su encanto por un doble hallazgo, la utilidad de aplicar encuestas a la población, pues le develaron facetas para él inesperadas sobre ésta, como la existencia de familias con animales rurales en sus casas.

Así como le había ocurrido al autor de este artículo, el ponente también había sido envuelto por el fenómeno que hace invisible a los ojos del antropólogo algunos aspectos de la realidad, debido al lente selectivo de su interés intelectual personal. En efecto, los especialistas en la antropología de la cuenca de México —sin necesidad de aplicar esa encuesta— habrían podido explicarle lo asombroso que hubiera sido la ausencia de animales domésticos propios del ámbito rural en Iztapalapa, tratándose de un pueblo agricultor que hacía poco todavía sembraba sus chinampas. Al hablar sobre la religión propiamente dicha y responder a una pregunta expresa de García Mora, el ponente desdeñó la existencia de mayordomías por considerarlas elitistas, en comparación con la organización de la representación teatral de la Pasión de Jesús en Semana Santa, la cual lo tenía entusiasmado por ser un fenómeno de masas.

García Mora trató de interesar a Garma en la vieja organización religiosa al final de la sesión y le dio a conocer su artículo, después el ponente desarrolló notablemente su posición. En 1989 reconoció:

El pueblo de Iztapalapa aún retiene una buena parte de su organización social antigua. Está conformado por dos mitades y ocho barrios [...] Los “nativos” de Iztapalapa han mantenido un complejo sistema de mayordomías que gira alrededor de las actividades religiosas que tienen lugar en los ocho barrios [Garma, 1989:18].

Incluso, cambió drásticamente su opinión original, en 1992 declaró:

Consideramos que la temática [de la religión popular e identidad] es mucho más amplia, ya que para el estudio de Iztapalapa *éste es uno de los aspectos más destacados para el investigador*, pues hasta la fecha ha recibido escasa atención en estudios publicados [García, 1975; Garma, 1992a:9; cursivas mías].

Aun así, esas dos discrepancias iniciales de enfoque plantearon al autor la disyuntiva entre una antropología etnológica de exploración profunda o una antropología social más comprometida con el presente. Descartó que la segunda fuera superficial, pues expone mejor el movimiento contemporáneo de la sociedad; por ejemplo, al reconstruir y caracterizar la urbanización en la zona de Iztapalapa, pudo

¹¹ La ponencia fue presentada por Carlos Garma en la II Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular y Etnicidad, celebrada en la ENAH el año 1987 o 1988.

identificar la consecuente problemática actual de la zona [Nolasco, 1969, 1981:234-286]. Acertadamente incorporó al estudio de dicha problemática las conflictivas relaciones de coexistencia o intolerancia entre diferentes prácticas religiosas y las pugnas políticas y las ideologías implicadas [Garma, 1989:18; 1990:21; 1992: *passim*].

Con todo, a García Mora le atrajeron sobre todo los procesos de larga duración presentes en expresiones culturales de antiguo arraigo, para comprender la presencia del pasado en la actualidad y el sentido del presente para los habitantes a partir de su vieja herencia. Iztapalapa fue para él una enseñanza viva de la existencia de hilos tendidos en las eras mesoamericana y novohispana, los cuales seguían transmitiendo energía cultural en los estratos sociales subyacentes de la sociedad, entramando una vasta capa social que atraviesa México en el tiempo y el espacio.

IV

En una de sus últimas visitas, Catalina y el autor caminaron por Iztapalapa para conocer otros barrios además de San Ignacio, el cual habían visitado preferentemente. En una esquina, dieron vuelta a su derecha y se encontraron con una calle que, al final de la cuadra, terminaba frente a una pulquería. A manera de nombre, ésta ostentaba sobre su entrada el letrero: "Bueno, ¿y qué?".¹²

La retadora pregunta expresaba cierta voluntad popular de comportamiento propio que no tiene por qué ponerse en duda, ni tolerar entrometimiento alguno. Los antropólogos suelen también asumir una actitud similar con respecto a la manera como realizan su trabajo de campo. En parte, esta actitud responde a la naturaleza personal de éste, quizá el más libre de interferencias de los aparatos burocráticos, a diferencia del trabajo de gabinete. Sin embargo, son los propios antropólogos quienes, desde hace mucho, sacaron este tema de anécdotas y charlas ocasionales para debatirlo en la academia, a pesar de la reticencia de quienes prefieren conservar en secreto el mundo tras bambalinas de la antropología.

En algún artículo, Carlos García Mora podría adornarse afirmando que Iztapalapa fue elegida con cuidado, mediante algún procedimiento para determinar su importancia y representatividad (argumentando esto con información obtenida en realidad *a posteriori*). Podría mencionar algún enfoque teórico que hubiera sido capaz de adoptar antes de hacer sus visitas al poblado, así como un sistema probable para aplicar ciertas técnicas de investigación y una metodología para analizar los datos. Tal vez, ordenar éstos de manera que no quedara rastro alguno del aparente desorden

¹² Expresión popular que puede completarse diciendo "Bueno, así soy ¿y qué?" o prosaicamente "¿y qué chingao?" o "¿qué carajo?", expresada en tono provocativo con una peculiar modulación de la voz, difícil de describir por escrito, para dar a entender su intención, cuyo sentido es "Bueno, y a todo esto, ¿qué importa que sea así o haga esto o lo otro?" o "¿qué te importa?", o "qué más da", o "muy mi gusto hacer esto o hacerlo como yo quiera".

y la improvisación con que fueron obtenidos. Una vez elegidas las fotografías menos malas y algún plano del asentamiento, amén de enmarcar el texto con un buen aparato crítico (con notas a pie de página y bibliografía) para redondear la imagen académica del texto, convertiría su improvisada recolección de datos en el terreno en un comunicado científico. Pero, ¡qué lejos estaría el lector de saber cómo el investigador hizo su trabajo de campo!

Sin embargo, el autor escribió con el material así obtenido un artículo de 17 páginas impresas que, para su sorpresa, fue un pequeño pionero entre los escritos antropológicos sobre Iztapalapa. Esas líneas constituyeron uno de los pocos trabajos que, en aquel tiempo, evitaron deslumbrarse solamente por la aparatosa representación teatral de la Pasión de Jesús, hasta entonces tema dominante en la etnografía religiosa sobre Iztapalapa, el cual se abordaba sin hablar de este pueblo como tal. En cambio, el texto del autor esbozó las pistas y caminos por donde podría internarse en el denso tejido sociocultural iztapalapense. Así pues, parece ser que, a pesar de las deficiencias de su trabajo de campo, el autor pudo hacer con su breve descripción una pequeña aportación etnográfica real.

En efecto, posteriormente, se ha integrado el interés antropológico del fenómeno religioso en dicho poblado, como lo constatan las investigaciones realizadas después del relato de este artículo, las cuales ahora parten del hecho de que Iztapalapa cuenta con una organización socioterritorial y un sistema correspondiente de cargos y asociaciones religiosas. Sin duda, esos estudios superaron en casi todo a la pequeña noticia del autor aparecida en 1975, aunque todavía dejaron inexplorada la etnología del pasado y presente del poblado, la cual podría despejar algunas de sus claves históricas.¹³

Algunos hablan de renunciar al mito del método científico en la antropología, pues en la práctica la investigación poco tiene que ver con éste. El autor de este artículo confiesa, de plano, que nunca pudo hacer un trabajo de campo con todas las de la ley. ¿Quiere decir con ello que mandemos a la basura todos nuestros manuales y la teoría al respecto y mejor que cada cual siga haciendo lo que le venga en gana y como Dios se lo dé a entender, puesto que, al fin, eso es lo que todos hacen?

En realidad, sería muy irresponsable tomar esa actitud, pues con ella puede disfrutarse ineptitud y desobligación; pero debe reconocerse que la idea de lo que es el trabajo de campo y de lo que es uno bien hecho, quizá sea diferente a cómo se hace. Lo que se precisa estudiar es cómo labora realmente el antropólogo, para comprender su manera de trabajar. Entonces, ¿el conocimiento se produce sin una técnica específica y sin guiarse por método alguno? Nada más alejado de la realidad. Durante

¹³ Véase en la presentación de las referencias documentales y bibliográficas, una somera visión del interés antropológico por la religión iztapalapense.

una investigación de campo como la relatada, el antropólogo enfrenta hechos azarosos adaptando o inventando técnicas de trabajo y elaborando un método específico.

Pero si el conocimiento antropológico es parcialmente válido por el método con el cual se obtiene, también la apreciación subjetiva forma parte de éste. En efecto, el autor declara en este escrito lo que no se atrevió en el científico. Si por ello ahora dice más, es porque perdió información en aquél, quizá debido a su esfuerzo —mal entendido— por darle forma académica y exponer de manera objetiva su contenido, suprimiendo equivocadamente la subjetividad, la cual puede contener material e ideas adicionales.

El autor pensaba en 1971 (y lo sigue pensando) que estaba haciendo antropología cuando visitaba Iztapalapa, pues era inconsciente su falta de un método predeterminado. En realidad, cuando salió a hacer investigación de campo tenía su manera —aunque fuera inconsciente— de abordar su tema, determinada por su propia biografía y experiencia personal. Así, aunque careció de suficientes cursos escolares, poseía un método, hacerse sus propias preguntas sobre las dudas que iba teniendo acerca de la información conforme se la iban proporcionando, luego buscar las respuestas que ésta misma iba sugiriendo; además de usar la concepción que los informantes tenían de su organización social y territorial como estructura descriptiva.

Por otro lado, si aquí parece que el autor se lamenta de no haber hecho trabajo de campo con método, eso puede ser debido al cuidado de su imagen profesional y a la presión gremial ejercida sobre quienes son devaluados por faltarles, en su trayectoria antropológica, estancias prolongadas en el lugar que hicieron objeto de algún estudio o porque ahí nunca llevaron un diario.

El trabajo de campo se hace de muchas maneras, pues varias son las que permiten conocer un pueblo. Entre otras, el modelo malinowskiano de investigación —preparación previa, largas estancias en la localidad y la región estudiadas, convivencia estrecha con los pobladores, dominio de su lengua y elaboración sistemática de diarios detallados y rigurosos— sigue siendo válido, pues si la antropología intenta comprender a la sociedad y su cultura es necesario hacerlo con la disciplina necesaria para alcanzar su objetivo. Sobre todo, es un requisito indispensable el rigor con el cual son obtenidos y transcritos los datos. En este sentido, el autor se privó de una fuente con la cual verificar su descripción, al destruir las hojas donde tomó apuntes durante sus entrevistas. Pero es necesario considerar en qué consiste disciplina y rigor y si la manera como se hace investigación *in situ* determina la obtención y características de la información. De ahí la necesidad de caracterizar el trabajo de campo realmente existente y practicado.

Por ejemplo, las prácticas estudiantiles de campo en México suelen presentar rasgos dignos de interés al respecto. Tal es el caso del gusto que los alumnos desarrollan por la información específica que obtienen sobre poblados o regiones concretos, pues ésta convierte la antropología en algo tangible para ellos, lo cual

puede —entre otros efectos— desinteresarlos de la discusión teórica, como la relativa a la relación entre teoría y práctica, o bien el de concentrarse en su localidad o tema de estudio abstrayéndose del contexto general [Krotz, 1983]. Ciertamente, la atención de casos concretos es uno de los atributos del antropólogo interesado en llevar a cabo su función social, siempre y cuando evite desdeñar la imprescindible reflexión intelectual.

Un último comentario. Para algunos integrantes de la generación de los años sesenta del siglo pasado, a la cual pertenece el autor, la antropología concretó su sentimiento patriótico en un apego a la tierra y su gente, tal como lo abrigaron en 1968 muchos de quienes siendo estudiantes decidieron vivir su país. Pero también implicó cierta frustración, al percatarse de que la antropología, por sí misma, poco o nada sirve como herramienta de transformación justa de la realidad. Así, al autor —ante la inutilidad de su indignación por el destrozamiento de las chinampas iztapa-lapenses— le quedó una vocación por el testimonio. Su artículo "Iztapalapa, tradicionalismo y modernización" fue, esencialmente, la crónica de una experiencia. Haga estudios históricos o contemporáneos, el antropólogo no hace otra cosa que escribir su visión sobre las cuestiones de las cuales se ocupa. La antropología es así, en buena parte, una obra testimonial.



Foto 2: Patricia Peña Haaz, ca. 1972. La fotografía que cuelga en una de las paredes del cubículo del autor muestra una procesión en una calle del barrio San Ignacio, Iztapalapa, van cargando un nicho de madera con una imagen religiosa, precedida por unos niños que sostienen un estandarte.

Identificación con la esencia cultural de la tierra y su gente y testimonio de la inmersión en ella son los significados adjudicados por el autor al trabajo antropológico. Y ése es, precisamente, el sentido que le da al hecho de que cuelgue cierta fotografía en su cubículo de trabajo (foto 2). En ella, aparece un grupo de mujeres y niñas llevando gladiolos para ofrendar al templo, acompañadas por unos hombres adultos y niños, del barrio San Ignacio en Iztapalapa. Caminan en procesión, con el nicho de una imagen religiosa, a lo ancho de una calle terregosa; y portan, con la leyenda “Viva san Ignacio de Loyola” y a manera de estandarte, una bandera mexicana.

DOCUMENTOS Y BIBLIOGRAFÍA

Entre las publicaciones sobre Iztapalapa con referencias a la religión, disponibles cuando el autor hizo su descripción (editada en 1975), estaban las costumbristas decimonónicas cuyo contenido se reducía a registrar que los iztapalapenses eran “muy afectos a las fiestas y veneran un Santo Entierro muy notable” [Rivera, 1957:492]. Incluso en el mundo académico, Iztapalapa era conocido a fines del siglo XIX como cierto poblado chinampero localizado en las faldas del cerro de La Estrella, donde antiguamente se hacía cada 52 años la ceremonia del fuego nuevo [Olavarría, 1896:87]; lo cual siguió siendo evocado durante el siguiente siglo, aludiendo al pasado mesoamericano del pueblo y sus barrios [Vega, 1944], incluso en un folleto escrito por una maestra de Iztapalapa [Hernández, 1971]. Un texto de la danza dramática de moros y cristianos propia de festividades religiosas, recogido en Iztapalapa, fue publicado en la década de los cuarenta [Guillmor, 1942]. Además, algunas noticias y crónicas habían difundido la fama de la representación teatral de la Pasión de Jesús [Anónimo, 1964], pero dicha fama estaba lejos de implicar una apología, antes bien, en la primera mitad del siglo XX, algunos cronistas la habían visto despectivamente como ceremonia celebrada a veces “en medio de un ambiente de sucio paganismo” [Domínguez, 1946:110, pie de figura 4]; o como un bochornoso espectáculo en un rumbo polvoriento, donde se parodiaba la Pasión basándose:

[...] en una viejísima y “aderezada” edición de *El mártir del Gólgota* de [l valenciano decimonónico Enrique] Pérez Escrich y recitan tan mal sus parlamentos, en tan horrendo castellano y con voz tan desagradable, que no vale la pena siquiera ocuparse de sus “cualidades” histriónicas [Medina, 1956:125].

Con todo, se siguieron haciendo reportajes periodísticos e, incluso, descripciones antropológicas [Torr, 1930; Mendoza y Boggs, 1943; Insúa, 1973]. En un estudio de la problemática urbana, se registró —en unas líneas— la división del pueblo en barrios y su sistema de cargos religiosos [Nolasco, 1969:11y s].

Posteriormente, fueron incrementando la hemerografía y la bibliografía. La arqueología se ha interesado en la cúspide del cerro sagrado de La Estrella, donde tenía lugar la ceremonia del fuego nuevo en la era mexica [Hernández, 1975]. A raíz

del salvamento arqueológico, con motivo de la construcción de la Central de Abastos, se pudo conocer algo de los ritos funerarios en la misma era [Salas, 1995]. La arquitectura religiosa y su contexto histórico han sido motivo de un minucioso catálogo [Pérez y Jiménez, 1982], asimismo, se han incrementado las notas periodísticas dedicadas a la Semana Santa [v. gr. Anónimo, 1976a, 1976b; Sánchez, 1976; Bustamante, 1982], algunas con interés antropológico como la entrevista a José Guerra, director de la escenificación teatral de la Pasión de Jesús, quien además de reiterar datos publicados previamente —por ejemplo, que se basaba en pasajes bíblicos y diálogos de la obra citada de Pérez Escrich— relató otros de la tradición oral y mencionó rasgos como la herencia entre las mismas familias —entonces aún vigente— de los papeles que se escenificaban, la participación de todos los ocho barrios y de tres grupos activos, actores, participantes que no actuaban y nazarenos o penitentes [Martínez, 1983]. A esas notas se han sumado textos de estudiosos que dejaron atrás los viejos prejuicios antipopulares, en artículos de divulgación general o estudios de campo [León R., s/f; Pérez C., 1991; Gómez, 1994; García B., 1994]. Uno en particular constituye el más ambicioso estudio antropológico hasta ahora realizado sobre dicha manifestación, con datos de primera mano, en el cual se ha mostrado a la antes ignorada organización religiosa iztapalapense como base sociohistórica del fenómeno de la Semana Santa [Rodríguez N., 1988, 1989, 1991a, 1992a, 1992b]. Dicho estudio produjo la primera monografía antropológica publicada acerca de Iztapalapa [*ibid.*, 1991b]. A ello se sumó una gran compilación sobre el tema con documentos, notas periodísticas, entrevistas, artículos y fotografías de Adriana Luna [1992b].

Pero sobre todo, se ha ido “descubriendo” al pueblo mismo, lo cual se reflejó incluso en los reportajes, como uno de 1977 en el que ya se mencionaba —con más detalle— la división pueblerina en mitades y barrios y sus fiestas y mayordomías [León, I., 1977]. Alguna pluma eclesiástica hizo referencia al pueblo como ámbito del culto a un Santo Entierro conocido como el Señor de La Cueva [Rodríguez, s/f]. Se ha publicado el documento de fundación de una capellanía instituida en el siglo xvi con fines religiosos por Alonso de Axayácatl, gobernador nahua de Iztapalapa, en la iglesia de San Lucas Evangelista, hoy sede de una parroquia junto a cuyo altar mayor mandó ser sepultado; este documento muestra lo que podría saberse si se hacen indagaciones en los archivos [Monjarás, 1980]. Asimismo, ha sido elaborado un estudio sobre la destrucción de las chinamperías iztapalapenses y el etnocidio consecuente, con la virtud de incluir en el tratamiento del tema la estructura interna de Iztapalapa y la organización de su religiosidad [Noyola y Méndez, 1984:13, 15, 16]. Una obra breve de gran interés etnográfico fue dedicada a la descripción de tradiciones viejas, mayordomías, calendario de fiestas religiosas, Sociedad Florera de San Pedro y su visita a la imagen de la virgen de Loreto en Tlaltenango (barrio de la ciudad morelense de Cuernavaca), etcétera. Sus relaciones, testimonios orales, mapas, fotografías y datos en general hacen de ésta una verdadera joya de la

etnografía religiosa iztapalapense [Rosales, 1990]. Otros trabajos versan sobre el cambio religioso [Garma, 1989, 1992b, 1994], los mormones en la zona [Alonso, 1991], la red interna de relaciones sociales [López, 1984] y, por fin, las fiestas de las mayorías [Navarrete, 1985] y los cargos religiosos [Sánchez R., 1990].

Otras obras asequibles sobre Iztapalapa, antes y después del trabajo del autor, trataron temas diferentes al religioso [véase la bibliografía sobre la zona preparada por Sevilla, 1992]. Especialmente una minuciosa reconstrucción de Iztapalapa durante la conquista española dilucidó su problemática histórica [Piho, 1996]. En general, hipotéticamente, puede decirse que el redescubrimiento antropológico de Iztapalapa se debió a la explosiva y conflictiva urbanización de la zona, lo cual hizo necesaria la atención de su complicada problemática. Los antropólogos sociales tuvieron, entre otros méritos, el de incorporar el tema de la religión a esa problemática. En el estudio de este punto fue cuando ellos se percataron de la existencia e importancia de antiguas raíces culturales y sociales. Entonces, salió a flote el interés que tenían los anteriores escritos etnológicos sobre Iztapalapa, al principio inadvertido.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso Criollo, Armando

1991 *Prácticas religiosas en una zona urbana: el caso de los mormones de Iztapalapa*, tesis, México, UAM-I, Antropología Social, 157 pp.

Anónimo

1964 "Un drama bíblico revivido en Ixtapalapa", en *Revista Nacional de Turismo*, México, Asociación Mexicana de Turismo, año II, junio, núm. 9, pp. 64-66.

1976a "Domingo de Ramos en Iztapalapa", en *Excelsior*, México, año LIX, t. II, 2 de abril, núm. 21551, pp. 1b y 2b, fotografías.

1976b "Cien mil espectadores del Viacrucis, en Iztapalapa", en *Excelsior*, México, año LIX, t. II, 17 de abril, núm. 21556, pp. 1b y 2b, fotografías.

Arellanos de Ramila, Venus

1971 "Informe del material obtenido en la exploración de grupos locales de peregrinos en la villa de Guadalupe, del D. F.", México, INAH, Subdirección General, 17 de diciembre, 29 horas mecanoescritas [copia en el archivo de CGM].

Ávila López, Raúl

1991 *Chinampas de Iztapalapa, D. F.*, México, INAH, 184 pp., tpls., figs., fts. (Col. Científica, 225).

Bustamante, Carlos

1982 "La Pasión, en Iztapalapa", en *Tiempo libre*, México, año II, 9-15 de abril,

núm. 100, fts. Guillermo Soto Curiel, Maura Muñoz Ledo y Andrés Garay, pp. 34-35, fotografías.

Cámara Barbachano, Fernando

1972 "Santuarios y peregrinaciones: ensayo sobre tipologías estructurales y funcionales", en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 553-558.

Cámara Barbachano, Fernando y James E. Officer (eds.)

1974 *Resúmenes de ponencias. 73a. reunión anual. Noviembre 19-24, 1974. Ciudad de México*, México, American Anthropological Association, Secretaría de Educación Pública, Subsecretaría de Cultura Popular y Educación Extraescolar, trad. Martha y Fernando Cámara, vi-70 pp.

Cámara Barbachano, Fernando y Teófilo Reyes Couturier

1975 "Los santuarios y las peregrinaciones", en *Anales*, México, 7ª época, t. iv, 1972-3, núm. 52, pp. 5-22.

Cortés Ruiz, Efraín

1971 "Relación de grupos peregrinos observados a su llegada a la basílica de Guadalupe en noviembre y diciembre de 1971", 4 horas mecanoescritas [copia en el archivo de CGM].

1972 "La peregrinación de Ixtapalapa a la Basílica de Guadalupe", México, julio, 5 horas mecanoescritas [copia en el archivo de CGM].

Domínguez Assiayn, Salvador

1946 "*Ixtapalapa*". *México en el tiempo. El marco de la capital*, México, Roberto Olavarría, Talleres de Excelsior, pp. 108-113, figuras.

García Blanco, Eleatriz

1994 "Una Semana Santa en Iztapalapa", México, 14 horas mecanoescritas [copia en el archivo de CGM].

García Mora, Carlos

1972 "Santuarios y peregrinaciones. Relación de algunos grupos locales de peregrinos que visitaron la Basílica de Guadalupe en noviembre y diciembre de 1971", México, Subdirección General, xi, 83 horas mecanoescritas [copia en el archivo del autor].

1975a "Iztapalapa, tradicionalismo y modernización", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Mérida, año 2, marzo-abril, núm. 11, pp. 11-27.

- 1975b *San Antonio Charapan. El conflicto agrario religioso en una comunidad de la Sierra Tarasca*, tesis, México, ENAH, x, 387 pp., ilustraciones.
- 2001 "Los grupos peregrinos en el santuario de la virgen de Guadalupe (1971)", en Barba de Piña Chan, Beatriz *et al.* (comps.), *Antropología e historia mexicanas. Homenaje al maestro Fernando Cámara Barbachano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 349-360 (Col. Científica, 408), presentación Sergio Raúl Arroyo.

Garma Navarro, Carlos

- 1989 "Cambio religioso en Iztapalapa", en *R y S. Publicación semestral de la Red Latinoamericana sobre Religión y Sociedad*, México, Comité Organizador de las Reuniones Latinoamericanas sobre Religión Popular, Identidad y Etnociencia, Secretaría Técnica, enero-junio, núm. 2, pp. 18-19.
- 1990 "Ideología entre los grupos religiosos de Iztapalapa sobre sus competidores", en *Programa. III Reunión Latinoamericana [sobre] Religión Popular y Etnicidad*, México, ENAH, pp. 20-21.
- 1992a "Iztapalapa: ritual, cultura y cambio social", en *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, México, UAM-I, año 12, enero-junio, núm. 25, pp. 7-12.
- 1992b "Ideología y cambio religioso en Iztapalapa", en *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, pp. 43-51.
- 1994 *Cambio religioso en Iztapalapa*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Gómez Poncet, Jorge

- 1994 "150 años de La Pasión. La Semana Santa en Iztapalapa", en *México en el tiempo. Revista de historia y conservación*, año 1, agosto-septiembre, núm. 2, México, Jilguero, INAH, fts. Jorge Ávila, Gustavo Gatto y Karl Muller, pp. 59-63, fotografías.

González, Carlos Javier (comp.)

- 1992 *Chinampas- prehispánicas*, México, INAH, (Antologías, Serie arqueología), 228 pp., ilustraciones.

Guilmor, Frances

- 1942 *Spanisch Text of Tree Dance Dramas from Mexican Villages*, vol. XIII, núm. 4, Tucson, University of Arizona, 83 pp.

Hernández García, Aurora

- 1971 *Leyenda del fuego nuevo*, Iztapalapa, Asociación de Profesionistas de Iztapalapa, 26 pp., fotografías, mapas, dibujos.

Hernández Granados, Gracia

- 1975 "Exploraciones arqueológicas en la cúspide del cerro de La Estrella", informe entregado al Consejo de Arqueología del INAH, México, exp. 13/311-41 (z51-501), mecanoescrito.

Insúa Canales, Víctor

- 1973 "Semana Santa en Iztapalapa", en *Boletín DEAS*, México, julio, núm. 3, pp. 12-18.
- 1976 *El proceso de urbanización en Iztapalapa, D. F., México*, tesis, México, ENAH, p. 195, ilustraciones.

Krotz, Esteban

- 1983 "El objeto difuso. Consideraciones sobre el trabajo de campo como parte de la docencia", en *Boletín*, México, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 3a. época, año 1/2, abril, pp. 34-39.
- 1991 "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico", en *Alteridades*, México, UAM-I, año 1, núm. 1, pp. 50-57.

León, Imelda de

- 1977 "Iztapalapa conserva fiestas tradicionales", en *El día. Vocero del pueblo mexicano*, México, año XVI, 14 de octubre, núm. 5, 511, p. 14.

León Rivera, Jorge de

- s/f "La Pasión en Iztapalapa", México, Museo Cerro de La Estrella, mimeo.

López Huebe, Marta Susana

- 1984 *Un análisis psicosocial: redes de intercambio y parentesco en la comunidad chinampera de Iztapalapa*, tesis de licenciatura en psicología social, México, UAM-I.

Luna Parra, Adriana (coord.)

- 1992b *Semana Santa en Iztapalapa*, México, Departamento del Distrito Federal, Delegación Iztapalapa, UAM-I, El Juglar, entrevistas Lilia Díaz Mejía y José Ángel Pérez García, recop. Lucina Jiménez, carta a los lectores Florentino Castro López, 280 pp., ilustraciones.

Martínez, Ernesto

- 1983 "Lo mío es por fe", en *El gallo ilustrado, Suplemento dominical de El Día*, México, 20 de marzo, p. 11, ilustraciones.

Medina Ruiz, Fernando

- 1956 "Viernes Santo en Ixtapalapa", en *Del Anáhuac y otras prosas de la mañana*, México, Editora e Impresora Maya, pp. 123-127.

Mendoza, Vicente T. y Ralph Steel Boggs

1943 "La Semana Santa en Iztapalapa", en *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, México.

Monjarás Ruiz, Jesús

1980 "Sobre el testamento y la fundación de una capellanía por parte de don Alonso de Axayácatl cacique de Iztapalapan", en *Tlalocan*, vol. VIII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 289-321.

Navarrete Zamora, Noé Juan

1985 *Iztapalapa: fiestas de mayordomías. Un estudio histórico social*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

Nolasco Armas, Margarita

1969 "Ixtacalco-Iztapalapa y Coatzacoalcos, dos casos de urbanización desviada y ruralización del proceso de urbanización", ponencia, México, 28a. Reunión Anual de The Society for Applied Anthropology, 16 horas mecanoscritas.

1973 "Departamento de Etnología y Antropología Social", en *Boletín DEAS*, año 1, núm. 1, febrero, México, INAH, pp. 3-25, mimeo.

1981 *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente*, México, INAH, 344 pp., cds., esquemas, mapas.

Noyola, Jaime y Guadalupe Méndez Lavielle

ca. 1984 "Iztapalapa un expediente negro", ms., ined., 29 hojas., 1 mapa.

Olavarría y Ferrari, Enrique de

1896 "La excursión a Ixtapalapan", en *Crónica del Undécimo Congreso Internacional de Americanistas*, México, pp. 87-89.

Pérez Cruz, Emiliano

1991 "Iztapalapa: sigue la cruz", en *México indígena*, nueva época, núm. 20, mayo, México, Instituto Nacional Indigenista, Nexos, fotografías, Guillermo Castrejón, pp. 33-40.

Pérez Escrich, Enrique

1863-1864 *El mártir del Gólgota*, existe edición con prólogo de Antonio Peñaloza, México, Editorial Porrúa (Col. Sepan Cuantos..., 188).

Pérez Fernández, David A. y Juan Jiménez Pérez

1982 *Catálogo nacional de monumentos históricos inmuebles en la delegación de Iztapalapa*, México, INAH, Departamento del Distrito Federal, dibujos Alonso

López Alvirde, Aurelio Almanza Mercado, Mariano Vélez Lira y Benjamín Pedro Cuellar Martínez, fotografías Carlos Segura Martínez y Benson Latin Collection, introducción Eugenia Prieto Inzunza, presentación Sonia Lombardo de Ruiz, 108 pp.

Piño Lange, Virve

1996 *Iztapalapan durante la Conquista*, México, INAH, presentación Doris Heyden, textos de homenaje Beatriz Barba de Piña Chan, Alfredo López Austin y Julio César Olivé Negrete, 270 pp., figura y plano (Col. Científica, 319).

Reyes Couturier, Teófilo

1972 "El santuario de la Virgen de Guadalupe: expresión de un santuario nacional", en *Religión en Mesoamérica. XII mesa redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 575-580.

Rivera Cambas, Manuel

1957 "Iztapalapa-Iztapalapan (río o agua de lozas)", en *México pintoresco, artístico y monumental. Vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, pero de importancia geográfica e histórica*, ed. facs., México, Editora Nacional, pp. 491-492 (c1853).

Rodríguez, Jesús María

s/f *Iztapalapa, trono de Nuestro Señor de La Cuevita*, México, Zona Pastoral (Biblioteca, VI).

Rodríguez Nicholls, María Angela

1988 *Hacia La estrella con La pasión y la ciudad a cuestras (Semana Santa en Iztapalapa)*, tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

1989 "En los tiempos del cólera se originaron fiestas", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 18, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, Comité de Antropología, diciembre de 1988, pp. 127-147.

1991a "La Semana Santa en Iztapalapa o expresión cultural en proceso de hegemonización creciente", en *Papeles de La Casa Chata. Revista semestral del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, año 6, núm. 8, México, pp. 8-15.

1991b *Hacia La Estrella con La Pasión y la ciudad a cuestras. Semana Santa en Iztapalapa*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, fotografías Rogelio Cuellar, dibujos Jorge Pedraza, 228 pp., cds, mapas, ilustraciones, gráficas (Ediciones de La Casa Chata, 35).

1992a "La Semana Santa en Iztapalapa como tradición y ritual", en Luna Parra, Adriana (coord.), *Semana Santa en Iztapalapa*, fotografías Imagen Latina, pp. 145-53.

1992b "Las fiestas como modeladores de identidades y diferenciaciones", en *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, año 12, núm. 25, enero-junio, México, UAM-I, pp. 13-28, fotografías.

Rojas Rabiela, Teresa (ed.)

1983 *La agricultura chinampera. Compilación histórica*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, Dirección de Difusión Cultural, 229 pp., ilustraciones (Cuadernos Universitarios, Serie agronomía, 7).

Rosales Ayala, Silvano Héctor

1990 *De Iztapalapa a Tlaltenango: ¡La tradición vive!*, Cuernavaca, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 56 pp., ilustraciones (Aportes de investigación, 43).

Salas Contreras, Carlos

1995 "Entierros prehispánicos en el área de Central de Abastos", en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, t. xxxviii (1992), México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 45-51.

Sánchez, Elvia

1976 "La Pasión en Iztapalapa", en *El día. Vocero del pueblo mexicano*, México, 17 de abril, p. 11.

Sánchez Reyes, Armando

1990 *Cargos religiosos como símbolos de identidad local en los grupos sociales de Iztapalapa*, D. F., tesis, México, UAM-I, Departamento de Antropología, 141 pp.

Sevilla, Amparo

1992 "Bibliografía sobre la delegación Iztapalapa", en *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, año 12, núm. 25, enero-junio, México, UAM-I, pp. 113-126.

Torr, Frances

1930 "La Pasión en Ixtapalapa, D. F.", en *Mexican Folk-Ways*, vol. vi, núm. 2, México, pp. 95-99, fotografías.

Vega S., José de la

1944 "Iztapalapa; el Cerro de La Estrella; el Fuego Nuevo", en *La ciudad de México y sus alrededores. (Temas geográficos e históricos)*, México, pp. 94-97.

Glifos y letras. Un acercamiento a los estudios histórico-arqueológicos e iconográficos en las décadas de los veinte y treinta del siglo xx en México

Haydeé López Hernández

RESUMEN: *Este artículo analiza los estudios histórico-arqueológicos e iconográficos durante las dos décadas posteriores a los movimientos revolucionarios en México. Desde una postura integral del conocimiento histórico y antropológico pretendieron ensanchar los límites que intentaban encajonar a la arqueología al México Prehispánico y a los análisis cerámico y arquitectónico.*

ABSTRACT: *This essay analyzes the historical archeological and iconographical studies in mexican archeology during the two decades after the armed revolutionary movements. Since an historic and anthropological perspective, they tried to extend the archeological limits of the prehispanic, ceramic and architectonic analysis.*

Durante las dos décadas posteriores a los movimientos armados en México, la arqueología participó en un proceso de balcanización del conocimiento científico en general. Con la intención de definirla como disciplina autónoma y científica positiva, la comunidad arqueológica de esas décadas, extranjera y nacional, ensayó diversas posturas teóricas, diferentes objetos de estudio, metodologías de trabajo y caminos a seguir, que pese a no ser del todo antagónicos, no lograron engarzarse por completo. Aquí se analiza una de esas propuestas: los conocimientos histórico-arqueológicos y los iconográficos.

I

Enrique Juan Palacios Mendoza, inspector de la Dirección de Arqueología de la Secretaría de Educación Pública (SEP), en la década de los veinte publicó diversas entregas en el *Boletín de la SEP* de un trabajo titulado "Los estudios histórico-arqueológicos en México. Su desarrollo a través de cuatro siglos" [Palacios, 1929]. Entonces Palacios tenía 48 años de edad y llevaba casi una década involucrado en el ámbito arqueológico mexicano. Fue miembro fundador del *Ateneo de México*.

Palacios nació en la ciudad de México en 1881 y realizó sus primeros estudios en el estado de Puebla, donde inició su carrera docente. A partir de 1920 comenzó a impartir cátedras de literatura en la Escuela Nacional Preparatoria, quizá en ese año ingresó como jefe de la Biblioteca del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía (MNAHE). Desde 1925, debido a los movimientos administrativos de las dependencias de antropología, se integró al entonces Departamento de Antropología de la SEP como inspector de arqueología y a partir del siguiente año conservó ese puesto en la Dirección de Arqueología. Posteriormente, en la década de los treinta, ocupó el cargo de arqueólogo en la Dirección de Monumentos Prehispánicos [AHSEP; Matute, 1999:28-35; Marquina, 1981; Zavala, 1981].

Como bibliotecario del museo, Palacios se involucró en el ámbito arqueológico. En aquel momento, como ya ha sido señalado por otros autores, la arqueología en México —fuertemente ligada con el poder estatal— se caracterizó por un acentuado objetivo turístico-monumental que impulsó, a su vez, el desarrollo de un marcado tecnicismo [Vázquez, 1993 y 1996; Rodríguez, 1996; Litvak, 1997]. Los apoyos económicos y humanos se enfocaron primordialmente en las labores de liberación de grandes zonas monumentales y, en menor medida, en los análisis arquitectónicos y cerámicos. A pesar de la aparente uniformidad en los objetivos institucionales de la disciplina, ésta carecía de un cuerpo teórico definido y consensado, ya que se desarrolló en diversas vertientes que revelaban los intereses y las expectativas de cada uno de los autores involucrados en los trabajos realizados, sin responder necesariamente a una guía institucional.

Un ejemplo de ello fue la labor de Palacios. Al parecer, el trabajo de excavación no fue una actividad prioritaria en su carrera, al menos durante el periodo analizado en el presente escrito.¹ En realidad, se encauzó en la observación de la arqueología desde un ángulo muy particular: las largas caminatas que emprendió por diversos puntos de la república y a través del estudio de múltiples inscripciones, en piedra o papel.

En este último aspecto su interés fue compartido por uno de sus colegas, Roque Ceballos Novelo, cuatro años menor que Palacios. Ceballos ingresó en 1914 como auxiliar inspector de monumentos en la entonces Dirección de Inspección de Monumentos Arqueológicos de la República y permaneció en este puesto (luego como arqueólogo) en las siguientes dependencias encargadas de atender el patrimonio arqueológico [cfr. García, 1998]. A diferencia de Palacios, Ceballos nunca realizó excavaciones durante sus trabajos, al menos no en este periodo. Sin embargo, en diversas ocasiones tuvo la oportunidad de visitar y hacer recorridos en varios

¹ En las fuentes consultadas sólo se encontraron referencias de la excavación realizada en El Tajín, Veracruz, donde Palacios participó como miembro de la Dirección de Arqueología, en compañía de Wilfrido Du Solier.

sitios arqueológicos. Sus labores, entonces, se enfocaron principalmente a la investigación en bibliotecas y archivos.

Posiblemente, debido a sus intereses y aptitudes personales así como a la división laboral interna en las dependencias de la época, ambos personajes delinearon un perfil de investigación arqueológica muy particular y hasta cierto punto marginal respecto de los trabajos de sus colegas, como podrá observarse.

Durante esos años, cuando no se encontraba estipulada formalmente la extensión temporal que podían cubrir los estudios arqueológicos, en la práctica éstos se enfocaban únicamente en el periodo precolombino, es decir, en la historia de las sociedades anteriores al contacto con la cultura española en el siglo xvi. Los estudios que abarcaran los siglos posteriores eran considerados históricos. El mismo criterio fue aplicado también a la definición de los monumentos arqueológicos e históricos estipulada por la legislación de 1934 [cfr. Olivé y Cottom, 1995].

La división de la competencia entre estos dos saberes (arqueológico e histórico) no sólo se limitaba al espacio temporal ocupado por los eventos o sociedades estudiados (objeto de estudio) sino que el espectro fue ampliado hacia las herramientas metodológicas y el tipo de materiales (fuentes) que podían utilizarse en los estudios.

Así, el interés de Ceballos y Palacios por indagar las fuentes escritas en caracteres latinos no era propiamente arqueológico sino histórico, pese a estar enfocado a las sociedades precolombinas. En contradicción, los trabajos de estos personajes estuvieron respaldados por diversas comisiones emitidas por las dependencias en las que laboraron.

