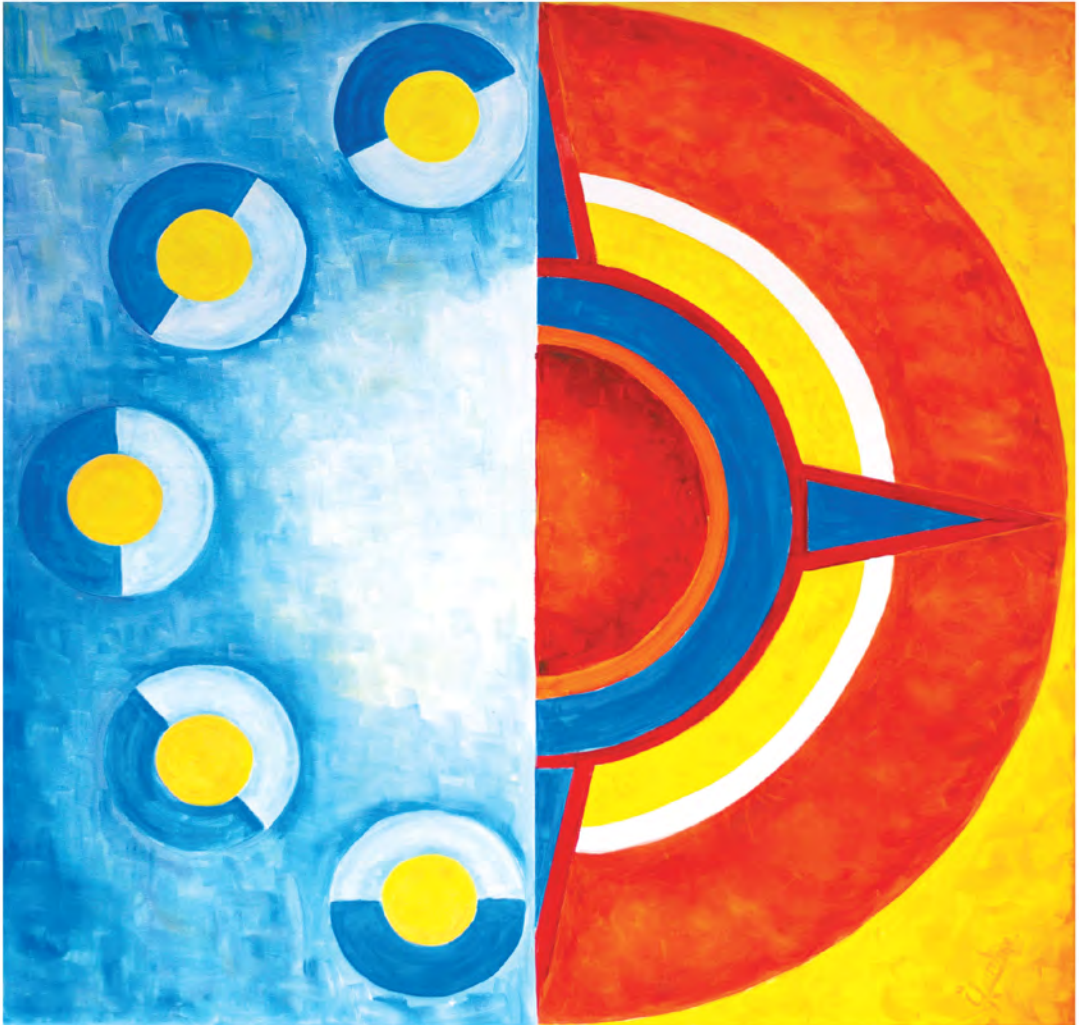


# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 21, NÚMERO 61, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2014



Memoria y territorio

# Comentario editorial

Terminamos el año 2014 con situaciones gravísimas en el país, en un contexto tan alarmante que resulta difícil hablar o pensar en cualquier cosa que no sea la violencia, las desapariciones forzadas, los ataques a los estudiantes. Sin embargo, sin dejar por supuesto de reiterar el reclamo que nos ha hermanado: ¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos! No podemos, tampoco, dejar de cumplir con nuestro trabajo, que tiene una función social de reflexión y análisis, que algo puede aportar a la solución de los problemas nacionales y a la construcción de un conocimiento y la difusión de ideas, que nos hagan tener la esperanza de que otro mundo es posible. Las ciencias antropológicas sirven para entender y valorar lo que somos y lo que nos ha hecho ser lo que somos; además, deben servir para lograr una mejor sociedad humana.

Con este enfoque el número 61 de *Cuicuilco* presenta materiales sumamente interesantes, la memoria está presente como protagonista en casi todos los textos, desde ese recuerdo de las civilizaciones que nos antecieron a la necesidad de no olvidar. Las anclas de la memoria, que se encuentran en los territorios de la misma, o en los espacios creados para ello, como lo es un museo comunitario. La esperanza de la democracia, o la atención de la salud infantil. Los temas son diversos, se trabaja el centro de México, el Norte y en un caso Argentina; pero todos tienen en común ese elemento que debemos reconocer y que nos debe impulsar a seguir haciendo lo que hacemos en el contexto en que hoy nos encontramos y ese elemento es que la Antropología nos permite reconocer, proponer y abonar en la construcción del mundo que queremos.

Por otra parte, en las páginas libres publicamos por primera vez la sección "Debate" en que presentamos un artículo inicial, con tema polémico, propuesto por un investigador especialista en el tema en cuestión y tres respuestas de investigadores que lo han leído y sostienen otros puntos de

vista sobre el mismo asunto. En esta ocasión, el doctor José Luis González aceptó el reto, con el tema “Las cuentas pendientes de la laicidad y sus fronteras conceptuales” y contestaron los doctores Anne Staples, José Alberto Moreno y Daniel Omar de Lucía, quienes nos presentan en conjunto una interesante discusión sobre el particular.

Nos parece que este ejercicio, que en esta ocasión ha costado un gran esfuerzo porque no teníamos muy claro cómo llevarlo a cabo, puede ser una práctica útil y que aporta luz al espíritu del trabajo académico. El leernos unos a otros y discutir en foros abiertos puede abonar mucho en el desarrollo del conocimiento. Esperamos que disfruten de esta nueva sección y que nos dejen sus comentarios y propuestas al respecto en la página de la revista, o bien en el Facebook o el Twitter; de esa manera podremos encontrar mejores formas de trabajo.

*María de la Paloma Escalante Gonzalbo*

DEBATE CONTEMPORÁNEO:  
LAS CUENTAS PENDIENTES DE LA LAICIDAD



# Las cuentas pendientes de la laicidad y sus fronteras conceptuales

José Luis González Martínez

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

## INTRODUCCIÓN

El presente ensayo no tiene nada de tesis; tan sólo algunas hipótesis acompañadas de ciertas sospechas. En síntesis: una contribución a la reflexión y al diálogo.

La intención es ofrecer, para el análisis, la discusión y el esclarecimiento, algunas pistas sobre lo que, quizás con demasiado atrevimiento, el autor denomina *cuentas pendientes de la laicidad* tanto en su dimensión teórica como en su praxis. La principal sospecha que nos anima es que la laicidad, desde que se esbozó como nuevo paradigma político, creció (se expandió) mucho desde el punto vista cuantitativo, pero poco o nada desde el cualitativo.

De ninguna manera se pretende poner sobre el tapete el tema de “laicidad sí o laicidad no”. Esa fase afortunadamente está superada. La laicidad llegó para quedarse como paradigma de inclusión y convivencia social de la ciudadanía. ¿Significa eso que su desarrollo político y social ya está logrado y concluido?

El modelo de Estado laico en la actualidad, por lo general, se entiende como la plataforma básica, indispensable y mínima para una convivencia social incluyente de todos los ciudadanos en cuanto tales.

Entre los especialistas comúnmente se acepta que los tres niveles de significación y aplicación de la laicidad en los tiempos modernos son: *a)* Autonomía recíproca de los Estados y los poderes eclesiásticos al definirse la separación entre los campos civil y religioso; *b)* La autonomía de la persona respecto al poder público del Estado, delimitando el ámbito priva-

do y el público; c) El reconocimiento y salvaguarda de la libertad de conciencia de todos los ciudadanos [Bobio, 1991].

Para lograr lo anterior fue necesario supeditar los credos y los poderes eclesiásticos absolutistas a los intereses generales de la sociedad, subordinándolos a las *razones de Estado*. Sin embargo, en este trabajo sostenemos que reducir la dimensión sociocultural de la laicidad, como ha sido administrada frecuentemente por los Estados laicos, a un rol de centinela y guardián de la frontera que delimita las pretensiones de poder e influencia de los aparatos eclesiásticos, no sólo es insuficiente, sino que pudiera deformar su esencia. La cultura laica implica mucho más que eso. Ni el concepto ni la práctica de la laicidad surgen como servidores del poder absoluto del Estado, sino como contribución a una vida social incluyente y libre, gobernada, es cierto, por el Estado, al margen y por encima de los poderes de las iglesias y sus credos. Sin embargo, el sujeto creador y depositario de la laicidad y de toda la cultura es la sociedad en sí misma. No obstante, no pocos Estados laicos, en el intrincado nudo de las relaciones entre poder y sociedad, han mostrado su propensión a comportarse como dueños del poder y de la sociedad; es el caso de los Estados modernos absolutistas que, en su implementación de la cultura laica, quedaron anclados en su dimensión política y, dentro de ese mismo campo, en su obsesión por controlar a las iglesias en sus pretensiones de injerencia en la vida pública. De tal manera que, fue la *condición ciudadana* universalmente reconocida la que se pretendía otorgarse la inclusión social igualitaria y única. Sin embargo, la historia y las aspiraciones sociales demostraron que la inclusión ciudadana era insuficiente si no conllevaba también la inclusión social y económica. Pero de esto se habló poco; quizás por el parentesco histórico de laicidad y Estado burgués. A partir de éstas premisas ofrecemos una reflexión sobre las que podrían ser las cuentas pendientes del Estado laico, y sus insuficiencias para una coyuntura histórica en que el protagonismo y las exigencias de la sociedad civil, en sus múltiples manifestaciones, están en ascenso y, por otro lado, la consolidación jurídica y política de la cultura laica, en sus rasgos esenciales, es un hecho.

#### UN LARGO CAMINO

Después de las constantes injerencias en los asuntos eclesiásticos por parte de los primeros emperadores romanos convertidos al cristianismo, Carlomagno (742-814) justificaba su responsabilidad y poder diciendo al respecto:

Lo nuestro es: según el auxilio de la divina piedad, defender por la fuerza, con las armas y en todas partes, la Santa Iglesia de Cristo de los ataques de los paganos y de la devastación de los infieles, y fortificarla dentro con el conocimiento de la fe católica. Lo vuestro es, santísimo padre: elevar los brazos a Dios como Moisés, ayudar a nuestro ejército hasta que, gracias a vuestra intercesión, el pueblo cristiano alcance la victoria sobre los enemigos del santo nombre de Dios, y el nombre de nuestro Señor Jesucristo sea glorificado en todo el mundo [Artola, 1968, carta VII: 49-50].

#### ERAN TIEMPOS LEJANOS

Partimos de la hipótesis de que la laicidad no sólo se tejió desde la instauración explosiva de los Estados modernos no confesionales, sino desde que las diversas prácticas de convivencia social, a lo largo de la historia, pudieron poner de manifiesto la posibilidad de la *inclusión de lo humano y lo ciudadano, independientemente y por encima de las diferencias religiosas*. Si se acepta lo anterior, es evidente, por ejemplo, que en la ruta hacia la laicidad occidental los sabios y los mercaderes (y en cierto modo la sociedad con su sentido creativo pragmático) se adelantaron unos cuantos siglos a los políticos modernos: eran los tiempos de la *laicidad pragmática*. Somos conscientes de que esta perspectiva, cercana a la historia social, resta importancia a los protagonistas de siempre (papas, reyes y caudillos) y revaloriza los colectivos y sus procesos sociales; ese pequeño giro puede resultar saludable en la manera de ver las cosas [Fontana, 2002: 11].

Por paradójico que parezca, la convivencia de los tres grandes monoteísmos (judaísmo, cristianismo e islamismo) y sus respectivas culturas en la Europa medieval (y muy especialmente en España) dejó indicios de una incipiente convivencia *laica*, y espacios en que las relaciones y los intercambios sociales de adeptos de las tres religiones se situaban por encima de su confesionalidad específica. Obviamente no nos referimos ni a sociedades ni a gobiernos *laicos*, sino a segmentos de la población que, a pesar de su diferenciación religiosa y étnica, supieron construir relaciones sobre principios independientes de sus respectivos credos, de entre ellos destacan el de los mercaderes, el de banqueros y el de sabios. ¿Cuál fue la fuerza motriz de tal proceso? ¡La inclusión pragmática en la práctica social de valores e intereses comunes!

Pocas conquistas han significado un impulso civilizatorio tan importante como el que provocó la invasión islámica de Hispania. Y fue en ese contexto de conquista y colonización donde tuvo lugar lo que podría



llamarse la primera experiencia de laicidad pragmática practicada entre cosmovisiones diversas y profundamente sacralizadas. El fenómeno tuvo una especial expresión durante el Califato de Córdoba (929-1031), heredero del esplendor de Bagdad.

Teniendo en cuenta el trato discriminatorio que el reino cristiano visigodo dispensó a los judíos, nada tiene de extraño que éstos se aliasen con los invasores islámicos, colaborando activamente con ellos, tanto en tareas de gobierno y policía como militares [Knowles, 2003: 380].

Con el beneplácito de gobernantes ocasionales y, a pesar de sus frecuentes resquebrajamientos a lo largo del tiempo, quienes impulsaron ese nuevo pacto de convivencia social fueron los sabios y comerciantes. El califa Abderrahmán III tuvo en la figura del judío Hasday Ibn Shaprut a su mejor ministro y médico; otros judíos se convirtieron en los visires más poderosos de Granada.

Los ejemplos de la convivencia entre judíos y musulmanes en Al-Andalus/Sefarad abruman por su número y hablan a las claras de que judíos y musulmanes eran parte activa e integrada de una sociedad pluralista, mestiza y próspera. A su vez, ambos grupos proporcionaban a la sociedad cristiana médicos y sabios de los cuales se servía la España de la reconquista.

En aquella época, sabios, eruditos, poetas y literatos judíos escribieron en árabe la mayoría de sus obras. También adaptaron al hebreo los modelos literarios árabes, muy especialmente en Al-Andalus, dando origen a una espléndida cultura judeomusulmana.

En el año 863 el emir cordobés Muhammad I convocó a un congreso para la unión y fraternidad de judíos, cristianos y musulmanes.

Entre aquellas sociedades confrontadas en lo religioso imperaba, también, un sentido de comunidad necesaria, cuyo cimiento y motivación no eran las creencias, sino la vida compartida: los bienes materiales circulantes, el saber, las tecnologías, las artes, el territorio, etc. En síntesis: mientras que la política, las formas de gobierno y la religión les separaban, las necesidades vitales los asociaban. Las matanzas y persecuciones aparecían cuando imperaban las primeras; los intercambios, los préstamos, la conservación del saber compartido, la comunidad y la convivencia imperaban cuando dominaban las segundas. Por encima de ambos frentes flotaba, no sin tensiones, la memoria nostálgica compartida del origen común de las tres culturas, enraizadas en el patriarca Abraham.

La época transcurrida durante los siglos VII al XI fue, sin duda, la de mayor auge social, económico y cultural de las comunidades judías en Sepharad (España) y también la de más fecunda integración entre las más destacadas inteligencias del Islam y el judaísmo, *por encima de sus respecti-*

*vas confesiones religiosas*. Aunque también es verdad que los momentos de prosperidad y tranquilidad de las juderías no estaban exentos de serias y frecuentes tensiones internas entre judíos, las cuales tenían que ser dirimidas y sancionadas por los tribunales civiles.

Pero, a pesar de las paradojas y las contradicciones, cuando la paz incluyente se imponía por encima del pluralismo religioso, el dinero de los banqueros judíos revitalizaba los burgos, las rutas comerciales y el bienestar general. En esos mismos tiempos de paz que sucedían a las persecuciones y hostilidades, las alianzas, cooperaciones y aseguramientos entre comerciantes y banqueros judíos con sus congéneres islámicos y cristianos de Lombardía, Provenza, las grandes rutas fluviales de Europa central, Florencia y Génova se establecían sobre principios económicos y muy por encima de las divergencias de credos (*laicidad pragmática*). Si algo no puede ponerse en duda es que, de mil maneras y por muchos conceptos, las juderías eran los contribuyentes colectivos más importantes de los monarcas cristianos, razón por la cual en la mayoría de los casos eran propiedad directa del rey, quien, salvo en las peores crisis, los tenía bajo su directa protección e inmediato interés. López e Izquierdo, en su obra en referencia, recogen una rica casuística de la vida cotidiana de las juderías españolas, de su dinamismo económico, de su peculiar integración, así como de tensiones sociales [López e Izquierdo, 2003: 150].

En España, Alfonso X el Sabio constituye el eje de una coyuntura de especial convivencia de fecundidad laica entre los tres monoteísmos, teniendo en cuenta que la laicidad debe entenderse como el ejercicio de un gobierno y el establecimiento de un pacto social independiente y por encima de la diversidad confesional, pero respetuoso de ésta. En este caso los protagonistas de esta incipiente plataforma de laicidad pragmática fueron los sabios de los tres credos.

Cristianos, judíos y musulmanes convivieron en Toledo en los siglos XIII y XIV, llegando a configurar un espacio cultural sin parangón. La Toledo medieval era una ciudad pujante y muy poblada —de unos 30 000 habitantes—, donde convivían tres formas de organización social, religiosa y económica muy dispares: la hebrea, la musulmana y la cristiana. Alfonso VII, en primer lugar, y Fernando III, después, intuyeron la capital importancia de una convivencia pacífica y, salvo algunas ocasiones; como aquélla en 1226 en que musulmanes y cristianos se enfrentaron a causa de la construcción de la gran catedral gótica sobre la antigua mezquita; las tres culturas fueron desarrollándose paralelamente en un régimen de armonía e igualdad de privilegios no exento de altibajos. En este sentido resulta muy significativo el hecho de que Fernando III ordenara escribir su epitafio en

lengua árabe, hebrea y castellana. Alfonso X siguió, a la muerte de su padre, la misma política, impulsando la Escuela de Traductores de Toledo que, si bien existía desde 1124, conoció sus años de máximo esplendor precisamente durante su reinado.

Por la escuela de Traductores de Toledo llegarían a pasar los más ilustres intelectuales árabes, judíos y cristianos del momento. Nombres como Gundisalvo, Juan de Sevilla, Álvaro de Oviedo, Marcos de Toledo o Pedro Gallego trabajaron con el italiano Gerardo de Cremona, el escocés Scott o el inglés Alejandro de Bath. Allí sería traducido el corpus aristotélico entero, así como tratados de Euclides, Tolomeo, Arquímedes, Hipócrates o Galeno, además de obras de autores como Isaac Israeli, Alfarabí, Algacel, Averroes y Avicena. Así mismo, se contribuiría a establecer las normas del habla castellana como lengua literaria [Elía, 2002: 4].

Diversos factores, desde extravíos y accidentes hasta la destrucción sistemática de los inquisidores, hicieron desaparecer para siempre numerosas joyas de la ciencia, la literatura y la filosofía de la España árabe. Pero, y gracias a que fueron traducidas al hebreo y al latín, algunas obras de científicos y pensadores musulmanes andalusíes, como Abulcasis (936-1013), Azarquiel (1029-1087) y Averroes (1126-1198), pudieron llegar hasta nosotros.

Por consiguiente, queda asentado algo en lo que no siempre se ha profundizado. Mucho antes que la política, fueron los mercaderes y los sabios quienes pusieron las bases de la práctica de una convivencia laica de las diferentes creencias y filosofías. Los banqueros y los mercaderes medievales comprendieron pronto que *no era negocio* detenerse ante las barreras religiosas. Al parecer, para la mayoría de ellos, los principios prácticos en los que se basaba la *operación* y funcionamiento de la sociedad eran más importantes que los principios *explicativos* e ideológicos en los que descansaba el *ser* de la sociedad. Ninguna sociedad constituye un ejemplo tan claro y generalizado de esta práctica económica de la laicidad suprarreligiosa ejercida entre creyentes de los tres grandes monoteísmos como la española de los siglos VIII y XV.

Los sabios por un lado, y los mercaderes y banqueros por otro; así como los agiotistas de los tres credos, vivían una interacción similar en la vida cotidiana. En ambos campos las relaciones económicas y culturales, ejes articuladores de la sociedad de entonces, en tiempos de paz y cuando no eran necesarios los chivos expiatorios, podían fluir sin interferencias mayores de los credos en un *status quo* de laicidad pragmática. A pesar de las grandes discusiones teológicas y morales que sobre la usura y el crédito se sostenían

en las universidades de la cristiandad, el dinero proveniente de préstamos con interés de judíos y musulmanes era bueno para que los cristianos salieran de apuros, desde los palacios y catedrales hasta las villas. Los judíos, cultural e históricamente, obtuvieron una gran ventaja competitiva (independientemente de cualquier consideración moral) sobre los cristianos en materia de su relación ética con el dinero y los bienes materiales, tal como lo expresan sus propios historiadores y Rabinos: “Nuestros bienes nos pertenecen en la medida en que nosotros reconocemos que pertenecemos a Dios” [Safran, 1980: 171]. Con ese sencillo principio cualquier escrúpulo sobre el préstamo usurero que esgrimía el rigor católico estaba superado.