II

Para entonces, las zonas geográficas más conocidas del periodo precolombino eran la Cuenca de México y el sureste mexicano, por haber sido ahí donde se realizó el mayor número de trabajos de exploración e investigación. Desde 1917 y hasta 1938 fueron exploradas sistemáticamente seis zonas monumentales (Teotihuacan y Tenayuca, Estado de México; Xochicalco, Morelos; Cholula, Puebla; Monte Albán, Oaxaca; y Tajín, Veracruz) y varios sitios de la península de Yucatán (Uxmal, Chichén Itzá, Palenque, etcétera).

Con excepción de Monte Albán y el sureste,² Palacios y Ceballos fueron comisionados en todas las zonas para hacer estudios con base en el análisis de fuentes

² En estos lugares no hubo personal comisionado para las investigaciones de este carácter, se ignora la razón. Ambos casos fueron investigaciones especiales realizadas gracias a los permisos entonces emitidos por la SEP para que particulares o instituciones extranjeras intervinieran en una zona arqueológica. En Chichén Itzá, la comunidad mexicana trabajó paralelamente con la *Carnegie Institution*, mientras que en Monte Albán, pese a que sólo intervinieron mexicanos, como sitio de exploración se

escritas [ATA]. Ceballos realizó puntuales investigaciones para las labores de Teotihuacan y, junto con Palacios, realizó las de Cholula y Tenayuca.

Tal vez lo anterior sea contrario a lo señalado acerca de los límites temporales y metodológicos impuestos a la arqueología, o bien, se considere un apoyo contundente a la tesis que sostiene el carácter integral en las investigaciones de la época.³ No obstante, pueden hacerse algunas lecturas alternas en torno a ello.

En primera instancia nos podríamos enfocar en el perfil otorgado a estas labores desde los intereses institucionales. Si se considera el desarrollo de los proyectos de exploración mencionados y las publicaciones derivadas de los mismos, puede observarse que los estudios basados en fuentes escritas fueron una sólida base para sustentar el trabajo arqueológico, pero ello no implicó que perdieran su carácter histórico, es decir, ajeno al ámbito de competencia arqueológico.

Antes de iniciar las exploraciones el personal era comisionado para realizar investigaciones "históricas" que sirvieran de antesala para el trabajo general. Paralelamente, los esfuerzos de las dependencias se dedicaban a la realización de los planos topográficos, o bien, de los sondeos exploratorios necesarios. En este sentido, la finalidad de los estudios históricos fue obtener una especie de acercamiento introductorio a la temática abordada desde las fuentes escritas, de tal suerte que sirvieran como plataforma de arranque para la exploración.

Una vez concluida esta fase introductoria e iniciada la exploración del lugar, los comisionados para hacer dicho "estudio introductorio" elaboraban un artículo completo de carácter histórico para la publicación de los resultados. Estos personajes nunca participaron de manera directa en los trabajos de exploración, lo cual no les impidió conocer los avances de sus colegas y observar los materiales arqueológicos obtenidos durante las excavaciones. Sin embargo, los resultados de sus investigaciones en archivos y bibliotecas únicamente servían para presentar la publicación final. Nuevamente, como introducción al tema, los datos obtenidos en las fuentes escritas aparecían al inicio de la obra para centrar en tiempo y espacio al lector que, páginas adelante, se involucraría en los análisis cerámicos y arquitectónicos. De la misma forma, los trabajos históricos servían para los diversos canales de difusión, los cuales, una vez concluidos, se distribuirían en conferencias o guías para los turistas que quisieran conocer la nueva zona arqueológica.

marcó el cambio de toda una generación de arqueólogos en el país. En este sentido, dichos trabajos ameritan un análisis puntual.

³ La llamada integralidad antropológica se ha atribuido generalmente a los trabajos realizados en Teotihuacán por la Dirección de Antropología [cfr. Gallegos, 1994, 1996 y s/f; Matos, 1998; Medina, 2000; León Portilla, 2002]. El mismo Reygadas aseguraba en 1935 que los trabajos realizados en Tenayuca fueron integrales [cfr. Reygadas, 1935:x].

A la vez que introducían al tema, los datos de las fuentes escritas brindaban un ancla temporal históricamente positiva (es decir, fechada) que apoyara los datos observados en piedras y tepalcates. Por medio de las fuentes era posible seguir el rastro del itinerario recorrido por el grupo capitaneado por Xólotl antes de fundar Tenayuca en el siglo xii [Palacios, en Reygadas, 1935:27-61], o bien, saber que la pirámide de Cholula estaba ya abandonada cuando llegaron los españoles al territorio [Marquina, 1939:1-10]. Además, podía rastrearse el devenir de estos poblados durante los cambiantes años de la Colonia para observar de qué forma los grandes pueblos constructores transitaron —aunque degradados— al México contemporáneo. De tal suerte, la información obtenida por la vía histórica no constituía información arqueológica ni se mezclaba con la de las excavaciones, pero era esencial para preparar el camino a la exploración y aderezar los resultados finales imprimiendo una firme continuidad histórica (social) a las culturas exploradas.

Sería obvio que durante las fases de investigación de campo y de gabinete los investigadores involucrados cotejaran datos e hipótesis. Ello no se hizo patente en la publicación de los resultados, en donde sólo en raras ocasiones se consideraron los datos obtenidos de los cronistas para observar los tepalcates y edificios.⁴ Esta incomunicación pudo ser provocada por las múltiples tareas que los empleados debían cubrir. A la par de las investigaciones específicas para una determinada zona de exploración, cada uno de los inspectores (o arqueólogos) tenía que continuar con las inspecciones de rutina, los dictámenes para exploración, la elaboración de guías para el turismo, la ubicación de nuevos puntos en la carta arqueológica, comisiones especiales de diversa índole que con frecuencia los mantenía alejados de la ciudad y publicaciones diversas que implicaban una investigación independiente. En el caso de que los involucrados quisieran realizar un trabajo en conjunto, más allá de la exigencia institucional, su deseo podía ser frustrado con gran facilidad o al menos dificultado por la enorme carga de trabajo que tenían que cumplir.

⁴ Al parecer, en los trabajos de Teotihuacan los investigadores ocuparon la casa construida por Batres para realizar sus labores. La convivencia física no implicó un ambiente de intercambio de información o cotejo de resultados, como puede observarse en la publicación final [Gamio, 1979 (1922)]. Por ejemplo, al final de la obra dedicada a la etapa precolombina, Ceballos afirma que en la zona existieron sólo dos etapas culturales, cuando páginas antes Marquina, Gamio y Reygadas, en sus respectivos análisis, habían insistido en la presencia de tres fases. Por su parte, Mena asegura haber localizado la influencia totonaca en los vestigios arquitectónicos de la zona pero su hipótesis no fue considerada por ninguno de los demás autores. En el caso de Tenayuca resulta interesante observar de qué manera, tanto Palacios como Caso, pretenden brindar una respuesta al significado de la cintura de serpientes pétreas que rodea al edificio pero sin establecer ningún diálogo. Lo mismo sucede con la interpretación de la iconografía presente en el lugar [cfr. Reygadas, 1935].

III

Sin embargo, habría que matizar la situación. La demarcación entre los análisis de materiales arqueológicos y los estudios en fuentes escritas no tuvo un carácter formal, lo cual invita a mayores reflexiones. Si bien en México la tónica institucional otorgada a los análisis en fuentes escritas fue marginal respecto a las labores arqueológicas de campo, ésta no formó un consenso entre la comunidad académica nacional y extranjera. Además de cubrir las necesidades señaladas, los estudios llamados históricos respondieron también a otro tipo de expectativas, muy distintas de las emanadas en las dependencias a cargo.

Para ese momento los estudios de americanística en Alemania ya constituían una sólida tradición, sin que ello implicara un consenso total entre los académicos germanos. Eduard G. Selser había visitado México en seis ocasiones y publicado diversas obras como resultado de sus investigaciones. En sus trabajos enfatizaba la importancia de las fuentes escritas, a la par de las investigaciones estratigráficas, folclóricas, lingüísticas y etnológicas. Desde este enfoque, para entender el proceso de desarrollo de las sociedades precolombinas, sus contactos culturales y los focos de difusión, eran igualmente importantes la consulta de las obras de cronistas y viajeros y el análisis de los materiales arqueológicos [Vázquez y Rutsch, 1997].

En México, por medio de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, tanto Selser como Franz Boas habían intentado realizar e impulsar estudios de este tipo. Empero, el proyecto no continuó en las décadas posteriores a la lucha armada ni legó discípulos mexicanos comprometidos con estas expectativas de trabajo [Rutsch, 2002:cap. iv].

De acuerdo con la integralidad buscada por estos investigadores, Hermmann Beyer, quien residía en México desde 1910 y fuera miembro del *Deutsche Mexikanische Vereinigung*, buscaba desarrollar estudios difusionistas en el país. Aunque no coincidía totalmente con Selser, sobre todo en las conclusiones de los estudios, Beyer también abogaba por la integración de las disciplinas antropológicas (incluida la historia) para el estudio del pasado prehispánico. Con *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Prehistoria, Historia Antigua y Lingüística Mexicanas*, Beyer y sus colaboradores sugirieron la presencia de una cultura primaria de la cual derivarían las demás sociedades precolombinas, siguiendo la teoría de los círculos culturales de Graebner [Vázquez y Rutsch, *op. cit.*].

Durante varios lustros la comunidad mexicana permaneció en una aparente impermeabilidad ante estos postulados. Pese a ello, en estas páginas nos interesa resaltar las coincidencias en las cuales incurrieron ambas comunidades, pues, casi sin notarlo, diversos aspectos de las proposiciones germanas fueron integrados de manera algo desordenada al quehacer arqueológico en México.

Abiertamente, sólo Ramón Mena Issasi, profesor de arqueología del MNAHE, fue partidario, desde otro ángulo, de las teorías difusionistas. Su interés por localizar los contactos interoceánicos en las culturas precolombinas se entretrejía con la tenaz idea de integrar urgentemente a la arqueología dentro del cuerpo integral antropológico, pensamiento compartido por los germanos.⁵

En este último sentido, Mena participaba del interés de algunos colegas. Como se refirió en el inicio, en 1929 Palacios hizo un recuento de las investigaciones que denominó "histórico-arqueológicas" por medio de su artículo en la SEP. Este trabajo es importante, entre otros aspectos, porque enfatiza la liga entre el estudio de los materiales arqueológicos y las fuentes escritas en caracteres latinos.

Aun cuando en este artículo Palacios nunca define en qué consisten las labores "histórico-arqueológicas", hace referencia a aquellos estudios en los que las fuentes en caracteres latinos son utilizadas para interpretar el pasado precolombino. De esta forma, en su historia retoma los trabajos de los cronistas, viajeros e investigadores de las culturas prehispánicas elaborados desde el siglo XVI hasta el XIX. Al llegar al siglo XX, el autor detiene su narración y omite cualquier referencia a sus propios trabajos y a los de sus contemporáneos. Quizá haya sido un intento por evadir todo juicio personal —y engorroso— sobre su propio tiempo, pero también porque este tipo de estudios constituyeron la excepción en las labores destinadas a este periodo histórico.

En este escrito Palacios tiende un lazo entre el análisis de los materiales arqueológicos y los textos escritos después del siglo XVI, por tanto, reconoce en la disciplina arqueológica una vertiente metodológica adicional. Enlaza dos momentos del pasado —por usos y costumbres, más que un consenso logrado mediante la discusión— que eran considerados objetos de estudio de disciplinas distintas. Como él mismo lo refiriera, los estudios basados en fuentes escritas eran históricos y arqueológicos a la vez [Palacios, 1929]. Y así intentó llevarlo a la práctica en su desempeño profesional.

Institucionalmente, los trabajos realizados por Ceballos y Palacios en las investigaciones de las grandes zonas arqueológicas tuvieron un carácter introductorio, ajeno al ámbito de competencia arqueológica. No obstante, ellos quisieron imprimir un significado adicional en sus labores. Si bien centraron su análisis en las fuentes escritas, esto no les impidió observar y relacionar sus datos con los materiales cerámicos, arquitectónicos e iconográficos, por tanto, dejaron de lado una demarcación temporal y metodológica impuesta a la arqueología y a la historia. Ello puede observarse en prácticamente todos sus trabajos, los cuales, en las obras conjuntas, son los únicos que saltan entre los capítulos y sus demarcaciones. A pesar de que Ceballos y Palacios no teorizaron al respecto, en la práctica concibieron su labor

⁵ Esta idea es desarrollada, por ejemplo, en Hyde y Mena [1992] y Tozzer [1926].

como parte de los estudios arqueológicos y buscaron puentes de comunicación entre ambos saberes, confrontándolos y desatando nuevas interrogantes.

IV

Como parte de este interés enfocaron gran parte de su atención en el desciframiento iconográfico. Esta temática había sido atendida por Seler desde décadas atrás y con gran interés en sus distintas investigaciones sobre México. En general, la americanística alemana tenía una intención particular en este tipo de análisis, que incluso fue abordado en las primeras cátedras en el país [Vázquez y Rutsch, *op. cit.*].

La comunidad estadounidense también participó activamente en estos estudios. Los trabajos de la Institución Carnegie en la zona maya (a partir de 1923), a diferencia de los emprendidos por el gobierno mexicano, no se dedicaron exclusivamente a la liberación de los grandes edificios sino a la interpretación iconográfica y a los análisis estratigráficos y cerámicos.⁶

Ahí se encuentra una veta de investigación muy extensa para la historia de la arqueología en México que aún no ha sido explorada. Ciertamente, algunos investigadores extranjeros han sido reconocidos como los pioneros en el desciframiento iconográfico de esta región. Sin embargo, se requieren análisis puntuales y detallados para observar cómo esta línea de investigación arqueológica fue desarrollada por las diversas comunidades que se concentraron en ello. En particular, interesa señalar aquí, a manera de esbozo inicial, el interés por parte de la comunidad mexicana en el despliegue de este tipo de investigaciones.

Si bien los programas de estudio para arqueología del Museo Nacional contemplaban el análisis de los restos iconográficos,⁷ estos aspectos no constituyeron una prioridad para las investigaciones financiadas por el Estado mexicano en las décadas de los veinte y treinta [López, 2003]. No obstante, varios personajes dedicaron al menos una parte de sus estudios a esta temática: Ramón Mena, Alfonso Caso y, en particular, Enrique J. Palacios y Roque Ceballos.⁸

Desde las exploraciones en Teotihuacan realizadas por la DA, este tipo de estudios formó parte de los trabajos dedicados al periodo prehispánico, sin que ello implicara una concepción integral del conocimiento generado. Quienes estaban dedicados a ello realizaban sus análisis y éstos eran publicados en apartados especiales, como

⁶ Una parte de los informes se encuentra en el ATA.

⁷ El devenir de los intentos de profesionalización por parte del Museo Nacional durante las primeras décadas del siglo pasado están en Rutsch [2002:cap.i].

⁸ Por ejemplo, la obra de Palacios fue pionera en los estudios realizados por la comunidad mexicana en el sureste del país, pese a que no ha sido muy reconocida en los inicios de la epigrafía maya. Ya en los años cuarenta, en la entonces Escuela Nacional de Antropología, Palacios fue quien inicialmente atrajo los cursos de iconografía para iniciar la formación de las nuevas generaciones en la disciplina arqueológica [cfr. AHENAH, Libretas de asistencia].

artículos independientes o capítulos cerrados en las obras conjuntas. Incluso, si en la evidencia material utilizada en un estudio arquitectónico o cerámico se encontraba alguna pieza que ameritara un análisis iconográfico, ésta era separada del conjunto para posteriores estudios [cfr. Gamio, 1979(1922); Reygadas, 1935].

A pesar de que este tipo de análisis también fue víctima de la incomunicación entre diversas temáticas, fue considerado —institucional y personalmente— parte de la disciplina arqueológica, quizá debido a que se trataba de estudios basados en objetos contemporáneos al periodo prehispánico, es decir, materiales arqueológicos por definición y ley. Paradójicamente, para realizar estos análisis los autores se basaban en las fuentes escritas, pues, al igual que en los “estudios introductorios”, intentaban olvidar las fronteras caminando entre evidencias materiales.

Ahora bien, inmersos en la problemática del cómputo del tiempo, al igual que los datos de las fuentes escritas, los estudios en los glifos tallados o pintados darían respuesta a la forma de medir el tiempo, pues constituían una llave para correlacionar los sucesos pasados en el calendario gregoriano actual.⁹ Con ello podían brindar las sutilezas borradas por el tiempo e incluso —muestra de la cosmogonía de los pueblos— que ya no eran perceptibles en la cerámica o arquitectura pero palpables en diversas estelas o glifos dispersos en distintos materiales.

V

Pese a la importancia de los análisis señalados (históricos e iconográficos), éstos no fueron integrados en el cuerpo básico de la investigación arqueológica. Hasta cierto punto, los del primer caso mantuvieron un estatus independiente y, los segundos, fueron materia de especialización.

La falta de formación teórica de gran parte de la comunidad arqueológica mexicana, así como su acentuado sentido nacionalista, fueron factores decisivos para que estas vertientes no tuvieran buena acogida, ni siquiera en el ámbito de la discusión académica. No sólo en relación con este tópico, justo en el periodo durante el cual trataba de definirse y regularse como práctica institucional e incluso profesional, la disciplina arqueológica en el país careció de un ambiente académico de discusión para generar un crecimiento colectivo y participativo de todos sus miembros y vertientes.

En este sentido, dichos estudios únicamente significaron un aporte adicional a la base sólida de la investigación arqueológica, cada vez más estrecha y centrada en la cerámica y los estilos arquitectónicos. No obstante, como si se resistieran a ese destino, desde su marginalidad estos análisis intentaron ofrecer un camino alternativo a la disciplina arqueológica. De hecho, continúan haciéndolo.

⁹ En ello se concentró Palacios de manera particular [cfr. 1928, 1928a, 1924, 1933].

BIBLIOGRAFÍA

Gallegos Téllez Rojo, José Roberto

1994 "La Dirección de Antropología y el cine", 30 de junio (manuscrito).

1996 *Manuel Gamio y la formación de la nacionalidad: el problema de los indios y los derechos de los pueblos*, tesis de licenciatura en historia, México, FFYL-UNAM.

s/f "Algunas consideraciones en torno a la arqueología en México, 1905-1935", 21 p. (manuscrito proporcionado por el autor).

Gamio, Manuel

1979 (1922) *La población del Valle de Teotihuacán*, 5 vols., México, INI, Colección Clásicos de la Antropología Mexicana, edición facsimilar.

García Moll, Roberto

1988 "Roque Ceballos Novelo", en Odena Güemes, Lina y Carlos García Mora (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH, Colección Biblioteca del INAH, vol. 9, pp. 463-466.

Hyde, George y Ramón Mena

1922 *Antigüedad del hombre en el Valle de México y Nueva orientación arqueológica e histórica, conferencias dadas en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, la noche del 27 de diciembre de 1921*, México.

León-Portilla, Miguel

2002 "Historia de la arqueología en México v. La época de la revolución (1910-1939)", en *Arqueología Mexicana*, México, CONACULTA-INAH/Raíces, vol. x, núm. 56, julio-agosto, pp. 10-17.

Litvak King, Jaime

1997 "La arqueología oficial mexicana y su relación con algunas posiciones políticas", en Rutsch, Mechthild y Carlos Serrano (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México, IIA-UNAM, pp. 95-101.

López Hernández, Haydeé

2003 *La arqueología mexicana en un periodo de transición, 1917-1939*, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH-INAH.

Marquina, Ignacio

1939 "Exploraciones en la pirámide de Cholula, Puebla. Contribución al xxvii Congreso de Americanistas", 19 p. (manuscrito).

1981 (1953) "Remembranzas. Enrique Juan Palacios", en Palacios, Enrique, *Prehistoria de México*, México, IIA-UNAM, Reimpresos núm. 28.

Matos, Eduardo

1998 *Las piedras negadas. De la Coatlicue al Templo Mayor*, México, CNCA, Lecturas Mexicanas.

Matute, Álvaro

1999 *El Ateneo de México*, México, FCE, Fondo 2000.

Medina, Andrés

2000 *En las cuatro esquinas, en el centro*, México, IIA-UNAM.

Olivé, Julio César y Bolfy Cottom

1995 *Instituto Nacional de Antropología, una historia*, 2 vols., México, CNCA/INAH.

Palacios Mendoza, Enrique Juan

1924 *Interpretaciones de la piedra del calendario*, México, Monografías del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

1928a "En los confines de la Selva Lacandona. Exploraciones en el estado de Chiapas. Mayo-agosto, 1926", en *Contribución de México al xxiii Congreso de Americanistas*, México, SEP, Talleres Gráficos de la Nación.

1928b "El equinoccio de primavera en el año 674 aD, según la inscripción jeroglífica maya de Santa Lena (Chiapas)", en *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, México, tomo VII, núm. 2, febrero.

1929 "Los estudios histórico-arqueológicos de México. Su desarrollo a través de cuatro siglos", en *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, tomo VIII, núm. 2, febrero, pp. 53-57; tomo VIII, núm. 3, marzo, pp. 71-78; tomo VIII, núm. 4, abril, pp. 11-15; tomo VIII, núm. 5, mayo, pp. 6-17; tomo VIII, núm. 6, junio, pp. 22-27; tomo VIII, núm. 7, julio, pp. 62-68; tomo VIII, núm. 8, septiembre, pp. 115-127; tomo VIII, núm. 9-11, octubre-diciembre, pp. 158-173.

1930 "Los estudios histórico-arqueológicos de México. Su desarrollo a través de cuatro siglos", en *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, México, tomo IX, núm. 1-3, enero-marzo, pp. 125-128; tomo IX, núm. 6, junio, pp. 99-104; tomo IX, núm. 9-10, septiembre-octubre, pp. 165-172.

1933 *El calendario y los jeroglíficos cronográficos mayas*, México, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Estudios y Trabajos de la Dirección de Monumentos Prehispánicos, Editorial Cultura.

Reygadas Vértiz, José

- 1935 *Tenayuca. Estudio arqueológico de la pirámide de este lugar, hecho por el Departamento de Monumentos de la Secretaría de Educación Pública, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.*

Rodríguez García, Ignacio

- 1996 "Recursos ideológicos del Estado mexicano: el caso de la arqueología", en Rutsch, Mechthild (comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, UIA/Plaza y Valdés/INI, pp. 83-103.

Rutsch, Mechthild

- 2002 *Antropología mexicana y antropólogos alemanes. Desde finales del siglo XIX a principios del siglo XX*, tesis doctoral en Antropología, México, IIA/FFYL-UNAM.

Tozzer, Alfred M.

- 1926 "Aspectos cronológicos de la arqueología americana", en Mena, Ramón (trad.), *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, cuarta época, tomo IV, pp. 307-315.

Vázquez León, Luis

- 1993 "Historia y constitución profesional de la arqueología mexicana (1884-1940)", en Cabrero G., María Teresa (comp.), *II Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*, México, IIA-UNAM, pp. 36-77.
- 1995 *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, disertación doctoral, México, CIESAS-O/Universidad de Guadalajara.

Vázquez León, Luis y Mechthild Rutsch

- 1997 "México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana", en *Ludus Vitalis. Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano/SEP/UAM-Iztapalapa/Universidad Illes Balears, vol. V, núm. 8, pp. 115-178.

Zavala, Lauro José

- 1981 (1953) "Contribución a la bibliografía del profesor Enrique Juan Palacios", en Palacios, Enrique, *Prehistoria de México*, México, Reimpresos, núm. 28, IIA-UNAM.

ARCHIVOS

ATA: Archivo Técnico de la Coordinación de Arqueología, INAH.

AHSEP: Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública.

AHENAH: Archivo Histórico de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los inicios de la antropología mexicana¹

Mechthild Rutsch*

A José Luis, por aquellas discusiones...

RESUMEN: Este ensayo presenta la historia reconstruida de Isabel Ramírez Castañeda, la primera mujer estudiante de arqueología, etnología y trabajadora de campo. Ligada al Museo Nacional y la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología americanas y bajo la supervisión de Franz Boas y Eduard Seler, realizó la primera excavación arqueológica dirigida por una mujer. No obstante los diferentes trabajos que emprendió, medida con los acostumbrados criterios masculinos de productividad, su vida se convirtió en una antihistoria.

ABSTRACT: This essay deals with the history of Isabel Ramírez Castañeda, the first Mexican Woman to work at the National Museum in archeological Collections and as a student of the International School of American Archeology and Ethnology under supervision of Franz Boas, Eduard Seler and Jorge Engerrand. She did ethnological research and directed one of the excavations of this school. In spite of these promissory beginnings and measured by (masculine) productivity standards, her life turned into an anti-history.

En 1919 Caecilie Seler-Sachs publicó en Berlín *La Vida de las mujeres en el reino de los aztecas*. La autora dedicó su libro al festejo del septuagésimo cumpleaños de su esposo Eduard Seler. Treinta y dos años antes el matrimonio Seler había hecho su primer viaje a México, al que siguieron otros cinco.² En estos viajes ambos se ocuparon de coleccionar piezas arqueológicas y herbarios; de hecho, Lotte, su hija adoptiva, vivió algún tiempo en Oaxaca, México. En 1907, Eduard Seler colaboró con el Museo Nacional, clasificando piezas arqueológicas y en general se había beneficiado de la amabilidad mexicana. El matrimonio Seler conocía bien las circunstancias mexicanas

* DEAS-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹ La autora agradece una beca de investigación al *Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD)*, Bonn, Alemania, porque le permitió consultar el *Nachlass y Bildarchiv Seler*; y el amable permiso de reproducción de gráficas al *Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz*, Berlín (maestro Eckehart Dolinski y doctor Peter Masson).

² Para las rutas y una descripción somera de estos viajes, confrontar Sepúlveda y Herrera [1992].

durante el porfiriato, su ambiente científico, el Museo y las obras de la Dirección de Conservación e Inspección de Monumentos Arqueológicos [Rutsch, 2002:99 y ss].

Caecilie Seler fue una mujer preocupada por las cuestiones feministas de su época y gozaba de cierto respeto intelectual.³ En su libro sobre la mujer prehispánica acude tanto a fuentes antiguas (*Códice Mendoza*) como a sus propias notas etnográficas sobre las costumbres observadas en sus estancias en México y relatos de viajeros tempranos. Con todo esto ofrece una reconstrucción del ciclo de vida de las mujeres del México antiguo: embarazo, crianza, matrimonio. La autora concluye que si bien las fuentes sobre la cotidianidad femenina del México antiguo son muy escasas, “espero que transmití [*sic*] al lector que [la vida de la mujer] en realidad no fue tan pesada” [Seler-Sachs, 1919:105].

¿Acaso se podía afirmar lo mismo sobre las vidas de mujeres mexicanas de fines del porfiriato, contemporáneas de la autora? Es curioso, pero la excelente fotógrafa y autora Caecilie Seler-Sachs no hace mayor mención de ellas, ni en su obra sobre las mujeres prehispánicas, ni en otro libro publicado seis años más tarde en 1925 en el que resume sus experiencias de viaje en México. Tal vez este silencio fue cómplice de su aprecio por un país amado o tal vez temía que su mirada feminista pudiera estorbar importantes asuntos contemporáneos como las buenas relaciones que ella y su esposo siempre mantuvieron con el ambiente intelectual mexicano. No obstante, en sus múltiples viajes a México ella conoció a muchas mujeres mexicanas.

Una de estas mujeres fue Isabel Ramírez Castañeda, joven maestra de *Kindergarten* y de escuela primaria que estaba interesada y laboraba en la misma disciplina científica que tanto apasionaba al matrimonio Seler. Entre sus maestros se encuentran Eduard Seler y Franz Boas. Con ellos, Isabel estudiaba objetos y clasificaciones del Museo, visitaba sitios arqueológicos y monumentos coloniales y también servía de intérprete, pues hablaba el mexicano o náhuatl. Más que otros antropólogos del porfiriato, la vida de esta primer arqueóloga mexicana es prácticamente desconocida.

En la fotografía conmemorativa del XVII Congreso Internacional de Americanistas (tomada en el patio del entonces Museo Nacional, ubicado en Moneda 13, Centro Histórico, D. F.) se le ve vestida sencillamente y parada en segunda fila. Sentado al centro y en primera fila se encuentra el inconfundible decano mexicanista Eduard Seler. Isabel está parada atrás de él con su mano reclinada sobre la silla del maestro, mientras Caecilie Seler-Sachs —vestida elegantemente con sombrero de ala ancha— se encuentra sentada a su lado volteada hacia su esposo, tal vez sorprendida por el ojo de la cámara en algún comentario (foto 1). Del excelente acervo fotográfico de la misma Caecilie Seler-Sachs también sobrevivieron cuatro imágenes de la señorita Ramírez Castañeda. En ellas se ve en su trabajo de campo en las ruinas de Palenque, como integrante del grupo de estudiantes de Seler y también sola, vestida de botines, falda

³ Además, impartía conferencias de sus viajes y publicaba en revistas prestigiadas, confrontar por ejemplo, Seler-Sachs [1897]. Parte de su obra fotográfica fue expuesta en México [Dolinski, 1998].

ancha, blusa y sombrero de campo (foto 2). Asimismo, fue sorprendida por la cámara de Caecilie Seler a las faldas del “monte humeante,” en Amecameca, conversando con una marchanta del mercado, lápiz y libreta de apuntes en mano, junto a una caja de naranjas (foto 3). Entre el grupo se encuentra Franz Boas de capa y sombrero, sonriendo e inclinado hacia las dos mujeres, escuchando atentamente su conversación.

Foto 1



Fotografía oficial de la Segunda Sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas, septiembre de 1910, en el patio del Museo Nacional, frente a la Galería de Monolitos, Moneda 13 (hoy Museo de las Culturas, Centro Histórico) [Fuente: Fototeca del AHUNAM].

Foto 2



Isabel Ramírez Castañeda en su trabajo de campo en las ruinas de Palenque, Chiapas, 1911 [Fuente: *Bildarchiv Seler, Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz, Berlin*].

Foto 3



Isabel Ramírez Castañeda y Franz Boas en el mercado de Amecameca, enero de 1911 [Fuente: *Bildarchiv Seler, Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz, Berlín*].

Un poco a contrapelo, incluso tal vez del mismo autor, retomo aquí una idea de George W. Stocking Jr. [1991], relativa a la interesante y necesaria escritura o relato de antihistorias, es decir, de aquéllas historias que desembocan en un callejón sin salida, de ideas que no fructificaron o que se quedaron trucas. Quiero enlazar esta idea con la de Evelyn Fox-Keller quien postula que el ego masculino ha sido la razón dominante en la historia de la ciencia. Ambas ideas me motivaron a rescatar la historia de Isabel Ramírez Castañeda, primera mujer arqueóloga de México.⁴

Pues bien, a principios del siglo xx, la “*pax porfiriana*” había creado un escenario nacional que fomentaba el desarrollo económico y educativo de unos cuantos —nacionales y extranjeros— mientras aproximadamente 85 por ciento de la población per-

⁴ Debo advertir al lector que mis motivos para escribir sobre este personaje en la historia de la antropología mexicana, son también parte de un trabajo mayor en el que intento explorar *los procesos* de profesionalización que llevaron a la institucionalización de la antropología moderna en México [Rutsch, 2002]. Por otra parte, creo que el énfasis unilateral sobre los *productos* o la obra de personajes, impone una lógica positiva al discurso historiográfico que suele pasar por alto las contradicciones, problemas, conflictos, rupturas y luchas que forman parte fundamental en la constitución de una comunidad científica.

manecía analfabeta. Los frecuentes levantamientos y rebeliones fueron controlados por este antiguo régimen mediante gastos militares que durante años representaron cerca de 30 por ciento del erario nacional y cuyos beneficios fluían sobre todo hacia la industria bélica francesa, una pequeña élite económica y los científicos en el poder [Katz, 1986].

Por otra parte y después de la república restaurada, la paz porfirista debía basarse también en una reconciliación nacional, fundada en una narrativa homogénea y continua del imaginario nacional capaz de unir el México antiguo y el presente. En la construcción de su narrativa el Museo Nacional fue el depositario privilegiado de las “reliquias de la nación” y el lugar en el que los ciudadanos encontraban su visualización. Hacia el exterior, las Ferias Mundiales representaban una imagen progresista y moderna del país [cfr. Tenorio, 1993; Morales, 1994]. Fue principalmente durante los años anteriores a la celebración del Centenario de la Independencia Mexicana, cuando los gastos y presupuestos para el Museo y los proyectos arqueológicos comenzaron a crecer [Rutsch, 2002].

Para entonces, la educación pública de hombres y mujeres había cambiado y mostraba adelantos, aunque insuficientes para las necesidades reales de una población predominantemente rural. Entre los logros del porfiriato estuvo la creación de instituciones públicas dedicadas a la educación superior, como fueron la Preparatoria, las Escuelas Normales y finalmente, la creación de la Universidad Nacional. A principios del siglo xx, el Distrito Federal contó con una Escuela Normal para Profesoras, creada en 1890 y tuvo tanta demanda que, por ejemplo, en 1896 fue necesario suspender las inscripciones por falta de cupo [Bazant, 1996:133].

En 1898 en la revista *La Naturaleza*, órgano de la Sociedad Mexicana de Historia Natural, se discutió la enseñanza de las ciencias naturales. Después de lamentar el bajo estado educativo y cultural de la población en general, el autor escribe:

Pasemos a la mujer. En las clases inferiores, la mujer es todavía la esclava sumisa y resignada al trato brutal del marido.

Si forma parte de una familia educada, su situación material no mejora, el trato se dulcifica, se le rodea de consideraciones, pero continúa siendo estimada como un simple instrumento de los placeres sensuales del hombre; y como para tal destino de nada sirven las dotes intelectuales, ni la instrucción, ni la cultura, el padre, la madre misma, con solícita complacencia se apresuran a suprimirlas como superfluas y aún peligrosas para su inocencia [...] Las sonrisas de incredulidad o las muestras de desprecio, se marcan en los semblantes al presentarles una de aquellas jóvenes de espíritu elevado, que desafiando las rancias preocupaciones, tienen la entereza de arrostrar las burlas para alcanzar con un título profesional, el premio otorgado al más alto grado del saber [Ramírez, R., 1898:27 y s].

Ante la situación así descrita se comprende que el escaso número de mujeres educadas, debía resistir la desaprobación social, pues como rezaba el dicho “Mujer

que sabe latín, tiene mal fin". Según la descripción de Caecilie Seler, la vida de la mujer del México antiguo transcurría conforme a patrones prefijados, no obstante, en ocasiones ocupaba lugares de honor junto al guerrero. En cambio, la mujer de la incipiente modernidad mexicana tuvo que pagar muy caro su mayor movilidad social e independencia, ya que si optaba por una carrera profesional y era ambiciosa, estaba expuesta al desdén social generalizado. Las normas de la sociedad porfirista prescribían que por encima de todo la mujer debía buscar su salvación y plenitud económica, intelectual y social en un matrimonio, subordinada a su marido y a la crianza de hijos. De no conformarse con estas reglas, ella debía enfrentarse a la difícil defensa de sus derechos ante los prejuicios de una aplastante mayoría de colegas masculinos. Éstos podían tolerar a las aún escasas mujeres profesionistas, siempre y cuando ellas aceptaran su posición social y laboral "subordinada".

Sirvan de ilustración las opiniones de un colega de Isabel Ramírez Castañeda. En 1916, Manuel Gamio [1982:119] (primer arqueólogo titulado de México, entonces Inspector en jefe de la Dirección de Conservación e Inspección de Monumentos Arqueológicos adscrita al Museo, quien ha sido reconocido como el "padre fundador" de la antropología mexicana) escribía *Forjando patria*. En esta colección de textos periodísticos publicó un ensayo en el que divide a las mujeres mexicanas en tres categorías: la mujer *sierva*, la mujer *feminista* y la mujer *femenina*. Sin ofrecer dato cuantitativo, sostiene la tesis de que México, muy particular en su desarrollo, contradice los análisis sociológicos europeos según los cuales la jerarquía de la mujer corresponde a la civilización y la educación de un pueblo. En México, argumenta Gamio, tal análisis no puede sostenerse, pues en México se tiene poca educación, pero el porcentaje de la mujer femenina —la de herencia española— es y seguirá siendo el mayoritario. Por otra parte, la mujer feminista, la masculinista como la llama, no puede ni debe definirse por el ejercicio de una profesión (mecnógrafa, médica, abogada, dentista o dependiente), sino por su carácter, el carácter combativo de aquellas mujeres que luchan por sus derechos, la ampliación de éstos y el sufragio femenino.

Respecto a la mujer, es evidente la visión profundamente paternalista, hostil y conservadora del discurso criollista de Gamio, por lo demás, discurso dominante de su época. La antropología posrevolucionaria continuó con una visión profundamente criolla y evolucionista de la sociedad, cuya quiebra, tal vez comenzó mucho más tarde de lo que la historiografía común suele asumir [Hernández, 2003].

Como sea, a principios del siglo pasado, la mujer profesionista era la excepción. Según el *Anuario Estadístico* de 1900, dos de los 826 abogados del Distrito Federal y cuatro de los 526 médicos alópatas eran mujeres; respecto al magisterio la situación cambiaba, del total de 325 profesores de instrucción 188 eran mujeres, casi 58 por ciento.

Isabel Ramírez Castañeda Álvarez tuvo título de profesora de instrucción primaria y de *Kindergarten*. Ella había nacido en 1881, al parecer en el Distrito Federal donde murió a los 62 años en 1943. La edad mínima para entrar a la Escuela Normal de Profesoras era de catorce años. Así, Isabel debió haber cursado su carrera entre 1895 y 1903. Por lo mismo tuvo que acreditar el plan de estudios vigente a partir de 1892. En éste "la carrera se distribuyó en cinco años, en vez de los cuatro anteriores [...] Se dispuso que desde el segundo año los profesores empezaran a practicar en la primaria anexa" [Bazant, 1996:136].

Como algunos maestros de la Normal de profesores varones también impartieron cátedra en la Normal de señoritas, Isabel seguramente tomó clases con Manuel Cervantes Imaz y Manuel Flores (pedagogía), Abraham Castellanos (metodología); Ezequiel A. Chavez, (psicología y metodología general) y Antonio García Cubas (geografía) [*ibid.*:141].

Probablemente conoció también los textos de Gregorio Torres Quintero. Éste hablaba de la calidad del profesorado de esa época como de la "edad de oro" de la Escuela Normal. Isabel seguramente también tomó clases con la profesora Dolores Correa Zapata, una de las maestras más populares de la época quien impartía lecciones "propias de su sexo", con manuales de su autoría como *La mujer en el hogar* y *En el hogar y en la escuela* [*ibid.*:142].