Los judíos supieron arreglárselas para, junto con los cristianos de Florencia, Génova y Lombardía, ser los principales contribuyentes y los más fuertes acreedores, sin que ninguno de los tres únicos dioses levantase la voz. Mientras los universitarios cristianos discutían sobre la licitud moral del préstamo con interés, resistiéndose a aceptar que el dinero por sí mismo generase dinero lícito, los comerciantes cristianos depositaban productivamente su dinero en las casas de los judíos y los musulmanes para que, en el peor de los casos, fuesen ellos los que se manchasen las manos con la usura [Falcones, 2006].<sup>1</sup>

Simplemente, como uno de tantos ejemplos de esta dinámica en la vida cotidiana, constatamos que en el siglo xv tanto el rey (siempre endeudado a causa de las guerras) como la reina, las infantas y los sirvientes de la corte debían dinero a los prestamistas judíos del reino de Navarra (España). Por cierto, incluso los principales clérigos del reino, independientemente de su posición teológica sobre la usura y los intereses, tenían deudas con prominentes judíos de Tafalla y Tudela, como ejemplo se puede citar la deuda que el canónigo y vicario mayor de la iglesia de Santa María de Tudela tenía con una judía llamada Oro, y deudas que musulmanes del mismo pueblo también contrajeron con judíos.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> La excelente novela, *La catedral del mar*, de Falcones [2006], ha reflejado en forma brillante esta práctica en la sociedad catalana del siglo xiv. En ella se puede apreciar cómo el comerciante y el banquero, verdaderos magos de la pragmática, se hacen ricos mientras los teólogos y filósofos se hacen viejos en discusiones teóricas lejanas a las urgencias cotidianas.

<sup>2</sup> Los testimonios son abundantes: “Sepan todos que yo, Johan de Forniellos, canónigo y vicario... otorgo que deuo a vos, Oro, judía, viuda muger de Ezquerra... la suma de cient dizasiete libras febles...”.

Del pueblo de Cascante, en el mismo reino, proviene esta anotación: Maoma Calo, moro de Aragón debe dinero a Huda Haleui, “judío zapatero de Cascant”. También

Ésta era la cotidianidad de la convivencia *laica* que —con ocasionales altibajos y sobresaltos— fieles de los tres credos practicaron desde la conquista islámica hasta la víspera del reinado de los Reyes Católicos que, como muchos de los pudientes, fueron atendidos por médicos islámicos y judíos. Es difícil lograr un balance medianamente preciso de todo el aporte de aquella fértil interacción (en la que poco interferían las divergencias religiosas) con lo que fue la Europa posterior. Para lo que se nos hace difícil expresar en el lenguaje plano de la historia o las ciencias sociales, es útil atreverse a saltar a la metáfora y la poética. Jacques Pirenne, comparando cómo el románico y el gótico expresaron el *ethos* coyuntural, constata que, a diferencia del gótico, el primero refleja más bien una cultura conformista convencida de haber logrado ya su forma definitiva.

El arte gótico, por el contrario, se lanza a la conquista de un porvenir cuyos horizontes se abren a posibilidades infinitas. La ojiva, tomada del Islam, permite los altos vuelos hacia el ideal, y las grandes vidrieras decoradas, deslumbrantes en la gloria de la plena luz, son como una visión paradisiaca en un mundo que se siente caminar hacia el progreso material y moral [Pirenne, 1982: 170].

Ese carácter emblemático que Pirenne reconoce en la contribución arquitectónica de la ojiva islámica, incorporada a la majestuosidad de todas las catedrales, podría tomarse también como marca de esos espacios de laicidad pragmática supraconfesional que los protagonistas supieron encontrar en los intersticios de sus credos. Eran momentos cruciales de la gestación de la cultura europea. La laicidad pragmática, surgida de las relaciones sociales cotidianas, precedió a la laicidad jurídica y política, hoy la más visible y patente en cuanto administrada por el Estado.

En otro tono muy distinto, el conflicto más patente y rudo en torno a la laicidad política en la Edad Media fue el sostenido entre el papa Bonifacio VIII (1294-1303) y el rey Felipe El Hermoso de Francia (1268-1314). Este monarca fue un anticipo fidedigno (y quizás inspirador) de *El Príncipe* de Maquiavelo (1469-1527). Si bien pretendía ser paradigma de la separación de política y moral (según su modelo César Borgia), dentro de esa misma lógica, su política bien puede ser considerada como el primer diseño de *Estado laico* articulado por políticos profesionales que, por principio, sólo se regían por *razones de Estado* como criterio absoluto [Théry, 2004: 14]. La

---

Zai Beza, "moro del lugar de Montagut", debe dinero a Ezmel Dorta, judío de Cascante [López e Izquierdo, 2003: 360].

fría racionalidad política de Felipe el Hermoso, estrechamente ligada a su codicia, sin constitución y sin poderes que le pudieran hacer contrapeso, fue parte primordial de todos los conflictos que tuvo con la Iglesia en su afán de someterla a los intereses del Estado. En ese campo se enfrentó con el papa Bonifacio VIII, celoso defensor de la teocracia pontificia desde los tradicionales derechos y cuantiosos bienes de la Iglesia. Como no podía ser de otro modo, el rey y su equipo de juristas ganaron todos los litigios planteados en torno a los conflictos entre los señores eclesiásticos y funcionarios reales sobre el dominio de bienes y personas. En el fragor de la contienda el papa quiso hacer valer la tradicional *plena potestad* del pontífice sobre los reyes, bajo la cual muchos monarcas habían aceptado gobernar en los siglos anteriores. Pasó a la acción con su bula o decreto *Clericis Laicos* [24-II-1296], en la que prohibió a los soberanos cualquier imposición fiscal sobre el clero sin autorización pontificia, bajo pena de excomunión. Con esta medida fue demasiado lejos, además, sus angustias económicas lo obligaron a ceder en sus pretensiones frente al monarca *laico*. Después de perder la primera batalla en el campo tributario tuvo que enfrentar otra de carácter político. El obispo Bernard Saisset fue acusado de traición por los oficiales reales, un hecho que atentaba contra los privilegios eclesiásticos vigentes, según los cuales únicamente el papa podía juzgar a un obispo. El fondo de la cuestión no sólo era el pulso entre la autoridad del obispo y la del señor del lugar, el conde de Foix, sino la determinación de Felipe el Hermoso de dejar en claro que la jurisdicción real y la aplicación de la ley alcanzaba a todos los súbditos en cuanto tales, independientemente de su condición de clérigos. En el estilo más puro de la Inquisición, Guillermo de Nogaret, el célebre legista real, se encargó de que, lo que en principio era una acusación de traición al Estado se convirtiera también, por decisión real, en una de herejía contra la doctrina eclesiástica.

Este texto es de una gran importancia histórica. Es, en efecto, el primero donde se manifiesta la transformación religiosa del poder real [...] Nogaret declaraba en nombre de Felipe el Hermoso, y dirigiéndose a Bonifacio VIII, un principio inédito y lleno de consecuencias: *Lo que es cometido contra Dios, contra la fe o contra la iglesia romana, el rey lo considera cometido contra él* [...] El reino se convierte en un cuerpo místico cuya cabeza, es decir, el rey, está investida de todos los poderes para preservar la unidad de la fe [Knowles, 2003: 343].

Es aquí que, en el avance hacia una primera laicidad política, el gobierno de Felipe el Hermoso, en un golpe de absolutismo radical, se convierte en sacralización del poder político y el rey en pontífice.

El conflicto entre *cesaropapismo* y *teocracia* se agudiza. Y Bonifacio VIII emite la bula *Unam Sanctam* (18 de noviembre de 1302), en la que no sólo se excomulga al rey francés, sino que contiene la máxima expresión de las pretensiones de poder y dominio pontificio absoluto sobre el poder político, proclamando, ni más ni menos, que el gobierno supremo del mundo debía ser confiado a un sólo poder, y afirmaba las pretensiones del papado de ser el único principio de la autoridad que dimanaba de Dios: el rey tenía que consultarla y obedecerla y sólo tenía un poder ejecutivo. La bula acababa con una rigurosa definición, según la cual ¡la sumisión al soberano pontífice era necesaria para la salvación de todas las criaturas! Textualmente, el papa proclamaba:

[...] existen dos gobiernos, el espiritual y el temporal, y ambos pertenecen a la Iglesia. El uno está en la mano del Papa y el otro en la mano de los reyes; pero los reyes no pueden hacer uso de él más que por la Iglesia, según la orden y con el permiso del Papa. Si el poder temporal se tuerce, debe ser enderezado por el poder espiritual [...] Así pues, declaramos, decimos, decidimos y pronunciamos que es de absoluta necesidad para salvarse, que toda criatura humana esté sometida al pontífice romano.

En el límite de lo que podría llamarse demencia política, Felipe IV, en 1302, acusa de herejía al papa ante la reunión de los representantes del clero y la nobleza, lo que constituye el nacimiento de los Estados Generales de Francia y, además, convoca a un concilio general para juzgarlo.

El papa murió, vencido y humillado por el rey, al poco tiempo de perpetrado lo que se conoce como atentado de *Anagni* (1302). Pero la humillación laica del poder eclesiástico no quedó ahí. En 1309 el rey francés trasladó al papa Clemente V (elegido en un cónclave totalmente manipulado por la corona francesa), junto con toda la curia, a la pequeña ciudad de Avignon (sureste de Francia), lo que dio inicio a un periodo (1305-1378) de total dominio francés sobre la Iglesia católica, el cual algunos historiadores han comparado con el famoso cautiverio de los israelitas en Babilonia.<sup>3</sup> Allí residieron siete pontífices que, aunque figuraron como autoridad eclesiástica, no tenían verdadero poder, ya que quien realmente lo ejercía era la corona francesa.

<sup>3</sup> En alusión al periodo de 607 a 537 a. C., durante el cual el pueblo judío fue deportado a Babilonia, como cautivo, siendo el emperador Nabucodonosor II, hasta que Ciro, el persa, les otorgó la libertad para regresar a su patria.



Muerto Bonifacio VIII, el dominio de Felipe el Hermoso sobre la Iglesia fue total. Tal como se ha señalado, no se puede decir que esto fuera laicidad, ya que más bien era teocracia a la inversa, en este caso ejercida por el monarca, que se autoatribuía autoridad divina.

Después de este periodo trágico para la institución eclesiástica, durante el cual el rey fue más pontífice que el mismo papa, hay que retomar la secuencia de la ruta y la frontera conceptual de la laicidad con otro gran monarca francés: Luis XIV, el Rey Sol.

Como consecuencia de la fragmentación religiosa de Europa que siguió a la Reforma Protestante, iniciada por Martín Lutero (1483-1546), la cohesión sociocultural y política basada en la unidad religiosa, que había venido funcionando por siglos, se hizo imposible. Las guerras religiosas que en Francia enfrentaron a católicos y protestantes mostraron que era indispensable otra plataforma de integración. En aquella coyuntura:

[...] se rompe la alianza institucional entre el lenguaje cristiano que expresa la tradición de una verdad revelada y las prácticas propias de cierto orden del mundo. La vida social y la investigación científica se alejan poco a poco de los feudos religiosos. Las afiliaciones a distintas iglesias, al oponerse, se relativizan y se convierten en determinaciones contingentes, locales, parciales. Se vuelve necesario y posible encontrar una legalidad de otro tipo. Una nueva axiomática del pensamiento y de la acción se instala en un principio como una tercera posición entre las dos iglesias contrarias (católica y protestante). Progresivamente, esta nueva posición va definiendo el terreno que se descubre debajo de la fragmentación de las creencias [De Certeau, 1993: 151].

En esa Francia fragmentada de Luis XIV, si querían gobernar incluyendo a todos los ciudadanos, desde los principios políticos y la razón de Estado, el rey y su gobierno tenían que situarse por encima de los diversos credos. El Rey Sol (que hizo célebre la frase “el Estado soy yo”) quizás pueda ser tomado como el primer monarca de un Estado laico que, en su coyuntura, era algo muy distinto a un Estado democrático. En su ocaso, alcanzó hasta el siglo XVIII, el siglo de la Enciclopedia, la Revolución francesa y el esplendor de la burguesía. Fue él quien gobernó, desde lejos, el tránsito de España y sus colonias a la dinastía borbónica mediante la Guerra de Sucesión (1701-1713), y quien instaló el nuevo modelo de Estado centralizado que implantaron las Reformas Borbónicas iniciadas por su nieto Felipe V, coronado con apenas 17 años. La revolución cultural que se derivó de tales acontecimientos marcó el tránsito a los Estados modernos y a los nuevos pactos sociales. Nada volvería a ser igual después de que Emmanuel Kant



(1724-1804), otro gran contemporáneo, impulsó al hombre moderno a tener la *audacia de saber* y pensar por sí mismo (*sapere aude*). Ese nuevo horizonte cultural, y con él la laicidad, llegaron para quedarse.

Éstas fueron, a nuestro juicio, algunas de las principales marcas por las que la práctica y la cultura laicas llegaron a Occidente. Mucho después llegaron nuestros Estados laicos.

#### LA FRONTERA MERCANTIL DE LA LAICIDAD

La relación entre mercado y religión tiene una larga historia. Los templos y sus alrededores fueron en muchos casos las primeras plazas comerciales, éste es el caso del templo de Jerusalén, de antes de nuestra era, con sus mercaderes que invadían sus patios, y también el del hoy conocido como Templo Mayor y su refinado tianguis vecino, en la gran Tenochtitlan.

Un autor que profundizó en esta última perspectiva fue Bourdieu, en su texto sobre la *Génesis y estructura del campo religioso*.<sup>4</sup> Como es sabido, en este ensayo, que pertenece a los clásicos modernos, siguiendo de cerca a Weber, ubica la génesis del campo religioso, en cuanto tal, en la constitución de un *cuero monopolístico* de especialistas en la producción y gestión de los bienes simbólicos religiosos, el cual logra despojar a los laicos de las competencias que tradicionalmente ejercían en la fase anterior del desarrollo social.

Hoy es evidente que el campo religioso está siendo afectado por el nuevo imaginario cultural de la posmodernidad. Al presente, en el entorno de la globalización, comparten escenario tanto la explosión de las oportunidades como la generalización del riesgo. Si la primera propicia la urgencia de la codicia, la segunda genera un estado de ánimo de inseguridad frente a la gran decepción que tanto la tecnología como las promesas incumplidas de la primera modernidad han sedimentado. Este escenario crea fronteras peculiares para el mercado religioso, tanto desde el punto de vista de la oferta como de la demanda.

Las instituciones que administraban los *grandes relatos* y proporcionaban cierta seguridad se están desmoronando, su capital de autoridad se está fragmentando y su influencia disminuyendo. Tal parece la suerte de muchas iglesias, en especial la católica [González Martínez, 2012].

<sup>4</sup> Aunque nuestras citas son traducción del original en francés referido en la bibliografía, existe una reciente versión castellana de este trabajo en la revista *Relaciones*, núm. 108, 2006, de El Colegio de Michoacán.

La modernidad y la tecnología han socavado lo *esencial* (ecología, salud de las relaciones sociales y las bases de la convivencia humana) y nos lo han cambiado por lo secundario y efímero (el inmediatismo del consumo, de la comodidad y la opulencia de los poderosos).

Algunos de los factores anteriores han incidido en hacer patente y exacerbar un conflicto real de civilizaciones que, al poner en tela de juicio el paradigma tradicional de las relaciones internacionales globalizantes, invitan a un repliegue hacia las culturas locales. En este regreso, las religiones populares hallan un coyuntural fortalecimiento de sus funciones tradicionales (autonomía del poder institucional más debilitado y refuerzo de sus relaciones con la identidad de las comunidades locales). Todo esto ocurre en un escenario irreversiblemente diferente, caracterizado por la transición de la sociedad de producción a la de consumo, marcada, entre otras cosas, por el poder omnímodo y omnipotente del mercado, tal como señala Manuel Castells:

Como todo proceso de transformación histórica, la era de la información no determina un curso único de la historia humana. Sus consecuencias, sus características, dependen del poder de quienes se benefician en cada una de las múltiples opciones que se presentan a la voluntad humana. La revolución de la información tecnocrática y la ley del mercado se refuerzan la una a la otra. En ambos casos desaparece la sociedad como proceso autónomo de decisión en función de los intereses y valores de sus miembros, sometidos a las fuerzas externas del mercado y la tecnología [Castells, 2002: 74].

Como consecuencia de esto, ya no son las iglesias las únicas productoras y proveedoras de los supuestos bienes de salvación. A la tipología clásica que Weber identifica en el campo religioso (sacerdote, profeta y brujo), en la sociedad de consumo habría que añadir, quizás, la de *mercader-informador*, como funcionario, administrador y comercializador de lo sagrado. La posmodernidad no sólo fragmenta los *grandes relatos* en que se sustentaron las iglesias, sino también su pretendida exclusividad de producción y gestión de los bienes simbólicos de salvación y de las ofertas de trascendencia.

Muchas de las nuevas formas de religión popular de ésta, ya avanzada la transición al siglo XXI, vuelven a mostrar con fuerza algunas profundas marcas del imaginario cultural generado en torno al paradigma del mercado. Daniele Hervieu-Leger [1999] señalaba la individuación y la subjetivación de las creencias religiosas como formas de experiencia, expresión y socialización religiosas. Es claro que estas marcas se presentan en parte como coincidentes con la frontera de autonomía de las religiones populares

de siempre respecto a las propuestas oficiales de las instituciones. Más dudas tenemos —al menos en lo que se refiere a las principales formas latinoamericanas de religión popular— sobre el acento en los rasgos de individuación. Hoy por hoy, peregrinaciones, fiestas patronales, celebraciones mortuorias, y otras, siguen siendo eminentemente colectivas y comunitarias, aunque el concepto de comunidad enraizado en los diferentes niveles de agrupaciones locales no coincida con las delimitaciones fronterizas de los teólogos ni con la observación de muchos sociólogos y antropólogos. Lo dicho contrasta con la poca atención que, en el manejo oficial de la laicidad por parte del Estado laico, suele prestarse a la evolución societaria. Se diría que, a algunos Estados laicos latinoamericanos les preocupa mucho más el control de las iglesias, y de sus solapadas pretensiones, que las reales condiciones de vida de los ciudadanos más marginados. El dar por conquistada e irreversible la identidad laica del Estado no es garantía de que la gestión política de la misma tenga en cuenta, adecuadamente, el nuevo perfil de convivencia comunitaria e interacción que muestran los grupos sociales. Pudiera parecer que nos salimos del tema; pero todo depende de si partimos de una comprensión de la laicidad como control de las pretensiones eclesiásticas de influencia política o de si la vemos como pieza clave de la inclusión total de la ciudadanía en las opciones de vida, por encima de religiones e iglesias. Por momentos pareciera que las escaramuzas que algunos Estados laicos sostienen con las iglesias los exoneran de acciones más profundas y más vitales con la sociedad misma.

Maffesoli, en *El tiempo de las tribus*, analiza así algunos de los nuevos indicios del regreso a lo *comunitario* y de la saturación o hartazgo del individualismo propio de los modelos societarios:<sup>5</sup>

Encontrar nuevas formas de colaboración y generosidad, poner en juego y participar de nuevos eventos caritativos y solidarios, he aquí las nuevas ocasiones de vibrar juntos, de expresar ardientemente el placer de estar reunidos o, tomando una expresión frecuente entre los actuales jóvenes, de *reventar*. Expresión juiciosa que acentúa el fin de la fuerte identidad individual. Se revienta en la efervescencia musical, en la histeria deportiva, en el calor religioso, pero también en un evento caritativo y solidario, o en una explosión política circunstancial [Maffesoli, 2000: 19].

<sup>5</sup> Se toman los términos *comunitario* y *societario* en el sentido que les da F. Tönnies en la tipología de su obra clásica *Comunidad y sociedad* [1947].

Más allá de la crítica de que han sido objeto algunas de las tesis del autor, es claro que en los últimos años la dinámica social de grupos nuevos ha dado muestras fehacientes de impulsar a ese nuevo perfil de convivencia e interacción al que aludíamos: primaveras árabes, los inconformes de España y de otros lugares de Europa, la creciente efervescencia sociopolítica en China, los grupos palestino-israelíes que fomentan nuevas formas de convivencia pacífica desde la diversidad sociocultural y religiosa, etcétera.

Sin duda, en este mercado cultural no sólo compiten la dinámica de la religión popular (en busca de fuerza, sentido y seguridad), sino también diversas iglesias, ONG y empresas comerciales e industrias culturales de diverso tipo, todas regidas por la forma más salvaje de oferta, demanda y competitividad, pero con la suficiente sensibilidad comercial como para detectar nuevos nichos de demanda clientelar y, por lo tanto, de nuevas necesidades a satisfacer.

Después de todo, quizás sea cierto lo que expresa Maffesoli al referirse al bullicioso regreso al tiempo de las tribus como una de esas coyunturas en las que lo que queda del *verdadero saber* está en lo que bulle, *en el aspecto tembloroso y estremecedor de lo que vive*. Es ahí donde se cobija lo poco de verdad, es decir, de la verdad aproximativa a la cual es posible aspirar. Como consecuencia, las fronteras conceptuales y axiológicas se diluyen; de ahí la dificultad de las instituciones políticas y religiosas de mantener en pie los límites de los paradigmas de antaño.