Desde 1902, en el plan de estudios fue incluida la antropología, pero desde el plan de estudios anterior los alumnos tuvieron clases de psicología, moral, del sistema Froebel, metodología e historia de la pedagogía, entre otras. No sabemos si Isabel recibió clases de antropología en la Escuela Normal de Profesoras; es posible que así haya sido, si tuvo más de catorce años al comenzar la carrera o se tardó más tiempo del reglamentario (cuatro o cinco años) para concluirla. En todo caso, ella formó parte del aún reducido grupo de profesoras del Distrito Federal. En su expediente personal se lee que fue Profesora Normalista Práctica en la enseñanza Primaria y el *Kindergarten*, "según lo acreditan los certificados que poseo".⁵

En 1906, Isabel tenía veintiséis años y se encontraba entre la primera generación de alumnos de las cátedras del Museo Nacional que recién había comenzado la docencia en arqueología, historia y etnología. Compañeros de curso fueron Manuel Gamio, otros cinco varones y dos mujeres, maestras normalistas de Puebla. Ella se inscribió en la clase de historia, pero se cambió a la de arqueología y en diciembre de ese año pidió una pensión para sus estudios:

Isabel Ramírez Castañeda, profesora normalista ante Ud. respetuosamente expongo: que con objeto de seguir el curso de arqueología deseo se me conceda una pensión, sujetándome para ello al reglamento de dicha materia. Por tanto a Ud. suplico se sirva acordar de conformidad a lo que solicito en lo que recibiré señalada gracia
México 4 de diciembre de 1906.⁶

⁵ AHMNA, v. 21, 1914-15, f. 230

⁶ AGN/IPBA, c.152, e.65, f.1

El 18 de diciembre le fue concedida la pensión. En este mismo mes, Eduard Seler, su esposa Caecilie y su ahijada Lotte, llegaron a México y cuatro meses más tarde, en abril de 1907, Genaro García fue nombrado director del Museo Nacional. A los pocos días firmó un contrato con Seler para clasificar toda la colección arqueológica del Museo, con cédulas de contexto etnográfico, procedencia y otros datos. Para entonces la colección del Museo se había incrementado sustancialmente, de las 374 piezas de la Galería de Monolitos —según el reporte de Galindo y Villa a finales del siglo XIX— para entonces había llegado a unos 70 000 objetos [García, 1909]. La ayudante de Seler era Isabel Ramírez Castañeda. Después de tres meses de intensos trabajos, Seler dejó la clasificación inconclusa y retornó a Alemania en septiembre de ese año, con el fin de poder asistir a un congreso.⁷ Sin embargo, el trabajo de Isabel debió haber quedado en buena memoria, pues poco después Leopoldo Batres retomó la clasificación y la concluyó con la ayuda de Isabel. Desde 1908⁸ y hasta 1910 ella fue ayudante de la clase de arqueología y del departamento. A principios de 1908, remitió un primer artículo titulado “Apuntes acerca de los monumentos de la Parroquia de Tlalnepantla”, al director del Museo, Genaro García, quien a su vez lo turnó a la Secretaría.⁹ Este trabajo debió esperar para su publicación. Tres años más tarde, apareció un dictamen negativo del entonces Inspector, ingeniero Francisco Rodríguez, no obstante, fue publicado en *Anales del Museo* en 1912. ¿Qué sucedió? No encontré respuesta a esta pregunta, cabe señalar solamente que el primer trabajo de Gamio se publicó después de un tiempo menor de espera y hasta donde sé no pesó dictamen negativo en su contra.

Años después, en 1918, en un oficio que el director del Museo envió al Rector de la Universidad, se resume la actividad de la Señorita Ramírez:

[...] bajo la dirección de los Sres. Dr. Eduard Seler y Dn. Leopoldo Batres, clasificó y denominó por dos veces, todos los objetos arqueológicos del departamento de arqueología. Recibió, clasificó e inventarió las muy distintas colecciones de Sologuren, Heredia, Kaska y otro que constaron de más de 10,000 piezas y dirigió los trabajos relativos para ser expuestos Arregló el muy importante salón de códices y escribió las cédulas explicativas con la traducción del mexicano, por ser idioma que posee la que suscribe. Ceduló 144 fotografías de ruinas arqueológicas que se expusieron en facistolos; y otros muchos trabajos en que para su desempeño ocupó horas extraordinarias.¹⁰

⁷ BP, Seler a Boas, 10/08/07.

⁸ El nombramiento de Isabel data del 1 de julio de 1908, a pesar de que el oficio firmado por Genaro García hace constar que ella desempeñó “el puesto de que se trata desde el 10 de julio de 1907, á [sic] entera satisfacción de esta Subdirección” [AGN/IPBA, c.154, e.2].

⁹ AGN/IPBA, c.154, e.2.

¹⁰ AGN/IPBA, c. 107, e.72, f.7.

En efecto, Isabel “poseía el mexicano”, es decir hablaba, escribía y traducía náhuatl, no sabemos si como primera o segunda lengua. Puede ser que ella ya hablara náhuatl cuando comenzaron las clases de este idioma en el Museo en 1907, o posiblemente lo haya aprendido con el profesor Mariano Rojas, oriundo de Tepoztlán, Morelos, quien impartió dicha cátedra y era hablante nativo de ese idioma. En el libro de visitas de la colección Heredia que fue adquirida por el Museo alrededor de 1909, ella insertó a mano una leyenda escrita en náhuatl:

Cuetzine Guillelmozin Heredia:

Huey no papaquiliz mo chiluca icuas onic ictac nochic llein cuacualtzin nican o timo centlallili, ihuan ipampa tlamatcatzin no mahuitztilis nican nie ehaua.

Isabel Ramírez Castañeda

Sr. Guillermo Heredia:

Grande ha sido mi alegría al ver todas las cosas hermosas que aquí usted ha reunido y por eso, con satisfacción, aquí yo expreso mi admiración.

Isabel Ramírez Castañeda¹¹

Es posible que Isabel haya tenido una inclinación poética. Por medio de la correspondencia entre Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña sabemos que en 1913 asistió a las conferencias del Ateneo de la Juventud, entre las mujeres elegantes de la *avantgarde* intelectual de entonces. Henríquez Ureña comenta que ella estuvo “entre muchísimas mujeres” en una de sus conferencias y que “los Castros la llaman por sólo sus apellidos como a las doñas clásicas”.¹² El escritor describe a una mujer más bien de carácter grave y orgullosa, consciente de su posición poco común y que acentuaba su dignidad. Sin embargo, al ver las pocas fotografías que existen de ella, tomadas por Caecilie Seler en 1911, uno puede también tener otra impresión, es decir, de una mujer guapa, de rostro ancho y abierto, con leve actitud de niña avergonzada, a pesar de los treinta años que tenía en ese tiempo. Para la moral común de esa época fue notable que ella se haya aventurado a salir al campo con sus maestros Eduard Seler y Franz Boas.

Sólo que aquí nos adelantamos a la historia. En 1910, año del Centenario de la Independencia Mexicana, en noviembre, justo una semana antes de que Madero proclamara el Plan de San Luis Potosí en el que desconoció al gobierno de Porfirio Díaz, Eduard Seler se encontraba en camino hacia la capital del país, donde pronto asumiría el cargo de primer director de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología

¹¹ Agradezco la ayuda y amabilidad de Catalina Rodríguez Lazcano quien me proporcionó noticia y copia de esta entrada al libro de visitas de la colección Heredia (foja 9) que se encuentra en el Archivo Histórico del Departamento de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, asimismo la traducción realizada por Rafael Tena Martínez.

¹² Henríquez Ureña a Alfonso Reyes, diciembre 1913, en Martínez [1986:260y s].

Americanas (ideada por Franz Boas). Boas y Seler eran amigos personales y académicos, Seler, en posdata de la carta dirigida a Franz Boas el 11 de noviembre de 1910 desde Puebla, escribía:

Ya he preguntado a Chávez con relación a la posibilidad de otorgar una beca a la Señorita Isabel Ramírez Castañeda. Pero él prefiere consultar a Justo Sierra primero y entonces me avisará. No lo ha hecho todavía. Confío en que le ha escrito a Ud. sobre este asunto. De nuevo mis sentidas gracias.¹³

Por lo que aquí se deduce, Seler tuvo en muy buena memoria a Isabel Ramírez y la recomendó para recibir una beca como alumna de la Escuela Internacional y sus próximas excursiones. En efecto, Isabel tuvo suerte. Boas intercedió a su favor y la universidad de Columbia le otorgó una beca para los trabajos del primer año de la Escuela Internacional, inaugurada el viernes 11 de enero de 1911.¹⁴ A petición de Seler, Isabel también obtuvo licencias con goce de sueldo en su empleo del Museo y acompañó, primero a Seler y Boas en conjunto, a sus excursiones cercanas al Distrito Federal, visitando sitios arqueológicos y tomando notas etnográficas y lingüísticas. Así, en una fotografía de principios de 1911, aparece con Boas en el mercado de Amecameca, entrevistando a una mujer indígena. Mientras Boas impartía sus cursos en la Escuela de Altos Estudios, Seler y sus alumnos salían a su primera excursión el 23 de febrero de 1911 y acamparon durante 18 días en Palenque, como escribió Seler a Boas desde el embarcadero de Monte Cristo.¹⁵ El día martes 11 de abril de 1911 el periódico *El Imparcial* publicó:

Excursión de la Escuela de Arqueología.

Acaba de llegar de su primera excursión científica la Escuela Internacional de Arqueología. [...] Forman parte de la excursión, la esposa del señor Seler, distinguido etnólogo; la señorita Isabel Ramírez Castañeda, alumna que representa a la Universidad de Columbia; los señores Oerchelman, alumno pensionado por Alemania, y Porfirio Aguirre, alumno mexicano. El primer punto del viaje fue Veracruz. Allí los excursionistas visitaron la Isla de Sacrificios, de la que tomaron apuntes y fotografías muy interesantes. Vieron después Zempoala, donde se hallan pinturas de la más remota época de la civilización azteca, y sacaron fotografías de las representaciones de la luna, del sol y de los otros ídolos de los indios.

De las excavaciones hechas últimamente por los arqueólogos mexicanos, pudieron ver al dios Quetzalcóatl, que se halla medio hundido en el mar. Pasaron después a Palenque, donde emplearon la mayor parte del tiempo para recibir las clases orales del señor doctor Seler, quien en el mismo terreno les explicó todos los detalles de la civilización maya.

Tomaron los excursionistas innumerables moldeados, fotografías y apuntes.¹⁶

¹³ BP, Seler a Boas, 11/11/10, traducción mía.

¹⁴ BP, Boas a Seler 18/11/10.

¹⁵ BP, Seler a Boas, 30/03/11

¹⁶ *El Imparcial*, 11 de abril 1911, p. 3

A solicitud de Seler, se le concedió permiso con goce de sueldo a Isabel para acompañarlo a la segunda excursión a Yucatán que duró dos meses, desde el 26 de abril hasta la mitad de julio de 1911. El 22 de mayo, desde la hacienda de Chichén Itzá, Isabel le escribió al doctor Alfonso Pruneda, entonces jefe de la Sección Universitaria, para pedir prolongación de su licencia hasta fines de junio, "Si antes que termine este mes, llegamos a México, yo me presentaré al Museo inmediatamente".¹⁷ Desde Mérida, Yucatán, el día 16 de junio, Seler le escribió directamente al Secretario de Instrucción —Jorge Vera Estañol— apoyando la solicitud de Isabel.¹⁸ Ella regresó unos días antes que Seler, quien llegó a la capital el día 16 de julio y fue sorprendido por una desagradable sorpresa, Leopoldo Batres lo había acusado de "daños a la nación" por haber descubierto frescos que estaban ocultos en Palenque. No obstante los problemas, la estancia en Palenque había sido emocionante, como escribió Seler a Franz Boas y a Vázquez Gómez, entonces Secretario de Instrucción. En las fotografías de Palenque se ve a Isabel con falda, blusa, sombrero y botas, posando para el ojo de la cámara: la imagen misma de una joven arqueóloga.

No obstante, un mes más tarde, Isabel renunció a su empleo en el Museo, "habiéndolo recibido un nombramiento de profesora de una clase especial en la Escuela Normal para Maestras, de la misma Secretaría".¹⁹ El 29 de septiembre de 1911, el gobierno mexicano nombró dos alumnos pensionados para la Escuela Internacional, con una beca de 100 pesos al mes.²⁰ Estos dos alumnos fueron Manuel Gamio, quien regresó en abril de ese año con maestría en arqueología de la Universidad de Columbia, e Isabel "para proseguir estudios del folclore azteca, sobre todo en el D.F. y por sus conocimientos de la lengua antigua de los nahuas", y se aclara que "dará cuenta mensualmente de sus progresos". Durante ese año, la universidad de Columbia no tuvo algún alumno becado, a pesar de que Boas le había escrito a Chávez en junio de ese año refiriéndose a Isabel: "Si su informe es satisfactorio, como no dudo que lo será, espero que el consejo directivo de la universidad la nombrará de nuevo".²¹

Sin embargo, Isabel Ramírez estaba becada por parte de México, mas ya no por la universidad. ¿Qué había pasado? La respuesta a esta pregunta la presenta el mismo Boas [*supra*]. Pero durante ese año, Isabel siguió trabajando bajo la dirección de Boas y realizó trabajo de campo en etnología de Milpa Alta, además estaba a su cargo la colección sistemática de cerámica "de tipo fino azteca" en Culhuacan.²² En abril de

¹⁷ AGN/IPBA, c.157, e. 10, f. 9

¹⁸ AGN/IPBA, c.157, e. 10, f.11

¹⁹ AGN/IPBA, c.156, e.51, f.2.

²⁰ AHUNAM /FEACH, c.17, e.306.

²¹ AHUNAM/FEACH, c. 17, e.183-185, fs.22-24

²² BP, Boas-Engerrand, copia del informe de Boas, nov. 1912

1912, la Escuela Internacional montó una exposición en el Museo, mostrando los resultados de los trabajos arqueológicos, tanto de Gamio en Atzacapotzalco como los de Isabel. Además, Boas llevó el trabajo *El Folklore de Milpa Alta* de Isabel Ramírez al XVIII Congreso Internacional de Americanistas en Londres, en cuyas Memorias fue publicado.

Pero Isabel comenzó a tener problemas con el siguiente director de la Escuela Internacional, el prehistoriador Jorge Engerrand, quien se quejó de ella en una carta escrita a Boas en noviembre de 1912:

La señorita Castañeda es enteramente como Ud. dice y es claro que es un “*esprit faux*” que comprende muchas veces las cosas al revés. Además es peligrosa porque desgarrará á todos. En mi concepto es casi completamente nula y, lo que complica las cosas, es de una vanidad que no tiene límites. Necesitaré suma prudencia con ella pero quiero conquistarla con mucha bondad y procurando canalizar su vanidad hacia las satisfacciones que pudiera proporcionarle la producción intelectual.²³

En una carta confidencial dedicada exclusivamente a Isabel, Boas responde a Engerrand. Le aconseja que se despreocupe de los sentimientos de Isabel. Le informa que ella había perdido la beca de la Universidad de Columbia, porque, a pesar de que:

[...] hice todo lo posible para ofrecerle oportunidad de aprender y de producir, el trabajo que ella presentó en el campo de su propio interés, o sea el folklore, fue demasiado débil [...] [Sin embargo, sigue Boas] yo no siento las objeciones personales contra ella que usted parece tener. Más bien siempre la encontré con buena voluntad y bastante formal, cuando le encomendé una tarea definida por hacer.²⁴

No obstante las quejas de Engerrand, en 1914 éste impartió un curso de Introducción a la Historia Universal en la Escuela de Altos Estudios, con “proyecciones luminosas”, en el que Isabel, por intervención de Ezequiel A. Chávez, fue su asistente.²⁵ También en 1915 en coautoría con Isabel publicaron un artículo en la Revista Mensual de la Escuela de Antropología de París [Engerrand y Ramírez, 1915].

Sin embargo, para ubicar los juicios sobre Isabel arriba citados, hay que notar lo que antropólogas norteamericanas han encontrado relativo a la historia de su propia ciencia:

[...] las mujeres en la antropología han sido reconocidas como recolectoras de datos, como ayudantes, y los resultados de su trabajo han sido más duramente juzgados en una ciencia que ha sido dominada por colegas del sexo masculino [Parezo, 1995:5].

²³ BP, Engerrand a Boas, 05/11/12

²⁴ BP, Boas a Engerrand, 18/11/12

²⁵ AHUNAM/FEAE, c.4, e.70, f. 1604

La antropología necesitó a las mujeres, pero sólo como trabajadores de campo y recolectoras de datos, mas no como analistas, y mucho menos en la producción teórica. Además, Boas mismo, en su docencia en *Barnard College*, Nueva York, tuvo una actitud más bien negativa hacia sus estudiantes femeninas, al menos todavía durante el periodo de la preguerra. En 1900 en correspondencia con su madre, escribía que los hombres tenían un espíritu más independiente que las mujeres y por eso los prefería como estudiantes.²⁶

Así sucedió con Isabel Ramírez Castañeda. Pero, si bien hasta aquí sobrellevó este papel, su carrera comenzaría a declinar. El 26 de julio de 1913 fue expedido un nombramiento:

[...] la Srita. Isabel Ramírez Castañeda como auxiliar del Depto. de Inspección y Conservación de Monumentos Arqueológicos e Históricos anexo al Museo Nacional de Arqueología, Etnografía e Historia encargada especialmente de la formación de la carta arqueológica de la república, con el sueldo anual de \$1200.00 que se pagará con cargo a la partida 8514 del presupuesto vigente. Comuníquese y tómesese nota.²⁷

Sin embargo, unos meses más tarde, el 30 de agosto 1913, cuando Cecilio Robelo dejó la dirección del Museo, el nuevo Director Genaro García consideró que para la formación de la carta arqueológica:

[...] es absolutamente indispensable que la persona encargada de levantarla, posea amplios y profundos conocimientos en ingeniería, de los cuales carece desgraciadamente la Señorita Isabel Ramírez Castañeda.²⁸

En efecto, Isabel fue sustituida por el ingeniero Eduardo de la Portilla. En 1914 debido a los disturbios revolucionarios que hasta entonces llegaron a la capital, el cuarto director de la Escuela Internacional, el arqueólogo Alfred M. Tozzer de Harvard, tuvo que salir del país, sin poder terminar sus trabajos arqueológicos. Isabel se ocupó en poner a salvo las colecciones de la Escuela Internacional y las llevó al Museo; en febrero de 1915, ella escribía a Boas

Mucho he extrañado sus estimables letras y no sé a qué se deba, quise escribir a Ud. con el Sr. Tozzer pero como su salida de México fue tan violenta, que no pude despedirme de ellos. [...]

²⁶ Esta actitud suya cambió en años posteriores, cuando Boas por ejemplo escribió en 1920 que sus mejores estudiantes eran mujeres. Este cambio de actitud hacia el sexo femenino —como escribe Cole— pudo haber sido causado por sus estudiantes mujeres como Elsie Clews Parsons o la experiencia de sus propias hijas [cfr. Cole, 1992].

²⁷ AGN/IPBA, c. 113, e.28, f.1

²⁸ AGN/IPBA, c.113, e.29., f.1

Los objetos de la Escuela Internacional están en el Museo, clausurado por hoy, y los empleados estamos sin trabajo.²⁹

Añade que ella estuvo pensando en ir a los Estados Unidos con los profesores que emigraron de “nuestro hermoso pero triste México” para hacer estudios pedagógicos allá, pero que ella los había dejado de practicar por mucho tiempo.

Así, ella decidió seguir una carrera ligada a asuntos del Museo. En ese mismo año Isabel estaba adscrita al Departamento de Etnología cuyo jefe era Andrés Molina Enríquez. En acuerdo con él tenía en preparación un libro de enseñanza de lectura y escritura “para las escuelas rudimentarias y que sería traducido al Idioma Mexicano”. Añade que para ello:

[...] no me ocupo solamente de formar la Metodología de la Escritura-Lectura, sino de todos los conocimientos que a mi juicio debe contener la educación integral en la escuela rudimentaria, y que servirán para todos los grupos étnicos de las diversas civilizaciones del país.³⁰

Los propósitos de este proyecto son notables, ya que claramente se rigen no sólo por la idea de instaurar una educación primaria integral, sino que desde el Museo había también voluntad de impulsar una educación bilingüe para los sectores indígenas del país.³¹

Parece que este libro no fue concluido.³² Durante este año también estuvo inscrita en el curso de Lógica de la Escuela de Altos Estudios, en la que recibió un diploma en 1917.³³ Un año antes, en 1916, el director del Museo, Luis Castillo Ledón, en un escrito dirigido al subsecretario de Bellas Artes, fundamenta sus intenciones de reestructuración de algunos departamentos del Museo:

Se estima por los investigadores norteamericanos, que el Folklore tiene un mayor interés que la lingüística y la antropología en la clasificación de las razas, puesto que es expresión más viva e ingénita del alma de los pueblos, revelando en sus tradiciones y costumbre, en sus artes y en sus representaciones míticas, en sus leyendas, romances y canciones. Dada esta amplia esfera de investigaciones que el folklore abarca, he creído oportuno que se cree en este Museo esta interesante rama de la Etnología.³⁴

²⁹ BP, Ramírez Castañeda a Boas, 21/02/15.

³⁰ AHMNA, v. 21, 1914-15, fs. 230 y 231.

³¹ Es importante destacar aquí que muchas de estas ideas antes de este año y en épocas posteriores se debían a Andrés Molina Enríquez quien desde el Museo fue el primer curador preocupado por la suerte de los pueblos indígenas contemporáneos del país y quien también impartía enseñanza de la etnología en este sentido [cf. Rutsch, 2002].

³² Es interesante la lista de bibliografía consultada por Isabel Ramírez, la cual incluye autores como Henri Bergson, James Mark Baldwin y Th. Ribot.

³³ La conferencia que ella impartió el día 23 de diciembre y con la cual obtuvo su diploma fue “Teoría económica del conocimiento” [AHUNAM, FEAE, c.4, e.80].

³⁴ AGN/IPBA, c. 107, e. 4, fs.1-2.

A principios de 1918, Isabel Ramírez Castañeda, ahora encargada de la sección de Folklore Nacional del Museo, presentó su plan de trabajo, en el que programaba cuatro excursiones para recolectar objetos de las culturas Maya, Tarasca, Huichol y Mixteca-Zapoteca, comenzando en Oaxaca ya que “en la actualidad no se puede viajar libremente por toda la República”.³⁵ En abril de ese año ella fue ratificada en el puesto de colectora del Folklore Nacional.³⁶ Sin embargo, el 29 de mayo, dicho nombramiento se declaró insubsistente “en vista de las difíciles condiciones en que se encuentra el erario nacional, a partir del 1° de junio próximo”.³⁷ No obstante, en agosto Isabel dirigió varios oficios al director del Museo y al rector de la Universidad, del que ahora depende el Museo, solicitando un empleo en el mismo, la respuesta fue negativa, argumentando escasez de recursos.

Muchos años más tarde, tiempo en el que trabajó fuera del Museo aparentemente como profesora escolar, regresó al Museo en 1936, todavía estando Luis Castillo Ledón como director. A su regreso estuvo adscrita al departamento educativo del Museo, y presentó un programa para impartir cursos de arqueología mexicana a maestros. Lo fundamentó con tres razones, primera, la arqueología debe ser del dominio de los maestros, ya que es un instrumento para formar mejores patriotas; segundo, los maestros deben poder preparar a los alumnos, antes de visitar el Museo y por último argumenta que los salones del Museo “no deben ser un simple lugar de espectáculos; y sí el maestro conoce la arqueología convertirá los salones en objeto de interesantes estudios de adelanto social y moral”.³⁸

No se ha podido confirmar si estos cursos fueron impartidos por ella, pero en 1940 el nombre de Isabel Ramírez Castañeda estaba en la nómina del Museo, con categoría de “guardián de séptima”, tenía un sueldo de \$86.00 al mes, mientras —por ejemplo— el sueldo de un etnólogo C, el de más baja categoría, era de \$ 252.00 al mes.³⁹ Durante estos años Isabel padeció de cataratas en ambos ojos, por lo que Luis Castillo Ledón le concedió permiso para trabajar en su casa, donde falleció el 26 de marzo de 1943.

Al igual que en otros ámbitos nacionales, la historia de la antropología mexicana ignora ciertas épocas y, en especial desdeña a las mujeres, pretendiendo que no han existido. Ésta también fue la suerte de Isabel, a pesar de ser la primera mujer en la arqueología mexicana que hizo trabajo de campo y publicó tres artículos en relación con la etnografía y la etnología del país. Hasta donde ha sido posible confirmar, hay sólo un artículo en historia de la antropología que sí le reconoce a Isabel algún mérito

³⁵ AHMNA, v.27, 1918, f.62.

³⁶ AGN/IPBA, c. 107, e. 72, f.1.

³⁷ AGN/IPBA, c. 107, e. 72, f.3.

³⁸ AHMNA, v.10, 1936, fs. 250/ 251.

³⁹ AHMNA, v.11, 1940, fs. 178/179.

[Güemes, 1988:31 y ss]. Al contrario de Gamio, cuya carrera fue fomentada por Zelia Nuttall y Franz Boas y quien ascendió también por su matrimonio con la hija de un notario acaudalado y allegado a Porfirio Díaz, Isabel Ramírez no pudo obtener su título de arqueóloga. En el caso de Isabel, a este hecho se aúna otro, no le favorecieron las alianzas políticas de los tiempos porfiristas que pudo haber establecido al interior del Museo, cuando éste fue reestructurado ella se quedó sin empleo.

Más allá de estas configuraciones políticas del gremio antropológico en México, su historiografía muestra que ha sido también —hasta muy recientemente— la de los “grandes hombres” científicos, ante los que se hacía invisible la existencia de mujeres arqueólogas y etnógrafas de principios del siglo xx. Este hecho hace sospechar que gran parte de la narrativa acostumbrada, relacionada con el pasado de la disciplina en México, se guía por una concepción evolucionista y acumulativa de ciencia, poco dispuesta a encarar sus propios escollos.

BIBLIOGRAFÍA

Bazant, Milada

1996 *Historia de la Educación durante el Porfiriato*, México, El Colegio de México, Serie Historia de la Educación.

Dolinski, Eckehard et al.

1998 *Caecilie Seler-Sach 1855-1935. Una mirada amorosa al México de hace 100 años*, Exposición fotográfica, 1 de agosto al 20 de septiembre, Biblioteca de México.

Engerrand, Georges e Isabel Ramírez Castañeda

1915 “Les simples destinés des usages médicaux ou superstitieux vendus au marché de Zumpango, Mexique”, en *Revue Mensuelle de L'ecole d'Anthropologie de Paris*, núm. xxv, París, pp. 55-62.

Fox Keller, Evelyn

1991 *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valenciana, España, Edicions Alfons el Magnanim, Gernalitat.

1995 “Gender and Science: Origin, History and Politics”, en *Osiris*, núm. 10, pp. 27-38.

Gamio, Manuel

1982 *Forjando Patria*, México, 3a edición, Porrúa S.A. [c1916].

García, Genaro

1909 “Introducción”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, 3ª época, tomo I, México, Imprenta del Museo Nacional, pp. v-viii.

Güemes, Lina Odena

- 1988 "Presentación", en Güemes, Lina y Carlos García Mora (eds.), *La antropología en México. Panorama histórico. Los protagonistas*, vols. 9, México, INAH.

Hernández López, Haydeé

- 2003 *La arqueología mexicana en un periodo de transición, 1917-1938*, Tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.

Katz, Friedrich

- 1986 *La guerra secreta en México. Europa, Estados Unidos y la revolución mexicana*, tomo I, México, Ediciones Era [c1982].

Martínez, José Luis (ed.)

- 1986 *Alfonso Reyes, Pedro Henriquez Ureña, Correspondencia 1907-1911*, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México.

Morales Moreno, Luis Gerardo

- 1994 *Orígenes de la Museología Mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional. 1780-1940*, México, Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana.

Parezo, Nancy J. (ed.)

- 1995 *Hidden Scholars, Women Anthropologists and the Native American Southwest*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Ramírez Castañeda, Isabel

- 1912a "Apuntes acerca de los Monumentos de la Parroquia de Tlalnepantla (Excursión arqueológica del día 7 de diciembre de 1907)", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnología*, 3a época, tomo IV, México, pp. 533-543.
- 1912b "El folklore de Milpa Alta, D.F., México", en *Proceedings of the Eighteenth International Congress of Americanists*, mayo, Londres, pp. 352-361.

Ramírez, Ricardo

- 1898 "La Enseñanza de la Historia Natural en la República Mexicana", en *La Naturaleza*, tomo III, febrero, pp. 25-40.

Rutsch, Mechthild

- 2002 *Antropología mexicana y antropólogos alemanes en México. Desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX*, tesis de doctorado en antropología, México, FFyL, UNAM.

Seler-Sachs, Caecilie

1897 "Kurzer Bericht über eine arcäologische Reise durch Mexiko und Mittelamerika", en *Globus*, Band LXXII, núm. 6, Sonderabdruck Braunschweig.

1919 *Frauenleben im Reiche der Azteken. Ein Blatt aus der Kulturgeschichte Alt-Mexikos*, Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen).

1925 *Auf Forschungsreisen in Mexiko*, Berlín, Im Verlag Ullstein.

Sepúlveda y Herrera, Ma. Teresa

1992 *Eduard Seler en México*, México, INAH, Colección Científica.

Stocking, George W.

1991 *Books Unwritten, Turning Points Unmarked: Notes for an Anti-History of Anthropology*, Bloomington, Indiana, The David Skomp Distinguished Lectures in Anthropology, Indiana University.

Tenorio Trillo, Mauricio

1993 *Crafting the Modern Mexico. Mexico's Presence at World's Fairs, 1880s-1920s*, Disertación del Departamento de Historia, California, Universidad de Stanford.

ARCHIVOS

AGN/IPBA

Archivo General de la Nación-Instrucción Pública y Bellas Artes.

AHMNA

Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología.

AHUNAM/FEACH

Archivo Histórico de la UNAM, Fondo Ezequiel A. Chávez.

AHUNAM/FEAE

Archivo Histórico de la UNAM, Fondo Escuela de Altos Estudios.

BP

Boas Papers, American Philosophical Society Library, Filadelfia, Estados Unidos.

MISCELÁNEA

Antropología, historia y cultura: conexiones y permutaciones

David Lagunas Arias*

RESUMEN: *El problema de la antropología es la dialéctica entre la analogía y la diferencia, la proximidad y la distancia. No hay razón para fetichizar a otras culturas. La idea es la de otredad, lo otro, lo opaco. No tratar de objetos sino de realidades que sí son reducibles para captar su sentido. La antropología (y las ciencias sociales) se sitúan entre los sentimientos íntimos y los gestos externos de manera que se propone cómo captar la significación de los hechos humanos desde dentro.*

ABSTRACT: *The problem of the anthropology is dialectic between the analogy and the difference, the proximity and the distance. We do not have why to fetish other cultures. The idea is the one of otherness, the other, the opaque. Not to deal with objects but realities that are reducible to catch their sense. The Anthropology (and social sciences) locate between the intimate feelings and the external gestures so that it sets out how to catch the meaning of the human facts from within.*

La mirada crítica y desencantada de Todorov [1992] concibe la conquista de América como uno de los momentos de mayor dramatismo de la historia humana. Será a partir de este momento que ser "indio" constituirá una vergüenza. En el siglo xv Europa se expandía comercialmente —los portugueses en África—, lo que implicó un contacto mínimo con los nativos. Los asentamientos comerciales iban acompañados de presidios militares, extracción de materias primas, esclavos, etcétera, pero no había interés por comprender aquello nuevo. La elección era praxística, reflejando la incapacidad de una civilización conquistadora de comprender al Otro; un Otro diverso pero igual al hombre occidental. Si la primera fase expansiva europea tiene un carácter marcadamente comercial la segunda fase es bélico-política y la tercera misional. Detengámonos en ésta última. Efectivamente, las primeras interrogantes que surgen en el contexto colonial son ¿los demás son humanos? ¿Tienen alma? En el caso de los indígenas americanos, morfológicamente eran parecidos a los españoles, pero se "pintaban" y parecían otra cosa. La polémica sobre la humanidad del indio se refleja en la confrontación entre Sepúlveda [1987] y Las Casas [1992]. Estas humanidades se ven cerradas por un elemento exterior, en la necesidad de imponer su mundo a los nativos. Sin embargo, los franciscanos deseaban

* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

que se diferenciara la República Indiana. Paralelamente, las Crónicas de Indias informaban sobre el modelo de las nuevas cosas. La etnografía mexicana elaborada por los pioneros españoles del siglo XVI posee, sin duda, el impacto de la frescura de lo arcaico. A ese impacto sobre el lector, Sahagún añade el punto de vista de los nativos gracias a su innovación en las técnicas de la recopilación de datos. Pero el material no es puro sino mediatizado por los indios; la interpretación del etnógrafo se ofrece al nativo para que la corrija. La etnografía era demasiado interesada para que se constituyera en una ciencia. Los libros de memorias o los observadores mal entrenados eran signo de esta carencia y el reflejo del intento de descripción exhaustiva abocada al mejor control de las idolatrías de los indios. Así es como las Crónicas desaparecen cuando se cree que el peligro está dominado, sin llegar a construir, en ningún momento, una etnografía española [Pagden, 1988]. En el siglo XVIII, respecto a expediciones, Francia y Gran Bretaña eran los modelos a imitar por los etnólogos españoles como Jorge Juan y Malaspina, sobre todo por el Pacífico, donde se descubre la Tercera Humanidad, el buen salvaje de Rousseau, los viajes de Cook o Bouganville. Es el momento en que los ilustrados comenzaron a sospechar un nuevo paradigma, la unidad psíquica de la especie humana, a pesar de la diversidad de comportamientos registrados. Dicha sospecha se vio confirmada cuando el concepto de cultura nació hacia el final del siglo XIX con Tylor, toda la humanidad comparte una misma capacidad psíquica.

Sin duda, el cristianismo en América Latina se conforma como proyecto *civilizadorio* (ya no como religión) que atrae por su carácter igualitarista, aunque relega la idea de igualdad para el otro mundo o para los ritos religiosos. El cristianismo, como todas las religiones, se presenta como solución "real", amor y filantropía. La otra solución real para el individuo es la "nazi", volver a recrear las condiciones de antaño, reivindicando la sangre y la tierra. La tercera opción es la "ilustrada", crear individuos libres, racionales y críticos (solución utópica puesto que no se da como tal). El cristianismo refuerza la separación de pobres y ricos pues consuela a los segundos, pero favorece a los primeros. Como expresaba Zizek [2001:140], cada universalidad hegemónica tiene que incorporar por lo menos dos contenidos particulares:

[...] el contenido popular auténtico y la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación [...] ¿Cómo se convirtió el cristianismo en la ideología dominante? Incorporando una serie de motivos y aspiraciones fundamentales de los oprimidos la verdad está del lado de los que sufren y son humillados, el poder corrompe, etcétera, y rearticulándolos de tal forma que se volvieran compatibles con las relaciones existentes de dominación.

El peaje es la *metanoia* propia de las religiones misioneras, portadoras de valores universales, que contiene los gérmenes de la desestructuración de los sistemas de

pensamiento de los hombres y pueblos a los cuales se dirige, en otros términos, el *vaciado* en la sociedad de aquellos contenidos (formas de relación social, creencias, prácticas culturales, etcétera) que no se adecuan a la cosmovisión de la religión impuesta [Mallart, 1995:64]. Un ejercicio antropológico interesante sería observar cómo, históricamente, la Iglesia estaría continuamente tentada a recuperar la “religión” de sus orígenes, identificándose con las naciones donde se implantaba, creando estados teocráticos, asumiendo poderes temporales, estableciendo el catolicismo como la religión oficial o de Estado [*ibid.*:66]. En México, el proyecto de construcción de una Nueva Jerusalén opera por medio de las escuelas conventuales franciscanas en la Nueva España [León-Portilla, 1985], de forma paralela a las misiones jesuíticas de Paraguay y la colonización puritana de América del Norte. Aunque (sin ver románticamente la creatividad de los dominados) los indígenas, en efecto, desarrollaron mecanismos de apropiación y respuesta a dicha dominación. Sin duda, las congregaciones de pueblos de indios en la Nueva España, son un caso paradigmático. Uno de sus máximos teóricos e impulsores en el plano utópico fue Vasco de Quiroga (en oposición a Las Casas, defensor de las estructuras indígenas), quien expresaba la conveniencia de poner freno a los abusos de la clase dominante, mejorando la vida de los indígenas aplicando las ideas utópicas de Tomás Moro, y a la vez, retornar a alguna forma de cristianismo primitivo y colectivo, haciéndose eco del ideal franciscano [Nutini, 2001:20]. Sin duda, la historia de las congregaciones de indios aún está por escribirse, desde una perspectiva más global y dinámica, puesto que cambió a lo largo del periodo colonial [Menegus, 1994:163], pero sigue siendo en la actualidad un paradigma de los procesos de imposición y resistencia sobre el mundo indígena, donde lo religioso y lo económico (reestructuración de la propiedad indígena) van de la mano. Siempre existió la posibilidad, en función de los resquicios que proporcionaba el orden dominante, de “escapar” a dicha imposición, no en sentido metafórico, sino literal pues la huida fue una de las *tácticas* (que no *estrategias* que sugieren control del poder y el territorio [Certeau, 1995]) más empleadas por parte de los indígenas [Torre, 1995].

En el campo de la antropología hay un *corpus* bastante extenso de literatura, en la cual se ha profundizado en las reflexiones acerca del encuentro entre culturas, entre culturas de tipo “mítico” y culturas de tipo “histórico”, poniendo en relieve las relaciones entre la historia y el suceso, la historia y el mito, la historia y la estructura. Sahlins [1988] en su lúcida reflexión acerca del encuentro del capitán Cook con los hawaianos plantea cómo la historia también la crea el mito. El suceso se inscribe en la dimensión de la repetición y no en el del devenir, como ocurre en Europa, mediante el suceso del presente se hace la experiencia del pasado. Presente y pasado, mito e historia, hecho y repetición se interrelacionan de manera novedosa.

El mérito de la antropología ha sido defender el relativismo cultural como herramienta que permite entender otras culturas a partir de sus propios valores. Un lugar

común es señalar que para las culturas “primitivas” su etnocentrismo es natural mientras que para nosotros es peyorativo. En realidad, el etnocentrismo es muy espontáneo (¿ingenuo?) en todas las culturas y en las “primitivas” es especialmente acentuado este carácter. Incluso nos encontramos con casos muy significativos como los *Inuit* del norte de Alaska que se definen como “la gente de un lugar” o “la humanidad”; así, *Inuit* es un término moral, son humanos, no tienen una identidad étnica, ya que ellos responden que “son humanos de verdad, que tienen sentimiento”.

Otro aspecto, sería destacar qué civilizaciones han poseído una mayor cortesía y diálogo intercultural civilización-tribus a diferencia de otras (el caso hindú es probablemente un paradigma de dicho diálogo). La cultura occidental parte de un punto heterogéneo mientras que las culturas “primitivas” han tenido modificaciones por invasiones no muy frecuentes, por influencias o por difusión. Las culturas occidentales han producido innumerables contactos traumáticos con culturas que poseían una tecnología de menor utilización en varios contextos. La alternativa a esta decadencia, resultado del contacto, ha sido el aislamiento. La ironía de todo esto es que podría sugerirse que la sociabilidad de ciertos pueblos ha sido la causante de su destrucción. Un ejemplo de ello lo ha descrito Rosemary Arnold en su análisis sobre el puerto comercial de Whydah, en la costa de Guinea [Polany, 1976:215 y ss], donde se describe la iniciativa del monarca para aislar en un punto muy concreto la influencia europea —los productos comerciales obtenidos—, en concreto, el enclave de Whydah, y con ello garantizar la seguridad del reino estableciendo una organización autónoma para los intercambios, y de este modo aislar al mercader extranjero y asegurar la inviolabilidad de la comunidad interna. Siguiendo este modelo, cabe recordar el caso de la introducción del caballo en Norteamérica. En este caso, la capacidad de caza de las culturas de las praderas norteamericanas aumenta significativamente, lo cual constituye un salto tecnológico que no rompe drásticamente con la cultura sino que se integra a ella.¹ Con ello se demuestra que las culturas “primitivas” tienen conciencia de que ha habido modificaciones, pero que no han cambiado la organización (interna, ritual, etcétera) y el crecimiento demográfico. Estos dos aspectos han podido seguir una pauta yuxtapuesta, no acumulativa que trataba de aprovechar los recursos escasos, y aunque fueran en aumento seguir con la misma pauta.

Refiriéndonos al parentesco, en no pocas sociedades “primitivas” se daba el caso de que si existían treinta clanes, a causa del aumento demográfico se añadían dos más, por ejemplo, pero no se pensaba que era necesario romper la estructura clánica. Por otro lado, es un hecho que todas las sociedades bilineales o totalmente patri-

¹ Un ejemplo más contemporáneo sería la Revolución Iraní. No se rechaza la introducción de tecnología occidental a pesar de que el chiísmo era tradicionalista. Otra cuestión a añadir es la filosófica, si la tecnología trae consigo pérdida moral. La razón, el progreso, no traen consigo el paraíso.

matrilineales han sido afectadas por el capitalismo; pero se observa cómo dependiendo del pueblo que se trate (los Crow, sin ir más lejos) han mantenido la transmisión-adscripción étnica debido a la forma de parentesco convencional (matrilineal, en el caso Crow). Otra cuestión es que para el estudio de estas sociedades no pueden aplicarse los modelos teóricos (patri-, matri- o bilineales) ya que existen múltiples elementos como la *lotería* demográfica que impiden aplicar totalmente la teoría, es decir, estos modelos se realizan hasta cierto punto, del mismo modo que en nuestra sociedad existe el consenso que nos informa acerca de las formas de pensar y actuar, a pesar de que dicho consenso no funcione plenamente. Lo mismo puede decirse sobre las alianzas matrimoniales. Estas no son más que ideologías, no son sistemas ni estructuras, puesto que inspiran un comportamiento y prohíben la ideología contraria ordenando la sociedad hasta un límite.

Sin duda, el hombre tiene predisposición a ver las cosas tal como no son o tal como quiere que sean. De ahí la distinción entre la sociedad real (vívida, racional) y la sociedad ideal (representada, imaginada). La conclusión de todo esto es que, si miramos al parentesco, *el hombre puede hacer la sociedad que quiera*. El hecho generacional y el hecho sexual constituyen dos constreñimientos de las sociedades elementales y de las sociedades semicomplejas, a partir de los cuales éstas construyen el edificio político (de parentesco). Nuestra sociedad también construye ese edificio pero por medio de otros factores, en especial la economía (sobre el simbolismo económico, Sahlins [1997]) siendo así que el desarrollo del parentesco poco tiene que decir en la organización política.

La idea de bricolage en Lévi-Strauss es una interesante metáfora que expresa que todo lo viejo y lo nuevo se integra en las sociedades exóticas. Es como un tornillo herrumbroso, no se tira, se lija y está listo. La lógica de explicación histórica es metamórfica puesto que las cosas son de una manera y, a la vez, de otra en las culturas "primitivas". Podríamos explicar la Biblia, introducida por los misioneros, como un relato que fascina a los nativos, una forma de narración atrayente. En todas las religiones, los restos míticos se "drenan", se arman en una construcción fiable; el sincretismo en México es un buen ejemplo. Por otro lado, frente a esta dinámica religiosa ha surgido recientemente el interés antropológico respecto al Islam. El cual es planteado como una alternativa a la tradición occidental en la actualidad. Desde el siglo VII ha constituido una amenaza y hoy es una posibilidad de reforma interna en Occidente, que como civilización ha llegado a un callejón sin salida, expandiéndose. La religión islámica se presenta como salvadora, pero lo que interesa al antropólogo es su arraigo en las masas.

Marx señalaba sobre la religión que los hombres deberían trascendentalizar de forma metafórica la vida terrestre (Dios, Hijo, Espíritu Santo), para dar un sentido, para que sirviera de referencia al hombre; así, toda experiencia se explicaría en la

medida en que sea considerada de forma metafórica. Del mismo modo, Marx construye su modelo teórico a partir de una metáfora arquitectónica, la sociedad sería como un edificio con una infraestructura (base), unos elementos sustentantes (o estructura) y otros supraestructurales. Sin duda, la concepción marxista de la historia constituye una teorización con ánimo predictivo; la historia de la humanidad es lineal (y las utopías se basan en una concepción lineal de la historia), la idea es que los logros técnicos son acumulativos y su difusión es homogénea, de esta forma se consigue mayor libertad y autoconciencia (el incremento del saber es así lineal y homogéneo). El nivel tecnoeconómico explica que en una época haya una cosa u otra. Los análisis marxistas son sólo sugerentes en el sentido que pretenden establecer una base que explique el progreso histórico (el mantenerse en vida, sobrevivir) y son buenos los análisis marxistas verdaderamente dialécticos (análisis concretos de situaciones concretas) que dan con las causas. El problema es que colman ideológicamente la brecha entre enunciado y realidad. Sin duda, la historia marxista resulta una recompensa; partiendo de que la superestructura está basada en la estructura, todo se explica. Pero en realidad, la historia es una mezcla de azar, estrategia y de leyes que se reproducen.

En efecto, predicar el paraíso celestial es mucho más eficaz que predicar el paraíso terrenal (la llegada del comunismo). El marxismo se da como teoría científica; el cristianismo, el Islam o el budismo harían promesas futuras, ya que nadie sabe cuándo ni cómo se plasmarán en hechos. El error de Marx fue el análisis científico de unos hechos que se iban a producir; la riqueza se iba a acumular entre unos pocos y las masas se iban a rebelar. Los hechos fueron otros. El sistema era más social de lo que aparentaba y la riqueza no se iba acumulando más en un polo sino que se repartía en capas, especialmente en una capa media (los países del Primer Mundo). Para Marx, los capitalistas eran egoístas pero no contaba que eran listos, repartían beneficios con las capas que podían ponerles en peligro. Así se explica el surgimiento de la socialdemocracia europea, pensando en la reforma del capitalismo, no en su derribo.

Hoy en día, el marxismo como referencia teórica de organización del mundo y su futuro está en quiebra, no exclusivamente por su fracaso político. Sin duda, el marxismo se aprovechó de la experiencia más inmediata de la Revolución Francesa para descodificar elementos que antes estaban separados de la realidad. A primera vista se observaban las fuerzas y las relaciones de producción, y también se apreciaba el movimiento popular; lo que no se veía tan nítido era la relación jerárquica entre estos dos hechos. Marx ve una causalidad del elemento tecnoeconómico sobre la política a partir de la Revolución Francesa, así, aparece la religión antigua como un residuo. A medida que se adaptaba la vieja teología a las nuevas formas de pensar, la Biblia sería vista como un libro simbólico con base en unas intuiciones reveladoras.

Siguiendo con el tiempo, uno de los grandes errores de la perspectiva historicista en antropología fue considerar a las culturas "primitivas" sin historia, como si siempre hubieran sido iguales. No importaba la historia ni el tiempo, como la estructura, el tipo de pensamiento vigente. En antropología, a diferencia de la historia, no se establece una línea de desarrollo de los orígenes al presente. La historia se nutre de un imaginario de grados acumulativos que conducen hacia la complejidad mental y material, lo cual es puro etnocentrismo y jerarquización en el interés con que se tratan las culturas según sean "historizables". En este sentido, Mesoamérica y la cultura andina son importantes como objetos de estudio para la historia de América, no así las demás culturas, las cuales están poco estudiadas. En antropología se dividen las culturas coetáneas en dos formas polares con más periodos de transición, por un extremo, la sociedad industrial, como modelo ideal que no se ha realizado por completo; en el otro, la sociedad primitiva, sociedad que ha desaparecido o conocemos sus residuos. Por contraste, se delimita el modo de vida europeo. Esta polaridad es para una transmutación entre ese exterior y nuestro presente. Por ello, la antropología comparte una posición similar a la historia, pero criticando la visión evolucionista lineal que defiende cualquier tipología.

En este sentido, en la actualidad la idea de progreso se encuentra severamente cuestionada. Más bien se trataría de una reestructuración de lo antiguo, y además pueden haber retrocesos. Augé [1996:77] expresaba cómo:

[...] en este campo [la realidad cultural] como en otros, las regresiones son posibles y nada impide que la liberalización de las costumbres [...] esté mecánicamente ligada a la evolución del orden tecnoeconómico. Incluso tenemos ante nuestros ojos la evidencia del riesgo contrario.

Sin embargo, se sigue estudiando la historia europea, por ejemplo, en términos globales, la Edad Media comprende de los siglos "x" a "y"; la Revolución Industrial es entre el periodo "v" y el periodo "z". En antropología se viene proponiendo desde hace tiempo un intento de ajerarquización, todas las culturas son importantes. Así, los chinos serían más importantes que las culturas africanas porque, cuantitativamente, es mayor la población y han sabido cohesionarse. La concepción china de la historia es analista, no acumulativa.² Una cosa similar puede decirse sobre el calendario azteca o sobre la costumbre de mitificar y convertir en dioses a hombres famosos entre los incas o los mismos aztecas. Sin embargo, esta distinción entre tiempo lineal y cíclico aplicable a las sociedades modernas y las tradicionales u exóticas es cuestionable. En nuestra cosmovisión³ funciona un reloj cíclico y un

² La historia se va recreando en anécdotas que se ajustan al patrón no existiendo idea de renovación ni mejora tecnológica ni acumulación de conocimientos; sería una historia de carácter mítico, lo que ocurriría cada año son anécdotas.

³ Entendida como el conjunto de ideologías que explícita e implícitamente usamos para razonar y pensar.

reloj lineal. Por ejemplo, cuando llega la navidad supone una valoración del pasado, el regreso a una sociedad más cooperadora, más primitiva, y es el pasado que sanciona el presente; en cambio, si yo digo “seré antropólogo” estoy expresando un tiempo lineal; se valora el futuro, la sociedad es más competitiva, y el presente es el futuro.⁴ En las ciudades anglosajonas hay estratos de tiempo y espacio; hay cronotopos (*hippies, progres, románticos, tecnos*). Efectivamente, el fetichismo del pasado puede ser una característica definitoria de la sociedad occidental, en la cual los elementos no ordenados en el tiempo se amplían y varían por recombinación de las piezas (los restos ruinosos). Se ordenaría polarmente en dos, un origen y un grado infinito de desarrollo tecnológico (el fin de la historia) produciendo los cambios a la manera de saltos (modos de producción, dirían los marxistas). Es evidente que para pensar hay que vivir y producir. No está claro que haya habido una época en que los hombres no pensaban o no tenían lenguaje. Precisamente, el marxismo criticaba a la antropología porque primaba la cultura (la superestructura). Para el marxismo ésta es sólo adorno, es un epifenómeno o transfiguración de todo lo demás (está por allí pero es prescindible); así como la religión (forma de expresión trascendente de todo lo demás), las artes (forma de expresión sublimada de todo lo demás) o el derecho (forma de expresión de todo lo demás). Con esta concepción los pueblos primitivos habrían sido pobres y acogotados pues al haber desarrollado la parte mental habrían fracasado en lo material, rompiendo así con la idea de progreso (un incremento en el saber no se reflejaría en un incremento material).

En realidad, si cada sociedad sabe aprovechar la naturaleza de una forma, ello depende de un modelo de percepción, es decir, no se puede pensar una humanidad sin primates sociales; todo estadio evolutivo estaría fundado en el anterior. Si cada sociedad sabe aprovechar (o no) la naturaleza depende de un modelo de percepción. Si procedemos de los *Australopithecus* es porque poseemos unas características genéticas comunes a ellos. No hay, por tanto, saltos en el vacío, sino un arbusto evolutivo relativamente exuberante en la familia de los homínidos, en el cual inevitablemente algunas ramas individuales fueron expurgadas de vez en cuando, lo que originó la extinción de las especies y la aparición de otras nuevas [Lewin, 1994:213]. Del mismo modo, y desde ese momento en que somos homínidos, cada significante tiene su significado fijo; las bromas, la mentira o la ironía pertenecen a los seres humanos puesto que dependen del lenguaje articulado. En suma, no hay práctica si no hay ideas (la praxis marxista aquí no funciona), ya que el primate necesita de una experiencia y una idea previa.

Sin embargo, Marx y Weber abrieron el campo de reflexión hacia el carácter cultural del capitalismo. La noción del fetichismo de la mercancía de Marx, por

⁴ Es indudable que la cosmovisión en el mundo moderno también se sitúa en planos diferentes con respecto a las sociedades no-occidentales. El campo de la publicidad, por ejemplo, es el espejo de la cosmovisión, proporciona felicidad, juventud, abundancia, progreso, ocio.

ejemplo, es la formulación clásica de la que probablemente sea la concepción más ampliamente difundida del aspecto cultural del proceso capitalista [Marcus y Fischer, 2000:138]. Weber es bien conocido por su formulación acerca de la ética protestante y el nacimiento del capitalismo. Otros autores como Macfarlane [1989] explicaban cómo, por un lado, el capitalismo desarrollado materialmente afectaba la manera de pensar de las personas, pero para que se desarrollara era necesario afectar previamente la manera de pensar de los individuos. Similar era la idea de Weber cuando estableció que la ética protestante fue fundamental para la emergencia del espíritu del capitalismo; el capitalismo sería una manera de razonar, constituyéndose en una ofensiva de orden social. Por su parte, Thompson [1989], en su capítulo dedicado al "Tiempo industrial", evidencia los cambios de hábitos y cómo éstos son resultado de una necesaria y previa ofensiva cultural del capitalismo. Así, el capitalismo puede iniciarse con elementos culturales, no meramente materiales. Según este argumento el capitalismo previamente empieza como una cultura.

También Antonio Gramsci desarrollaría en *Cuadernos de la cárcel* o en *Notas sobre Maquiavelo*, y especialmente en *La Política y el estado moderno* [1985], a partir del fascismo, el concepto de *Hegemonía*. La hegemonía de los valores del fascismo/capitalismo parten del convencimiento de que sus tratos son los adecuados, sustituyendo a los otros, imponiéndose a las diferentes ideologías y modelos. Para ello, el fascismo utilizaba métodos más coercitivos que otros sistemas, obligando "por fuerza" a que la gente "pensara" de otra manera. Se trata de una alianza de recursos materiales, culturales y sociales para crear un cierto modelo que precisaba de convicción mayoritaria. Un proceso de disciplinación o normalización —a lo Foucault— que no requería del empleo exclusivo de la fuerza bruta. Así, el capitalismo también se daría en términos de ideología y cultura, pudiendo entrar en contradicción con algunos de sus principales postulados, oponiéndose a la realidad material. En efecto, la realidad estaría determinada por una convención ideológica-social, lo cual permitiría observar fenómenos sociales como el conflicto social en cuanto asunto cultural y no meramente económico.

Lo importante y distintivo en antropología no son las realizaciones materiales ni la cantidad de individuos de una cultura, ni siquiera los inventos, sino la pura diferencia, una configuración social distinta hecha de creencias diversas. Lo exótico es siempre lo extraeuropeo. El problema de la antropología es la dialéctica entre la analogía y la diferencia, la proximidad y la distancia. No tenemos por qué fetichizar a otras culturas. La idea es la de otredad, lo otro, lo opaco. No tratar de objetos sino de realidades que sí son reducibles para captarle su sentido. La antropología —y las ciencias sociales— se sitúan entre los sentimientos íntimos y los gestos externos de manera que se propone cómo captar la significación de los hechos humanos desde dentro. Las posibilidades son varias, el pasado se reduce al presente (Erik el vikingo);

el caos del pasado se reduce a la anécdota (la caída de Constantinopla o el descubrimiento); averiguar las leyes que rigen a la humanidad con base en una causalidad específica. Todo ello, genera la reflexión sobre la creación, formalización y rebelión de los objetos creados por la mente humana (mente : conciencia : realidad exterior). Entre ellos, el mito, que en antropología ha sido un terreno muy concurrido, sobre todo en los trabajos de Lévi-Strauss, la idea del mito como transposición de una forma de ver la realidad producida por la necesidad de producir instrumentos para dominar el mundo (instrumentos, luego los conceptos).

Cuando se estudia otra cultura no basta con lo *emic/etic*. Para describir un elemento de otra cultura, la clasificación morfológica de sus elementos, el punto de partida es la experiencia de la propia cultura, la cual distingue lo que da por universal. Se despoja así el significado y el sentido del significante. La intención del punto de vista *etic* es morfológica, pero no hace referencia al significante en cuanto no implica imagen mental sino hace referencia a un elemento del significante que pasa por unos contrastes entre significantes que son los de la cultura que observa y los da por universales. En este sentido, es en el que se hace imprescindible una notación *etic*, un metasistema, independiente de la cultura en cuestión, para describir y comparar, precisamente, los diferentes sistemas *emic* que constituyen los lenguajes y las culturas [Goodenough, 1970]. El punto de vista *emic* pretende averiguar cada secuencia de significantes contrastados en su sistema particular, qué tipo de sentidos internos de esa cultura podemos describir (para una visión crítica, Harris [1987; 1999]). Así, se establece un contraste entre dos universos significativos, el occidental y el nativo. El occidental pretende penetrar mediante la conmutación de significantes, que le dé el significado mediante el contraste entre lo que ve y lo que dicen los nativos que hacen (y que puede contradecir la norma enunciada). Para el nativo, existe una explicación que ellos tienen de lo que hacen, y una norma o explicación de lo que deberían hacer (y lo que en verdad hacen). La etnografía nos acerca a la forma como viven otras sociedades y, a veces, no es la misma que la que ellos dicen.

Éste es un asunto al que Alberto Cardín, por ejemplo, dedicó algunos escritos. Este autor trabaja con textos teniendo en cuenta el entorno, que es la dimensión cultural, como en el caso del canibalismo azteca [Cardín, 1990:199-214; sobre el canibalismo en general 1994]. ¿Cómo explicarlo de forma universal, de manera que incluya los elementos de clasificación morfológica que posee la cultura occidental, y que se averigüe las intenciones aztecas? Sin duda, el problema del canibalismo no es que se efectúe o no (por ejemplo, el caso de canibalismo de penuria del equipo uruguayo de rugby que se estrelló en Los Andes). El problema es cuando se trata de canibalismo ritual atribuible a toda una cultura porque es calificado en un nivel de humanidad inferior respecto de los patrones europeos. Esto sería equivalente a juzgar

a los vampiros como individuos enfermos, como patología demoniaca o psicósomática. ¿Podemos atribuir a todo un pueblo una patología?

La cuestión *emic/etic* tiene implicaciones importantes para la antropología. ¿Cómo debemos preguntar a un pueblo diferente sus creencias sobre el mundo sobrenatural? ¿Cómo traducir la idea de Dios a un nativo? Pensemos que con la colonización de América se produjeron equívocos productivos puesto que los españoles pensaban que los nativos habían aceptado la cultura impuesta, pero en realidad disimulaban. Nosotros también vivimos entre equívocos, lo común es interpretado por cada quien de manera diferente; una amistad se fundamenta en equívocos (una separación se produce cuando se desvelan éstos). Cada cultura cree haber entendido a la otra pero cada una sigue haciendo lo que debe hacer. El problema, en el caso de la conquista de América, era que no había predisposición para entender la explicación de los otros (los aztecas) sino por lo que aparentaban los significantes, su morfología. Pero las formas no son universales. Lo que ocurre es que se parte de las categorías y se las proyecta para hacer más familiares los ítems (tipos de azadas, de ceremoniales, si las mujeres van descalzas, etcétera). Podemos observar cómo los *yir-yoront* australianos aceptan un ítem cultural en un momento dado de la historia, el hacha de acero que sustituye a la antigua hacha de piedra, pero en el ámbito de las representaciones es más difícil averiguar qué significan esas hachas de acero para los *yir-yoront*. Existe una distinta apreciación de los fenómenos a partir de la educación, desde prejuicios diferentes a los occidentales.

David Schneider criticó en su momento las especialidades de la antropología en su *A Critique of the Study of Kinship*.⁵ Schneider dice, apoyándose en el ejemplo del parentesco, que cuando estudiamos sociedades diferentes a la nuestra las especialidades no existen. La división de la antropología sólo haría reflejar las especializaciones del mundo occidental, segmentando las relaciones humanas, y surgiría, principalmente, en los círculos universitarios. Aunque el problema no sería realmente la especialización *per se* sino su incesante crecimiento [Borofsky, 2002:474]. Por ejemplo, durante muchos años se ha mantenido que el lenguaje principal en las sociedades exóticas era el parentesco, lo cual es discutible, como decir que lo económico determina nuestro mundo. Nosotros creemos más en una determinación económica que religiosa o de parentesco. Lo que es norma para unos es delito para otros, por ejemplo, un negocio entre nosotros si es entre parientes puede ser delito; en cambio, un negocio para otros entre parientes puede ser normal. Por tanto, la antropología requiere un mínimo analítico, conceptos (bien conocidos entre nosotros) que aunque no encajen en su aplicación al objeto estudiado permitan entendernos.

⁵ Schneider, Geertz, y en general, los antropólogos de la Universidad de Chicago han criticado y replanteado los estudios de parentesco como un dilema cultural, sugiriendo la necesidad de estudiarlo como aspecto cultural.

Lo difícil, sin duda, es que posean validez objetiva. Tampoco se trata de defender a ultranza las descripciones etnográficas eliminando nuestras clasificaciones para ser fieles al mundo estudiado, como algunos antropólogos anglosajones proponen. Quizá el problema no sea tanto de comprensión del Otro como de con qué intereses comprendemos.

Sin embargo, la idea es buena, hay que dialogar con el nativo, reivindicar el discurso *emic*, obtener del nativo su construcción de la realidad. La antropología posmoderna señala que es necesario recuperar también el discurso desde el propio antropólogo [Clifford y Marcus, 1991]. Por su parte, la antropología lingüística propone entender las palabras en su contexto. Empleamos categorías como tabú o religión, puesto que estamos contaminados por las teorías de base, y porque sabemos poco de los otros y utilizamos nuestro lenguaje sin comprender ni siquiera nuestra cultura, ¿qué sé de mí para hablar de los otros? Porque si no lo sé impondré categorías inconscientes. Este es uno de los problemas que plantea el concepto de interpretación geertziano, si el antropólogo ha de hacer una descripción densa, el antropólogo hace una versión sobre la realidad. La realidad es demostrable desde la interpretación del antropólogo, no desde el punto de vista del indígena. El Otro no sería más que una proyección del modelo que ha generado el antropólogo. Esto de por sí es insuficiente. Por el simple hecho de escribir sobre el Otro ya estamos imponiendo nuestro discurso, pensamiento, sensibilidad, preocupaciones, etcétera. ¿Cómo responde el nativo? La alternativa es fijarse en el protagonista de la etnografía (reflexividad) o no hacer etnografía. En otras palabras, dirigirse hacia la heterogeneidad, la incerteza o la diversidad de comportamientos ya que la antropología se mueve difícilmente en los patrones culturales.

Sobre esto, y aunque suene a tópico, en el *Diario de campo en Melanesia* de Malinowski [1989], en el que se autopresenta lascivo, obsesionado por el sexo, hipocondriaco, se droga, se masturba, insulta a los nativos y tiene prejuicios, una de las contribuciones fue su ubicación frente a la antropología de gabinete (como los sistemas filosóficos y psicológicos) y la antropología comparada sin más pretensiones. El *Diario de Campo* tuvo la virtud, entre otras, de poner sobre el tapete la credibilidad de la etnografía. Con abrumadora evidencia, Malinowski percibió la singularidad epistemológica de la relación dialógica en la investigación directa, en convivencia real con los nativos en *Argonautas del Pacífico Occidental*. *Diario de Campo* abre una brecha enorme en las preconcepciones antropológicas. Surge la pregunta acerca de si son creíbles las monografías. A mediados de los años sesenta, todavía se consideraban a las culturas como sincrónicas, ahistóricas, intemporales y eternas, y con frecuencia, se ofrecía una visión parcial porque no se llegaba a abarcar toda la grandeza de las culturas objeto de estudio. Solo faltaba que Geertz [1989], apuntándose hacia la reflexividad posmoderna, colocara al antropólogo frente al espejo y lo considerara como novelista,

recolector de retazos de la realidad convertidos en ficción, y recibidos por el lector como reales y verdaderos.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós.

Borofsky, Robert

2002 "The Four Subfields: Anthropologists as Mythmakers", en *American Anthropologist*, vol. 104, núm. 2, pp. 463-480.

Cardín, Alberto

1990 *Lo próximo y lo ajeno. Tientos etnológicos II*, Barcelona, Icaria.

1994 *Dialéctica y canibalismo*, Barcelona, Anagrama.

Certeau, Michel de

1995 *La invención de lo cotidiano*, México, D. F., Universidad Iberoamericana.

Clifford, James y George E. Marcus (eds.)

1991 *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar.

Geertz, Clifford

1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

Goodenough, Ward H.

1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago, Aldine.

Gramsci, Antonio

1985 *La política y el estado moderno*, Barcelona, Planeta, Agostini.

Harris, Marvin

1987 *El Materialismo Cultural*, Madrid, Alianza.

1999 *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.

Las Casas, Fray Bartolomé de

1992 "Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas...", en *Obras completas*, vol. 10, Madrid, Alianza, pp. 201-214.

Lewin, Roger

1994 *Evolución humana*, Barcelona, Salvat.

León-Portilla, Miguel

1985 *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México D. F., UNAM, IIH (Serie de cultura náhuatl, 15).

Macfarlane, Alan

1989 *The Culture of Capitalism*, Oxford, Blackwell.

Malinowski, Bronislaw

1989 *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar.

Mallart, Lluís

1995 "Per a una reflexió antropològica sobre l'evangelització dels pobles pagans", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 6, pp. 58-69.

Marcus, George E. y Michael M. J. Fischer

2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu.

Menegus Bornemann, Margarita

1994 *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México D. F., CONACULTA.

Nutini, Hugo C.

2001 "Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna", en León-Portilla, Miguel (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México D. F., FCE, pp. 13-72.

Pagden, Anthony

1988 *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza.

Polanyi, Karl et al. (eds.)

1976 *Comercio y mercado en los Imperios antiguos*, Barcelona, Labor.

Sahlins, Marshall

1988 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa.

1997 *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa.

Schneider, David

1989 *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Sepúlveda, Juan Ginés de

1987 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE.

Thompson, Edward P.

1989 *Tradicón, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica.

Todorov, Tzvetan

1992 *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI Editores.

Torre Villar, Ernesto de la

1995 *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México D. F., UNAM.

Zizek, Slavoj

2001 "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Jameson, Fredric y Slavoj Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.

Anomia y perplejidad en la América Latina y el Caribe del siglo XXI

Marcos Cueva Perus*

RESUMEN: *A partir de una serie de textos que pueden contribuir a formar una historia interdisciplinaria de las mentalidades en América Latina y el Caribe, que incluya a la antropología, este artículo indaga la problemática identitaria en la región, su relación con los periodos de crisis y con la vecindad con los Estados Unidos.*

ABSTRACT: *This article proposes a new approach to the "problem of identity" in Latin America and the Caribbean: On an interdisciplinary basis, including anthropology, it seems possible to search for an history of mentalities related with periods of crisis and our relationship with a sometimes anomic society, the United States.*

Nos hemos sentado al festín de la vida como los niños que rehuyen los alimentos fuertes por estarse a golosinas y a postres.

CÉSAR ZUMETA [1986:709].

Con la creciente apertura hacia el exterior, América Latina y el Caribe probablemente experimenten un proceso de retroalimentación —entre algunos rasgos internos de anomia y otros proyectados desde fuera— que ha trastocado la percepción de las aspiraciones colectivas en esta región, por un lado, y la de los medios disponibles para satisfacerlas, por otro. Ante la desproporción entre las primeras y los segundos y el arrumbamiento de la rebelión, las formas de adaptación colectiva e individual se han vuelto polifacéticas. Más que juzgar, más que proponer alternativas entre la gama de patrones de adaptación posibles, este artículo busca compartir una posición que anteceda al conocimiento exhaustivo: es la posición de la perplejidad.

Tres señalamientos son pertinentes antes de adentrarse en la argumentación. En primer lugar, pese a la magnitud y el alcance de los cambios actuales, no consi-

* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

deramos que una posición de perplejidad deba suponer por fuerza el destierro del pasado y de las propuestas elaboradas por distintas disciplinas de las ciencias sociales para la comprensión de la trayectoria histórica latinoamericana y caribeña. En segundo lugar, recuperar la indagación sobre la “historia de las ideas” es igualmente importante para el trabajo de investigación, aunque esa misma historia en el subcontinente no haya permitido una (o unas) “historia(s) de las mentalidades”. En tercer lugar, el “estado de las disciplinas” actual seguramente permitiría una aproximación interdisciplinaria más enriquecedora, a pesar del bajo grado de consolidación de las especialidades en el ámbito académico latinoamericano y caribeño, por lo menos hasta hace unos pocos años. De ahí que una “historia de las mentalidades” no pueda más que pasar por la búsqueda de textos de corte ensayístico, y que resulte difícil “filtrarlos”, por decirlo de algún modo, hacia una lectura para el presente y el futuro.

I

Por primera vez en la historia contemporánea de América Latina y el Caribe la apertura hacia el exterior pone recursos materiales y de contacto cultural —hasta hace poco tiempo limitados— al alcance de segmentos importantes de la población. Además de estándares de vida que antes parecían inaccesibles, el crecimiento de la “comunicación” (con todas las dificultades que implica definirla y aceptarla como tal) que acompaña al proceso globalizador facilitaría toda clase de relaciones sociales. No en vano el historiador británico Eric Hobsbawm destaca que la revolución tecnológica —en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial— acortó distancias y convirtió una serie de bienes y servicios de lujo en objeto para el consumo de masas [Hobsbawm, 1995:266-270]. Este autor cita las posibilidades de viajar, el teléfono, la televisión, las lavadoras y los refrigeradores pero también todo aquello que se volvió portátil, desde los radiotransistores hasta los relojes, las calculadoras y los equipos electrónicos domésticos (como los videos). En resumen, el ciudadano medio de los países desarrollados llegó a niveles de vida que sólo los muy ricos podían alcanzar en generaciones anteriores. Por significativa que sea la brecha entre las sociedades más adelantadas y las más atrasadas, puede afirmarse, aun en medio de las desigualdades crecientes en la distribución del ingreso, que la generalización del consumo también ocurrió en América Latina y el Caribe a pesar de la pobreza. El uso masivo de la televisión y los radiotransistores —entre otros objetos— en las últimas décadas lo atestiguan.

Al mismo tiempo, las cifras indican que el proceso globalizador ha creado tales distancias socio-económicas —entre países y en el interior de muchos de ellos— que la brecha entre ricos y pobres es insalvable. Ciertos datos revelan anomalías que sólo pueden provocar perplejidad. A finales del siglo xx, el patrimonio de las 15 personas más ricas del mundo era mayor que la riqueza creada en un año por toda África negra.

Las 225 mayores fortunas del mundo equivalían al ingreso anual de 2 500 millones de personas —las más pobres del mundo— y las cifras de negocio de Nestlé, Sony, IBM o Ford eran superiores a la riqueza anual de Egipto, Nigeria, Venezuela o Turquía, por mencionar algunos casos [Ramonet, 1999; Engelhard, 1996:82].

En este contexto, el subcontinente latinoamericano continuaba como el más desigual del llamado Tercer Mundo (con Brasil a la cabeza), de la misma manera que la sociedad estadounidense seguía siendo la más desigual entre las del Primer Mundo (Japón y Europa occidental).

Cabe agregar que en las últimas décadas la globalización ha estado acompañada por el auge de la economía ilegal e informal, visible en cualquiera de las grandes ciudades de América Latina y el Caribe e incluso en las no tan grandes. La economía informal suele facilitar el acceso de las grandes mayorías al consumo de masas; la ilegal, por su parte, propicia la gestación de fortunas como las arriba descritas. Todo lo anterior habría creado las condiciones para el resurgimiento de la anomia, que se describirá a continuación desde un punto de vista sociológico y psicosocial a la vez.

II

Los lineamientos de Emile Durkheim para el estudio de la anomia en *El suicidio* [1971:195-207], aunque el libro date de finales del siglo XIX, han conservado su pertinencia. El fenómeno aparece con fuerza “cuando la sociedad está perturbada, ya sea por una crisis dolorosa o por felices aunque demasiado repentinas transformaciones” [ibid.:201]. Por más que algunos hayan querido entrever perturbaciones pasajeras en la globalización y adelantar un caos del que debiera surgir un nuevo orden, conviene reafirmar primero el azoro por la brusquedad y los alcances de los cambios en las tres últimas décadas previas al siglo XXI.

Para Durkheim, la anomia sobreviene cuando “la moral” y “la sociedad” pierden capacidad para desempeñar un papel que modere, regule o fije límites a los deseos de los individuos. Sin este poder regulador, que supone la existencia de una “autoridad colectiva” y “sacrificios y concesiones en nombre del interés público”, el individuo con deseos ilimitados termina condenado a un descontento perpetuo por perseguir fines inaccesibles:

los deseos ilimitados son insaciables por definición, y no sin razón se considera la insaciabilidad como un signo de morbosidad. Puesto que nada los limita, sobrepasan siempre e indefinidamente los medios de que disponen [ibid.:197].

Un individuo no puede ser “feliz” si está ausente la proporción entre sus necesidades y sus medios. El mismo Durkheim abre un interrogante de actualidad: ¿cómo fijar la cantidad de bienestar, comodidad o lujo que puede perseguir legítimamente un ser humano? Las cifras ofrecidas en el apartado anterior sugieren las dificultades para encontrar un parámetro asequible. Asimismo, la búsqueda

reciente de una mejor calidad de vida, surgida de la inquietud por los alcances del daño ecológico en el planeta, señalaría con el dedo la desmesura en la riqueza acumulada por los “líderes” del proceso globalizador. El propio Durkheim señaló el escollo para la determinación de los medios y las necesidades:

Lo que tiene carácter de lujo para una época ya no lo tiene para otra, y el bienestar que durante largo tiempo no se había acordado a una clase más que a título excepcional y de favor, acabó por parecer rigurosamente necesario y de estricta equidad [*ibid.*:199].

A futuro, pareciera imposible que lo que ahora consiste en lujo pueda convertirse en “estricta necesidad”, a menos que los recursos terrestres sean en verdad inagotables.

Durkheim identificó la anomia con un “estado de irregularidad”, con “ambiciones sobreexcitadas que siempre van más allá de los resultados obtenidos”, con una “agitación que se entretiene perpetuamente” y que, a la larga, desembocaría en un esfuerzo improductivo que dejaría al individuo cansado y con las manos vacías. Algunos autores han encontrado en este cansancio un rasgo distintivo del fin de siglo, tanto desde el punto de vista sociocultural como desde el psicoanalítico [Ehrenberg, 1998] o, más precisamente, psicosocial.

Décadas más tarde (1938), en un estudio sobre algunos rasgos psicosociales de la sociedad estadounidense, Robert K. Merton [1998:67-106] buscó ampliar las propuestas de Durkheim y estudió las variantes de reacción psicosocial ante el desajuste entre los objetivos y los medios para alcanzarlos. Por sorprendente que parezca, Merton encontró patrones de adaptación que ponían en entredicho el supuesto apego a las “normas” en una sociedad desarrollada como la norteamericana. El estudio de referencias permite ubicar distintas formas de adaptación (o gama de conductas alternativas) ante el desajuste mencionado. Para Merton,

la conducta anómala puede considerarse, desde el punto de vista sociológico, como un síntoma de disociación entre las aspiraciones culturalmente prescritas y las vías socialmente estructuradas para la realización de estas aspiraciones [*ibid.*:72].

En casos extremos, se atribuye mucha importancia a los objetivos y al éxito, no a los medios institucionales para conseguirlos.¹ El sociólogo detecta las siguientes modalidades de adaptación: el conformismo, que aseguraría la estabilidad social a expensas de la flexibilidad; la innovación; el ritualismo; el retraimiento; la rebelión y la tendencia a la anomia. Merton señala algo que el fenómeno y el discurso globalizadores habrían relegado a segundo plano: la pobreza no es una variable

¹ “La cultura norteamericana sigue caracterizándose [...] por la importancia atribuida a la riqueza como símbolo fundamental del éxito, sin atribuir una importancia proporcional a las vías legítimas que conducen a ese objetivo” [Merton, 1998:79].

aislada que opere de la misma manera en todas partes ni representa *per se* la causa de conductas anómalas.

En el ritualismo, el autor encuentra el modo de adaptación de los individuos que buscan una forma privada de escapar a los peligros y a la frustración que les parecen inherentes a la competencia por objetivos culturales importantes, abandonando estos objetivos y aferrándose lo más fuertemente posible a las rutinas seguras y a las normas institucionales [*ibid.*:93].²

En el retraimiento, Merton ubica “el derrotismo, el quietismo y la resignación” como medios de escape; valiéndose de la imagen del vagabundo en *La quimera del oro* (Charles Chaplin), agrega que el “don Nadie” puede representar al personaje de la época que “se siente perplejo ante el dilema de ser aplastado en la lucha por alcanzar los objetivos socialmente aprobados del éxito y el poder, o de sucumbir a una resignación sin esperanza y a un alejamiento total de ellos” [*ibid.*:49].

De acuerdo con Merton, la tendencia a la anomia aparece cuando la capacidad de regulación institucional, muy atenuada, es suplantada por los únicos límites del “cálculo de la ventaja personal y el temor al castigo” [*ibid.*:103]. Desde nuestro punto de vista, ésta es una hipótesis de trabajo clave: el estadounidense tiende a despreciar las instituciones, sobre todo las públicas, y el latinoamericano y el caribeño tienden a ignorarlas (lo cual no es lo mismo que despreciarlas), aunque esta debilidad en la regulación institucional obedezca a motivos diferentes de uno y otro lados del Río Bravo.

No es difícil reconocer, ante los imperativos que seguramente implica la globalización (y que tiende a debilitar las instituciones del Estado nacional), el alcance del estudio propuesto por Merton. En cambio, llama la atención que durante tanto tiempo en la polémica sobre la identidad latinoamericana y caribeña todo esto haya sido valorado como originales patrones psicosociales de conducta que bien pudieran tener su parte de copia. Para la sociedad estadounidense, el extremo se encontraría allí donde “la gama de procedimientos alternativos está regida únicamente por normas técnicas y no por normas institucionales” [*ibid.*:71]. Un segundo tiempo extremo se encuentra en las prácticas autárquicas, carentes de objetivos ulteriores. Aquí,

los objetivos originales se olvidan y la adhesión estricta a la conducta institucionalmente prescrita se convierte en un rito. El conformismo adquiere categoría de valor central [...] La gama de conductas alternativas se ve seriamente limitada y por ello existe muy poca

² Para Merton, se trata de una “reacción a una situación amenazadora que suscita desconfianza”. Agrega: “No es infrecuente que prolongados periodos de extrema sumisión vayan seguidos de explosiones de rebeldía” [*ibid.*:95].

base para adaptarse a las nuevas condiciones. Surge entonces una sociedad tradicionalista y “sagrada”, que se distingue por su neofobia [*ibid.*].

Cuando se abrieron a la globalización, las sociedades latinoamericanas y caribeñas dejaron atrás la autarquía, si alguna vez existió en la historia moderna del subcontinente. Si se admiten los rasgos atribuidos por Merton a la sociedad estadounidense, que para algunos constituye una sociedad protomundial y hasta un modelo a seguir o a imitar, la interrogante se abriría paso por otro camino: ¿creó la apertura del subcontinente alguna forma peculiar de retroalimentación entre modalidades internas y externas de anomia?

III

Cualquier intento por responder debe distanciarse de los estereotipos, sobre todo si son reforzados por los automatismos que provoca la celeridad de la globalización. Es posible hallar un estudio teórico de base sobre la formación de estereotipos en la obra de Alba Josefina Záiter Mejía sobre la identidad dominicana [1996]: aquéllos pueden enfocarse desde la teoría de la complejidad-extremidad (las personas tienen más contacto con los miembros del grupo al que pertenecen que con miembros del grupo externos al suyo); la teoría de las características supuestas (los estereotipos suponen características negativas hacia grupos fuera de los propios y adjudican características positivas y favorables para los miembros del propio grupo) y la llamada teoría de la violación de lo esperado (de la expectativa), hasta donde la traducción refleja precisamente lo sugerido (*expectancy violation*: los estereotipos proveen información sobre las características personales de los individuos y aquéllos que poseen más características favorables que las esperadas son evaluados de manera más positiva que aquéllos que tienen características similares, pero hacia quienes no existen expectativas favorables).³

En este mismo orden de ideas, sería necesario hacer unos cuantos añadidos a partir de las definiciones propuestas por Erving Goffman [1998] sobre el “estigma”, que equivale a una “identidad deteriorada”. Goffman señala que el estigma relaciona el atributo de una persona con un estereotipo y se convierte en una “clase especial” de relación entre atributo y estereotipo [*op. cit.*:14]. El intercambio social rutinario en medios preestablecidos (es decir, en una sociedad que establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de esas categorías) trata con “otros” previstos —y probablemente previsibles— sin necesidad de dedicarles atención o reflexión especial, pero ante los “extraños” tiende a “fijarse” en categorías y atributos de

³ Según el modelo de Jussin-Coleman-Lauren (1987) referido por Alba Josefina Záiter Mejía [1996:31-34].