Como ya se ha señalado, en el escenario cultural del neoliberalismo, la laicidad y la posmodernidad, la pérdida progresiva del capital de autoridad de los aparatos eclesiásticos (no necesariamente de las religiones) es un dato suficientemente comprobado. Si a esto se añade el reforzamiento de la autonomía de la religión popular respecto a los cuadros jerárquicos, la escasez de liderazgos proféticos visibles en el sentido de Weber [1979: 356 y ss.] y, dentro del propio catolicismo, la falta de propuestas para los nuevos retos de la actual coyuntura sociocultural, económica y ecológica del occidente cristiano por parte de la mayoría de las iglesias [véase González Martínez, 2012],<sup>6</sup> entonces debemos reconocer que se están abriendo espacios nuevos para diferentes ofertas religiosas provenientes de oferentes

---

<sup>6</sup> El artículo en referencia presenta un caso más de la hostilidad con que la Iglesia católica ha amordazado a sus *profetas* desde el inicio del pontificado de Juan Pablo II y en lo que va del presente, censurando a sus teólogos más brillantes y abiertos a la cultura moderna, privándoles de cátedras, prohibiéndoles enseñar y publicar, apartándolos cuidadosamente de cualquier cargo de cierta influencia, etcétera.

inéditos que sintonizan mejor con el polo sensorial de los posibles adeptos [Turner, 1973: 25-26].<sup>7</sup>

#### ENTRE LA COMUNIDAD Y LA SOCIEDAD

Llegados a este punto, puede ser pertinente e inspirador analizar las actuales relaciones entre Estado laico y Sociedad, cruzar los conceptos con las categorías analíticas de *comunidad* y *sociedad* en el sentido e intención con que las manejó el gran sociólogo F. Tönnies (1855-1936) en su clásica obra de 1887 [1947]. Su formulación marcó un cambio de época en los debates sociológicos y su propuesta teórica quedó inseparablemente ligada a la evolución de realidades tales como sociedad y cultura.

Con estas reflexiones sobre el pensamiento de Tönnies, provocadas por la intención de aportar elementos que quizás nos permitan esclarecer algunas de las cuentas pendientes del Estado laico (a nuestro juicio *sociedad* en la nomenclatura del autor) con las *comunidades* que viven en su ámbito, no pretendemos una exploración arqueológica de conceptos del pasado, sino buscar algunas claves que nos ayuden a interpretar y esclarecer ciertos desafíos del presente.

Un largo y profundo debate sobre el sentido analítico de esos términos nos llega desde el siglo XIX; el cual todavía no se da por concluido. Sin embargo, una cosa es cierta: la época de ese debate fue contemporánea con las primeras configuraciones políticas de la laicidad. El Estado que se instauró por la Revolución francesa (el 14 de julio de 1789) se considera el primer Estado laico de la historia, ligado y comprometido con el emblema de *libertad, igualdad y fraternidad* como garantía incluyente de libertades individuales e impulsor del tránsito de la monarquía a la era republicana moderna y a la separación e independencia de las iglesias y el Estado.

El descubrimiento de la *comunidad* es sin disputa el desarrollo más característico del pensamiento social del siglo XIX, desarrollo que se hace extensivo mucho más allá de la teoría sociológica, a campos tales como la filosofía, la historia y la teología, hasta ser, en realidad, uno de los temas principales de la literatura de imaginación del siglo [Nisbet, 2003: 71].

<sup>7</sup> Véase Turner; en sus análisis del simbolismo, diferenciaba lo que él llamaba polo orético-sensorial y racional-ideológico para referirse a los diversos lenguajes rituales que desencadenan de manera preponderante emociones o *ideas*, respectivamente.

*Comunidad y sociedad* son los dos conceptos fundamentales de la teoría de Tönnies. Desde un punto de vista evolutivo, esta es la secuencia del devenir que, según él, se observa en la ruta de los pueblos históricos.

La sustancia del pueblo forma como fuerza originaria y dominante las casas, aldeas y ciudades del país. Luego produce también los individuos dotados de mayor poder y voluntad, en muy distintas manifestaciones: en las figuras de príncipes, señores feudales, caballeros, pero también clérigos, artistas y sabios [Nisbet, 2003: 304].

De esta manera, se establece la dialéctica entre *comunidad y sociedad*. Las instancias comunitarias primigenias (casas-familia, aldea-pueblo y ciudad-región) son supeditadas y dominadas en lo social por los poderes económicos, de tal modo que la única forma de alcanzar cierta preponderancia está condicionada al mismo factor, puesto que

su dominio verdadero y esencial es el dominio económico, que antes de ellos y con ellos —y en parte también por encima de ellos— obtuvieron los magnates del mercado, sometiendo a su poderío las fuerzas de trabajo de la nación en múltiples formas, las más importantes de ellas es la producción capitalista sistemática o gran industria [Nisbet, 2003: 305].

Teniendo en cuenta la dialéctica y dinámica diversas de la vida en sociedad, así describía F. Tönnies la naturaleza de los dos conceptos centrales de su teoría:

*Comunidad* es lo antiguo (*primigenio*) y *sociedad* es lo nuevo (*posterior, moderno*), como cosa y nombre... *comunidad* es la vida en común duradera y auténtica; *sociedad* es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico [Tönnies, 1947: 32-33; cursivas nuestras].

Para ubicar el sentido del pensamiento de Tönnies es necesario tener en cuenta que es un crítico de la sociedad capitalista y del capitalismo como sistema. Es desde ese paradigma como expresa su “necesidad de comunidad”, como contraparte regeneradora que unas veces añora la comunidad perdida y otras anhela una comunidad futura [Álvaro, 2010-2011]. En dicho escenario las categorías de Tönnies no pueden ser tomadas a la ligera, y mucho menos como sinónimas. En la distinta nomenclatura están nada menos que dos modos diferentes y dialécticamente opuestos de convivencia

humana. La *comunidad* no sólo aparece antes que la sociedad, sino que ella, siendo primera y más antigua que la sociedad, es también anterior a toda distinción entre formas de vida común. Podemos decir: “al principio de los tiempos del devenir humano fue la comunidad y sólo ella”. En todo caso, según Tönnies, los dos componentes esenciales del tejido de las formas de vida en común entre humanos son la unión y la relación. En sus palabras:

La relación misma y también la unión se conciben, bien como vida real y orgánica (y entonces *es la esencia de la comunidad*), o bien, como formación ideal y mecánica (y entonces *es el concepto de sociedad* [Tönnies, 1947: 19].

Según la teoría de la *sociedad* de Tönnies, ésta, a diferencia de la *comunidad*, se constituye de un conjunto de “hombres que conviven pacíficamente pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados, y mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones” [1947: 65]. De esta manera, uno de los contenidos centrales de esta categoría analítica de la forma *moderna* de convivencia humana consiste en que “cada cual está para sí sólo y en estado de tensión contra los demás”. Por consiguiente, si en la *comunidad* se ordena la vida común basándose en la coincidencia de voluntades y teniendo como fundamento esencial la concordia, lo que se deriva del hecho de compartir las costumbres (*consuetudes*, en términos de Tönnies) y la religión ancestral, la *sociedad*, fundándose en “voluntades arbitrarias confluyentes, unidas en la convención, obtiene, mediante la legislación política su garantía y mediante la opinión pública su aclaración y justificación ideal y consciente” [1947: 300]. Y también en la *sociedad* la religión perdura bendiciendo y glorificando el derecho común positivo y obligatorio como voluntad divina y, por lo tanto, de los hombres sabios que obtienen sus derechos de la propiedad del suelo [1947: 301].

Por esta razón, la secuencia tripartita de las primeras fases del desarrollo humano (familia, aldea y ciudad), Tönnies la lleva a su culmen con la categoría Gran Ciudad como símbolo de la máxima expresión de lo societario.

El sociólogo resalta una importante diferencia entre una primer fase de la vida urbana común, a modo de la ciudad incipiente y la gran ciudad, tal como él la denomina. La primera se mantiene dentro del modelo comunitario y está estructurada sobre realidades determinantes, tales como la comunidad de la vida familiar, la tierra, la agricultura y, especialmente, el artesanado. Pero, señala Tönnies, “al elevarse a condición de gran ciudad se aparta marcadamente de eso para reconocer y utilizar aquella su base

únicamente ya como medio e instrumento para sus fines. La gran ciudad es típica, pura y simplemente la sociedad" [1947: 308], que, dicho de otro modo, significa que el motor interno en torno al cual se estructura es el modelo societario en su máxima expresión.

¿Cuáles son esos fines específicos que la gran ciudad sirve y persigue? Tönnies es claro y contundente:

Es, por lo tanto, ciudad mercantil y cuanto el comercio domina en ella al trabajo productivo, ciudad fabril. Su riqueza lo es de capital, que, en forma de capital de comercio, usura o industria, es dinero que aumenta gracias a su aplicación; medio de apropiación de productos del trabajo o de explotación de fuerzas de trabajo. Es, por último, ciudad de la ciencia y de la cultura, como tal dándose la mano de todos modos con el comercio y la industria. Las artes andan en ella en busca de pan, y son utilizadas también con criterio capitalista. El pensar y opinar se operan y modifican con gran celeridad. Discursos y escritos sirven de resortes de formidables excitaciones gracias a su difusión en masa. Pero de la gran ciudad propiamente dicha hay que distinguir la capital, que, sobre todo como residencia de una corte principesca y como punto central del gobierno del Estado, presenta en muchos aspectos los rasgos de la gran ciudad aunque no haya llegado a serlo por su número de habitantes y demás condiciones [1947: 309].

Por encima de la *gran ciudad*, todavía se atreve a mencionar, Tönnies, a la *ciudad cosmopolita* que, de alguna manera, vendría a ser la gran ciudad en perspectiva de globalización y mercado-mundo; con ella se completa el concepto de convivencia societaria sometida a un poder absoluto:

Y, por último, se desarrolla, con la mayor probabilidad como síntesis de estos dos tipos (*ciudad y gran ciudad*), la forma más alta de esta clase: la ciudad cosmopolita, que no sólo contiene la quintaesencia de una sociedad nacional, sino de todo un círculo de pueblos, del "mundo". En ella, dinero y capital son infinitos y todopoderosos, y ella es capaz de fabricar mercancías y ciencia para todo el globo, y leyes y opiniones públicas válidas para todo el mundo. Representa el mercado y el tráfico mundiales; industrias mundiales se concentran en ella, sus periódicos son universales, y en ella se congregan hombres de todos los lugares del planeta en busca de lucro y placeres, pero también con curiosidad y con afán de saber [1947: 309].