“identidad social” que no corresponden a expectativas normativas que se traducen, además, en demandas rigurosamente presentadas [*ibid.*:12].

El estigmatizado (por razones físicas, de raza, de diferencia social, de origen cultural, etcétera) puede aparecer, en casos extremos, como persona peligrosa y a la vez débil, en todo caso, “menos apetecible”, según la expresión de Goffman, aunque de acuerdo con el contexto cultural podría decirse que menos atractiva, menos seductora, menos interesante, etcétera [*ibid.*]. La incertidumbre (también la desconfianza) en el estigmatizado surge porque ignora en qué categoría será ubicado y si la ubicación lo favorece o lo desfavorece. Sabe que en su fuero interno los demás pueden definirlo en función de su estigma e incluso considerarlo “no persona” [*ibid.*:30], es decir, un individuo que no sería digno de atención ritual ni mucho menos de prestigio o de trato digno. El estigmatizado corre el peligro de que se quiebre la imagen coherente de sí mismo y que jamás sepa lo que otros piensan “realmente” de él, hasta llegar a una especie de “patología de la interacción” (el estigma invalida y margina) donde “la conciencia del otro” (la biografía por el otro) [*ibid.*:83-91] adquiere un papel preponderante, al igual que la amargura, el resentimiento y la autoconmiseración [*ibid.*:137].

Goffman distingue entre “desacreditado” (cuando el estigma se basa en que la calidad de “diferente” ya es conocida o evidente en el acto) y “desacreditable” (cuando esa diferencia no es conocida ni inmediatamente perceptible) [*ibid.*:12]. Considera además que la información social transmitida por cualquier símbolo particular puede confirmarnos simplemente lo que otros signos nos dicen del individuo, completando la imagen que tenemos de él de manera redundante y segura [*ibid.*:58] (la estigmatización puede ser un modo de autoafirmación). En la interacción entre “estigmatizados” y “normales” el enmascaramiento puede ser una forma de evitar la visibilidad del estigma o, en todo caso, de “evitar que el estigma sea, para (el estigmatizado) y para los demás, objeto de estudio disimulado” y, por tanto, un factor potencial de obstrucción o de derecho de intrusión [*ibid.*:123 y 150] para “los otros” (donde existe la estratificación autoengañososa, como la llama Goffman, y una estrecha relación entre ésta y las alianzas sociales, el encubrimiento puede adquirir mayor importancia [*ibid.*:128]).

Otra modalidad de respuesta es la ambivalencia, hasta donde el individuo estigmatizado estratifica sus relaciones según el grado en que sus estigmas se manifiestan y se imponen [*ibid.*:127], o bien, pasan desapercibidos. Encubrimiento, enmascaramiento y ambivalencia son respuestas defensivas pero sobre todo miméticas, ante la problemática del estigma y de la normatividad socialmente aceptada (incluso cuando se trata de una “normatividad fantasmagórica” o tendiente a la anomia y a la instalación de la desconfianza generalizada).

Podemos sugerir que mientras el estereotipo supone movimiento (de desacreditable a desacreditado, por ejemplo) e invita hasta cierto punto a la transgresión,

el estigma tiene, en cambio, un carácter mucho más invalidante o mutilante, sobre todo si es utilizado en el acto para “especificar”, sobre todo cuando la información social contribuye a esta inmovilización. En América Latina y el Caribe, el trauma originario de la Conquista probablemente instaló el estigma y la manera de “sortearlo” como “patología de la interacción social”, sobre todo si se recuerda que el indígena fue considerado “no persona” y que la Colonia dio lugar a una peculiar estratificación en jerarquías sociales y de castas relativamente complejas. Desde esta perspectiva, no sería difícil que propuestas de corte sociológico (como la de Durkheim) o psicosocial (como las de Merton y Goffman) se entrecrucen con la antropología, lo cual ha ocurrido en el *establishment* académico estadounidense por lo menos desde la segunda posguerra del siglo xx, mientras que en América Latina y el Caribe siguieron predominando por largo tiempo las perspectivas ensayísticas con fuerte influencia filosófica (e incluso religiosa).

IV

Si la globalización tiende a suplantar la autoridad colectiva y el interés público por el poder de los medios de comunicación masiva, entonces, puede provocar el reforzamiento de los estereotipos y su engrane con los estigmas. Esto ocurre mediante la fuerza de las imágenes: Jerry Mander demuestra cómo la televisión suprime la imaginación (por lo que facilitaría el “encasillamiento” y dificultaría el conocimiento), hace una “credibilidad intrínseca” (que puede desembocar en la desacreditación) y suplanta lo real con mecanismos que funcionan como un imán [Mander, 1988]. La representación de lo real puede ser más fuerte que lo real mismo, propiciando incluso que “lo desacreditado” anteceda a lo “desacreditable”.

Para Giovanni Sartori, la sociedad teledirigida coloca en el primer plano la cantidad y la velocidad, pero éstas no tienen nada que ver con la libertad y la elección. Es por ello que el autor afirma que una elección infinita e ilimitada es “una fatiga infinita y desproporcionada”.

Corremos el riesgo de asfixiarnos en una exageración de la que nos defendemos con el rechazo; lo que nos deja entre la exageración y la nada. El exceso de bombardeo nos lleva a la atonía, a la anomia, al rechazo de la indigestión: y de este modo, todo termina, en concreto, en una nimiedad [Sartori, 1988:135].

Para Cornelius Castoriadis la anomia forma parte de la crisis de las sociedades occidentales. Ésta se expresa en la descomposición de los mecanismos de dirección y de movilidad social; en el reflujo de los movimientos de finales de los años sesenta (que, fragmentados y sectorizados, se volvieron incapaces de articular sus objetivos y medios en términos universales); en la fabricación de individuos conformes; en la desorientación amorfa de las nuevas generaciones, agravada por el derrumbe del sistema educativo; en la evanescencia casi completa de los valores y, por último, en

el derrumbe de autorrepresentación de la sociedad. Paradójicamente, al mismo tiempo se observa una sobresocialización de la vida y un rechazo de la vida social de los otros y de las instituciones. Castoriadis [1997:17-47; 103-127] recuerda precisamente el significado de la palabra *krisis*: es un momento de decisión, aunque agregaríamos que la anomia y la estigmatización pueden tener un efecto paralizante sobre esa capacidad.

Así, la fragmentación en “identidades”, la abolición de la experiencia común y los imanes de las imágenes no permiten relativizar los estereotipos y los estigmas ni percibir las consecuencias de la anomia y de las modalidades de adaptación a la misma, máxime si éstas son cortoplacistas. Con lo que Goffman [*op. cit.*:111-122] llamó las “técnicas de control de la información”, es probable que, mediante la imagen, se haya potenciado el reforzamiento entre los atributos de una persona y los estereotipos, no en vano, para distintas especialidades la problemática del multiculturalismo (también la de género) ha pasado a primer plano.

V

¿Eran estereotipadas las aproximaciones que muchos ensayistas latinoamericanos y caribeños intentaban realizar al “ser nacional”, por lo menos desde finales del siglo pasado? Ciertamente no, porque más que afianzar el eventual estereotipo, en caso de que existiera como tal, buscaban indagar por las razones de ese “ser”. En cambio, es probable que dichos ensayistas, desde distintas orientaciones, pretendieran ahondar en una identidad convertida en estigma, ya sea que se tratara de naciones, grupos sociales o grupos étnicos. El riesgo no podía ser, en muchos casos, menos evidente: la focalización excesiva en el estigma equivalente de la identidad (“soy así, y qué...”) podía reforzarlo.

Sin varias observaciones de Merton sobre la sociedad estadounidense⁴ se correría el riesgo de atribuir sólo a la herencia española —sin entrar en cualquier idealización o rechazo tajante del legado precolombino— los orígenes de la probable anomia latinoamericana y caribeña. El problema de la desproporción entre las necesidades o los objetivos y los medios (legítimos o ilegítimos) para alcanzarlos —o la imposibilidad para establecer límites a partir de una norma social transparente— se encuentra de alguna manera planteado en ensayos como “En torno al casticismo”, de Miguel de Unamuno [1983:169-248] o de forma más opaca en *España invertebrada* de José Ortega y Gasset [1983]. La tentación de absolutizar la identidad y convertirla en algo eterno e inmutable debe evitarse, incluso cuando María Zambrano dibuja un pensamiento español anárquico, “sin poder y sin sometimiento” o, como carac-

⁴ Merton recoge el siguiente clisé sobre la actitud individualizada hacia la estructura social: “Lo que cuenta no es lo que tú sabes, sino quien tú sabes” [1998:91].

terística del país ibérico, algo que no deja de sonar a la búsqueda infinita de Durkheim. Para la ensayista, “lo imposible como único posible horizonte” sería propio de la vida española y del hombre que la vive [Zambrano, 1996:44].

Si se entiende la innovación al modo de Merton (equivalente a la astucia y no a la inventiva en un contexto anómico), los problemas que surgen de las formas de adaptabilidad (conformismo, ritualismo, retraimiento y tendencia al suicidio anómico) no son muy distintos de los encontrados en algunas caracterizaciones pasadas de la sociedad española. De la misma forma en que Durkheim destaca la irregularidad, la sobreagitación y el cansancio en la anomia, Unamuno se pregunta por el destino de la energía castellana, descrita como anárquica, lenta a la hora de la reacción psíquica, y que llega a adoptar la modalidad de la “energía epiléptica improvisada” o a conjugar la “voluntariedad del arranque” con el “abandono fatalista” [Unamuno, *op. cit.*:228-248].⁵ En Unamuno resulta llamativa la descripción de una voluntad que “se abandona indolentemente al curso de las cosas si no logra domarlo a viva fuerza, no penetra en él ni se apropia su ley; violencia o abandono más o menos sostenidos” [*ibid.*:212].

El riesgo de la disolución del poder regulador aparece también en Ortega y Gasset, quien hace énfasis en la alternancia de periodos históricos, para lo cual recurre a la cosmovisión hindú (épocas *qitra* y épocas *kali*),⁶ es decir, propia de una sociedad de castas ultrajerarquizada. En América Latina y el Caribe, justamente en periodos específicos, de perturbaciones o transformaciones repentinas, el problema de la anomia aparece con relativa claridad. Varios ejemplos aportados por diversos ensayistas apoyarían esta afirmación: en el desempeño histórico local, la irregularidad es constante porque, debido a la herencia colonial aunque también al efecto de imitación de aperturas posteriores, la desproporción entre los objetivos culturalmente prescritos y los medios para alcanzarlos se vuelve permanente, latente, pero no visible hasta que “estalla” (“en México no pasa nada... hasta que pasa”, “aquí en Venezuela no ha pasado nada”). Cada uno a su modo y en su tiempo, numerosos ensayistas del subcontinente llegaron a reclamar el aprendizaje del límite en las expectativas y el tesón en la creación de medios que moldeen de otro modo los objetivos culturalmente prescritos. Hasta aquí, con la intención de profundizar en la trayectoria histórica, el peso de la herencia española parece indudable en la gran mayoría de países de América Latina y el Caribe porque es la más duradera (tres siglos, en casi todos los casos, y cuatro en Cuba y Puerto Rico, con la gran excepción de Brasil, bajo sujeción

⁵ Para María Zambrano, el “quietismo” del español encierra siempre “gigantescas descargas de energía, derroche de impenetrable voluntad” [1996:89].

⁶ Como si describiera desde otro ángulo la anomia, Ortega y Gasset apunta: “abandonado a su propia inclinación, el grupo acabaría por perder toda sensibilidad para la interdependencia social, toda noción de sus propios límites y aquella disciplina que mutuamente se imponen los gremios al ejercer presión los unos sobre los otros y sentirse vivir juntos” [1996:52].

portuguesa). La propia experiencia española (con una salida tardía del conservadurismo y el oscurantismo, aunque frecuentemente mediante la transgresión y una fuerte influencia estadounidense) confirma el fondo de reacción defensiva al exterior que fue legado como patrón de conducta por la antigua metrópoli.

Por tanto, vale la pena constatar los fenómenos ya descritos en un caso como el de Cuba y con un autor como Fernando Ortiz (1881-1969),⁷ para quien el cubano de principios de siglo “piensa en el modo de no pensar” y “quiere no querer nada”. “Atonía” es la palabra escogida por Ortiz (quien por lo demás ahondó en el estudio del folclor y en particular de la música en Cuba) para describir, en una serie de artículos y cartas (algunas dirigidas a Unamuno) que datan de 1913, un estado de anomia y asfixia social que se convierte en regla (en normatividad explícita y demanda exigente); llama “bobería” a todo comportamiento que no se amolde a aquella. La “irresponsabilidad del cubano”, el “ñañiguismo” (la formación de sociedades criminales afrocubanas) y la “guapería” (que la extrema cercanía con los Estados Unidos puede convertir en estereotipos o en prototipo de conducta) no deben ser tomados como inmanentes sino expresiones de la escasez de medios, por ejemplo, educativos, que permitan canalizar o moldear de otra forma los objetivos culturalmente prescritos, aunque la formulación no se haya hecho en estos términos [Ortiz, 1993].

Fernando Ortiz distingue, primero, cubanidad de cubanismo [Ortiz, 2002: 79-99]: pedir frutabomba en un restaurant de Nueva York es un cubanismo “tan auténtico como alarmante”, igualmente, es “imperdonable” llevar “un cocomacaco en la diestra” al aparecerse en Washington [*ibid.*:75]. El cubanismo es el giro o modo de hablar propio de los cubanos; la cubanidad, la condición genérica de cubano. La cubanía es cubanidad plena, sentida, consciente y deseada (y, por ende, condición específica y responsable de su individualidad), sustentada en la cultura [*ibid.*:78]. En esto, Ortiz sigue a Unamuno, quien distingue “humanidad” (condición genérica e involuntaria de su persona) de “hombría” (condición específica y responsable de su individualidad) así como en España cabría distinguir entre hispanidad e hispanía [*ibid.*]. Si en lo anterior hubiera lugar para una lectura basada en las hipótesis teóricas sintetizadas en apartados anteriores, cualquier forma de alienación grupal —según la terminología de Goffman— correría el riesgo de llevar la cubanidad y el cubanismo del atributo, con sus riesgos de inmanencia, al estereotipo (sobre todo, como afirmara el propio Fernando Ortiz, si toda cultura es dinámica) y a la anestesia de la cubanía (volitiva, emocional e intelectual).

En todo caso, las consideraciones de Fernando Ortiz —que tampoco rehúsa el diálogo con la antropología, lo que más tarde le valdrá el reconocimiento de Bronislaw Malinowski y Roger Bastide, pese a una formación básica en derecho (difícilmente podía ser de otro modo en aquella época)— se insertan en un precario esfuerzo por

⁷ La mayor obra de Fernando Ortiz es, sin duda, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* [1987].

consolidar el sentido de nación luego de cuatro siglos de colonia española y de una independencia adquirida bajo tutela estadounidense (que más tarde originará la acusación de *plattismo* entre los cubanos, por la Enmienda Platt, que aseguró a los Estados Unidos un buen número de derechos sobre la independencia de la isla). En esta misma perspectiva el reclamo de universalidad que acompaña las disgresiones de Fernando Ortiz (Cuba como crisol de influencias de las más distintas latitudes) puede reunir reflexiones de la misma índole en un país como Panamá pero inexistentes o apenas difundidas en Honduras, Costa Rica, Nicaragua, Guatemala o El Salvador y que en todo caso requerirían una investigación bibliográfica más precisa. Por lo pronto, es necesario señalar que las formas de adaptación de la cubanidad (no de la cubanía) a una sociedad atónica no se encuentran —si ha de tenerse confianza a los estudios de Ortiz (más historiográficos que propiamente psicosociales)— nada distantes de aquéllos que Goffman detecta en los Estados Unidos. El encubrimiento, el enmascaramiento y la ambivalencia despuntan en la problemática de la bobería, como la reivindicación del paso por medios ilegítimos.

En la República Dominicana, José Ramón López,⁸ también en un periodo histórico similar al que marcó a Fernando Ortiz (finales del siglo XIX), llegó a sintetizar así la problemática de la anomia: “no hay más que dominicanos aislados que, sin procurarlo expresamente, tienen intereses personales semejantes entre sí”. Por su parte, Manuel Arturo Peña Battle⁹ escribió más tarde: “la colectividad dominicana no tuvo reposo ni espacio moral para darse a la tarea de su propia formación. Vivió como le permitieron los otros que viviera: en la agonía de no perderse para siempre”.¹⁰ De diferente modo que en Fernando Ortiz, aquí despierta el problema de una nación que se percibe a sí misma estigmatizada (y que habrá de revertir el estigma sobre el vecino haitiano) y en la cual la colectividad, a falta de espacio moral para desarrollarse, aparece como algo amorfo, incapaz siquiera de formar una aspiración colectiva, a diferencia de Cuba, donde esa formulación apareció cual cuestión de sobrevivencia nacional, aunque para el momento en que escribe Ortiz no haya encontrado los medios propios para satisfacerlas. Por más homologación que se intentara en el Caribe, la problemática de una identidad deteriorada se plantea de manera distinta en Cuba, en República Dominicana y en Puerto Rico, donde la aspiración colectiva está truncada, a medio camino entre la plena integración a los Estados Unidos y una independencia que, para ser tal, hubiera requerido el reconocimiento de los factores que hicieran posible culminar la individuación nacional.

⁸ José Ramón López (1886-1922) buscó, a través de distintos trabajos basados en la historia y las ciencias naturales (una asociación en boga a finales del siglo XIX y principios del XX), indagar en la problemática de lo que llamó “formación gregaria” dominicana.

⁹ Durante los años treinta, Peña Battle, junto con Joaquín Balaguer, contribuyó a forjar una “identidad dominicana”, desafortunadamente, basada en el desprecio a los haitianos, en algunos aspectos.

¹⁰ Los estudios de J. R. López y M. A. Peña Battle sobre la identidad dominicana se encuentran ampliamente revisados en el análisis de Alba Josefina Zaïter Mejía [*op. cit.*:134-140].

Venezuela no puede considerarse un país caribeño, tampoco un país exclusivamente andino, contra lo que sugerirían los estereotipos más recientes, que parten de una constatación geográfica bastante parcial e incluso superficial. De cualquier modo, el venezolano Mario Briceño-Iragorry (1887-1958) encuentra en *Mensaje sin destino* (1950) la frecuencia de la “mentalidad anárquica”, la “desagregación mental” y la imposibilidad del esfuerzo continuo en una Venezuela a merced de los caudillismos y lo que hoy se denominaría “caos social” [Briceño-Iragorry, 1988:57-108].

Sin un sistema de valores que guíe la reflexión y la pasión del pueblo en el proceso de realizar sus destinos, las iniciativas de los grupos pueden convertirse en factores anárquicos y disociadores, capaces de tornar la *psiquis* nacional en fragmentos discontinuos [*ibid.*:86].

En este caso, al igual que en Ortiz, las aspiraciones colectivas definidas como tales no consiguen cuajar debido a la falta de medios adecuados y se convierten, entonces, en anárquicas y fragmentadas.

Si en Venezuela, a diferencia de algunos otros países, no abundan reflexiones sobre la “identidad” que hayan tenido en el exterior, con menor razón existieron en Colombia durante gran parte del siglo xx o incluso desde el siglo xix, en un país estigmatizado como pocos, aunque de manera mucho más reciente. Quizá por ello sea también reciente una reflexión, siempre de corte ensayístico, como la de William Ospina, que desemboca en constataciones no muy diferentes de las de Fernando Ortiz sobre Cuba, aunque con referentes menos españoles y estadounidenses y más franceses y británicos, como si, a contrapelo de lo que el propio Ospina critica, en Colombia se hubiera prolongado el siglo xix en el xx [Ospina, 1997].¹¹ En algunos de los textos de Ospina, nacido en 1954 y autor de diversos ensayos —no exentos de influencia de la filosofía alemana [Ospina, 1994]— la problemática cultural se asemeja de nueva cuenta a la que Ortiz atribuye a Cuba o a las observaciones de José Ramón López sobre la República Dominicana:

cualquier colombiano lo sabe: aquí nada sirve a un propósito público. Aquí sólo existen intereses particulares. El colombiano sólo concibe las relaciones personales, sólo concibe su reducido interés personal o familiar, y a ese único fin subordina toda su actividad pública y privada [Ospina, 1997:14].

¿Es verdad que cualquier colombiano lo sabe? ¿O que todos los colombianos son iguales? Uno de los principales defectos en Colombia es la simulación, en el texto de referencia está sugerido sin rodeos el origen de este comportamiento, puesto que “un

¹¹ Ospina observa irónicamente, recogiendo un chiste común: “[...] en Colombia los ricos quieren ser ingleses, los intelectuales quieren ser franceses, la clase media quiere ser norteamericana y los pobres quieren ser mexicanos” [1997:91].

colombiano sólo se reconoce en otro si media una larga serie de comprobaciones de tipo étnico, económico, político, social y familiar” [*ibid.*:24]. Así, la interacción social se vuelve patológica cuando esas comprobaciones se encuentran a medio camino entre la categoría y el estigma. Ello se reviste además de una concepción religiosa poco limitativa, en la cual no se trata de obrar bien sino de arrepentirse a tiempo porque “el que peca y reza empata”. La contradicción estalla de nueva cuenta por las consecuencias de la simulación, de un “ser inteligente” que consiste en “ser avisado”, “capaz de engañar al otro sin escrúpulos”, donde “ser noble es ser idiota” y “diferir de los otros es despertar el coro de las murmuraciones” [*ibid.*:43]. Para colmo, la “sociedad” acaba por extrañarse —o simula hacerlo— ante la violencia continua y el descrédito de todo, hasta llegar a “una suerte de dilatado desastre en cine mudo” [*ibid.*:48], que desde luego deja perplejo (y no en vano nos referimos anteriormente a Chaplin) a quien no quiera refugiarse en una “identidad” que puede ser mezcla de impotencia, resignación, desesperación, impaciencia o mala fe.

Aún dispersas, reflexiones como las anteriores son frecuentes en numerosos ensayistas sudamericanos, aunque sería imposible recoger todas en detalle. El uruguayo Roberto Fabregat Cuneo prefiere describir la problemática en términos de amorfismo y autoanulación (lo que Goffman llamaría *self hate*) al esbozar el “carácter sudamericano”. Luego de asociarlo con las peculiaridades de un paisaje semivacío, afirma que “aún en los medios urbanos, se diría que entre unas y otras partes del organismo social falta la anastomosis que asegure la indispensable circulación o mutua comunicación”. Agrega que

la excesiva permanencia en el reducto personal y la falta de intercambio psíquico lleva con los años a la indiferencia y postra el individuo en ese sopor crítico que es el resentimiento, o bien en el famoso “fastidio” que tantas gentes andan exhibiendo como última de las posiciones alcanzables [no se refiere de manera explícita al Uruguay] [Fabregat, 1950:151-157].

En Argentina, donde menos podría suponerse la existencia de una jerarquización en castas similar a la de las sociedades del subcontinente —basadas a la vez en la Conquista y en el sometimiento de los indígenas o en la esclavitud de los negros—, la problemática no desaparece, como lo sugiere un texto reciente de Marcos Aguinis, quien convierte en “argentinidad” lo que otro podría convertir en “ser dominicano” o “ser colombiano” [Aguinis, 2003].¹² ¿Pero debería olvidarse acaso que, con toda

¹² No contábamos con el texto (que pronto se convirtió en un *best-seller*) a la hora de terminar nuestro artículo, pero la abundancia de referencias y entrevistas permitía ya entrever buena parte del contenido, al igual que el título, desde luego. Aguinis, nacido en 1935, es médico neurocirujano de profesión, fue psiquiatra y se convirtió al ensayo y la literatura. ¿Debería ser tomado por casual que un libro de esta índole haya aparecido en medio de una severa crisis en Argentina, que probablemente haya puesto al descubierto el fondo de anomia en la sociedad?

pretensión de “medicalización”, José Ingenieros escribiera en 1903 un libro titulado *La simulación en la lucha por la vida* [1956] o debería negarse la historia de una frontera que en algunos aspectos poco tiene que envidiarle a la Conquista originaria o al exterminio de indígenas en los Estados Unidos? De cualquier modo, habría que ser precavidos contra uno de los estereotipos más fuertes “entre latinoamericanos”: el del argentino en quien no correría más que sangre europea y de “transterrado” y que además sería arrogante por definición. Tal pareciera que el estigma ya convertido en estereotipo llegó a convertirse en un modo de diferenciar entre latinoamericanos y caribeños y de competir por el favor del exterior, a quien menos argentino, menos chileno, o más brasileño y más cubano, o más costarricense y menos nicaragüense, o más ecuatoriano y menos peruano y más o menos exótico para el turismo.

Aunque la Conquista pasó por Portugal en territorio brasileño, las batallas de castas y los estigmas asociados durante mucho tiempo no fueron menos virulentos que en otros países de América Latina y el Caribe, a juzgar por *Casa Grande y Senzala* (1933), un clásico de Gilberto Freyre [1987], que consigue rebasar el ensayo (el proyecto comenzó a concebirse en buena medida en la Universidad de Stanford). Entronca con la mejor historiografía de la época y encuentra paralelismos entre el noreste brasileño y el *Deep South* estadounidense. La obra de Freyre tiene reminiscencias de la problemática cubana, habida cuenta de las caracterizaciones de dicho autor sobre las influencias indígena, portuguesa y negra en el noreste brasileño. Al igual que Ospina en Colombia, Freyre devela enseguida la existencia de una sociedad en la cual

ningún elemento de identificación de hispanos y moros, de cristianos e infieles, de vencidos y vencedores, de nobles y de plebeyos en la sociedad portuguesa, es menos seguro que el de los nombres personales y de familia, tan confundidas anduvieron siempre en la península las razas, las culturas y las clases sociales, sin que el peso atado a los pies de algunos, por la esclavitud o por el botín de guerra, les impidiese fluctuar de nuevo [*ibid.*:213].

Es necesario prestar atención en que Freyre no se refiere a Brasil sino a un Portugal donde la guerra de posiciones sociales puede servir, entre otras cosas, para disimular orígenes mozárabes o judíos, por ejemplo, el ascenso en el escalafón social puede encubrir o enmascarar el estigma, aunque no por ello desaparezca la ambivalencia. De manera curiosa, se ha pensado hasta la exageración que se trata de una problemática creada en el Nuevo Mundo pero inexistente en la metrópoli; poco eco han tenido sugerencias de investigación como la que despunta en Freyre y que permitiría relativizar la estigmatización cual atributo exclusivo de los territorios conquistados desde la Península Ibérica.

En otras sociedades latinoamericanas, en cambio, esta problemática aparece con menores referencias a las castas; más que estereotipos, parece haber estigmas tan

arraigados que sería mínima la posibilidad de que, como lo sugiere Goffman, sean simplemente “perspectivas” y que, por tanto, no se establezcan como definitivas para “especificar” o “encasillar” la relación social (con el riesgo de mayor violencia si quienes interactúan se “salen de sus casillas”). En Bolivia, Alcides Arguedas escribió textos que, quizá algo apresuradamente, podrían considerarse los más estigmatizadores y racistas sobre el indígena. Si en otros textos la simulación parece un implante exterior o el resultado de tres siglos de Colonia, en Alcides Arguedas (cuya contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos data de 1909) queda convertida en arcaísmo precolombino y de “resistencia” al sometimiento, al igual que la atonía. Según Arguedas, el indígena (*aymará*, en este caso) nada desea y a nada aspira; carece de voluntad, de “persistencia de ánimo”; es “duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado cuando odia”, receloso, feroz y hasta “rapiñesco”, aunque también supersticioso, crédulo y “sumiso y afectuoso cuando ama”; capaz de extraordinaria energía, irritación y protesta cuando se siente abrumado o se atacan sus “mezquinos intereses” (la mujer, por su parte, es descrita como “hipócrita y solapada”, aunque también “diligente”, “hacendosa” y fiel) [Arguedas, s/f, 652-665].¹³ Este autor se apoya en corrientes de interpretación racistas pero reconoce hasta qué punto la conducta observada en el indígena está moldeada por la brutalidad de la Conquista y se asoma a lo que podría considerarse “las convulsiones agónicas de una raza”, para “cantarle su elegía gallarda y sentimental” [Arguedas, en Fernández, 1988:539]. Esto tampoco es extraño si se toman en cuenta el periodo histórico en el cual escribe Arguedas y las características de la sociedad boliviana de la época. Por otra parte, y a partir de las transformaciones culturales de las tres últimas décadas, el ecuatoriano Fernando Tinajero (1940), filósofo, escritor y ensayista, desemboca en la constatación de un “vacío reiterado” y, parafraseando a Unamuno, afirma que la cultura en Ecuador no existe pero sí el refugio en la forma, la ceremonia y el ritual como escudo, en la palabra convertida en artificio para paralizar en vez de comunicar y en la ley para imponer “un orden imaginario sobre un desorden real” [Tinajero, 1991]. Para este autor, el simulacro adopta las formas más variadas; si en Bolivia, Perú o Guatemala el peso de la población indígena y de la élite blanca plantea la mayor dificultad para el “cara a cara”, esto no ocurre en el camino de idealización (ni siquiera del indígena) a la que el mismo Tinajero plantea posibles perspectivas. “Sólo la verdad os hará libres”, recuerda a la hora de relativizar, sin dejar de ver con esperanza el peso de las reivindicaciones indígenas en el Ecuador desde los años noventa.

Hasta aquí, lo que se concibe como “identidad” de un país tiene como rasgo curioso el reaparecer con otra forma en otro país e incluso en determinados periodos históricos, ya sea en antiguas metrópolis o en donde menos pudiera sospecharse,

¹³ En particular, las páginas 657-660.

como en los Estados Unidos. No nos hemos detenido en Perú,¹⁴ y sería demasiado exhaustivo hacerlo en los ensayos de Octavio Paz (en particular *El Laberinto de la soledad* [1994]), de Samuel Ramos (*El perfil del hombre y la cultura en México* [1987]), ampliamente debatidos por décadas y en los cuales quedan descritos en otra forma el enmascaramiento, el encubrimiento y la ambivalencia como modalidades de adaptación a una sociedad en la cual esa "identidad" es confundida con la aspiración colectiva, a reserva de que sea legítima o no, legible o no desde el exterior. A la distancia, Roger Bartra hace énfasis en que esta "identidad y metamorfosis del mexicano" roza el lugar común (el "manejo de estereotipos codificados por la intelectualidad, pero cuyas huellas se reproducen en la sociedad provocando el espejismo de una cultura popular de masas"), el mito para el asentamiento de la nacionalidad (la unificación y la institucionalización del Estado en un periodo dado) y lo requerido para beneficio de la cultura política dominante [Bartra, 1987]. Más grave aún, señala que el mito del carácter nacional pareciera no tener historia y haber caído del cielo. Bartra también hace una reflexión sobre la simulación y el simulacro y señala que "el simulacro ejerce cierta violencia sobre los elementos que lo componen".¹⁵ En este distanciamiento, donde sin embargo no se trata en la "identidad" de una "idea pura" sino quizá de una idea más peligrosa porque puede influir o determinar patrones de comportamiento y de percepción del mundo, lo mejor que ha podido ocurrir, a su juicio, es que a la larga "los mexicanos han sido expulsados de la cultura nacional", del "estoicismo nacionalista unificador", del "paraíso originario" y del "porvenir viscoso" para que el nuevo mundo sea una "manzana de discordancias y contradicciones" y no moderno ni posmoderno sino "desmoderno" [Bartra, *op. cit.*:242]. En tanto, Ortiz considera la posibilidad de la individuación cubana a partir de la cultura; Ospina piensa, con la influencia de los ideales de la Revolución Francesa, en procesos civilizadores que los lleven a la práctica. Fernando Tinajero pareciera entrever otro tipo de concepción y de práctica religiosa; Bartra pareciera proponer el "caos de las individuaciones" (el caos y la "dispersión de los átomos al azar" serían una metáfora del capitalismo moderno y no del atraso), de las diferencias ante el patrón único del *axolote* (que es la metáfora que escoge el autor para debatir sobre la identidad del mexicano).

Con este breve recorrido —sin una consolidación disciplinaria en América Latina y el Caribe debió pasar por la filosofía, la historiografía, la sociología y a veces por la antropología no reconocida como tal (como en el caso de Ortiz o de Freyre)—, es

¹⁴ Desde nuestro punto de vista, en la línea ensayística de muchos autores nombrados aquí respecto de Perú, vale la pena detenerse de manera muy precisa en Victor Andrés Belaúnde [1957]. Aun en la crítica de una sociedad muy marcada por los valores "señoriales", Belaúnde no pierde ese mismo "registro" o "tono" señorial.

¹⁵ Bartra alude a Chaplin y a su "desamparada candidez" en la insoslayable comparación con Cantinflas [Bartra, 1987:175].

probable que las propuestas de Durkheim y Merton cobren cierta pertinencia porque permiten sintetizar reflexiones dispersas en la perspectiva histórica y, más allá del supuesto enigma, comprender la anomia latinoamericana y caribeña. ¿Sería esta anomia una forma de defensa adquirida ante la frecuencia de transformaciones y aperturas violentas? ¿La imposibilidad para buscar en el enigma, por temor, indiferencia o ignorancia lo habría convertido en estigma? Si las reflexiones recogidas en este último apartado permiten sentar antecedentes para una (o unas) "historia(s) de las mentalidades", seguramente el paso más difícil consistirá en indagar el modo de deshacerse de los estigmas sin pasar por su reiteración y, por ende, desacralizando las construcciones identitarias, en las cuales —por decirlo de la peor manera— pareciera haberse regodeado América Latina y el Caribe durante el siglo xx hasta crear una sorprendente (y que pudo haber consolidado cierta "antropología") equivalencia entre cultura nacional e identidad nacional. La segunda no supondría mayor esfuerzo; en cambio, la primera sí, sobre todo en un contexto como el descrito, porque para muchos, una vez desacralizada la construcción identitaria, no quedaría cultura alguna en pie, con la consiguiente tentación de liquidarlo todo para beneficio foráneo. ¿Habría desazón porque "América Latina y el Caribe un poco no existen", a riesgo de pasar de la antropología a la arqueología?

CONCLUSIONES

Nada más sorprendente que un mundo que, en el último siglo y más aún en las últimas décadas, se transformó con mayor velocidad que durante los siglos precedentes. Las reflexiones sobre la identidad latinoamericana y caribeña —que habían proliferado a finales del siglo xix y principios del siglo xx, en un periodo de transición y de crisis, y al cabo de interminables desgarramientos internos y dificultades para asimilar la influencia exterior— muestran una perplejidad que abarca los objetivos culturalmente prescritos, heredados de la Colonia, y la fragilidad de los medios para acoplarse al advenimiento de la civilización industrial. Sería imposible soslayar que todas esas reflexiones acompañan la difícil construcción de los Estados nacionales latinoamericanos y caribeños, para resurgir en los años treinta (Gran Depresión) y volver al debate en los años ochenta del siglo xx.

Desde finales de los años sesenta del siglo xx se instaló de nuevo la perplejidad, las sociedades de América Latina y el Caribe se toparon otra vez con transformaciones bruscas y de resultados inciertos pero que en todo caso aquejaban al Estado nacional y a las precarias instituciones y normas que parecían apuntalarlo, pese a la marcada debilidad de la vida republicana en el subcontinente. Un proceso de esta naturaleza difícilmente evita reforzar una anomia siempre latente por la precariedad institucional ya mencionada.

Dentro de estas transformaciones, un acercamiento mayor con los Estados Unidos ha sido indudable. Pese a la representación estereotipada de los países

“adelantados” —los conquistadores se preguntaron si el “salvaje” tenía “racionalidad”, entonces, los salvajes tenemos todo el derecho de preguntarnos si los “racionales” tienen “alma”, es decir, “emociones”: estigma por estigma—, textos como los de Durkheim, Merton o Goffman abren espacio para la duda. Por lo menos en periodos de crisis, en las sociedades “de Primer Mundo” también asoman la anomia y las modalidades de adaptación insospechadas a la normatividad que hasta hace algún tiempo podía considerarse definitiva, además, el colapso de las normas y las búsquedas ilegítimas de acceso a la riqueza u otros satisfactores y hasta brotes de estigmatización ultrajerarquizada, sobre todo si se toma en cuenta que las migraciones masivas desde el Sur hacia el Norte son un fenómeno propio del siglo xx. ¿Sería para celebrar la antigua normatividad o la “tercermundización” del Primer Mundo y su carácter crecientemente “desmoderno”?

Cualquier desenlace es imposible de adelantar en una situación de crisis, por tanto, es preferible hablar de una larga y polifacética transición. Como sea, para América Latina y el Caribe, donde bajo formas distintas apareció en el pasado la reflexión sobre la “identidad”, siempre en periodos de crisis, la encrucijada tal vez quede indicada en las múltiples lecturas que sugiere el resultado de una votación: el 13 de diciembre de 1998, un siglo después del conflicto armado entre los Estados Unidos y España en disputa por el Caribe, 46.5% de los puertorriqueños votó por la asimilación en la Unión Federal Estadounidense, mientras que 50.2% descartó cualquiera de las opciones posibles (la anexión, la independencia y dos variantes de libre asociación). ¿No sería, quizá, la expresión límite de la perplejidad y de la indecisión que caracteriza al dependiente ante la carencia de medios para alcanzar un objetivo auténtico y la tentación de colocar el deseo en una ficción? ¿O la prueba, en todo caso, de que “Puerto Rico un poco no existe”?

BIBLIOGRAFÍA

Agedas, Alcides

s/f “Pueblo enfermo”, en *Ideas en torno a Latinoamérica*, s/l, s/e.

Aguinis, Marcos

2003 *El atroz encanto de ser argentino*, Buenos Aires, Planeta.

Bartra, Roger

1987 *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo.

Belaúnde, Víctor Andrés

1957 *Peruanidad*, Lima, Instituto Riva-Agüero.

Briceño-Iragorry

1988 *Mensaje sin destino y otros ensayos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Castoriadis, Cornelius

1997 *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 17-47; 103-127.

De Unamuno, Miguel

1983 *Vida de don Quijote y Sancho. En torno al casticismo*, México, Porrúa, colección Sepan Cuantos, núm. 1417.

Durkheim, Emile

1971 *El suicidio*, Buenos Aires, Schapire.

Ehrenberg, Alain

1998 *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, París, Odile Jacob.

Engelhard, Philippe

1996 *L'homme mondial*, París, Artea.

Fabregat Cuneo, Roberto

1950 *Caracteres sudamericanos*, México, IIS-UNAM, Biblioteca de Ensayos Sociológicos.

Fernández, Teodosio

1988 "Análisis estructural y estilístico de *Raza de bronce*: texturas, formas y lenguajes", en Arguedas, Alcides, *Raza de Bronce. Wata Wuara*, edición crítica de Antonio Lorente Medina, UNESCO, Colección Archivos.

Freyre, Gilberto

1987 *Casa Grande y Senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Goffman, Erving

1989 *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

Hobsbawm, Eric

1995 *Historia del siglo xx*, Barcelona, Grijalbo-Crítica.

Ingenieros, José

1956 *La simulación en la lucha por la vida*, Buenos Aires, Elmer.

Mander, Jerry

1988 *Cuatro buenas razones para eliminar la televisión*, México, Gedisa.

Merton, Robert K.

1990 "Estructura social y anomia: revisión y ampliación", en Fromm *et al.*, *La Familia*, Barcelona, Península.

Ortega y Gasset, José

1983 *España invertida*, Madrid, Alianza.

Ortiz, Fernando

1987 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

1993 *Entre cubanos. Psicología tropical*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

2002 "Los factores humanos de la cubanidad", en *Ensayo Cubano del siglo xx*, selección, prólogo y notas de Rafael Hernández y Rafael Rojas, México, FCE.

Ospina, William

1994 *Es tarde para el hombre*, Bogotá, Norma.

1997 *¿Dónde está la franja amarilla?*, Bogotá, Norma.

Paz, Octavio

1994 *El laberinto de la soledad*, México, FCE.

Ramonet, Ignacio

1991 "Neuveau siècle", en *Le Monde diplomatique*, París, enero, núm. 538, p. 1.

Ramos, Samuel

1987 *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, SEP.

Sartori, Giovanni

1988 *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus.

Tinajero, Fernando

1989 "Para una 'Teoría del simulacro'", en Sánchez Parga, J. et al., *Signos de Futuro. La cultura ecuatoriana en los ochenta*, Quito, Agencia Española de Cooperación Internacional.

Zaïter Mejía, Alba Josefina

1995 *La identidad social y nacional en Dominicana. Un análisis social*, San Pedro de Macoris, República Dominicana, Universidad Central del Este.

Zambrano, María

1996 *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymión.

Zumeta, César

1986 "El continente enfermo", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, presentación de Leopoldo Zea, México, UNAM/UDUAL.

Introducción a una memoria argumental de estudios antropológicos sobre ciudades iberoamericanas

Jesús Aguilar Nery*

A Zindy y Tello por nuestra complicidad con las urbes y las nubes.

RESUMEN: *Memoria argumental, acotada y selectiva, para destacar las rupturas y continuidades que existen en algunos planteamientos que han definido la antropología urbana en Iberoamérica como un campo de estudio específico. Las controversias y polémicas conducen a plantear que existen múltiples antropologías urbanas que, en general, pretenden adentrarse, describir y explicar ciertos sentidos, procesos, relaciones y prácticas sociales sobre los sistemas urbanos más o menos metropolitanos.*

ABSTRACT: *In this paper I offer an argumental memory, annotated and selective, to emphasize the ruptures and continuities that exist in some expositions that have defined the Iberoamerican Urban Anthropology as a field of study. The controversies and polemics lead to us that multiple urban anthropologies exist. In general, the urban anthropology tries to describe and to explain certain senses, social processes, relationships and practices on the more or less metropolitan urban systems.*

Las descripciones de ciudades visitadas por Marco Polo tenían esta virtud: que se podía dar vueltas con el pensamiento entre ellas, perderse, detenerse a tomar el fresco, o escapar corriendo [Calvino, 2001:52].

Este ensayo pretende ser una lectura que atienda y razone lo que algunos autores han escrito sobre lo que han llamado Antropología Urbana en el contexto iberoamericano.¹ Se enfoca hacia lo que ciertos autores afirman frontalmente sobre la antropología urbana; al mismo tiempo es posible formular algunas interrogantes en

* Universitat Rovira i Virgili.

¹ Agradezco el apoyo para realizar este escrito al Instituto Internacional de Educación y a la Secretaría de Educación Pública en el marco de su Programa de Becas Complementarias para mexicanos que realizan estudios en el extranjero.

torno a ella construyendo un ejercicio de autocomprensión y de debate por medio de la discusión de los textos. Una lectura de este tipo de algún modo sale, inevitablemente, a la historia, “no como un fichero, sino también, a veces, como una memoria: como una memoria argumental” [Pereda, 1994:97]. Una memoria con sus propios datos, materiales y fetiches, con rupturas y continuidades, como si se tratara de una discusión y un diálogo vivo, apasionado, racional.

LOS DATOS Y LOS MATERIALES

Disponiendo en cierto orden los objetos sobre las baldosas blancas y negras y desplazándolos uno tras otro con movimientos estudiados, el embajador trataba de representar a los ojos del monarca las vicisitudes de su viaje, el estado del imperio, las prerrogativas de las remotas cabezas de distrito [Calvino, 2001:131].

De entrada, conviene resaltar la reiteración de los discursos sobre las líneas generales que constituyen la historia de la antropología urbana como “subdisciplina” en el contexto iberoamericano, sobre todo a partir del trabajo de Hannerz [1986], por lo cual son enfocados algunos textos recientes donde se retoma explícita o implícitamente el trabajo del antropólogo sueco. La lectura parte básicamente de una selección más o menos arbitraria de textos panorámicos que han descrito recuentos de la “antropología urbana” en los años noventa, esto es, aquellas obras escritas por autores iberoamericanos, donde se sintetizan algunos textos considerados clásicos que construyen líneas de ascendencia y, de cierto modo, son la historia del campo como ha sido definido hasta el presente. Asimismo, en algunos casos fueron consultadas algunas obras originales para conocer de primera mano algunos planteamientos recientes, sobre lo que ha venido significando el campo de la “antropología urbana” desde Iberoamérica, de modo explícito en algunos casos se hace polémica con algunas interpretaciones de los autores de las panorámicas o aquellos autores que sostienen una definición explícita al respecto.

En conjunto, considero que tales materiales nos permiten perfilar lo que Feixa [1993:15 y s] llama la “tradición académico-intelectual de reflexión sobre la vida en las ciudades” que ha dado identidad particular a la “antropología urbana”.

¿ANTROPOLOGÍA URBANA?

Nadie sabe mejor que tú, sabio Kublai, que no se debe confundir nunca la ciudad con las palabras que la describen. Y sin embargo, entre la una y las otras hay una relación [Calvino, 2001:75].

A partir de la década de 1970 se empezó a utilizar el término de antropología urbana, cuyos antecedentes principales se suelen remontar a La Escuela de Chicago y La Escuela de Manchester [Feixa, 1993:15, 17; Pujadas, 1996:241; Agier, 1996:36; Bastos

e Indas, 1997:322; Mairal, 1998:16; Homobono, 2000:16; Delgado, 2002]. Según Hannerz [1986:12], el primer libro con ese título apareció en 1968, en 1977 había ya cinco volúmenes con títulos referidos a esa temática y en 1972 apareció la primera revista especializada *Urban Anthropology*; asimismo, durante la década de los setenta apareció como materia docente en las licenciaturas de antropología social y antropología cultural en las universidades estadounidenses y luego en las europeas [Pujadas, 2001:125].

Lo primero que advierte Hannerz [1986:12] en su revisión de la literatura anglo-parlante es que los textos y los practicantes de la antropología urbana divergieron en torno al campo en que se estaban moviendo. Esto mismo puede ser concluido de distintos recuentos en castellano hasta fechas recientes [Homobono, 2000]. Sin embargo, se procede como si hubiera transparencia, consenso y nula polémica en este campo. Hay quien sostiene que ya están superadas las coordenadas para situar a la antropología urbana como un campo especializado. Por ejemplo, Mairal [2001:10] plantea asumir “la normalización de la antropología urbana, y a partir de ello identificar temáticas que merecen ser estudiadas”.

Sin embargo, otro es el estado de la cuestión. Lo cierto es que en la revisión de algunos textos panorámicos, el campo temático descrito como antropología urbana ha sido definido más por comodidad que por otra razón. Debido a la notoria pluralidad y heterogeneidad encontrada, apenas se cuenta con un discurso y un lenguaje medianamente compartido. Por tanto, más que hablar de Antropología Urbana (con mayúsculas), habría que hablar de ella en plural y con minúsculas.

De hecho, parece obvia la existencia de diversas antropologías urbanas, si nos atenemos a las escuelas hegemónicas y/o periféricas que la han ido perfilando; más todavía cuando atendemos a ciertas tradiciones nacionales o lingüísticas. De acuerdo con Feixa [1993:19], la antropología urbana no es una tradición homogénea a escala mundial, sino que está constituida por tradiciones “nacionales”, mejor, unas que han sido y siguen siendo hegemónicas y otras periféricas.

Conviniendo con Hannerz, el único punto de convergencia para manifestar la existencia de esta subdisciplina fue “la manera en que los antropólogos entraron en la ciudad”, esto es, mediante “hechos externos que exigían su atención”. Como lo ha planteado, entre otros, Oliven [1980:25], los antropólogos, siguiendo a esos “otros” más o menos exóticos y lejanos que, según la división intelectual del trabajo académico, les habían sido reservados para su estudio, llegaron a la ciudad buscándolos en “las capas menos favorecidas de la población”, pues en general se contrastaban con “nosotros”, representado por los propios antropólogos, habitantes por antonomasia de las ciudades. Así, la orientación de los antropólogos recién llegados a las ciudades fue seguir un sesgo “reformista” que atendía a lo marginal, las minorías, los pobres, las desviaciones y los ambientes desestructuradores del sentido de lo

social y de las personas [Oliven, 1980:32 y s; Durham, 1986:18; Hannerz, 1986:12]. Delgado [2001] ha hecho una crítica reciente a este sesgo reformista en el contexto español,² pero cuyo vértigo había sido reconocido por diversos autores en otros momentos y para otros contextos, así también habían reconocido algunas consecuencias de ese lastre [Hannerz, 1986:13; Pujadas, 1991:48].³

EL SÍNDROME DE ALGUNAS ANTROPOLOGÍAS URBANAS

También las ciudades creen que son obras de la mente o del azar, pero ni la una ni el otro bastan para mantener en pie sus muros. De una ciudad no disfrutas las siete o las setenta y siete maravillas, sino la respuesta que da a una pregunta tuya [Calvino, 20001:58].

Hannerz, en la introducción a *Exploración de la ciudad* pondera dos preguntas para trazar el paso de una “antropología básica” (clásica) al contexto ciudadano. Por un lado, qué es urbano en la antropología y, por otro lado, qué es antropológico en lo urbano. Hannerz responde así a la segunda pregunta, la sensibilidad hacia la diversidad cultural, la proximidad de la vida diaria, esto lo relaciona con la observación participante como “el método principal de investigación antropológica”; asimismo, destaca la perspectiva holística de la antropología para definir sus problemas de estudio. Para responder a la primera pregunta, Hannerz [1986:14] plantea que ha sido más bien el escenario donde se ubican los fenómenos y no el foco de atención. De esta última premisa, pretende construir una “estructura de ideas coherente y unificadora para el estudio de urbanismo mismo, sea lo que fuere que esta frase quiera decir al final”.⁴ En este caso, la opacidad y una perplejidad es

² Delgado rastrea algunas relaciones entre la antropología urbana española y la Escuela de Chicago para criticar su “filantropía reformista”. Delgado [2001:100, 105-113] destaca que el seguimiento de la Escuela de Chicago ha sido principalmente en su vocación “moral y moralizante” con cierto perfil de activismo salvacionista de base cristiana, y con ello, califica a la antropología urbana como una “disciplina reformista”. Aún dentro del contexto español, creo que la crítica es exagerada, pues algunas vertientes de la antropología en o de la ciudad no caen en este marco reformista, por ejemplo, los estudios sobre el asociacionismo y la amistad [Cucó, 1995, 1991; Escalera, 1990], los de antropología industrial y de la empresa [Esteva, 1984; García J., 1996; Roca, 1998], los estudios sobre las identidades y las fiestas (Moreno [1985], entre otros), o los de élites [McDonogh, 1986].

³ Convento con Delgado [2001], respecto a que en la inmensa cantidad de estudios realizados bajo el manto de “antropología urbana” hay cierta correspondencia asociada con el estudio de lo marginal, las desviaciones y las patologías, y con ello, se ha reducido la perspectiva desde la cual se escribe, esta mirada además evalúa de modo negativo, generalmente, la vida urbana; como si no existieran experiencias urbanas positivas y plenas de sentido. Por tanto, hay pocos estudios antropológicos que valoren de modo positivo a las ciudades.

⁴ Otro modo de plantear el sentido de la asociación entre antropología y lo urbano, Hannerz [1986:14] lo realiza planteando si los antropólogos urbanos pueden considerarse como “urbanólogos con un conjunto particular de instrumentos” o como “antropólogos que estudian un tipo particular de ordenamiento social”.

lo que se puede constatar en ambas respuestas, como el propio Hannerz lo expresa al especificar “estudio de urbanismo mismo, sea lo que fuere que esta frase quiera decir al final”.

Precisamente esta opacidad es la característica que me interesa destacar en las siguientes líneas como un síndrome de ciertos planteamientos en los que diversos autores trazan sin definir explícitamente, sino apenas esbozando, a la antropología urbana, a partir de atender dos elementos principales, el objeto de estudio y la metodología.

A partir de seguir de cerca la tradición británica de la antropología social, Hannerz [1986:21] determina como su objeto de estudio a las relaciones sociales. De este modo, define al urbanismo como “un tipo característico de sistema de relaciones sociales”. Más adelante, plantea: “la ciudad es [...] una colección de individuos que existen como seres sociales primordialmente a través de sus papeles y que establecen relaciones unos con otros a través de éstos”. Así, la estructura social de la ciudad “consiste en relaciones que vinculan a las personas a través de diversos componentes de sus repertorios de papeles” [*ibid.*:279]. Si bien Hannerz es consciente de no exponer una definición explícita, ni dar una definición precisa de lo que entiende por antropología urbana, su propuesta de definirla atendiendo al objeto y al método general de la antropología —la cual desarrolla en sus primeros capítulos— permite vislumbrar elementos como el énfasis en las redes de relaciones sociales, entendidas como dominios de papeles posibles que cada persona realiza en las situaciones en las que interviene, mientras por el método apunta hacia dos grandes elementos, la etnografía y la observación participante. Sin embargo, en los últimos capítulos de su libro propone una perspectiva que desborda su planteamiento inicial. Concluye proponiendo una estrategia que abreve en la historia, la microsociología, la geografía y la vertiente culturalista norteamericana como puntales para construirla. Por lo anterior, el antropólogo sueco reconoce su falta de precisión al definir la antropología urbana desde una perspectiva situacionista y relacional, y con ello, falla en su propuesta de construir una “estructura de ideas coherentes y unificadora para el estudio del urbanismo mismo” que se había propuesto al inicio de su texto. Hannerz elude dar una definición explícita, pero esboza una especie de “supradisciplina” sintetizadora de enfoques relacionales y culturalistas, aderezados con otros aportes disciplinares que, en el mejor de los casos, configurarían una visión multidisciplinaria sobre las ciudades, sin embargo, no queda del todo claro en el texto del antropólogo sueco. En cualquier caso, convengo con Hannerz en que una antropología urbana tiene que incorporar otros horizontes si no quiere sucumbir en fáciles simplificaciones o reduccionismos. Por ejemplo, si una de sus categorías fundamentales es lo urbano no puede desconocer lo que se ha escrito desde la geografía humana, el urbanismo, los “estudios culturales”, la sociología y la historia. No pretendo que la antropología se convierta en una

vasta macroteoría, como sugiere Hannerz, si ello fuera posible. Apenas definiendo que sin duda madurará si aprende a mirar otras disciplinas y ámbitos, otras indagaciones y polémicas, siempre que le sean pertinentes.

Pujadas [1991:49] retoma, en parte, las ideas de Hannerz respecto a intentar precisar el campo de la antropología urbana en relación con el objeto y el método. Parafraseando a Evans Pritchard, Pujadas plantea que no es el lugar ni el tipo de personas estudiadas lo que definirían los estudios de antropología urbana, “no es tanto el objeto o el escenario urbano aquello que permite acotar el ámbito de la antropología urbana, sino más bien una cierta perspectiva [...] *relacional*”; es decir, no es el objeto sino una cuestión de método —sostiene este autor— lo que define a esta subdisciplina; como lo reitera en sus conclusiones, se trata de una “perspectiva metodológica nueva (problematizante, complejizante o relacional)” [Pujadas, 1991:71]. En otro trabajo, el autor cambia de opinión, ampliando su postura acerca de si es una cuestión de método el rasgo principal para definir la antropología urbana. Según él, el qué y el cómo de esta disciplina es un “doble criterio epistemológico y metodológico, que coincide con lo que Hannerz definió como *perspectiva relacional*” [cursivas del autor]. Es decir, “un enfoque que pone en relieve los procesos de interacción e interdependencia de las instituciones. Tal vez en eso consistiría el qué y el cómo de la Antropología Urbana” [*ibid.*, 1996:241]. La confusión entre dimensiones epistemológicas y metodológicas, así como la ambigüedad es lo que hace evidente este autor; además de una perplejidad en su conclusión, claramente escéptica en este último trabajo, preguntándose si vale la pena seguir sosteniendo esta especialización, “cuando las ciudades [...] constituyen simples nódulos dentro de una red global”.

En el extremo de la opacidad puede leerse el texto de Homobono [2000], quien más ambiguo y confuso, haciendo eco de la oposición entre antropología *de* y *en* la ciudad, va mencionando reseñas o comentarios de libros sin un orden claro, y sobre todo aparenta tomar una posición neutra, meramente descriptiva. No obstante, asume un eclecticismo que no hace siquiera explícito y apenas insinúa una perspectiva interdisciplinaria. De hecho, su texto es tan amplio que no sólo termina haciendo más confusa la dicotomía que utiliza, sino que en su referencia a “la antropología urbana de Euskal Herria” da una apretada visión sobre ámbitos disímbolos teniendo a la ciudad como escenario, como objeto y como pretexto —según él— desde perspectivas antropológicas y sociológicas. Por tanto, su inventario conduce a un mayor enrarecimiento del campo y al escepticismo, en el mejor de los casos, y con ello pone en duda la existencia de tal subdisciplina. Sin embargo, la lección a rescatar de su texto es que no hay, justamente, una sola antropología urbana.

¿ANTROPOLOGÍA URBANA, ESTUDIOS URBANOS O ANTROPOLOGÍA DE LOS ESPACIOS PÚBLICOS?

De mi discurso habrás sacado la conclusión de que la verdadera Berenice es una sucesión en el tiempo de ciudades diferentes, alternadamente justas e injustas. Pero lo que quería advertirte es otra cosa: que todas las Berenices futuras están ya presentes en este instante, envueltas la una dentro de la otra, comprimidas, apretadas, inextricables [Calvino, 2001:169].

Un asunto relevante en torno a la definición de la “antropología urbana” es la manera de construir el binomio. La mayoría de autores traza una línea directa, no siempre explícita, entre lo que significa la antropología en general, para luego añadir lo que se entiende por lo urbano, sin embargo, hay dificultades en construir de modo consistente el trazo entre las definiciones generales y particulares, así como en los resultados de la conjugación. Esto es evidente, por ejemplo, en autores iberoamericanos como Carles Feixa, Manuel Delgado y Néstor García Canclini. Estos autores presentan una definición explícita, pero se trata de tres versiones distintas de concebir el binomio de la antropología urbana.

Feixa [1993:14-17] sostiene una mirada amplia sobre la configuración de los discursos antropológicos acerca de las ciudades, desde una perspectiva mexicana, pero que también incluye algunos comentarios de otras tradiciones, a las cuales agrupa como nacionales, y de la antropología urbana en general. Para Feixa [1993:16], la existencia fáctica de la antropología urbana se puede trazar a partir tanto de la historia interna de este campo como de su historia externa; es decir, mediante un doble vínculo que puede entenderse como una tradición que mezcla tramas de teorías y prácticas institucionalizadas que han ido constituyendo el proceso de especialización. Su noción de tradición “no supone una definición de fronteras precisas, ni excluye la existencia de una pluralidad de enfoques y perspectivas”. Aunque más adelante reconoce que el objetivo de la disciplina —la antropología sin adjetivos— es la “comprensión de problemas relativos a la cultura humana en su conjunto”; especifica que la antropología urbana se distingue de otras especialidades por su “focalización en los aspectos culturales de la vida urbana”. Según Feixa, esto último concebido más como un énfasis diferencial que uno de corte epistemológico, aunque no precisa a qué se refiere con “énfasis diferencial”.

Convengo con Feixa, en que desde el punto de vista de su historia externa, la acotación institucional ha sido el pilar para construir la referencia *de facto* de la antropología urbana. Difiero en que sea así desde la historia interna de la “disciplina”. La antropología urbana no ha constituido una matriz disciplinaria compartida, como hemos visto en páginas previas. Un ejemplo en este sentido es el trabajo de Arias

[1996], quien tituló su ensayo "La antropología urbana ayer y hoy", su recuento de ciertos trabajos realizados en México podrían clasificarse mejor como de antropología del trabajo, pues no da una definición de lo que entiende por antropología urbana, sino que sólo la ubica a partir de los trabajos de Robert Redfield, Oscar Lewis y Larissa Lomnitz. Según Arias, la antropología urbana en México ha puesto énfasis en la territorialidad de los procesos productivos y en la cotidianidad de la construcción de identidades; de ahí que en su exposición clasifique vertientes tales como la "historiografía de la clase obrera, la cultura obrera, los procesos de trabajo y los mercados regionales de trabajo", las cuales no duda en ubicar como pilares de la antropología urbana y no como una antropología del trabajo o una antropología industrial. Lo anterior seguramente hace referencia a la antropología urbana más por alguna suerte de acotación institucional y disciplinaria que ha formado cierta tradición. No está mal para comenzar, pero eso es apenas un punto de partida y no de llegada, como lo ha planteado, por ejemplo, Mairal [2001].

Por su parte García Canclini [1995:92y s] sostiene que los antropólogos volcados a las ciudades debemos "recurrir a nuestra destreza para ser especialistas de la alteridad". De tal manera, el antropólogo argentino-mexicano define a la antropología como el estudio de los otros. Siguiendo a Augé [1996:23], la cuestión central del debate antropológico es ¿quiénes son los otros? Pero a diferencia de la escala tradicional "micro" en la vertiente de la antropología exotista, esta preocupación no debe distraer del verdadero objeto de estudio. Se trata, entonces, de "ver qué le pasa a lo que creíamos lo mismo cuando se 'altera' en los cruces con lo otro. Nos interesa la ciudad globalizada como escena multicultural". Debido a que en la ciudad lo otro ya no es lo territorialmente lejano y ajeno, sino la multiculturalidad constitutiva de la ciudad en que habitamos. Lo otro lo lleva dentro el propio antropólogo, en tanto participa de varias culturas locales y se descentra en las transnacionales. Los problemas actuales de una antropología urbana no consisten sólo en entender cómo concilia la gente la velocidad de la urbe globalizada con el ritmo lento del territorio propio. Nuestra tarea es también explicar cómo la aparente mayor comunicación y racionalidad de la globalización suscita formas nuevas de racismo y exclusión. Se trata de imaginar cómo el uso de la información internacional y la simultánea necesidad de pertenencia y arraigo local pueden coexistir sin jerarquías discriminatorias en una multiculturalidad democrática.

En las últimas líneas García Canclini [1999a:61] se ha ido deslizando del estudio de los otros hacia un planteamiento más general sobre la cultura, es decir, el estudio de los procesos de producción, circulación y consumo de significados y del sentido social (entre otros, los imaginarios y las ideologías) de vivir en las ciudades. El autor establece este viraje hacia una "visión de conjunto sobre el significado de la vida en ciudad" relacionado con la fusión de la antropología urbana en una categoría

más general: los estudios urbanos. En otro trabajo, García Canclini [1999b:40] ha dejado claro este desplazamiento del objeto de estudio antropológico, el paso del estudio de la identidad hacia el de la heterogeneidad y la hibridación cultural, así como al estudio de los espacios de intermediación cultural y sociopolítica.

Para García Canclini [1995:90] las incertidumbres compartidas por otras ciencias sociales acerca de qué es una ciudad y cómo estudiarla, exigen reorientar el conjunto de los estudios urbanos para propiciar condiciones del trabajo inter o transdisciplinario, las condiciones teóricas y metodológicas en las que los saberes parciales pueden articularse.⁵

En el mismo sentido de García Canclini se expresa Low [1996:383 y s] en una reciente revisión de la literatura anglosajona de los estudios antropológicos que imaginan y teorizan sobre las ciudades. En el discurso de los estudios urbanos la voz de la antropología ha sido poco escuchada y no ha tenido un impacto importante en los debates y menos aún en la elaboración de políticas públicas, a pesar de que muchos estudios antropológicos han contribuido activamente al conocimiento de la pobreza urbana, la migración, las relaciones laborales, los significados de la experiencia urbana, los cambios socioculturales, etcétera. De acuerdo con Low, tal vez lo que caracteriza en gran medida a las investigaciones de corte antropológico es que se distinguen por establecer vínculos entre la experiencia individual y los procesos sociopolíticos y económicos, así como la significación cultural de los entornos urbanos entre distintos grupos sociales. Reconociendo que la ciudad es un sitio donde los procesos sociales se intensifican y densifican, es un foco de manifestaciones culturales y sociopolíticas heterogéneas, asimismo, es el espacio de las prácticas cotidianas de la mayoría de habitantes de las sociedades actuales, lo que supone una aproximación a una heterogeneidad de experiencias de vivir en las ciudades [Safa, 1993, 1998]. Pero no se arguye en favor de un esencialismo de la ciudad o de lo urbano, sino en favor de entender las relaciones sociales, económicas, políticas y simbólicas expresadas en la ciudad, entonces, se pretende comprender la ciudad como un proceso y no como una categoría o modelo fijo y general.

⁵ García Canclini se pregunta qué distingue lo que dice la antropología de las ciudades de lo que pueden conocer otras disciplinas como la sociología, el urbanismo y la semiótica. Mientras el sociólogo, por ejemplo, habla de la ciudad, el antropólogo deja hablar a la ciudad, sus observaciones minuciosas y entrevistas con profundidad, su modo de estar con la gente, buscan escuchar lo que la ciudad tiene que decir. Esta dedicación ha sido metodológicamente fecunda; sin embargo, desde el punto de vista epistemológico despierta dudas. García Canclini [1995:90] se pregunta ¿qué confianza se le puede tener a lo que los pobladores dicen acerca de cómo viven? ¿Quién habla cuando un sujeto interpreta su experiencia, el individuo, la familia, el barrio o la clase a los que pertenece? Responde que una antropología urbana debe hacerse cargo de las múltiples prácticas que transforman la ciudad: las prácticas "reales", dispersas, que registran las encuestas o el trabajo de campo y los discursos que las reunifican o segregan en el imaginario urbano, y con ello, le propone al antropólogo situarse en "la intersección de hechos y discursos.

Para Delgado [1999:26], la antropología urbana debería presentarse como una disciplina que estudia los espacios públicos, esto es, aquellas “superficies en que se producen deslizamientos de los que resultan infinidad de entrecruzamientos y bifurcaciones, así como escenificaciones coreográficas”. Sin embargo, Delgado en *Animal público* [1999:10] expone varias definiciones de lo que para él debería ser tal disciplina mediante una retórica poco rigurosa. En cierto momento plantea que la antropología urbana tiene como objeto de conocimiento “la vida cotidiana de personas ordinarias que viven en sociedad”. De hecho, la última definición le sirve para plantear que ese conocimiento de la vida cotidiana es lo que ha sido el objeto de conocimiento de la antropología general. Sin embargo, en un trabajo más reciente [Delgado, 2002] precisa su concepción de antropología urbana, retomando algunas ideas de su ensayo previo. Define de modo más claro que la antropología en general “nació con la vocación de estudiar lo específicamente propio de la sociedad humana, es decir la cultura”. De tal modo, Delgado señala que si hay una cultura urbana:

[...] ésta sería más bien una tupida red de relaciones crónicamente precarias, una proliferación infinita de centralidades muchas veces invisibles, una trama de trenzamientos sociales esporádicos, aunque a veces intensos, y un conglomerado escasamente cohesionado de componentes grupales e individuales.⁶

Por lo anterior, la antropología urbana estaría enfocada a:

[...] atender estructuras líquidas, ejes que organizan la vida social en torno suyo, pero que no son casi nunca instituciones estables, sino una pauta de instantes, ondas, situaciones, cadencias irregulares, confluencias, encontronazos, fluctuaciones [...].

En este sentido, Delgado [1999:27] promueve una definición que atiende a lo provisional, lo fluctuante, cuyo objeto de estudio son las “inconsistencias, inconsecuencias y oscilaciones en que consiste la vida pública en las sociedades modernizadas”. El sujeto de estudio de tal antropología sería el *homo viator*, gentes en tránsito continuo, siempre de paso —solos o acompañados—, paseantes a la deriva, extranjeros, trabajadores y vividores de la vía pública, peregrinos eventuales, viajeros de autobús, enemigos públicos, nubes de curiosos, masas efervescentes, etcétera, es decir, “los actores de una alteridad que se generaliza”. Por tanto, Delgado desplaza su mirada de las ciudades hacia lo estrictamente urbano, los sujetos del espacio público siempre en movimiento, entendidos como usuarios del mismo, los cuales opone a los moradores

⁶ Delgado propone que lo urbano está fundado “por todo lo que se opone a no importa qué estructura solidificada, puesto que es fluctuante, aleatorio, fortuito, escenario de metamorfosis constantes, es decir, por todo lo que hace posible la vida social, pero antes de que haya cerrado del todo tal tarea, justo cuando está ejecutándola, como si hubiéramos sorprendido a la materia prima de lo social en estado todavía crudo y desorganizado, en un proceso, que nunca nos sería dado ver concluido, de cristalización.”

de la ciudad, y con ello, no duda en postular a la antropología urbana como una “una ciencia social de las movilidades”.⁷

Delgado nos propone una definición novedosa de antropología de los espacios públicos como sitios de lo inaprensible, en permanente mudanza; una disciplina que dispara a un blanco en movimiento, algo que se evapora y va permanentemente haciéndose sobre la marcha, una antropología urbana donde —expresado con una frase de Marx— “todo lo sólido se desvanece en el aire” [Berman, 1989]. De momento, resta esperar ejemplos donde el autor haga operativa su “etnografía del espacio público”, pues sin duda la dificultad de narrar el movimiento levanta una sospecha, ¿cómo superar la tensión entre la fijeza de la escritura y el fluir de la vida social? Tal vez este es el reto al que se enfrenta la propuesta de Delgado.

ARCHIPIÉLAGOS URBANOS Y MIRADA ANTROPOLÓGICA. CONSIDERACIONES FINALES

A Mariana.

El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es arriesgada y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio [Calvino 2001:171].

En este breve ensayo he intentado construir una memoria argumental, acotada y selectiva, para destacar las rupturas y continuidades que existen en algunos planteamientos que han definido la antropología urbana desde un contexto iberoamericano como campo de estudio específico. Al final, en conjunto, parecen ofrecer la imagen de islas integradas más o menos congregadas a prudente distancia de reflexiones sobre la vida urbana y las ciudades; por extensión, archipiélagos urbanos.

Una de las hipótesis seguidas en este trabajo es que cierta vitalidad de la antropología urbana ha descansado, paradójicamente, en su ambigüedad y en su refor-

⁷ Como uno de sus argumentos básicos, Delgado [1999:23] plantea que “urbano” y “ciudad” son cosas distintas, pero a menudo se usan como sinónimos. La ciudad es “una composición espacial definida por la alta densidad poblacional y el asentamiento de un amplio conjunto de construcciones estables, una colonia humana densa y heterogénea conformada esencialmente por extraños entre sí”; lo urbano es “un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres relacionales deslocalizadas y precarias”. En contraste, Mairal [1998:26] sostiene la misma distinción entre “urbano” y “ciudad”, pero con otro matiz, define a la ciudad como un conjunto de edificios y espacios intermedios, y lo urbano como un tipo de organización espacial, esto es, un espacio sociocultural imaginado y representado. De este modo, Mairal plantea que la antropología urbana es el “*estudi antropològic de l’organització*” espacial de la vida pública”.

mulación continua. Tales rasgos han permitido configurar cierta memoria argumental en torno a la definición más bien porosa de la antropología urbana, que la ha transformado en una noción intensamente inestable respecto de las redes en las que se inscribe.

De acuerdo con lo revisado, debemos pluralizar el término de antropología urbana. De las revisiones panorámicas y más explícitas, queda claro que no hubo, ni hay, definiciones unívocas para definir a la Antropología Urbana con mayúsculas. Lo que resulta evidente es la existencia de varias maneras de conceptualizarla, de practicarla y de perfilar sus componentes. Quizá en el extremo quede en duda si constituye una subdisciplina, porque existen notables diferencias entre autores y corrientes teóricas acerca de lo que significan los conceptos básicos, por ejemplo, *urbano*, *cultura*, *ciudad*, así como la manera de abordar los fenómenos. Pudimos ver cómo la definición de antropología urbana está significando y operando en conflicto o en franca contradicción en varios autores. En ciertos casos se entiende como el estudio de los espacios públicos, lo relacional, lo cotidiano, lo espacial, lo cultural. De cada uno de los conceptos (*cultura* y *urbana*) se puede decir otro tanto. Son conceptos como muchos otros que se han vuelto particularmente inestables. Aquí no se está insinuando que los sentidos y las tácticas de operación sean establecidos y fijados para siempre —si ello fuera posible—, sino se está defendiendo que ahí donde se despliega el particular sentido de un concepto y su trama conceptual asociada, hay otros sentidos, tramas y memorias con los que establece una relación tensa, polémica, en el mejor de los casos, que en principio pueden echar a andar ciclos argumentales en torno a ir configurando razonablemente eso que llamamos antropología urbana. Pero precisamente eso no se está haciendo aquí, es mejor guardar silencio, o más aún, una respetuosa indiferencia recíproca y actuar como si hubiera acuerdo pleno y consenso.

La propuesta de realizar una lectura argumentada, tal como la desarrollé, no pretende conducir hacia la determinación del horizonte por el cual debe ser definida y proyectada la antropología urbana, como si se tratara de recobrar la senda extraviada, para colocarnos en el espacio de las referencias y definiciones precisas, fijas y generales. Otro es el propósito. El interés se dirige hacia los temas, problemas y perplejidades que se plantean desde una “antropología urbana iberoamericana” a partir de la definición y construcción de tal campo. Un paso siguiente sería preocuparnos por los esquemas-guías de investigación, los modelos de argumentación, que subyacen en esas formas de acercarse a ciertos temas y problemas, desde las diversas antropologías urbanas —pero eso es asunto de otro trabajo.

En todo caso, lo que hay que dejar claro es la existencia de ciertas tradiciones antropológicas que siguen un conjunto de rutas, problemas, preguntas y estrategias metodológicas, más o menos próximas unas a otras, y en cierto modo, en competencia por definir el campo disciplinario del estudio antropológico sobre lo urbano y las

ciudades. Las diferencias, controversias y polémicas nos conducen a plantear que existen múltiples antropologías urbanas que, en general, pretenden adentrarse, describir y explicar ciertos sentidos, procesos, relaciones y prácticas sociales en los sistemas urbanos más o menos metropolitanos.

BIBLIOGRAFÍA

Agier, Michel

1996 "Les savoirs urbains de l'anthropologie", en *Enquête*, núm. 4, pp. 35-58.

Arias, Patricia

1996 "La antropología urbana ayer y hoy", en *Ciudades*, núm. 31, Puebla, RNIU, pp. 3-10.

Augé, Marc

1996 *El sentido de los otros*, Paidós, Barcelona.

Bastos, Cristiana y Cordeiro Graça Índas

1997 "Desafios e metamorfoses da antropología contemporânea. Entrevista com Gilberto Velho", en *Etnográfica*, vol. 1, núm 2, Lisboa, pp. 321-327.

Berman, Marshall

1989 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México.

Calvino, Italo

2001 *Las ciudades invisibles*, Siruela, Madrid.

Cucó, Josepa

1991 *El quotidià ignorat. La trama associativa valenciana*, Valencia, IVEI-Alfons el Magànim.

1995 *La amistad. Perspectiva antropológica*, Barcelona, Icaria, Institut Català d'Antropologia.

Delgado, Manuel

1999 *El animal público*, Barcelona, Anagrama.

2001 "La ciudad redimida. Las ciencias sociales como forma de caridad", en *Fundamentos de Antropología*, núm 10-11, diputación de Granada, pp. 99-113.

2002 "Etnografía del espacio público", en *Revista de antropología experimental* núm. 2, <http://www.ujaen.es/huesped/rae/rae02/textos02/delgado.html>, (en línea 20-07-02).

Durham, Eunice

1986 "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas", en Cardoso, Ruth (org.), *A aventura antropológica. Teoria y pesquisa*, Río de Janeiro, Paz e Terra.

Escalera, Javier

1990 *Sociabilidad y asociacionismo. Estudio de antropología social en el Aljarafe sevillano*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.

Esteva, Claudio

1984 *Antropología industrial*, Barcelona, Anthropos.

Feixa, Carles

1993 *La ciudad en la antropología mexicana*, Leida, Universidad de Leida.

García, José Luis

1996 *Prácticas paternalistas. Un estudio antropológico sobre los mineros asturianos*, Barcelona, Ariel.

García Canclini, Néstor

1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México.

1999a *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós.

1999b "De la identitat a la interculturalitat: l'antropologia en la globalització", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm 15, Barcelona, pp. 36-45.

Hannerz, Ulf

1986 *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, México, FCE.

Homobono, José I.

2000 "Antropología urbana: itinerarios teóricos, tradiciones nacionales y ámbitos temáticos en la exploración de lo urbano", en *Zainak. Cuaderno de Antropología-Etnología*, núm. 19, Donostia, pp.15-50.

Low, Setha

1996 "The Anthropology of Cities. Imagining and Theorising the City", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 25, California, pp. 383-409.

Mairal, Gaspar

1998 "L'antropologia urbana en perspectiva", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 12, Barcelona, pp. 16-27.

- 2001 "Presentación. Antropología de las ciudades históricas", en *Revista de Antropología Social*, vol. 12, núm. 10, Madrid, pp. 9-15.
- McDonogh, Gary**
1986 *Las buenas familias de Barcelona*, Barcelona, Omega.
- Moreno, Isidoro**
1985 *Cofradías y hermandades andaluzas*, Granada, Editoriales Andaluzas Unidas.
- Oliven, Ruben**
1980 "Por uma antropología em cidades brasileiras", en Velho, Gilberto (coord.), *O desafio da cidade. Novas perspectivas da antropología brasileira*, Río de Janeiro, Campus Ltda.
- Pereda, Carlos**
1994 *Razón e incertidumbre*, México, Siglo XXI Editores.
- Pujadas, Joan J.**
1991 "Presente y futuro de la antropología urbana en España", en AADD *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña*, Madrid, AMA.
1996 "Antropología urbana", en Prat, Joan y Ángel Martínez (comps.), *Ensayos de antropología cultural*, Barcelona, Ariel.
2001 "A propósito de Lisboa: espacios urbanos, historia y memoria", en *Revista de Antropología Social*, núm. 10, Madrid, pp. 123-149.
- Roca, Jordi**
1998 *Antropología industrial y de la empresa*, Barcelona, Ariel.
- Safa, Patricia**
1993 "Espacio urbano como experiencia urbana", en Estrada, Margarita *et al.* (comps.), *Antropología y ciudad*, México, CIESAS, UAM-I.
1998 *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México*, México, CIESAS, UAM, M. A. Porrúa.

La etnoliteratura entre dos mundos imaginados: de las cenizas de la tradición afroperuana a las mieles de la novela

Ricardo Melgar Bao*

RESUMEN: *A partir de una excepcional obra, producto de la tradición afro mestiza del Pacífico sudamericano, los otrora descuidados vínculos entre la antropología y la literatura son rediscutidos; cuentan para tal fin las coordenadas de la oralidad y la escritura, la dialéctica intergeneracional, la identidad étnica y el universo simbólico regional.*

ABSTRACT: *From an amazing work produced by the Afro-American culture of the South American Pacific coast, the misunderstood links between anthropology and literature are redefined; through the weaving of the oral and writer histories, the intergenerational dialectic, the ethnic identity and the regional symbolic worldview.*

La etnoliteratura, esa veta que nuestro colega arguediano, Francisco Amezcua, promueve con éxito desde la Escuela Nacional de Antropología e Historia en México, ha vuelto a ganarme para realizar una cala de hondura en un territorio cultural que me es bastante lejano. Tres décadas de distancia de la aproximación etnográfica que realicé al escenario chinchano, espejo y espejismo de mi memoria sobre las tradiciones afro mestizas de la costa peruana, no bastan para garantizar éxito en mi etnografía de lo imaginario en Nazca. Confieso que a tan riesgosa aventura fui inducido por una nativa del lugar y prestigiada antropóloga, Angélica Aranguren, quien me brindó, generosamente, el único ejemplar de *Canto de Sirena*, de Goyo Martínez, que celosamente guardaba en su biblioteca. Pero es necesario aclarar que ella no es responsable de mis excesos y extravíos antropológicos. Del autor sólo conservo amables aunque brumosos recuerdos de encuentros colectivos en el bar limeño "Palermo", vividos, si la memoria no me traiciona, en el curso de la segunda mitad de los años sesenta.