Dentro de esta dinámica los soportes articuladores de la *sociedad* son los intereses del comercio y del Estado con la fuerza de la imposición del derecho positivo obligatorio como sistema de normas coercitivas:



[...] tiene sus postulados naturales en el orden convencional del comercio y demás tráfico análogo, aunque sólo adquiere validez y fuerza regular por la voluntad arbitraria soberana y por el poder del Estado, como instrumento, el más importante, de su política, gracias al cual en parte conserva y en parte obstaculiza y fomenta los movimientos societarios, y el cual, por medio de doctrinas y opiniones, es públicamente defendido, atacado y, por lo tanto, también modificado, agudizado o atenuado [1947: 302].

Al respecto, en la conclusión de su obra Tönnies tiene un párrafo nada fácil de digerir si lo aplicamos a los Estados modernos, incluidos los Estados laicos. En su modelo la *civilización societaria* no parece vivir y sustentarse en función de la unión y relación de sus miembros (inclusión): en ella la paz y los intercambios económicos se conservan por la convención y por el temor mutuo expresado en ella, bajo el amparo del Estado y desarrollado por la legislación y la política. La ciencia y la opinión pública tratan de convencerse de que ese Estado es necesario y eterno, y “hasta llegan a sublimarlo como paso adelante hacia la perfección”.

Lo que nos importa —dice Tönnies remarcando la perspectiva de su análisis— es una convivencia y un Estado social en que los individuos permanecen entre sí en el mismo aislamiento y hostilidad encubierta, de suerte que sólo por temor o prudencia se abstienen de atacarse mutuamente, pudiendo concebirse, por lo tanto, las verdaderas relaciones pacífico-amistosas como apoyadas también en los cimientos del estado de guerra. Este es, como se determina en conceptos, el estado de la civilización *societaria*, en el cual la paz y el tráfico<sup>8</sup> se conservan por la convención y por el temor mutuo expresado en ella, bajo el amparo del Estado y desarrollado por la legislación y la política [1947: 3].

El contraste con la convivencia *comunitaria* es evidente. Tönnies encuentra que es “en las clases y órdenes de vida comunales donde se conserva lo nacional y su cultura, y a ello se opone, en consecuencia, lo estatal (concepto en que podría compendiarse el Estado de *sociedad*)”. Siguiendo una terminología frecuente en la antropología, Tönnies contrapone *Estado sociedad* (más próximo a nuestro sentido de “nación étnica” y, por lo tanto, a su concepto central de *comunidad*) y *Estado nación* con un sentido vecino del despotismo estatal fáctico de nuestros días. En consecuencia, piensa

<sup>8</sup> En su obra, Tönnies utiliza con frecuencia el término *tráfico* y derivados para referirse al comercio y al mundo de los negocios en general.

Tönnies, la relación actual de ambos paradigmas (*comunidad y sociedad*), como no pocas actuales democracias de postín, esconde a menudo mucho de fingido y, más frecuentemente, de despectivo y de odio disimulado en la medida en que lo *societario* (Estado, economía y comercio) se aparte y se divorcie de lo primero (comunitario). Por lo tanto, concluye Tönnies, “también en la vida social e histórica de la humanidad, la voluntad esencial y voluntad arbitraria presentan, en parte, las más profundas conexiones y, en parte, se hallan yuxtapuestas y enfrentadas” [1947: 304].

De alguna manera, según esto, nuestras sociedades modernas estarían descansando sobre las tensiones permanentes entre lo *comunitario* y lo *societario*, realidades que, si bien, en una perspectiva evolutiva pertenecen a diferentes tiempos, coexisten hasta hoy como confrontación dialéctica y, frecuentemente, antagónica.

Por lo tanto, si bien Tönnies señala una secuencia temporal en el devenir y vigencia de las distintas fases del desarrollo sociocultural de la humanidad, eso no significa una sucesión de eliminaciones y apariciones, sino diferentes fases de convivencia de lo diverso.

Para finalizar este apartado señalemos, a modo de ejemplo, que otros análisis más cercanos en el espacio y en el tiempo han mostrado entre nosotros, en términos similares, la persistencia de la confrontación entre *comunidad y sociedad* en el ámbito de las relaciones entre lo religioso y el Estado laico, en su esencia económica y política propia de la cultura *societaria*:

El paradigma de consumo (tan conveniente comercialmente hablando) genera nuevas necesidades, exclusiones e incertidumbres que muchas de las veces encuentran refugio en las religiones instituidas. Pero también puede confirmarse que es la misma modernidad la que provoca nuevas respuestas a estas necesidades: trascendencias seculares, ritualizaciones emocionales, creencias basadas y practicadas en el consumo de mercancías y ofertas de superación personal y espiritual [De la Torre y Gutiérrez, 2005: 25].

En conclusión, podemos decir que mientras el Estado laico procuró, levantando fronteras, excluir de sus principios operativos toda referencia a lo religioso y al mercado libre (cultural y económico), desde luego con una lógica más pragmática y menos política o supuestamente altruista, ha sabido incorporar lo religioso al inventario de sus mercancías abriendo un nuevo escenario de interacción entre la laicidad y la religión: es decir, borrando fronteras. Pero estos dos *campos sociales* coinciden en un punto: en ninguno de los dos sus aparatos *eclesiásticos* conservan la capacidad de imponer sus criterios y, por lo tanto, ambos constituyen a su modo dos

espacios diversos de laicidad posmoderna y bulliciosa que resulta imposible administrar con el despotismo de los inicios del Estado laico. Ni el judaísmo ni el islamismo pueden impedir que se venda carne de cerdo y vino en los mercados, ni el occidente cristiano puede oponerse a que sus colegios de arquitectos construyan sinagogas o mezquitas. Una vez más el mercado, aliado de la laicidad pragmática más antigua, se impone por encima de la diversidad y las confrontaciones religiosas.

#### INTERROGANTES QUE PERDURAN

Recientemente, trabajando el tema de “La religión en la reconstrucción cultural de los afroperuanos durante la colonia” [véase González Martínez, 2014], llegamos al tema de la función sociopolítica de lo religioso en dicho proceso.

El tema nos permitió, entre otras cosas, apreciar un escenario ejemplar en el que la religión, en su dimensión popular, no pudo dejar de estar presente en todo: en lo vital y en lo represivo, en lo organizacional y en lo político, en lo ceremonial y en lo ético, etc. Esa multidimensionalidad de lo religioso y de todos los *universales culturales*, en la terminología de Hershkovits [1984: 255 y ss.], vista en relación con la complejidad de los procesos socioculturales totales, contrasta con la unidimensionalidad estrecha en que parece haber pretendido encerrarla la secularización laica.

Comentando en una publicación reciente ciertos excesos de la predominancia interpretativa del secularismo laico, Elizabeth Shakman Hurd estima que tal tendencia mantuvo a la religión fuera del radar de la observación de las realidades sociales al considerarla como parte de lo provinciano y lo privado, “y no se reconoció la forma en que una clasificación (particular e históricamente contingente) de lo religioso y lo secular contribuyó a que así fuera”:

En buena medida el objetivo de definir la religión era el de distinguirla y contenerla separándola de las esferas del poder, la política, la economía y el conocimiento científico. La secularización del Estado, la economía y la sociedad fue un proceso activo que ocurrió, como ha propuesto Talal Asad, con la “construcción de la religión como un objeto histórico: anclado en la experiencia personal, expresable como afirmación de fe, dependiente de instituciones privadas y practicada en el tiempo libre”. Esta construcción de la religión aseguró que se la

viera como algo innecesario en la política, la economía, la ciencia y la moralidad cotidiana.<sup>9</sup>

Volviendo a nuestro ejemplo: La reconstrucción cultural y social de las comunidades de los esclavos peruanos, y el rol que en ella tuvo lo religioso,<sup>10</sup> ¿nos permite pensar en la posibilidad (si no es que en el deber político) de un rol activo de lo religioso en la transformación social y política sin que el Estado secular y laico se vea invadido ni sobrepasado? Se puede suponer que sólo con la formulación de la pregunta se incomode a más de un político. La propensión analítica de nuestra cultura occidental tiene dificultades para entender y aceptar que la vida funciona como totalidad, desbordando constantemente las fragmentaciones que establecen nuestras definiciones. Si examinamos detenidamente el caso límite de la reconstrucción cultural afroperuana (una de tantas), salta a la vista de inmediato que en la dinámica de la cultura todo es parte interactuante del conjunto. Resulta que los espacios de esparcimiento no sólo son políticos sino también religiosos; y por otro lado contienen el lugar y el tiempo convenientes en que pueden expresarse sus raíces tribales, desde las cuales se organizan los palenques como otros tantos espacios de identidad, autonomía y resistencias. ¡Me atrevo a decir que los esclavos peruanos hacían política, religión y economía, así como cierto camino hacia su libertad, durante toda la jornada de trabajo en las haciendas!

Continuando en esta línea de revisión de lo que el título de la obra citada llama “el sueño secular”, Shakman constata que, en tiempos recientes:

<sup>9</sup> Elizabeth Shakman Hurd es autora de *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, 2008), que ganó el premio APSA Morken al mejor libro en la religión y la política (2008-2010) y a la mejor publicación en religión y política de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política en 2007. En el presente texto, nos referimos a su colaboración en *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio del siglo* [véase Arriagada y Tawil, 2013: 62]

<sup>10</sup> Nótese que el caso peruano al que aludimos no tiene nada de excepcional. Con las naturales variables según los tiempos y los universos culturales de que se trate, las religiones fueron siempre (no más que otros componentes de las culturas) factores de la configuración sociopolítica de sociedades como Mesopotamia, Israel, Grecia, Roma, la Europa medieval, los países islámicos, los pueblos latinoamericanos colonizados, etc. Las tensiones entre Estados laicos y poderes eclesiásticos no se deben a que la religión tenga más injerencia política que la economía o el respectivo modelo de organización social de los pueblos, sino al hecho de que sus respectivas instancias de poder e influencia sobre la sociedad son más visibles, directas y competitivas.

Los politólogos aprenden a evitar cualquier cosa llamada religión, que se percibe como el dominio de lo sobrenatural, lo supersticioso, lo ultra terreno, lo metafísico, etc. La religión se ve como una dimensión particular y emotiva (oposición a racional y universal) de la política, junto con otras construcciones sociales como el género, la casta y la nación. La suposición, por *default*, es que no ser secular (*en el sentido que su autodefinición atribuye*) es ser irracional, impredecible, estar regido por la superstición y no por la lógica y la ciencia; en general significa rezagarse en el camino del progreso [2013: 26]. [Cursivas nuestras.]

En consecuencia, siguiendo esa pista que comenta la autora, la mayor parte de la historia de la humanidad (por lo menos desde los inicios del hombre *cromagnon*, hace unos 50 000 años) parece fácil de entender: se reduce a lo irracional, lo impredecible, lo regido por la superstición y no por la lógica y la ciencia. En ese juicio despectivo parece que cabe todo, no importa si es el calendario maya, el descubrimiento de concepto y uso del número cero o el coliseo romano.

En el ejemplo analizado, lo que resalta es la dinámica cultural en su totalidad. Imposible decir que la cultura afroperuana fue resultado separado de la política colonial, la economía esclavista, la Iglesia (a mitad de camino entre los amos y los esclavos) o la presencia clandestina de lo africano profundo. Más bien, fue resultado de todo eso y algo más: la multidimensionalidad de lo religioso, de lo político, lo económico y el propio dinamismo de las culturas que se encontraron en una coyuntura dada, junto con el protagonismo de sus respectivos pueblos. Uno de ellos fue el africano.

En tal sentido, el fenómeno religioso (del mismo modo que la economía, la política, el sentido común y la ciencia, entre otras dimensiones de la cultura total), en su multidimensionalidad, puede ejercer su función sin menoscabo de su universalidad y su capacidad de fijación en el terruño. En cuanto dimensiones totales de la cultura, ni la política puede ser enclaustrada en el parlamento, ni la economía reducida a las empresas, ni la religión enclaustrada en sus templos y sacristías, ni el sentido común privado del poder de los medios de comunicación masiva. Son *derechos culturales* y, por lo tanto, radicalmente humanos.

Si lo anterior tiene algo de fundamento, quizás deberíamos repensar las cuentas pendientes que el secularismo y la laicidad han ido dejando en su relativamente corto camino. Se trataría entonces, como lo señala Shakman Hurd, de estudiar las políticas del secularismo “desde abajo”, es decir, desde el ámbito *comunitario* de Tönnies, enfocándonos con particular atención en “ examinar formas de vida, costumbres, sensibilidades arraigadas, historias y políticas nacionalistas y supuestos establecidos sobre lo que significa

ser democrático, ser moderno y ser humano” [2013: 29]. Quizás estamos llegando al momento en que debemos pedir a los administradores e intérpretes oficiales de la secularización y la laicidad que desciendan al llano para que no ocurra que el absolutismo, que antaño guardaban codiciosamente las iglesias, ahora se instale en las oficinas de los políticos.

Como síntesis final de la intención de este trabajo, nos quedamos con algunas preguntas. Si la destinataria de la intención incluyente de la laicidad es la sociedad desde la dimensión de ciudadanía, ¿por qué el monopolio de su administración lo retiene el poder político sin ninguna participación reconocida de la sociedad civil? Si el núcleo del sentido original de la laicidad fue la inclusión de toda la sociedad en el Estado *societario* en cuanto ciudadanía, ¿cómo se justifica, en la administración de la laicidad, la autorreducción del rol del gobierno a su función de gendarme de las iglesias en sus ambiciones de poder e influencia, lo que no es otra cosa que la dimensión *societaria* de las mismas? ¿Por qué los Estados laicos se conformaron con la inclusión *societaria* ciudadana sin diferencia de credos y no llegaron también a la inclusión *comunitaria* sin diferencia de condiciones en lo social y económico? Finalmente: ¿cuánto de las cuentas pendientes de la laicidad proviene de las raíces burguesas *societarias* de la filosofía, sociología y política solapadas en tales categorías? No es ésta una pregunta menor.

Hoy las iglesias han salido de sus recintos y, en muchos casos, han entrado de lleno en el ámbito de lo secular y lo laico, han desbordado a los propios Estados, creándoles un desafío nuevo que está mucho más allá que el simple control político que se pretendía. Una buena parte de las iglesias (tanto la católica como otras iglesias cristianas y ciertos sectores del islam y el judaísmo) han conquistado espacios laicos de los cuales el tradicional *Estado laico* tendrá serias dificultades para desalojarlas sin contradicciones. La laicidad y los espacios laicos, etimológica y socialmente, pertenecen en primera instancia a la sociedad civil, a los ciudadanos; es decir, al pueblo.<sup>11</sup> Al Estado le compete velar para que puedan ser ejercidos. Las iglesias llevan siglos ejerciendo nuevas formas de participación pública multiforme y, por consiguiente, pisando inevitablemente lo que hoy se consideran delicados terrenos políticos. Basta con recordar la abundante cantidad de ONG fundadas y sostenidas por las iglesias.<sup>12</sup> ¿Cómo ignorar que tales acciones

<sup>11</sup> En la Grecia antigua el término *laos* abarcaba el conjunto de los ciudadanos libres; de ahí se deriva el vocablo laicidad y su esencial referencia incluyente a la categoría ciudadanía.

<sup>12</sup> Según la obra citada de Arriagada Cuadriello y Tawiol Kuri, citando el estudio publicado en el *Yearbook of International Organizations 2001-2002*, el número de ONG orien-

tienen una dimensión pública y política? Y es que distribuir víveres entre quienes no los tienen en Europa, tal como se ha venido haciendo desde la Edad Media en las puertas de los conventos y similares, o rescatar agua y tierras en África para el cultivo de cereales, son acciones profundamente políticas e inevitablemente cuestionadoras para las instancias de gobiernos que deberían realizarlas pero que no siempre las hacen. El recientemente fallecido Nelson Mandela es, quizás, el ejemplo más escandaloso del siglo xx de lo subversiva, política y religiosa que puede ser la resistencia al hambre y la injusticia, la cual el héroe sudafricano pagó pasando gran parte de su vida en la cárcel. Asumir estas dimensiones por parte de instancias de la sociedad civil (educativas, profesionales o eclesiásticas) siempre será intervenir o colaborar en política y entrar en terrenos que, en primera instancia, hoy son responsabilidad del Estado, y más del Estado laico por la marca de intención incluyente que arrastra desde sus orígenes. Pocas cosas son más seculares y laicas que la satisfacción de necesidades materiales y culturales, como la alimentación, la salud, los recursos educativos, el derecho al trabajo, sin olvidar el largo listado de reclamos de los *inconformes*, hoy severamente controlados en amplias zonas de Europa, y desde siempre en Asia y África. En las últimas décadas, varios Estados laicos, sin demérito de lo que contienen de conquistas irrenunciables, han quedado atrapados en su confrontación política con las cúpulas eclesiásticas, convencidos de que en esa batalla se contenía la quinta esencia de la laicidad y de su vocación de inclusión ciudadana.

Sin embargo, mientras los Estados laicos se han concentrado en el control de las pretensiones políticas de las cúpulas eclesiásticas, el componente civil de las iglesias ha venido abriendo espacios seculares y laicos que los Estados nunca podrán controlar ni impedir, so pena de confrontarse con las más profundas necesidades y demandas de la sociedad civil, de la cual forman parte, entre otros colectivos, los inconformes, las ONG, las organizaciones populares y eclesiásticas, etcétera.

[...] la Iglesia católica, finalmente, ha aceptado la legitimidad de la tendencia estructural moderna a la secularización, esto es, ha aceptado la separación voluntaria del Estado y ha ocurrido un acercamiento mutuo entre las religiones y el humanismo secular [...] Conforme las iglesias transfieren la defensa de sus privilegios particularistas (*libertas ecclesiae*) a la persona humana y aceptan

---

tadas mayoritariamente a obras sociales en el mundo era de 33, 526, de las cuales 39% provenían de iglesias protestantes, 38.7% de católicas y aproximadamente 10% de islámicas y judías.

el principio de libertad religiosa como un derecho humano universal (*libertas personae*), por primera vez están en posición de entrar nuevamente en la esfera pública, esta vez para defender la institucionalización de los derechos universales modernos, la creación de la esfera pública moderna y el establecimiento de regímenes democráticos. Esto es lo que llamo la transformación de la Iglesia de una institución orientada al Estado a una orientada a la sociedad [Casanova, 2000: 220].

Pero, si se acepta el apunte de Casanova, tendríamos que asumir que, en lo más profundo de la estructura y dinámica de las culturas, sencillamente no es posible reducir a lo privado universales culturales, tales como territorio, organización social, política, religión, relaciones de parentesco, etc. Históricamente, la laicidad y su instrumento, el Estado laico, desde una mirada antropológica, no surgen de la necesidad de privatizar la religión, sino de la necesidad moderna de separar competencias en sociedades complejas (lo político y lo religioso en cuanto poderes y funciones sociales). En esta misma dirección, entre las adaptaciones y reacomodos que la Iglesia católica tuvo que realizar, entre otros, fue aceptar que en su salida de lo privado a lo público, en el ámbito de la sociedad civil y laica en que se fue situando, las religiones públicas siguieran siendo consistentes con los principios universalistas en los que encajaban sus nuevos compromisos sociales y laicos.

Sólo una comprensión miope y fragmentaria de la cultura y de la convivencia social puede pretender separar realidades históricas, como religión y política en la Polonia comunista; realidades tan laicas como el hambre y la enfermedad, y los programas sociales de las iglesias; los numerosos programas de iglesias comprometidas en la realidad africana de salud, rescate de la agricultura, provisión de agua, combate contra el sida, etc. Todo esto no surgió cuando pensaron las iglesias en protegerse y camuflarse ante cierta insolencia de algunos gobiernos laicos. Por el contrario, estos programas, orientados a la inclusión social y económica de las áreas de pobreza más rigurosa de la humanidad, vinieron a llenar el vacío que muchos de los Estados laicos burgueses no habían descubierto como parte esencial de la identidad primigenia del Estado laico: la inclusión política, social y económica de la ciudadanía en cuanto tal.

Por consiguiente, en última instancia y en el asunto que nos ocupa, la laicidad no apunta, en esencia, hacia la derrota y sometimiento de los poderes eclesiásticos por parte del Estado laico, sino a la supeditación de ambos y de otras instituciones al servicio de la sociedad en cuanto *comunidad* ciudadana, en el sentido de Tönnies. La pretensión, por lo tanto, no debería



implicar sólo la redefinición de la función de las iglesias ante la sociedad, sino también la redefinición del Estado laico en función de la construcción de una convivencia ciudadana, social y económicamente incluyente.

#### ENTRE SOSPECHAS Y CONCLUSIONES

Concluimos el recorrido de los grandes trazos del camino histórico y cultural hacia la laicidad con algunas reflexiones que apuntan hacia ciertos nuevos planteamientos que el estado actual de la convivencia humana, en lo que tiene de *comunitario* y *societario*, pudiera estar demandando.