Rememoremos que hasta el último cuarto del siglo xx, la expresión diferencial afro mestiza de la construcción regional de la costa sur peruana, excepto la provincia iqueña de Chíncha, revelaba un perfil de baja visibilidad tanto en la narrativa como en buena parte de los estudios antropológicos peruanos. Así, por ejemplo, en el clásico

* Centro INAH Morelos.

estudio sobre la región sur del Perú del antropólogo peruano Gabriel Escobar [1967], los referentes culturales afrofromestizos fueron pasados por alto. Esta ausencia se reprodujo igualmente en la valoración demográfica y cultural del sur, realizada por el antropólogo norteamericano Richard P. Shaedel [1967]. Para ambos autores, en el sur peruano las relaciones culturales costa/sierra se explicaban únicamente en función de las relaciones interétnicas indomestizas e indocriollas. En general, la visión reinante sobre lo negro en la antropología social todavía era deudora de enfoques presentistas de corte racial o psicologista de la corriente cultura y personalidad. El mirador antropológico era, pues, poco permeable para entender el universo etnocultural afrofromestizo y su complicada trama entre la tradición y la modernidad en el marco de la diversidad regional y nacional. En 1973, Luis Millones publicaría el primer estudio antropológico de la minoría étnica negra, aunque centrado en el escenario limeño. Planteaba que la minoría negra siguió un camino paralelo al indígena en el proceso de reelaboración de sus creencias religiosas bajo arropamiento cristiano, así como en el de sus distintivas presencias culinarias, dancísticas y musicales. Poco después, la narrativa afrofromestiza de la costa sur, representada por Antonio Gálvez Ronceros y Gregorio Martínez, se abriría un espacio relevante en el escenario nacional. Después de dos décadas de relativo olvido y silencio ha sido reabierto el debate sobre las culturas afrofromestizas, acompañado de una nueva novela, *Malambo*, de Lucía Charún-Illescas [2001]. Por tanto, es inevitable que nuestra lectura de *Canto de sirena* se inscriba en esta línea de revisión de la diferencialidad etnocultural, todavía en proceso de balbuceante desarrollo.

Si bien *Canto de sirena*, del narrador peruano Gregorio Martínez, fue ganadora del premio bienal de novela “José María Arguedas” en 1976, su adscripción a dicho género literario siguió en discusión. Al ser explícitamente configurada a partir del testimonio de don Candelario Navarro —un octogenario poblador afrofromestizo de la costa sur del Perú—, esta obra complicó su caracterización literaria pero también su lectura antropológica. No por casualidad *Canto de sirena* fue filiada como novela y, a contracorriente, como testimonio oral, novela-testimonio; más recientemente, fue calificada como “novela experimental, lúdica y polifónica” por Milagros Caraza [Fernández, 1998:179]. Más que su filiación de género literario, en este texto se presentan algunas expresiones de la cosmovisión afrofromestiza regional en los marcos de esa relación ineludible entre oralidad, escritura e imagen, mediante la complicada lógica de la seducción. Tal lectura se distancia accidentalmente de la secuencia narrativa para reconstituir su visión etnocultural.

El escritor Gregorio Martínez (Nazca, 1942) y su personaje testimoniante, Candelario Navarro (Acarí, 1895), pertenecen al archipiélago etnocultural afrofromestizo de 15 localidades de la semidesértica costa sur peruana: Cañete, Chincha Baja, El Carmen, Guayabo, San Regis, San José, El Ingenio, Palpa, La Banda, Changuillo, Pisco, Ica, Acarí, Sama y Nazca. Gregorio y Candelario guardan entre sí lazos de

parentesco: son primos [*El Comercio*, 13 de septiembre de 1998]. Estos referentes culturales compartidos atenúan sus obvias distancias generacionales, de capital letrado y de posición social. La reseña de la contraportada sostiene que:

Aunque la haya escrito uno solo, Gregorio Martínez, puede decirse que tiene dos autores. El otro la habló, después de vivirla, y se llama Candelario Navarro. La habló y, con la voz que le devuelve, recreada, Martínez, la seguirá hablando [...].

Esta obra se aproxima al perfil de un etnotexto ficcional que juega y experimenta con la oralidad y la escritura del autor y del testimoniante.

En sentido estricto, Candelario no es pura oralidad primaria, y Gregorio no es pura práctica escritural, por lo que este texto narrativo se sitúa en un espacio cultural transfronterizo entre dos vertientes de la oralidad secundaria, debido a sus diversos vínculos con la escritura, en uno de los cuales domina “el molde mental de la oralidad primaria” [Ong, 1999:20]. El móvil y tenor de esta narrativa, más que proponer el rescate de un testimonio afromestizo, apunta a marcar desde tal referente etnocultural una reelaboración experimental de los símbolos y de los flujos diferenciados y cruzados de comunicación intercultural. El cierre de la obra parece trascender a Candelario Navarro y a Gregorio Martínez, al abrir un coro de voces personales y anónimas de filiación intrarregional. En general, a lo largo de toda la obra, la sonorización del cuerpo y del lugar opera de manera recurrente como clave de identidad cultural, convergente a su aromatización y coloración. En clave afromestiza, la costa sur suena, canta, aúlla y se contonea a ritmo de campanas, zorras y sirenas.

La religiosidad afromestiza presente en la novela se expresa como eje recurrente y distintivo tanto en la relación horizontal y de respeto entre el hombre y la naturaleza, como en la bifurcación de género y su complementaridad. Una y otra marcan distancias frente a las ideologías de la modernidad occidental. Ilustremos lo dicho desde la novela. Candelario Navarro, al respecto de su visión cristiana de lo terrestre, animado o inanimado, natural o artificial, dice:

[...] en todo lo que ocurre en el mundo hay una norma, un principio, que a todo, sea animal, piedra, carro, guarango, río, camarón, lagartija, gusano [...] a todo lo volvemos gente, lo tratamos como si fuera cristiano [...] [Martínez, 1985:149].

Candelario, respecto a la bifurcación de género de todo lo existente, dice:

Todo hay par, viene así, emparejado macho con hembra, esas nubes delgaditas como algodones que suben de acá para la sierra son hembras y los padrones de nubes que brotan allá arriba y se quedan suspendidos en el cielo esperando a las que van de acá, esos son machos, y apenas se encuentran con las que suben de este lado hacen resistencia, entonces se entreveran como los pájaros cuando se agarran en el aire y recién cuando se aflojan empieza a caer lluvia y los ríos se llenan de agua para regar el maíz, la papa, el

camote. Igual sucede con el sol y la luna, uno es el macho y la otra la hembra [...]. Viento también hay hembra y macho [...] [*ibid.*:124].

Y aunque en esta cita no aparece esa clave de sonora sensualidad y movimiento que preside cada acoplamiento y que remarca sutilmente las fronteras entre el juego del placer y el rito de fertilidad, está reiterada en muchos de los pasajes de la novela. Incluso una mirada carnavalesca y gozosa preside la relación entre la vida y la muerte:

[...] la Carcancha va a venir a llevarme y seguro que no me van a faltar ganas para revolcarme con ella, así puro hueso que es me la voy a pisar [...]. Candico allá en la otra vida que dicen, va a estar buscando pecadoras para ayuntarse, bien he visto y mirado en la biblia cómo están las pecadoras amontonadas y calatas quemándose en la candela del infierno, de ahí voy a sacarlas yo para gozarlas con ganas y sin medida [*ibid.*:134].

En la visión de Candelario Navarro es recreado el mito cristiano de los orígenes del hombre, que viene de la tradición letrada bíblica. Nuestro personaje sitúa las primeras expresiones de la oralidad entre lo sagrado y lo profano, entre Dios y el recién creado Adán: “[...] cuando Dios le preguntó: ¿a dónde vas?, Adán miró para arriba y como no divisó a nadie contestó: voy a joder, y desde ese momento su vida entera la dedicó a la mortificación [...] [*ibid.*:23].

Candelario pone en cuestión la práctica escritural bíblica y con humor va señalando sus distancias en la medida que contrarían al sentido común, como el encuentro entre Adán y Eva, que no le parece convincente: ¿cómo es eso de que mientras Adán dormía hicieron a Eva y al despertarse no se espantó de verla? Tampoco le convence el origen blanco de toda la especie humana: “se me ocurre que Eva tampoco parió negro, chino, cholo, guineo, ella parió de una sola color, parió tal como era su raza, nosotros somos otra creación” [*ibid.*:24]. El tema de los orígenes reaparece en otros pasajes de la novela como un campo transcultural con una relativa tensión. Así, la referencia más lejana es la esclavitud; nunca cobra visibilidad el África de sus ancestros y prefiere fincar el origen cultural en las milenarias culturas andinas. Su condición de huaquero especializado asume una veta de legitimidad por haber sido apadrinado de joven por Julio C. Tello, el fundador de la arqueología peruana, en su experimentada y sostenida búsqueda de los orígenes culturales andinos, que nuestro personaje siente como propios. La preocupación de Candelario por los textos religiosos revela un referente de identidad que ensancha los límites lingüísticos del castellano y de la tradición letrada porque recupera el quechua. El personaje da cuenta de su entrañable recuerdo de “un librito de rezo en quechua con letras de pergamino que ahora ya no hay, no existe” y que acostumbraba a leer en el colegio de El Molino. Agrega que ahora que le ha dado “por las averiguaciones”, “ya no [sabe] que hacer para conseguirlo” [*ibid.*:45].

A Candelario le parece discutible y reelaborada por los hombres la historia sagrada cristiana, pero además aprovecha para dar sus argumentos y relativizar sus tradiciones escriturales desde su propio campo cultural:

[...] no se explica que siendo Dios tan poderoso tuviera necesidad de que alguien le escribiera lo que quería escribir, ¿acaso no le bastaba con poner el dedo en papel?, ahora que Dios haya escrito en alguna oportunidad sí creo porque quedan muchas señas, ahí está su escritura en las criadillas del carnero, esos que saben descifrar entienden muy bien qué dice [*ibid.*:24].

La oralidad primaria no está reñida con la jerarquía de los saberes cuando despliega un abanico de referentes de sentido que aluden a otra racionalidad, así como a una manera plástica de modelar las identidades. La oralidad, según el perfil del hablante, puede cumplir una función demiúrgica en la manera de nombrar lo que existe, quizá por ello se asemeja a la palabra divina. Por su lado, la escritura moderna, al buscar un sentido unívoco que pauté el pensamiento, configura una identidad a la identidad, razón por la cual Candelario se ve urgido de confrontarse él mismo.

En el universo de la oralidad nuestro personaje es nombrado de distintas maneras: Candelario, Jesucristo, Cándido, Brujo, y en todos se reconoce a pesar de sus papeles diferenciados, sin percibir contradicción ni incoherencia. Pero Candelario necesita saber qué dice el papel acerca de él, qué dice su acta de nacimiento, y su búsqueda es larga y costosa. Finalmente, la ubica y celebra el evento tomando aguardiente de caña y bailando “sambamalató”, una sensual y agitada danza afromestiza asociada con el ciclo de fertilidad. El ritual del canto y del baile permea y anuda los campos de la oralidad y la escritura cuando se trata de identidad individual y/o colectiva. Después de su gozoso regocijo de casi una semana, Candelario reflexiona:

Todo ese trabajo me costó demostrar con papel que era cierto que había nacido el día de La Candelaria, que por eso me pusieron Candelario, y Cornelio por que así también reza ese día, Cornelio de Cuerno, que quiere decir que ese día el Padre Eterno le puso cuernos a San José, porque se le presentó a la Virgen, a María, y la gozó, y de ese goce nació Jesucristo, en diciembre, justo a los once meses, que es el periodo que demoran en gestarse los adivinos, los milagrosos, porque es humano nacer entre los siete y los once meses, quizás esa coincidencia de mi nacimiento con el antojo del Padre Eterno de darse un desahogo con la Virgen María, hizo que yo sea así calenturiento [*ibid.*:147 y s].

En este caso, los nombres asignados y reinterpretados por su portador configuran su modo de anudar su identidad y su destino. En los imaginarios de la costa central y del sur sigue sedimentada esa creencia barroca de que la palabra (hablada y escrita) y el traje hacen al individuo: el parecer es el ser. Como se aprecia, en la construcción de los orígenes, cualquiera que éstos sean, no pueden ser disociados del circuito oralidad/escritura, el cual marca intercambios y convergencias, más que oposiciones.

ENTRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA, EL PESO DE LA IMAGEN

Hay casos en que las novelas no pueden dissociarse de sus imágenes de portada, sobre todo cuando existe una clara e intencionada relación con el título o la trama narrativa, y *Canto de sirena* es uno de ellos. La gravitación de las imágenes sobre la obra no ha escapado a los enfoques de algunos críticos contemporáneos, quienes las han vuelto a situar en el campo de los denominados paratextos, aclarando su función intencional en la significación y recepción de la obra édita.

Para nosotros, el asunto queda ubicado en las lindes de intersección de tres modos de comunicación cultural (oralidad, escritura e imagen). Consideramos que en nuestro texto la sugerente portada exhibe la imagen mitológica recreada a la que metonímicamente alude el título, para refrendar simbólicamente su papel en la narrativa. La sirena, construcción mítica de Occidente, tuvo bajo sus moldes medievales de mujer-pezuña una fase expansiva acerca de nuestros imaginarios a partir de la colonización [Durand, 1983], incluidas sus reelaboraciones sincréticas asociadas con los manatíes marinos, lacustres y fluviales. Una de ellas es la seductora sirena afroperuana del libro en referencia, la cual destaca en la portada sobre un cálido fondo, entre un color arena y uno tornasol, y debe su creación a la conocida pintora peruana Tilsa Tsuchiya. La sirena como símbolo es polisémica y, aunque aquí privilegiamos el atributo dominante de su canto —condensación de oralidad y melodía—, al mismo tiempo representa lo cálido y lo húmedo, es decir, está significada por los calores del mediodía y lo hídrico de la Luna y del mar. Por último, la sirena significa la extraordinaria y fascinante hibridez de lo femenino, la animalidad de lo bajo y la humanidad de lo alto en su desnudez [Lao, 1995:21-28]. Con su canto e imagen, la sirena abre el juego hedonista del caos.

La sirena peruana constituye una peculiar serie simbólica: agua-música-baile-fiesta. Nuestra fascinante fémina está en el mar, en las lagunas y las cascadas, siempre asociada con las diversas tradiciones musicales nativas. La recordamos en conocidos huaynos como *La Sirena del Titicaca* y muchos otros procedentes del Cusco, Ayacucho y Junín. Los estrechos vínculos de las sirenas con el charango andino cobran presencia desde mediados del siglo XVIII, según lo refrenda la portada de la Catedral Mayor de Puno. Desde otro prisma ayacuchano, las sirenas son los símbolos musicales y festivos por excelencia y encierran la posibilidad del desborde lúdico de lo femenino; así consta en una tabla de Sarhua adquirida por el autor en 1990 y elaborada por ADAPS, un colectivo artesanal sarhuino que no da más señas que sus siglas. En dicha tabla, debajo de las imágenes coloridamente pintadas, sus anónimos autores reseñan su contenido en los siguientes términos:

En las grandes cataratas donde renacen ríos, aguas cristalinas espumosas
Al pie de los inmensos cerros habitan sirenas

Hermosas mujeres angelicales medio cuerpo de pez
 Afinan a los instrumentos musicales
 Arpa, violín, guitarra, mandolina, quena
 Novicios recurrirán noches para inspirarse nuevas músicas del año
 Los instrumentistas podrán competir en las fiestas y ganarán con suma facilidad a sus rivales más difíciles con ayuda mágica de Pacha Mama y Apu suyos señores y dioses protectores.

Nuestra lectura de *Canto de sirena* empezó con esta provocadora imagen mitológica, cuyos atributos simbólicos presiden la tensión entre oralidad y escritura, así como la interacción entre mujeres y hombres. La seducción atraviesa desde la imagen, la palabra y la escritura. Por ello, surge la pregunta: ¿es la sirena el símbolo más sonoro, melódico y representativo del campo cultural de la oralidad y, en lo particular, de la oralidad afromestiza? Sí, y el autor aprovecha conscientemente la eficacia simbólica de la sirena en sus diversos planos narrativos.

Al inicio de la novela hay dos párrafos breves y aparentemente insulares mediante los cuales el narrador hace visible su presencia y su modo de significar el desborde femenino. El primero funcionará como una provocativa dedicatoria que más adelante contrariará los desbordes de lo masculino por medio de su personaje central, Candelario Navarro:

En memoria de doña Benita, La Capadora, montaraz y lujuriosa defenestradora de hombrías que ejerció su oficioso escarmiento entre Huarato y Tunga. Cazada a balazos por los gendarmes de Leguía, su cadáver abandonado en el monte fue devorado por los cerdos [*ibid.*:7].

Tal dedicatoria reafirma la excepcionalidad real de la transgresión femenina, al mismo tiempo que su límite y cruenta sanción, acaecida en el mismo escenario regional donde se ambientará la novela. La alusión al régimen de Augusto B. Leguía (1919-1930) parece cumplir la función de significar doblemente el peso de lo real y la potencialidad de lo verosímil en los marcos de la crisis de la cultura oligárquica. El principal tiempo de la trama novelesca es el de las haciendas costeñas y del papel subalterno de los pueblos.

La imagen lujuriosa y depredadora de “doña Benita, La Capadora”, sirena de tierra firme, aparece tenuemente reiterada en la novela para significar un temible espacio de refugio temporal para los transgresores sociales perseguidos por las fuerzas del orden, plagado de pantanos, víboras y “pancoras” [*ibid.*:141]. El propio territorio de la difunta doña Benita, por sus riesgos y atributos, nos sigue revelando la fuerza de lo femenino. En general, el desborde o la desmesura de lo femenino se ha afirmado como una carga de temor y deseo inconfeso en las sociedades patriarcales, el cual debe ser frenado y sancionado. En cambio, en la novela, como en la realidad, los desbordes de lo masculino, particularmente las violaciones cometidas

por los hacendados costeños, fueron amargamente tolerados y quedaron amparados en la impunidad. Con ello es igualmente claro que las autoridades locales se convertían en una extensión política de las haciendas y del poder de sus dueños, aunque don Candelario abre juego a una plebeya y transgresora lógica carnavalesca.

Volviendo a las puertas de acceso que significan la obra, el epígrafe que sirve de preámbulo a la voz de Candelario Navarro y que marca propiamente el despliegue de la narración resulta más ilustrativo que la dedicatoria comentada. El autor resume así el tenor de la novela: "Esto, no es una historia, es un canto: en octubre, mes de los zorros, cantan las sirenas" [*ibid.*:11]. Como el símbolo de los zorros, tan presente en la última novela de José María Arguedas —al representar el seductor juego comunicativo entre las oralidades e identidades costeño-serranas, que oculta y desplaza su sentido sexual femenino condensado en la omnipresente "zorra" chimbotana [Melgar, 2000:60]—, en el caso de *Canto de sirena* cumple un papel cultural parecido, pero que transita de lo femenino a lo masculino. Esto supone la afirmación de que las sirenas, equivalentes simbólicas de las zorras, son desplazadas en la trama narrativa. Algo hay de cierto, aunque el asunto reviste mayor complejidad. En la conclusión de la novela, en particular en el segundo de ocho párrafos insulares que arman el epílogo, la voz colectiva responde al autor sobre la función del canto de sirenas en el mes de los zorros. La creencia popular reza así: "El aullido de las zorras en celo que vagan sin descanso en las noches de octubre no deja escuchar el canto de las sirenas de la mar" [Martínez, 1985:159]. Queda así explícita la relación asimétrica de lo sonoro femenino, cuando el aullido de las zorras que, por la fuerza del instinto, silencia o desplaza al canto humanizado aunque mágico de las sirenas. De los otros siete textos que completan el epílogo sólo el primero revela la voz del narrador, para remarcar a través de una anécdota la primacía de lo local sobre lo nacional. Los restantes manifiestan voces colectivas o personalizadas de la región, abriendo juego a un cierre polifónico con equilibrio de género que se proyecta sobre la tradición y la modernidad.

Entre ese juego de aullidos de zorras y cantos de sirenas se interpone el propio canto de Candelario Navarro, el cual inicia el primer capítulo: "El año 46 que ahora se me hace una bola de ceniza en la garganta, llegué a Coyungo, ¡Coyuuuuungo! como se dice" [*ibid.*:15]. Don Candelario parece insinuarnos que lo bueno se dice cantadito, pero antes lo hacía mejor, como se debe. A lo largo de la novela se podrá apreciar que el canto no viene desde lo femenino, por ello hablamos de una cierta androginia entre paratexto y texto pero también un desplazamiento del sentido en el símbolo narrativo dominante. Por lo anterior, nos preguntamos sin desperdicio: ¿qué será Candelario, zorro o sireno? No más Candelario, es decir, zorro y sireno al mismo tiempo, un personaje bifronte. Candelario canta y aúlla, aúlla y canta. Recordemos que la "lengua está sembrada de metáforas que aluden al tacto" y que cuando cantamos "se nos dilatan las pupilas" y "suben nuestros niveles de

endorfinas" y, por tanto, nuestro tono de vida [Ackerman, 2000:93 y 256]. Candelario también baila, pero como culebra, meneándose y apretando rítmicamente a su pareja para remarcar la fuerza fálica de los bajos fondos. Las mañas zorrunas de Candelario se desplazan en sus oblicuas miradas y sorprendivos acosos a sus gallinas, es decir, a sus objetos de deseo.

Cuando en su juventud nuestro personaje usaba la palabra cantada, parecía que destilaba mieles, lejos estaba su garganta de perder el canto y el aullido con esa bola de ceniza que le llegó con la edad y lo ancló en la soledad de la periferia desértica de Coyungo. Pero el canto seductor de Candelario iba más allá de este poblado y se proyectaba sobre el espacio regional. No por casualidad, afirma que en 1923 tuvo diez mujeres de todos los colores y sabores a las que bien les cumplía sin obviar techo, ollas y vaquita; por fuera tenía otras dos féminas con las que mantenía ocasional y discreto arreglo. Pero dejemos que nuestro zorro/sireno o sireno/zorro explique la fuerza de su canto fuera de su pueblo:

En Nazca saben muy bien cómo he sido, se acuerdan seguramente qué número calzaba, cuál era mi medida, es que yo no he sido como los maltones de aquí que las muchachas ya se están pasando y ellos escondiendo la cara, haciéndose la paja, tirando burra cochina, yo no, yo siempre he andado encendido, listito como una pólvora, pero aquí veo que los muchachos no tienen palabra, les falta desenvoltura, están entumidos como si hiciera frío, yo que ellos aunque sea brinco, le tiro patadas al viento, porque a las mujeres les gusta que les calienten el oído, eso quieren ellas, después de ese calentamiento les llega a la cabeza y entonces es cuando a ellas les entra el disfuerzo [...] [Martínez, 1985:118 y s].

La exitosa palabra cantada de Candelario es traducida por los jóvenes de su entorno como un saber oculto, sagrado, como oración mágica, hasta haber asumido la función de brujo. Algo tiene que ver que los tiempos hayan cambiado y las tradiciones que marcaban la masculinidad se hayan vuelto cenizas. Candelario, refiriéndose a los muchachos, pone en evidencia una distancia generacional. Dice: "[...] vienen donde mí y me dicen, don Candelario, que le pagamos, que enseñenos sus oraciones [...]". Ellos no saben que "las muchachas están que ya no se aguantan con el calor y ellos nada, es que no abren la boca" [ibid.:119].

No hay duda que la ficcionalización narrativa de *Canto de Sirena* tiene mucho que ver con esta visión cultural de la costa surperuana. Las representaciones con las que Gregorio Martínez constituye su novela poseen un significativo grado de verosimilitud de cara a los imaginarios regionales. El humor aldeano de los afro-mestizos está presente en toda la obra, así como ese juego lúdico con las palabras, en las lindes entre lo escrito, lo hablado y lo cantado y/o rimado. Los juegos en torno a una copla de inspiración lorcaniana que acompañan los primeros escarceos adolescentes de Candelario Navarro son elocuentes:

y que ella me llevó al río / creyendo que era mozuelo / pero tenía albedrío / ;
 y que ella me llevó al río / creyendo que era consuelo / pero tenía trapío / ;
 y que ella me llevó al nido / creyendo que era cachuelo / pero lo tenía mordido [*ibid.*:97 y s].

Sin lugar a dudas, el pegue de *La casada infiel* (1927) de Federico García Lorca en el Perú coincide con las azarasas y calientes andanzas y contradanzas del joven Cornelio. Hacia 1930, el poeta español ya había reinventando sirenas y morenas, éstas últimas inspiradas durante su paso por el Caribe y sus visitas a Harlem y a la propia Habana.

Si para Candelario Navarro la palabra cantada tiene ese don seductor hacia lo femenino, entonces, nada mejor que la palabra escrita para rememorar y certificar sus conquistas:

comencé a enamorarla con versos y promesas, esas que ella solita me dio cabida y entonces me la llevo para mi cuarto endulzándola [...]. En los Majuelos hoy 28 de noviembre del año en curso y para mayor mérito firmo yo personalmente Cornelio Navarro Arenza de Acari carijo [*ibid.*:61].

Candelario explica el origen y la función del campo escritural en los siguientes términos:

La manía de la escribidera, de llevar apunte, la he tenido desde muchacho, no es que esté disvariando de viejo como alguien dijo al verme aquí, en esta mesa, sentado, con lápiz y cuaderno, anotando y llevando la cuenta de todo lo ocurrido y también de lo que no sucedió en el momento que le tocaba suceder, no por vicio y ociosidad, sino que esa es mi costumbre [...] [*ibid.*:58].

Candelario Navarro filia culturalmente el origen de la práctica escritural que ha realizado desde su juventud. Nos remite a su aprendizaje de la lectura y escritura en la escuela y al magisterio ejercido por don Emilio Barahona, criollo calenturiento que llevaba “registro de sus mañas”, quien le regaló un lápiz para que lo imitara, actividad que asumió con gusto y detalle. “[...] Llevo nota del goce carnal, un apunte minucioso de todas las mujeres que se avienen al entrevero y se acuestan conmigo, de esas todititas están aquí, en este cuaderno [...]” [*ibid.*:59].

El peso hegemónico de la tradición letrada es reconocido por don Candelario pero lo reconcilia con un patrón rítmico y lúdico propio de la oralidad primaria. Afirma: “[...] aunque el papel no tenga boca, es el que habla, más que cualquier pico de oro” [*ibid.*:148]. Comparando el peso de la memoria erótica de Candelario entre la oralidad y la escritura, si bien esta última certifica según el criterio de que el “papelito habla” mejor que la palabra cantada, también evidencia la fragilidad de su existencia, así como su fallida mimesis. La historia de los 11 cuadernos escritos durante su vida tuvieron un azaroso destino: cuatro fueron vueltos cenizas; uno, humo; dos, regalados o prestados; dos, hurtados; uno, hecho polvo. El onceavo sobrevivió a pesar de que

en los tiempos de prestigiado buscador de tepalcates o huacos, algunas páginas fueron usadas como papel de baño por María Gu, una arqueóloga gringa que fue su amante, pero él dice que lo que queda para “muestra basta” [*ibid.*:59 y s]. La descripción del cuerpo femenino en dicho cuaderno apela a una lúdica rima de oralidad primaria: ojona *ona*, lampiña *iña*, calatita *ita*, melones *ones*, pollo *ollo*, aflojó *ojó*, culo *ulo*. De otro lado, los relatos amorios están separados por una reiterada y críptica frase rimada que sugiere humor: *panamí teoto toto*.

Sin embargo, el canto seductor de Candelario a veces no es suficiente, por lo que debe estar acompañado de baile, con ese ritmo propio y sensual de las tradiciones dancísticas afromestizas. En otro pasaje, Candelario rememora que fue uno de los pocos cultores del Sambamalató, danza otrora muy popular desde los tiempos de la esclavitud negra en las haciendas cañeras, algodonerías y vitivinícolas de la costa peruana. Desde la tradición olvidada, Candelario marca su distancia frente a los bailes de los ahora jóvenes: “[me] parece que estuvieran toreando toro desde lejos”. Él piensa que esto no es así frente a la pareja:

[...] hay que meter rodilla y sujetarla con la mano de acá, de la cintura, para eso está la música, me agarro de ese pretexto y acomodo el cuerpo al cuerpo de ella, después la cadencia hace el resto, poco a poco, con delicadeza, el maito va encontrando su horma [*ibid.*:119].

El poder de la palabra cantada de Candelario era como la miel para las mujeres y su baile de culebra, la tentación rítmica. ¿Cuándo se le hizo la bola de ceniza en la garganta y le apagó la fuerza seductora del canto? ¿Cuándo se le desplomó el movimiento plástico y cadencioso de sus bailes? No sólo la tercera edad le cayó encima a Candelario, también le pesó como plomo el proceso de obsolescencia y transfiguración de ciertas tradiciones afromestizas y regionales.

A principios de los años setenta, además de la recomposición política, el reordenamiento agrario, la crisis pesquera y los primeros atisbos de una violencia social en desarrollo, Candelario habla desde su longeva edad, develando el tiempo crítico de su fragmentado y ruinoso entorno regional; por ello cierra sus palabras y dice:

Eso fue. Ahora el tiempo se ha ido, ha pasado por encima de nosotros como una mala sombra, y aquí, entre nosotros, ha quedado la roña, la destrucción y la cantaleta del radio que sigue hablando de justicia, de sacrificio [*ibid.*:152].

A pesar de su desencanto, Candelario preanunció a su manera los tiempos de ira que llegaron después. Dice al respecto nuestro zorro/sireno: “[...] lo veo con claridad en el rencor de la gente que pasa en silencio, pateando las piedras, arrastrando pesadamente una decisión que tiene que reventar”. Confundiéndose con la escritura y la propia imaginería del narrador [*ibid.*:153].

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, Diane2000 *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama.**Charún-Illescas, Lucía**2001 *Malambo*, Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal.**Durand, José**1983 *Ocaso de sirenas esplendor de manatíes*, México, FCE.**Escobar M., Gabriel**1967 *Organización social y cultural del sur del Perú*, México, Instituto Indigenista Interamericano, serie Antropología Social, núm. 7.**Fernández Cozman, Camilo**1998 "Canto de Sirena de Gregorio Martínez: una propuesta de lectura", en *Escritura y pensamiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, núm. 1, julio, pp. 179-180.**Lao, Meri**1995 *Las Sirenas. Historia de un símbolo*, México, Ediciones Era/Librería Las Sirenas.**Lévi-Strauss, Claude**1982 *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México, FCE.**Martínez, Gregorio**1985 *Canto de sirena*, Lima, Mosca Azul Editores.**Melgar Bao, Ricardo**2000 "Escatología en el universo del mal en 'Los Zorros' de Arguedas", en Amezcu, Francisco (coord.), *Arguedas entre la Antropología y la Literatura*, México, Ediciones Taller Abierto, Cuadernos de La Feria, núm.1, pp. 55-70.**Millones Santagadea, Luis**1973 *Minorías étnicas en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.**Ong, Walter J.**1999 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE.**Schaedel, Richard P.**1967 *La demografía y los recursos humanos del sur del Perú*, México, Instituto Indigenista Interamericano, serie Antropología Social, núm. 8.

RESEÑA

Martín Juez, Fernando

***Contribuciones para una antropología del diseño,*
Barcelona, Gedisa, 2002, 222 p.**

Paloma Bragdon Cabral*

El personaje central de *Contribuciones para una antropología del diseño* es el objeto, si bien diseño y antropología, como disciplinas y como experiencia, comparten créditos y son el hilo conductor de la trama.

Los lectores no podemos resistirnos al encanto del objeto, por sus avatares, vicisitudes y devenires, descritos a lo largo de más de 200 páginas en las que Fernando Martín logra cautivar nuestra atención, guiándonos en un maravilloso viaje a través de la historia de vida de los objetos: los nuestros, los suyos y los de los otros. Describe un cúmulo de necesidades, deseos, dramas, amores y desamores que ellos portan durante nuestra existencia. Nos trasporta a través de sus orígenes y de las múltiples interpretaciones que sus arquetipos y metáforas inspiran en quienes los usan, diseñan o utilizan, como claves de un texto y un contexto, cuyo enigma sólo puede ser revelado por el objeto, por algunas de sus áreas de pauta o campos de vinculación. De sus restos sólo queda algún fragmento encubridor. Acerca de esto trata el texto de Martín:

de cómo cualquier diseño es un **objeto bueno para usar (prótesis) y bueno para pensar (metáfora)**; de cómo la utilidad y la belleza de un diseño dependen de nuestra visión del mundo y de los contextos donde se desenvuelve la vida cotidiana; de los paradigmas mediante los que actuamos y a través de los cuales sabemos por qué los objetos [son] lo que aparentan ser [Martín, 2002:14].

En el libro se presentan algunas hipótesis relativas a la morfogénesis de los diseños y a ciertas formas de vinculación con ellos. Muestra de qué manera

las condiciones naturales, las capacidades biológicas como especie, los hábitos y las actividades culturales como miembros de comunidades específicas, los procesos de aprendizaje conscientes e inconscientes, y las condiciones materiales de existencia, modelan nuestra concepción del mundo y las diversas relaciones que con éste y los congéneres, establecemos; así como los diversos modos de utilizar y hacer diseño [*ibid.*:14 y s].

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Asimismo, el libro reseñado logra reunir conceptos y argumentaciones poco usuales en la literatura del diseño y los estudios de la antropología del objeto, con énfasis en algunos hechos ricos en complejidad, “que si bien son cotidianos, tal vez por ello, se nos pierden de vista”, asegura el autor, experto en otorgar un acento literario, poético, en los objetos y acontecimientos aparentemente sencillos o triviales: aquéllos que conforman el devenir de la rutina diaria, como el vuelo de un papalote, la pacífica convivencia de la tradición y la tecnología en algunas casas de sus vecinos teoztecos o la inquietante filosofía de doña Paula —la mujer más anciana del terruño donde Martín eligió vivir— sobre las relaciones de los dioses y de ella con los objetos.

En el prólogo es explícita la intención de la obra: tender un puente entre tradición y modernidad,

entre las concepciones y tópicos que configuran nuestras creencias desde —y para— la comunidad, y las nociones y proyectos que prescriben nuevos vínculos, y paradigmas distintos para una comunidad de comunidades; para una cultura de la globalidad, caracterizada por causas lejanas y efectos locales [*ibid.*:15 y s].

El autor explica desde el principio que trata de promover lo que llama una **conciencia participativa**: “no de un trabajo de historia o teoría del objeto, se trata de una obra de antropología abierta, viva, regulada como unidad autopoiésica por el contexto y el proceso peculiares que forman el autor, los personajes citados y el lector” [*ibid.*:16].

Martín logra su propósito: involucrar al lector en el texto, hacerlo consciente de la dignidad de los objetos que le rodean, desde los más útiles hasta los más apreciados. Con esta lectura empezamos a darnos cuenta de la presencia de objetos conocidos de antigua data, unos recientes y otros de los que sólo nos hemos apropiado virtualmente.

Nos hace reconocer a los objetos que nos rodean; son testigos mudos de nuestra vida, además, son nuestros, nos pertenecen. “Son cómplices de nuestros vínculos con la naturaleza y la cultura”, **buenos para usar y buenos para pensar**; parte de nuestra historia y medios que habrán de ayudarnos a configurar un porvenir.

Al reflexionar sobre sus propuestas, poco a poco, sin darnos cuenta, nos involucramos de manera personal. Durante la redacción de este recorrido a través de *Contribuciones...* comencé a reconstruir la historia de mi relación con este libro, el cual conocí en ciernes editoriales, cuando aún era una investigación que circulaba localmente entre académicos y alumnos interesados en las aplicaciones de la complejidad. Intimé con este documento antes de que portara las galas de fiesta de su publicación y difusión; lo saboreé cuando era aún un producto para el consumo local, fotocopiado, vistiendo unas sencillas portadas de cartoncillo delgado y frágil, lo cual no impidió que sus metáforas desviaran la trayectoria de mi pensamiento hacia las posibilidades de nuevos paradigmas científicos y humanísticos.

El propósito de la obra se materializa en las tres partes que la integran, así como en dos anexos donde el lector puede encontrar un marco teórico-metodológico ilustrado con una gran cantidad de ejemplos, descripciones y testimonios. El autor logra un equilibrio entre teorías clásicas y contemporáneas correspondientes a diversos campos teóricos y a disciplinas diversas como la antropología, el diseño y las teorías de la complejidad, las cuales desarrolla mediante una original propuesta. Proporciona un modelo, instrumentos y estrategias para el diseño y análisis del objeto en los diversos ámbitos del quehacer profesional y académico de los estudiosos e interesados en la antropología y el diseño.

En la primera parte, además de una introducción a la antropología del diseño, Martín atrapa al lector con la cuerda de un objeto mágico, el papalote, y lo ata a una historia y una memoria; lo conduce por las calles de su pueblo, por las de su vida y por las de la nuestra, a través de un flujo continuo, de un río de cuentos, mitos, descripciones y leyendas cuya desembocadura, en el otro extremo, únicamente topa con la mano de un niño, de un "sujeto al objeto". No podría ser de otra forma, ya que como afirma en las primeras páginas,

la antropología del diseño tiene como finalidad explorar lo que vincula lo humano —el tema central de la antropología— con el objeto —la tarea medular del diseño—; aquello que guía la creación de las cosas, sus usos y el lugar que guardan en la memoria de la comunidad [*ibid.*:23].

En síntesis,

la tarea de la antropología del diseño [como se asevera en el libro] es deducir cuáles y cómo son las pautas frecuentes, y aquéllas extraordinarias, entre la biografía del usuario y las etapas de vida de un diseño desde su creación hasta su olvido [*ibid.*:24].

A este ejercicio se dedican las diversas ramas de la antropología y algunas otras disciplinas.

En ese sentido, la arqueología, por ejemplo, investiga al objeto como vestigio de una forma o proyecto de vida; la antropología física, como utensilio que impone manipulaciones físicas, habilidades y hábitos peculiares. Por su parte, la antropología social lo estudia como comparsa de ritos y fiestas, de exploración y apropiación de la naturaleza, y como medio o escenario sobre el que se sustentan y constituyen instituciones, el poder y la administración de los bienes comunitarios.

La propuesta del autor en este apartado enfatiza la necesidad de considerar los problemas del diseño con una visión integradora y transdisciplinaria, debido a su estrecha relación con la naturaleza y lo humano en sus vertientes local y global.

Como afirma Martín, "construimos instituciones, creencias y conocimientos con el uso y a través de la creación de ciertos objetos". Éstos trascienden su carácter meramente tecnológico y utilitario al convertirse en un medio fundamental para

comprender la complejidad de los vínculos que establecemos con la otredad. De ahí proviene la importancia de establecer una dialógica entre la antropología y el diseño: “lo material no tiene de por sí sentido alguno; necesita de la mente y el sentimiento humanos para adquirir significado” [ibid.:40], aspecto que el autor enfatiza cuando aborda temas como **los diseños diseñados por diseñadores, los nombres del diseño, necesidad, deseo, habilidades y destrezas**. Estas últimas son las encargadas de que el objeto y la tecnología sean soluciones satisfactorias del deseo en tiempos y espacios específicos y basadas en la copia del deseo del otro o de los otros.

Para contribuir a la comprensión de estas habilidades y destrezas y develar los mecanismos de su construcción y las consecuencias de su práctica en la unidad del vínculo biológico y cultural, se perfilan un modelo y un método a partir de conceptos como prótesis, metáforas, arquetipos y áreas de pauta. Todo ello sin olvidar las determinaciones que de alguna manera experimentamos como “sujetos al objeto”, muchas veces sin darnos cuenta, sin ser conscientes de las implicaciones políticas adheridas al objeto.

Martín logra ampliar las fronteras de la reflexión del objeto como satisfactor de necesidades básicas hacia otro territorio más rico y complejo pero, sobre todo, más divertido, porque las considera metáforas de orden colectivo y personal que determinan el deseo por un objeto, con su carga de sentidos —agrado o desagrado, aceptación o rechazo, indiferencia o ambigüedad—. “El objeto es un espejo”, advierte el autor, “un vínculo de uno con uno mismo y con los otros”, y despierta la curiosidad por escudriñar aquellos rincones de nuestra personalidad que nunca le atribuimos, ya que siempre lo consideramos **bueno para usar, pero no para pensar**.

El recorrido de la primera parte del texto concluye en la cocina de Yolanda y Humberto Ayala, vecinos del barrio de la Santa Cruz, en Tepoztlán. En dicho escenario se encuentran las respuestas para cuestiones relativas a sus áreas de pautas, arquetipos y metáforas, pero sobre todo un ejemplo muy didáctico sobre cómo aplicar los conceptos sugeridos por el autor, los cuales, asegura, “son susceptibles de aplicar a cualquier objeto, componente o conjunto de objetos que nuestras clasificaciones culturales admitan y jerarquicen, como casa, estufa, conjunto habitacional, ciudad, etcétera” [ibid.:107].

La aplicación del método de análisis propuesto

permite desarrollar capacidades y habilidades para distinguir e interpretar las metáforas y para identificar los arquetipos, sustento de la actividad creativa, lo cual representa una alternativa para la formación de diseñadores y de todos aquellos interesados en dicho campo.

Sobre las formas de aprendizaje de las capacidades mencionadas, el autor introduce los conceptos “autopoiesis” y “sistemas auto-organizados” para explicar

los mecanismos que hacen posible los diferentes grados de “resolución perceptiva” requeridos para efectuar el análisis del diseño y del objeto.

En el segundo capítulo cambia el paisaje; los caminos que la lectura conduce se endurecen. Alejados del cielo de Tepoztlán, surcado por sus navegantes de varitas de otate y papeles de colores, el autor nos introduce en el mundo de los modelos matemáticos para establecer una analogía que permita entender el diseño como “un sistema dinámico inmerso en la naturaleza y la cultura”. Este capítulo está dedicado a expresar esquemáticamente —con base en el modelo de autómatas celulares descrito en el anexo correspondiente— la morfogénesis, es decir, la formación, el desarrollo, la estabilidad y el cambio (metamorfosis) de los arquetipos y las metáforas propios del diseño. El esquema que expone Martín representa al diseño como un sistema auto-organizado, integrado por ciclos de retroalimentación que van del desorden aparente —a través de ciertas reglas de transición— hacia un orden temporal. En dicho sistema, al igual que en el modelo de los autómatas celulares, el ruido es un factor fundamental que realimenta las formas identificadas como orden y provoca, desde la incertidumbre, que una y otra vez inicie el ciclo que deriva en nuevas pautas y procesos de diseño. A partir de tal enfoque,

el diseño se concibe como un orden conformado por estructuras, pautas y procesos, continuamente reforzado y estabilizado por medio de prótesis y metáforas en los objetos; así como habilidades y destrezas desarrolladas a través de ellos, y hábitos y creencias reforzadas culturalmente a través de su uso.

Desde esta perspectiva, la acción que vincula estructura y pauta es definida como un proceso cognitivo en cambio permanente, el cual posibilita tanto la readaptación de los antecedentes del diseño del objeto, como la estimulación de los procesos creativos, con la consecuente aparición de innovaciones y nuevos diseños.

Dichas posibilidades de cambio son precipitadas debido a la acumulación de pequeñas transformaciones imperceptibles en los valores de una variable del sistema, lo que permite las denominadas catástrofes o bifurcaciones, capaces de modificar radicalmente su comportamiento. En las bifurcaciones, precisa Martín, ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras; una ligera fluctuación aleatoria influye en la elección del camino, de la rama de la bifurcación. Precisamente, con estas inestabilidades del sistema tiene que bregar la antropología del diseño.

Asimismo, es necesario considerar que la dinámica del diseño varía según el contexto. Por ejemplo, en el ámbito comunitario y personal —no en el institucional—, luego de cualquier bifurcación la vida cotidiana tiende a repetir pautas y procesos en la nueva rama, reelabora las metáforas adheridas al objeto y “[repite] sus tendencias conductuales y restricciones cognoscitivas que de nuevo tensarán la relación entre el orden que busca pervivir y su tendencia tácita a resolverse en la bifurcación” [*ibid.*:124].

Por otra parte, señala algo inquietante en la dinámica estable-inestable del objeto: en las bifurcaciones, la historia de vida del sistema muestra similitud en niveles diferentes.

La autosimilitud o autosemejanza es la característica de los procesos naturales y culturales; de ahí las analogías que construimos entre ellos: los perfiles que se forman en un pequeño amontonamiento de arena nos recuerdan los perfiles de la montaña verdadera; los deltas de la hidrografía, a las ramificaciones arteriales y la organización laboral de algunos insectos, a las nuestras; y también los objetos nos recuerdan a otros objetos o formas de la naturaleza [*ibid.*:125].

En síntesis, el autor introduce el concepto de fractalidad. Si hacemos la referencia más sencilla, este señalamiento teórico podría sonar más comprensible. Doña Paula (la sabia anciana), cuando se refiere al señor que habita su tepozteco —la montaña de sus quereres—, cuenta que el joven Tepoztécatl:

tiene un espejo donde todo se mira, porque todo se refleja en su espejo de él y con él conoce el mundo. En su espejo aunque cambian las cosas de tamaño, todo se mira que es parecido: el maíz tiene sus cabellos como la cola del perro y las trenzas del chinelo; los fuegos artificiales asemejan las estrellas, y el atardecer es como el ámbar. Por eso, el pochete da su espina que imita a las montañas; montañas que imitan a la corteza del árbol donde los artesanos tallan iglesias y casitas sobre pequeños paisajes que imitan a las montañas [*ibid.*:136].

Volviendo al paisaje teórico, relacionado con el **modelo de autómatas celulares**, aparece el concepto de **campos de vinculación**, útiles —en las dos acepciones de la palabra— “para construir analogías que ayuden a explicar fenómenos de orden cultural y, así, comprender la índole de los problemas de diseño y el trabajo transdisciplinario” [*ibid.*:125], que el autor sugiere para abordar los estudios de antropología del diseño.

Asimismo, el anexo segundo, “Divertimentos sobre la conciencia del mundo”, profundiza sobre algunas analogías ligadas a fenómenos de orden social comunitario, construidas también desde el modelo de los autómatas celulares y el concepto de campos de vinculación.

Acerca de ambos conceptos, el autor deriva interesantes hipótesis como la existencia y vecindad de fenómenos locales y no locales dentro de un mismo campo de vinculación. Los primeros, concebidos como un acuerdo:

un límite donde se reúnen cosas e ideas a efecto de facilitar la comprensión de un caso (de diseño), desvinculándolo temporal o espacialmente de otros objetos e ideas: en lo local se buscan vinculaciones e influencias en lo contiguo [*ibid.*:126].

En cambio, en lo no local se atiende a las causas lejanas, la vinculación de lo próximo con lo separado, las cosas entre las que median influencias mutuas dentro de regiones (campos) de vinculación no tangibles.

Martín delimita así una trayectoria metodológica que orienta el trabajo de la antropología del diseño por medio de vertientes integradoras del objeto que, desde un pensamiento simple, sean capaces de dialogar entre sí para lograr una confluencia entre objeto y sujeto, más allá de una política de la dominación y fragmentación fomentada por los modelos académicos y paradigmas científicos todavía vigentes. Éstos temas son dilucidados en el apartado "Transdisciplina y pensamiento complejo".

La reflexión en esta parte del libro gira en torno a una geografía de lo transdisciplinario,

donde los sitios de interés para el profesional del diseño y de la antropología surgen en cualquier lugar del mapa y pueden conectar áreas hasta entonces no exploradas. Sorprender con nuevas relaciones, donde aparentemente no las había: con nuevas vinculaciones que plantean descripciones y soluciones distintas de las habituales [ibid.:130].

Desde una perspectiva transdisciplinaria, los cambios nunca están en un solo campo, no vienen solamente de una parcela del conocimiento. Por ello, reitera el autor,

no importa qué tan finas sean nuestras herramientas de observación y la colección de fotografías y levantamientos sobre el mapa; no importa cuántas veces regresemos y cuánto mayor sea nuestra hiperespecialización: el mapa, inevitablemente, evoluciona y cambia. Así pues, el territorio de lo transdisciplinario está formado por campos de vinculación que unen la fisiosfera, la biosfera y la noosfera [ibid.:133].

Sobre esta geografía de vínculos locales y no locales, de redes enlazadas con otras a través de reglas de azar y determinismo y de sistemas dinámicos que permiten la emergencia de eventos peculiares, "el pensamiento complejo reconoce la solidaridad de las partes y el todo a través de acoplamientos estructurales peculiares, y diseña la manera de construir, en su trabajo de exploración y producción, conceptos y objetos no parcelados" [ibid.:134 y s], que es la enseñanza que se trasmite al lector en este libro.

El pensamiento complejo y la transdisciplina —con su riqueza y potencial, compromisos e implicaciones— habrán de ser la manera como se ejerza la antropología del diseño: el modo como el diseño y la antropología, reunidos, construyan los objetos de los hombres y las mujeres; la manera como, juntos, indaguen para comprender plenamente a las mujeres y los hombres que hacen uso de esos objetos [ibid.:135].

Antes de finalizar, el paisaje se torna nuevamente sutil y poético, cotidiano pero más perturbador aún. En la tercera y última parte de *Contribuciones para una*

antropología del diseño el autor profundiza sobre el tema de la **historia de vida del objeto**. Manifiesta que cada diseño tiene una historia de vida, cada uno posee sus propias biografías. Al igual que nosotros, en su trayecto de vida desarrolla un drama y una comedia cuyo escenario más frecuente es lo cotidiano, si bien en algunas ocasiones representa mucho más; “nacemos y crecemos entre objetos; y muchas veces también nos mata un diseño” pero, sobre todo, “nos hacemos acompañar por ellos en las ocasiones más significativas: son comparsa para lo sagrado y lo perverso, para lo sublime y lo diabólico” [*ibid.*:27] y, sin embargo, poco sabemos sobre su origen y existencia.

Martín formula muchas preguntas al respecto, por ejemplo, ¿qué etapas, modalidades y accidentes podemos identificar en la historia de vida de un objeto? ¿Cómo son culturalmente configuradas? ¿Para qué sirve? ¿Dónde lo harán? ¿Cómo está hecho? ¿Cuánto valdrá? ¿Cómo se usa? ¿Cómo se arregla? ¿Por qué lo quiero? ¿Por qué el otro lo tiene y yo no? ¿Por qué lo extraño tanto? ¿Cuándo lo pierdo? ¿Cómo se pierde? ¿Por qué se muere? ¿Desaparece?

También postula una cronología para el análisis de las diversas trayectorias del objeto, desarrollada a partir de cinco bloques: el objeto como necesidad percibida; como proyecto (estrategia) y como diseño (programa); como producto virtual; el objeto en el proceso de producción, en la circulación y en el consumo; y el objeto como utilidad.

En el desglose de esta cronología el autor insiste sobre el tema del cambio y de los vínculos con el contexto, ya que “las características de este contexto —temporales y espaciales— matizan nuestras relaciones con los diseños, los vínculos con el objeto son diferentes según la actividad y los paradigmas que ejerzamos con él” [*ibid.*:143].

En este último capítulo también alude a otros originales temas sobre nuestras relaciones con los objetos, entre ellos, la importancia del determinismo y del azar:

En el encuentro de las biografías de una mujer o de un hombre con la historia de vida de un utensilio convergen circunstancias tan diversas que es imposible sostener que de estos encuentros se derivan evocaciones y manifestaciones [universales], idénticas [*ibid.*].

Un juguete, un rebozo, una herramienta, una computadora, un espejo o una plaza pública nunca serán lo mismo para un niño, un joven, un enfermo o una anciana.

Nuestro vínculo con los objetos tampoco habrá de ser el mismo después de la lectura de este libro, gracias al cual la relación con ellos se podrá enriquecer si los consideramos no sólo **buenos para usar sino buenos para pensar**.

Zygmunt Bauman

***La Cultura como Praxis*, Barcelona, Paidós**

Studio, núm. 154, 2002, 374 p.

Miguel Ángel Adame Cerón*

El libro reseñado aquí se convirtió en el libro que apuntaló a Zygmunt Bauman como un teórico social serio. En la edición de 1999, Bauman escribió una larga "Introducción" que se agrega al texto original, con ésta se convirtió en un libro interesante para las ciencias de la cultura, ya que un cambio significativo en el contexto histórico, político y cultural, media la escritura y los planteamientos del mismo autor.

La "Introducción" llena huecos y hace revisiones a la edición original. En 1969, Zygmunt Bauman veía a la cultura desde la perspectiva de Durkheim como "hecho social" objetivo, dentro del proceso que llevó a la "culturalización" de las ciencias sociales. Se trataba de dilucidar el concepto de cultura planteando su carácter de "paradoja endémica" [Bauman, 2002:19] o a la manera de Simmel, "tragedia" [*ibid.*:31]; las preguntas eran —y quizá sigan siendo— ¿se podrán reconciliar sus oposiciones o borrar sus ambigüedades? A saber, voluntaria y regulada normativamente, creativa y rutinaria, etcétera.

La respuesta va en el sentido de que la idea de cultura en la "modernidad" encierra "la determinación autodeterminada", y de ahí su "atractivo intelectual", pues se basa simultáneamente en la "libertad y en la falta de ella". Encuentra esos mismos significados de la categoría *cultura* que están relacionados dentro de su ambigüedad inherente a su condición histórica "moderna", que la hace "tan fructífera" [*ibid.*:21], pero no como meras oposiciones, sino como oposiciones de lógica (¿dialéctica?) que reflejan la contradicción social. "Un único concepto debe subsumir, conciliar, superar y obliterar la oposición genuina entre las condiciones de legislar o ser legislado, de gestionar o ser gestionado, de poner las reglas o seguirlas". Sin embargo, el autor limita la posibilidad de su real superación al expresar:

Sin embargo, inseparable de la idea de un orden erigido por el hombre se halla el postulado según el cual la libertad debe desembocar al final en el establecimiento de una realidad

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

que no requiere su ejercicio, es decir, la libertad se despliega y desarrolla al servicio de su propia anulación [*ibid.*:22].

Esa dinámica circular, se plasma como un “universal” en la cultura, como propiedad y paradoja igualmente universal de todas las formas de vida humana. Las ambigüedades y contradicciones de la cultura que había señalado como históricas de la “modernidad”, las convierte en transhistóricas de “todas las formas de vida humana”, autonomía y fragilidad, poder e incapacidad, abundancia y escasez; en suma, una libertad “mixta”, “ambivalente”, una libertad que no progresa y que no podrá llegar a ser auténticamente libre, ¿Bauman 30 años después sucumbe a la visiones posmodernas? ¿O se queda atrapado en medio de dos discursos burgueses enfrentados? El que plantea la cultura en cuanto actividad del espíritu libre, la sede de la creatividad, autocrítica y autotranscendencia (el discurso de la “alta cultura”), el que ve a la cultura como un instrumento de continuidad al servicio de la rutina, la tradición y el orden (el discurso de las antropologías que prevaleció casi todo el siglo xx en las ciencias sociales).

En la “Introducción”, Bauman desea reformular la paradoja de la cultura en términos más posmodernos que modernos, al señalar que el modelo (moderno y antropológico ortodoxo) prevaleciente de la cultura, ahora tiene que ser socavado por los “antimodelos” (posmodernos), es decir, por el acelerado dinamismo de formas y modelos (modernos-posmodernos) que traspasan fronteras y hacen hablar del fin de la geografía (O’Brien-Virilio), de “la liberación de los significantes de los significados”, de la “instantaneidad del dentro/fuera”; en suma, de la comunicación rápida y espacio cibernético o del proyectado por la tecnología. Por ello es que se lanza a sostener el concepto levistraussiano de *cultura* como *matriz* —en vez de la concepción cerrada de cultura como *sistema*— basado en los tipos variados de interacciones humanas y en la continuidad (cultural) como inacabables e incompletas cadenas de permutaciones e innovaciones o *cultura iterativa* [*ibid.*:46y s]. Para el autor esto no quiere decir la anulación de las identidades distintivas pues la cultura es “simultáneamente la fábrica y el refugio de la identidad” [*ibid.*:51]. Además, “tener una identidad parece ser una de las necesidades humanas más universales” [*ibid.*:53].

Empero, la cuestión sería ¿qué identidad y qué filosofías de la identidad reivindicar en medio de la matriz de permutaciones e innovaciones iterativas de la cultura posmoderna que desarraiga y vulnera las identidades existentes en el mercado? Zygmunt Bauman se enfrenta a tres posturas culturales-identitarias semejantes en sus particularismos y en su “sistematismo”, la comunitarista, la dominadora de la cultura nacional, y la del multicomunitarismo sistémico totalizador. Las tres intentan mantener totalidades imaginadas “homogéneas”, “cerradas” o “sistémicas”. Zygmunt Bauman las enfrenta porque él considera que son posturas culturales que no son universalistas sino particularistas, y para él las comunidades se convierten

en intolerantes y represivas al no ser universalistas; al parecer, no es posible la conciliación entre comunidad y libertad (individual), por eso ahora opone a ellas un *multiculturalismo* que busca ser universal y libertario pero sin comunitarismo. Aquí queda la duda de qué tipo de libertad se trata, ya que anteriormente había señalado el carácter no pleno de la libertad, pues según su concepción la libertad lleva en el marco de toda cultura a su "anulación" o limitación mediante la normatividad, la aculturación, la rutina, etcétera.

¿Acaso esta cultura posmodernizada no opera de la misma manera? ¿Se "salva" en negar la libertad? Bauman no contesta directamente esta cuestión, pero da una respuesta mediada a favor de la actual cultura, al decir que en ésta ya no hay variedad de "culturas particulares" sino que "El factor más prominente de la vida contemporánea es la *variedad cultural de las sociedades*, más que la *variedad de culturas en la sociedad* [...]" [*ibid.*:76]. Además dice que en la "fase cultural actual" existe independencia de génesis, distribución de productos, patrones y modelos culturales. Con esta afirmación queda clara su apología a la "fase cultural" capitalista "actual", señalando una supuesta "independencia" cuando en realidad sigue prevaleciendo el control y el dominio de todo el proceso de producción, distribución-circulación y consumo de mercancías por parte del capital. La idea a la que dirige Bauman es que con esta supuesta independencia las identidades se hacen más dinámicas, cambian de ubicación: "Lo que asegura su continuidad es el movimiento y la capacidad de cambio, no la habilidad para aferrarse a una forma y contenidos establecidos de una vez para siempre" [*ibid.*:80]. Las identidades ya no son o están en "islas", sino que se ubican en un "torbellino"; y en él las identidades culturales y sus culturas están en constante movimiento, son heterogéneas, hay una coexistencia universal y azarosa, una *mélage* cultural y una globalidad de la cultura [Burszta citado en *ibid.*:88].

Enseguida Bauman plantea el dilema en el que se encuentra la antropología en esta fase cultural (del capitalismo avanzado) cuando sucede como dice el antropólogo Burszta que la noción de *cultura* como una entidad cerrada y coherente en sí y por sí misma, se está perdiendo (o ya se perdió), y esta "noción tradicional" se revela impotente ante las *culturas en movimiento*. Bauman expresa que ahora se habla de *otredad* como modo de coexistencia tan universal como asistémico y azaroso; por lo que con esta categoría o la de "diversidad cultural", entre otras, la antropología trata de resolver los problemas hacia su objeto-sujeto de estudio. La superioridad de una "cultura" radica en la búsqueda dialógica de alternativas culturales (y no en encerrarse en la supuesta superioridad de sus pautas culturales); es decir, la "superioridad" en la época posmoderna es ética. En el *mélage* globalizador encuentra lo que buscaba nuestro autor; la *universalidad* y el *azar*, éste como la anulación-complemento de la libertad. Pero, ojo, para él no se trata de cualquier azar ni de cualquier globalidad-universalidad, sino de los expresados en la diferencia y la diversidad, y traducidos como "ideal" en la tolerancia, la actitud dialógica, la democracia

y la liberalidad. Como “ideal” porque Zygmunt Bauman reconoce que este torbellino-mundo con sus tecnologías, azares y pluralismos contiene contradicciones, y de lo que se trata es de que prevalezca lo “bueno”. Lo cual no está del todo mal, sin embargo, a pesar de que “domestica al azar” destaca las libertades compartidas y dialógicas, y matiza la universalidad como pluralidad cultural (que no logra ser una universalidad unitaria), sintetizando ambas en una humanidad “buena” como proyecto cultural; así, quedan irresueltas problemáticas medulares, como la cuestión de la comunidad en relación con el individuo que no se resuelve indicando que ella ya no es problemática, y que por ende de lo que se trata es de reivindicar la pluralidad cultural de dichas identidades sin comunitarismos (y sin comunidades); asimismo, el asunto del “torbellino” y sus dominios sobre la sustancia cultural de las mercancías (bienes y seres humanos incluidos), el cual no se resuelve con la proclamación de un proyecto humanista individualizante basado en los valores democráticos. En síntesis, no existe una problematización del sistema capitalista y su mundo cultural, ni existen alternativas para resolver su torbellino enajenador, sino que más bien hay propuestas liberales y dialógicas para tratar de apaciguarlo, en ello la libertad queda limitada a la búsqueda de lo bueno dentro de lo malo (dentro del mismo sistema que se podría hacer culturalmente bueno si le agregamos actitudes culturalmente buenas).

El capítulo 1, “La cultura como concepto”, está dividido en tres partes, La cultura como concepto jerárquico, La cultura como concepto diferencial, y El concepto genérico de cultura. Inicia con una breve comparación de los postulados básicos de las dos escuelas antropológicas clásicas; la británica con su énfasis en las conductas de integración y en la estructura social; y la norteamericana con su atención hacia las normas morales y de la cultura. Con esto plantea la problemática de los diferentes campos semánticos en que se ha ubicado y definido el término *cultura*, que ha dado pie a conceptos teóricos distintos, como lo analizaron con detalle los antropólogos E. Sapir [1945], A. Kroeber y C. Kluckhohn [1952] o A. Carl Cafagna [1960].

El concepto jerárquico subraya a la cultura como una posesión que se adquiere, que en el pensamiento culturoológico moderno recae en una élite (Simmel). Los conceptos de *cultura genuina* en oposición a *cultura espuria* de E. Sapir caen en este enfoque que deriva en la postura de una búsqueda de la cultura “superior”. Marcuse criticó esta perspectiva al destacar sus intereses de clase y de legitimación del *establishment* en las disputas culturales. A pesar de ello Bauman observa que se mantiene una saturación ambigua “de ideales culturales parcialmente universales y parcialmente jerárquicos y competitivos” [*ibid.*:115].

La cultura como concepto diferencial arranca desde la distinción del carácter cultural de la vida humana. Por ejemplo Geertz afirmó que el hombre es el único animal viviente que necesita diseños culturales, y D. Forde hizo énfasis en la cultura como actividad energética dispuesta sobre la naturaleza, en la que los factores culturales son activos y moldeadores. Dicho concepto es un avance pues caracteriza a la

cultura en su aspecto diferenciador interno, pues existen culturas particulares, cada una de las cuales no llegan a soluciones idénticas, no hay parámetros universales; a pesar de que se hicieron inventarios de "patrones culturales universales" (Wissler, Murdock), éstos se construyeron en el proceso de comparar entidades culturales separadas. Esto es, las culturas individuales y sus rasgos (Boas) son la clave para encontrar semejanzas; igualmente, Malinowski afirma esa visión en los procedimientos prácticos de "captar el punto de vista y las ideas nativas", esfuerzo que coincide y continúa en la antropología con planteamientos teóricos-metodológicos por comprender la especificidad de cada cultura como un todo, y tratando de dilucidar el significado problemático de los encuentros (incluido el de los antropólogos) con las culturas. Bauman hace referencia a las propuestas diferencialistas de A. Kroeber y su "ethos cultural", M. Schapiro y su *estilo de vida*, R. Linton y su "configuración de la personalidad", R. Benedict y su concepción de las culturas como "psicologías individuales agrandadas al ser proyectadas sobre la pantalla", R. Redfield y la *cosmovisión* y la *filosofía de los nativos*, Goodenough y sus *modelos mentales* y los principios para la interpretación, y finalmente K. L. Pike y su propuesta *etic-emic* haciendo énfasis en los *emas* de la cultura. Ante ésta avalancha diferenciadora Zigmunt Bauman afirma, siguiendo a P. Berger y anticipándose a la avalancha de la posmodernidad, que nuestra modernidad es la época del "dragón de la relatividad" y del "fin de lo absoluto".

Por otro lado, el concepto genérico de *cultura* también inicia al plantear la cultura como cualidad universal (C. Geertz), sólo que aquí sí existe un intento de continuidad (lo genérico); las diferentes posturas divergen en el dónde recae lo genérico-universal. L. White y R. Lowie plantean una noción totalista de la cultura humana que para Bauman es un concepto de "sistema global vacío". El funcionalismo estructural se apoya en la "universalidad de los prerequisites funcionales" o "problemas fundamentales comunes a enfrentar" que se deben cumplir para "asegurar la supervivencia de cualquier sistema social", que generalmente se trata de "un inventario de necesidades fundamentales" [*ibid.*:155]. Otras variantes tienden a recurrir a universales, éticos (Klukhohn), psicológicos, lingüísticos y/o simbólicos (Piaget, Lévi-Strauss, Martinet).

De todas estas variaciones Bauman recupera la importancia de la cualidad genérica del ser humano, que para él no es más que "la capacidad de imponer nuevas estructuras al mundo". Es decir, para este autor los procesos universales o de "estructuración del universo de posibilidades abstractas", son esenciales en la cultura humana, y básicamente constan de dos estructuraciones interrelacionadas: a) la de la conducta humana que incluye la adaptación, la asimilación y la acomodación (Piaget, Rapoport), y b) la del entorno humano. De esta manera, "La continua e inacabable actividad estructuradora constituye el núcleo de la praxis humana, el modo humano de estar-en-el-mundo", de manejar el mundo y de manejarse a sí

mismo; así, esta existencia activa echa mano de *manus et lingua* (T. de Aquino) o las herramientas y lenguaje (Marx) como los dos instrumentos del doble manejo, que consiste en “extraer energía y en obtener información”, que se han vivido como dependencia y esclavitud por un lado, y por otro de creatividad y de libertad, hacia y en relación con las fuerzas difíciles de gobernar. Bauman concibe a la cultura precisamente como un esfuerzo perpetuo para superar esta dicotomía, pero sin concluirlo. Por ello desde aquí se muestra su postura ambigua e insuficiente para entender la praxis no sólo como estructuración cultural, sino también como transformación sociocultural continua pero donde el progreso y los proyectos de liberación se van tejiendo (estructurando) en el devenir histórico-dialéctico y universal de la producción/reproducción humanas.

El capítulo II, “La cultura como estructura”, en el apartado El concepto de estructura, asienta la importancia de la estructuración de la cultura como *dispositivo neguentrópico*. Así, intenta fundamentar su concepto de estructura en los procesos energéticos, informáticos y de conocimiento (Shannon y Weaver, y L. White); cuando señala a la *estructura* [*ibid.*:185] como “el conjunto de reglas de transformación de un grupo de elementos interrelacionados y de sus propias relaciones”, se refiere a reglas, elementos y relaciones de esas clases. En el siguiente apartado, Estatus ontológico y epistemológico de la estructura, intenta fundamentar epistémicamente su concepto de estructura como lo invariable no empírico (Lévi-Strauss) basado en las propuestas ontológicas esencialistas planteadas desde Platón hasta Husserl, que claramente se oponen al positivismo y al empirismo al indicar que la verdad y la certeza están más en lo trascendente, lo intangible, en suma, más en *lo esencial* que en lo universal. La historia de la especie ha conducido al proceso de cristalización de estructuras significativas e inteligibles como constituyentes de los miembros de dicha especie, como personas con fines, orientaciones (sujetos teleológicos) y epistemes (sujetos epistémicos): “Esta existencia, a su vez, está inmersa en un mundo humano históricamente estructurado y organizado, en el cual se ha cumplido el isomorfismo del pensamiento y de la praxis humanas” [*ibid.*:201]. Por ello Bauman destaca que M. Godelier acierta cuando propone que la futura ciencia del hombre debe concentrarse en “las leyes que gobiernan la emergencia y evolución de las estructuras”. Así, lo que está haciendo Zygmunt Bauman es defender una *aproximación estructuralista a la cultura* al definir la estructura de la cultura [*ibid.*:203] como:

[...] el conjunto de reglas generativas, históricamente seleccionadas por la historia humana, que gobiernan al mismo tiempo las actividades mental y práctica de los individuos humanos, contemplando como un ser epistémico, así como la gama de posibilidades en las que dichas actividades pueden operar. Dado que este conjunto de reglas se convierte en la forma de estructuras sociales, se muestra a ojos del individuo

como una necesidad trascendental similar a una ley. Paralela y simultáneamente, y debido a su inagotable capacidad organizadora, el mismo individuo también la experimenta e identifica como su libertad creativa.

Aunque incluya la libertad creativa como capacidad organizadora dentro de las reglas estructuradas, el acento se encuentra sobre éstas y no sobre aquélla, además, su concepto de libertad se restringe a una capacidad organizadora y no a una transformadora/productiva, asimismo, a un sujeto básicamente “epistémico” y no a uno que es también reproductor de su mundo natural-cultural.

En el apartado Una sinopsis del programa estructuralista, trata de basarse en las estructuras sociales y culturales como *reglas generativas* que gobiernan la praxis humana, Bauman propone que el generador de las reglas es el espacio que marca las posibilidades constructoras-ordenadoras de la cultura y la historia. Así, ellas parecen recaer en una diferente concepción del papel de la *función* como doblemente ordenadora de las pautas culturales basadas en los signos para “delimitar”, “valorar” y “significar”. En su enfoque estructuralista de la praxis, las estructuras son de dos tipos, sociales y culturales, y si se logran comprender sus conexiones —sugiere— se podrá dar solución satisfactoria a la controversia entre *cultura* (antropología norteamericana) y *estructura social* (antropología británica). Esta última categoría debe entenderse como una “red” de dependencias y de constricciones tejida en el flujo de energía y la primera (estructura cultural o cultura) como el “código” mediante el cual se expresa, transmite y descifra la información sobre dicha red; y las dos “participan conjuntamente en la empresa humana básica de la reducción de la incertidumbre acerca de su propia condición, ordenándola, haciéndola más predecible y, consecuentemente, más manipulable” [*ibid.*:214]. Esto es, entre ambas se establece una relación de significación de dos conjuntos isomórficos, e integran un proceso diacrónico-sincrónico y genético-estructural que permite analizar tanto los cambios socioculturales como el funcionamiento en cuanto estructura social y sistema cultural. Pero, para Bauman, al parecer ese isomorfismo tiene una doble preponderancia en lo diacrónico y en la cultura; pues lo genético diacrónico nunca lo problematiza y/o desarrolla, únicamente lo menciona. Respecto a la cultura, no sólo teje sobre la información, sino sobre la energía, lo biológico, lo psicofísico y lo social, por ello no se basa exclusivamente en la lengua y el lenguaje, como lo plantea una parte de la lingüística estructural, sino que se extiende sobre los campos cognitivos y operacionales (no estrictamente lingüísticos) basándose en los signos semióticos, cuyo origen es utilitario y funcional (R. Barthes). Por ello, aunque no todos los campos de la cultura se someten a los mismos principios lógico-lingüísticos, existen unidades elementales análogas (estructuras homólogas, dice E. Leach) a las del lenguaje en toda conducta cultural institucionalizada (Pike). O sea, la cultura es un *panlenguaje* y no un lenguaje puramente informacional-comunicacional. La cultura como estruc-

tura, además, posee leyes generales basadas en relaciones necesarias y generativas mas no en relaciones accidentales y externas.

Las funciones informativas-comunicativas de la cultura contribuyen a controlar las incertidumbres por lo que posibilitan la selección y el ordenamiento, pero también existen las funciones “modeladoras” de la estructura de acción (praxis) que: a) señalan y crean la porción relevante de esa red humana de interdependencias y b) modelan el mundo de los seres. En esta parte es donde más se acerca Bauman a un concepto marxista de praxis, pues al señalar los dos tipos de funciones de la cultura, está planteando la posibilidad de que los seres humanos actuamos sobre nuestro entorno-mundo (y sobre nosotros mismos) con capacidades creativas y libres, pero en él no existen con claridad las funciones “transformadoras” de la cultura que están ubicua y claramente presentes en sus códigos, leyes, acción, relaciones, personas y en su mundo todo. Incluso es aquí donde —por primera vez (!) en todo el libro— explícitamente menciona la cuestión de la importancia de la producción humana, aunque restringiéndola sólo a la de objetos, y finalmente destacando el aspecto sólo semiótico-ordenador y no trastocador.

En el último capítulo, *La Cultura como Praxis*, Bauman deja explícita su propuesta de praxis, principalmente como semiótica que hace a la praxis cultural y ésta a *la cultura como praxis*, por ello la cultura adquiere peculiaridad y autonomía en relación con “lo social”. Además se debe tomar en cuenta que la praxis cultural es un fenómeno colectivo lo que lo distingue de la mentalidad subjetiva y de los objetos materiales, es decir, en palabras de Durkheim, un fenómeno de “mentalidad colectiva”, o a la manera de Lévi-Strauss, de “estructura mental o del espíritu humano”.

En el primer apartado, *Lo cultural y lo natural*, se trata de aclarar la importancia de la independencia de la Cultura con respecto a la Naturaleza, y para ello se basa en el par Durkheim/Lévi-Strauss, señalando la función originaria de orden cultural en las reglas creadas por el hombre, las de exclusión-inclusión, asociación, ritual y de lo sagrado, en fin, reglas prohibitivas y permisivas que organizan, identifican y diferencian “el nosotros y los otros”, que fundan lo étnico y sus fronteras. A partir de estas reflexiones nuestro culturólogo desarrolla una interesante disquisición sobre la problemática étnica que tiene que ver con las categorizaciones (desde “el nosotros”) de “los otros” (extranjeros, desconocidos) y de “lo intermedio” o “lo viscoso” (J. P. Sartre). Para Bauman, estos conceptos son centrales porque están relacionados con lo que él considera que es la función primordial de la praxis cultural, a saber, la ordenadora-distinguidora. Así, propone el concepto de *densidad cultural*, el cual explicaría la importancia de las distinciones y su concentración (focos de densidad) a partir de la praxis semiótica. Es decir, allí donde la actividad semiótica de diferenciar se hace más intensa, por ejemplo los ritos de paso, las zonas de frontera, los desplazamientos de frontera. Pero estas actividades semióticas diferenciadoras

contienen aspectos que niegan la otredad, por ello señala que también existe otro tipo de actividades semióticas ordenadoras relacionadas con la *unificación de lo diferente*, con derribar las separaciones, con la tolerancia, y que ellas se manifiestan más como tendencia de la modernidad y del liberalismo.

En el apartado Cultura y sociología, trata de argumentar la importancia de esta área de conocimiento/praxis (que madura en la antropología) para la sociología. La cultura es esencial porque como praxis ella no trata sólo de la adaptación de la forma humana al mundo, sino de la superación de dicha adaptación, de la liberación de las necesidades y de la libertad *para crear*, e incluye el autoperfeccionamiento y la autoliberación de la persona; así pues, la sociología debería de tomarla como una rama autónoma, viable, positiva y bien fundada de conocimiento, así como en su calidad de "rechazo crítico de la realidad" y de "única faceta de la condición humana y de la vida en la cual el conocimiento de la realidad humana y el interés en el perfeccionamiento y la satisfacción propias se funden [...]" [*ibid.*:339 y s]. Según Bauman, esto implica asumir una *posición culturoológica* que permite una multiplicidad de realidades, de mundos posibles; y además de lucha contra la alienación, en ese sentido —concluye— la praxis humana, por medio de la cultura, puede retener su naturaleza rebelde (A. Camus).

Zygmunt Bauman adjudica a la praxis cultural atributos libertarios y críticos, sin embargo, no son los únicos pues ya vimos que sus funciones diferenciadoras, por ejemplo, pueden conformarse como alienantes y opresoras; vemos, pues, que existe la dualidad o ambigüedad señalada por él desde un principio. Apuesta por una "posición cultural" que hace énfasis en el carácter liberador de la cultura (muy marcado aún por el contexto de las luchas libertarias de los sesenta); es optimista respecto a que la modernidad y el liberalismo pueden llevar sus tendencias hacia esa posición cultural. No obstante, ello contrasta en parte, con la posición cultural de la "Introducción" de 1999, en el sentido de que en ésta, subraya la "paradoja endémica" del concepto y de la praxis de la cultura (aunque aquí ya no hable de "praxis"), producto también de la nueva cara que presenta la modernidad y el liberalismo —en el umbral del siglo XXI— como posmodernidad y neoliberalismo (al parecer Bauman contra Bauman).

Así, el autor queda atrapado en sus premisas que vienen de dos periodos de la misma época de capitalismo avanzado. Pero el fuerte y erudito intento de rescatar la cultura como praxis basada en las reglas generativas semióticas, necesita ser superado y complementado con base en el proceso práxico de las capacidades no sólo ordenadoras-organizadoras (formales) que generan conductas diversas semióticamente, sino productoras-transformadores (reales) creadoras de comportamientos individuales y colectivos libres y de un mundo material-cultural rico y abundante, soportes de la construcción de un concepto y una praxis de la cultura realmente universal y emancipadora.

Revista Cuicuilco 28, se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2003, en los Talleres Editorial EMAHAIA, S.A. de C.V. Av. Morelos Ote. núm. 300, Toluca, México. C.P. 50090 Tel. 215-21-90. El tiraje consta de 1000 ejemplares.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

ORIGINALES

Las colaboraciones 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 datos personales (dirección, número telefónico del autor y correo electrónico).

Sólo se aceptarán los trabajos que impresos (original y copia) a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta que contengan una copia en medio electrónico (disquette de 3.5). La versión impresa deberá ser idéntica a la versión electrónica, y esta última de preferencia salvada como documento de Word para Macintosh.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

NOTAS

Deberán estar numeradas, completas, escritas a doble espacio y se recomienda anexarlas en la página correspondiente.

RESUMEN Y ABSTRACT

Se deberá poner al inicio del artículo y constará de 60 palabras mínimo y 70 máximo, en español e inglés.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, año de edición, título de la obra, editorial, lugar 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 entregarse cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. Si hay fotografías, infografías o gráficas se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

DICTÁMENES

El director acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración; una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

**ESCUELA NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

Dirección
Florescia Peña Saint Martin

Subdirección de Extensión Académica
Edit Romero Hernández

Departamento de Publicaciones
Hilda Jiménez Reséndiz

REVISTA CUICUILCO

Director
José Luis Vera Cortés

Editores
Edit Romero Hernández
Francisco Xavier Solé Zapatero

Asistente editorial
Alfonso Barquín Cendejas

Coordinadora del Dossier
Mechthild Rutsch

Del "eslabón perdido" a la etnografía: ensayos en historia de la antropología mexicana

- *De primates, humanos y relaciones disciplinares*
- *El mercado de Teotihuacán visto a través de la propuesta de Gardin*
- *En busca del eslabón perdido. La motivación tras la exploración de las cuevas mortuorias de Coahuila durante el siglo XIX*
- *Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa. Testimonio de una experiencia antropológica*
- *Glifos y letras. Un acercamiento a los estudios histórico-arqueológicos e iconográficos en las décadas de los 20 y los 30 del siglo XX en México*
- *Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los inicios de la antropología mexicana*

MISCELÁNEA

- *Antropología, historia y cultura: conexiones y permutaciones*
- *Anomia y perplejidad en América Latina y el Caribe del siglo XXI*
- *Introducción a una memoria argumental de estudios antropológicos sobre ciudades iberoamericanas*
- *La etnoliteratura entre dos mundos imaginados: de las cenizas de la tradición afroperuana a las mieles de la novela*

RESEÑA