- I. El Estado burgués, primero soporte del antiguo régimen y después absolutista, ilustrado y déspota, saliendo de la Edad Media se enfrenta a la realidad de una Europa religiosamente fragmentada y enfrentada. En tal situación, y por *razones de Estado*, hace de la laicidad una plataforma de control de la otra institución absolutista: la religión y especialmente la Iglesia católica. De esta manera se crea la necesidad de una política que garantice la inclusión de todos los ciudadanos en cuanto tales, al margen de sus divergencias religiosas.
- II. Dicho control fronterizo de las pretensiones de una Iglesia que aspiraba a seguir siendo Iglesia de Estado, si bien permitió establecer la *Razón de Estado* como criterio independiente de gobierno, no supo (y tampoco convenía a los intereses inmediatos del Estado burgués) apelar a la *Razón de comunidad* como principio supremo. La historia demostró que la primera sin la segunda no bastaba para alcanzar la inclusión ciudadana por encima de los credos, pero, sobre todo, por encima de las condiciones económicas. El nuevo amanecer político (Estados modernos) y el nuevo pacto social de la Ilustración (pretensión de libertad, igualdad y fraternidad) habría necesitado las dos para poner las bases de una cultura ciudadana realmente incluyente: ésta es, a nuestro juicio, la primera cuenta pendiente de la laicidad. De esa manera, la inicial pretensión incluyente del Estado laico se desentiende pronto de la inclusión social y económica (de poco interés para la burguesía) y se reduce a la inclusión política (ciudadanía formal): todos formalmente iguales ante la ley. Claro, eso era mucho más barato.
- III. El control de la posible injerencia de las iglesias hegemónicas en la vida pública le permite al Estado laico sostenerse como poder sistémico con un costo mínimo frente a las demandas de inclusión so-

cial y económica de las clases bajas, excluidas en sus necesidades cotidianas, no tanto por otros credos, cuanto por otros intereses económicos antagónicos. Ésa era la época (no lejana) en que cualquier toma de posición de las iglesias frente a problemas sociales era *meterse en política* y, según el Estado, quebrar la laicidad. En este sentido, pocos Estados laicos del tercer mundo han demostrado poder y saber administrar la laicidad respetando el derecho *ciudadano* de las iglesias, instituciones universitarias y sus ramificaciones en ONG a reclamar para las mayorías la inclusión social y económica, reclamo que, cuando ha ocurrido, inevitablemente ha entrado con estruendo por las ventanas de las dependencias gubernamentales.<sup>13</sup>

- IV. Así como, en el contexto de la Reforma protestante de Europa y para los campesinos alemanes comandados por Tomás Müntzer, resultó ser mucho más opresivo el despotismo cotidiano de los nobles alemanes que el del lejano papa de Roma (que no era poco), cabe preguntarse si las sociedades que viven en los Estados laicos actuales (especialmente en el tercer mundo) no sienten más la opresión del Estado laico burgués socioeconómicamente excluyente de las mayorías, que los ocasionales connatos de injerencia de las iglesias en la cosa pública. Lo primero no legitima lo segundo, pero da perspectiva.
- V. Tal parece que los Estados laicos, especialmente los latinoamericanos, empobrecieron la dimensión incluyente de la laicidad al reducir su talante laico casi exclusivamente al control político de las iglesias. De esta manera generaron una tremenda cuenta pendiente de inclusión económica y social de las mayorías que suelen tener muchos más problemas con sus políticas económicas que con los

<sup>13</sup> Terminando este ensayo, ha tenido lugar un hecho de notable transcendencia que quitará el sueño a muchos gobernantes de los estados laicos. El papa Francisco acaba de publicar (24-XI-2013) el documento pontificio que, a nuestro juicio, es el más sanamente subversivo y cristiano de toda la historia de la Iglesia católica: la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, que ya debe estar en las manos de buena parte del clero católico, ortodoxo y anglicano, de muchos pastores del protestantismo cristiano, y de no pocos líderes religiosos mundiales. Todavía es pronto para evaluar la reacción de los gobernantes de los estados laicos. ¿Sancionarán y tratarán de reducir al silencio el *derecho ciudadano* de un clérigo que, a no dudarlo, incursionó en política y que es una de las personas más influyentes (por no decir clarividentes) del mundo, según *Times*? ¿O será un impulso para iniciar la revisión de alguna de las cuentas pendientes de la laicidad política?

poderes eclesiásticos, ante los cuales, en las últimas décadas, han sabido construir un buen muro fronterizo de autonomías cotidianas y de relativa independencia ideológica.

- VI. Reducir el talante y perfil del Estado laico al control del poder y anhelos de injerencia de las iglesias, aunque indispensable, resulta ya totalmente desfasado. Esa batalla ya se dio y, en términos generales, se ganó (al margen de algunas escaramuzas ocasionales ante las cuales siempre hay que estar en guardia). Ahora el Estado laico tiene una gran deuda vencida, no en relación con el control del poder de las iglesias, sino en lo que se refiere a exigirles su inclusión en las responsabilidades sociales que, *como instituciones ciudadanas* y parte de la sociedad civil, tienen el derecho y el deber de asumir. Claro que esto podría despertar algunos fantasmas de la historia mexicana que habrá que exorcizar convenientemente, más con justicia social que con *agua bendita*.
- VII. Con todo, el Estado laico tiene que responder a una pregunta crucial: Controladas, en buena hora, las viejas pretensiones de injerencia de las iglesias en las competencias del Estado, ¿estará éste preparado para incluir la colaboración crítica de aquéllas (a la par de tantas ONG y diversas instituciones) como una parte de la sociedad civil particularmente cercana y sensible a los segmentos sociales más excluidos, a los cuales la laicidad todavía no les ha dado de comer?
- VIII. En última instancia cabe preguntarse si no ha llegado la hora de exigir que la cultura laica, patrimonio de la sociedad civil como garantía de sus libertades, deba tomar cierta distancia crítica, exigente y constructiva del aparato del Estado laico como el único administrador de la laicidad, para rescatar su inspiración primigenia de aquella inspiración integralmente incluyente de los inicios.
- IX. Quizás haya llegado el momento de desenmascarar lo que la *laicidad políticamente aplicada* tiene de ideología burguesa más que de propuesta de profunda convivencia social y económica incluyente. En todo caso, debe quedar claro que revisar las posibles cuentas pendientes de la laicidad no es dudar de la pertinencia del camino recorrido y de la tradición laica que llega al presente de la sociedad mexicana; más bien, se trata de auscultar sus síntomas y causas de insuficiencia para las nuevas circunstancias y, si fuere el caso, poner en evidencia sus trampas ideológicas que provengan de otras fuentes. Porque las condiciones de viabilidad de la democracia posmodernista de la laicidad incluyente que la sociedad civil reclama, no

pasan por la superación de las diferencias (en el consabido estilo de aparente generosidad liberal del que frecuentemente ha hecho gala el Estado laico) sino por su integración en una convivencia política que respete e incluya realmente la existencia de esas diferencias y les haga justicia. Y es en esta inflexión de insuficiencia de la laicidad *política* donde se requiere una sociedad civil que apele a un nuevo análisis y discurso de *contramemoria* en el sentido que le atribuye Foucault cuando expresa que ella “se opone a nuestras formas actuales de verdad y justicia, ayudándonos a comprender y cambiar el presente al ubicarlo en una nueva relación con el pasado” [Bouchard, 1977: 64-55], no como narración esencialista y cerrada, sino como parte del proyecto utópico que reconoce “el carácter compuesto, heterogéneo, abierto y, finalmente, indeterminado de la tradición democrática” [Mouffe, 1993: 1]. Quizás el problema profundo por el que atraviesa la posibilidad de esta confluencia incluyente de la diversidad sea el hecho de que las identidades de “los otros excluidos” han sido construidas, conceptual e históricamente, al mismo tiempo que establecían y administraban las fronteras del Estado laico.

X. Algunas sospechas que perduran:

1. A la luz de los conceptos anteriores, inspirados en las líneas esenciales de la teoría sociológica de Tönnies sobre el tema, cabe preguntarse si la tensión entre Estado e Iglesia, que enfrenta la laicidad por la conveniencia política de controlar la tentación absolutista de las iglesias y garantizar la autonomía del Estado, no deja pendiente la propensión absolutista del propio Estado laico que la administra. No parece que lo que los Estados laicos han estado cimentando sea la libertad de iniciativa política y de convivencia de la sociedad desde su dimensión *comunitaria*, sino su *administración* desde los principios *societarios* y desde la lógica comercial y política que los inspira. Si así fuera, podríamos estar acercándonos a la clave sociológica de las limitaciones de los Estados laicos para arremeter con una voluntad de inclusión integral en la cual no queden fuera sus dimensiones social y económica, ya que son propias de una voluntad *comunitaria* generalmente ausente de la política y economía del Estado burgués.

2. Postulamos que hoy en día, en el punto histórico, político y social en que nos encontramos, se puede decir que tanto el aparato del Estado (sea o no laico) como el Eclesiástico, en la terminología de Tönnies, en cuanto instancias de poder, pertenecen al ámbito *societario*, y en ambos prevalecen las fuerzas e intereses del dominio y el comercio.<sup>14</sup> En ambos casos sus respectivas sociedades quedan al margen de la iniciativa y la conducción de los procesos colectivos. Ese simple hecho evoca la sospecha de un cierto tinte ficticio e hipócrita en cuanto a sus respectivos intereses en relación con su supuesto servicio a las *comunidades*. Su lógica y su dinámica es, en ambos casos, *societaria*. En cuanto a sus poderes, los de ambas instituciones, ya sea en nombre de Dios o de la sabiduría política del momento, se entienden como poderes de control. Pero con una no pequeña diferencia: las feligresías, de facto, tienen más margen de independencia del poder eclesiástico que las unidades sociales; hoy los poderes políticos y económicos son mucho más coercitivos que los eclesiásticos. En estos tiempos no hay duda de que los Estados generan muchas más pesadillas a sus respectivas sociedades que las iglesias. Cualquier duda al respecto puede consultarse, por ejemplo, con la Europa del Euro.
3. En algunas de las ideas anteriores pueden radicar las claves de ciertas cuentas pendientes de la laicidad respecto al derecho de inclusión de tantas *comunidades* en ámbitos de lo político, económico y social. ¿No se habrá convertido el Estado laico, en algunos casos, en máscara de una exclusión más profunda y vital de sus *comunidades* y de un fortalecimiento despiadado de sus *sociedades* sustentadas por un poder político sin límites y un predominio voraz de lo económico? Hoy, cuando se aprecian indicadores y, sobre todo, muchas más necesidades lacerantes

<sup>14</sup> Habrá que observar atentamente si, lo que el talante del nuevo papa católico Francisco hasta ahora ha reflejado, se consolida como un giro hacia lo *comunitario* o si las fuerzas políticas y económicas del Vaticano, predominantes hasta antes de su elección, siguen dominando *societariamente* el rumbo de la Iglesia romana. A no dudarlo, para la mayoría de los estados laicos burgueses, aunque parezca paradójico, sería más cómodo entenderse con el Vaticano tradicional (a pesar de las tensiones históricas) que con la Iglesia católica que parecen impulsar las reformas de Francisco hacia comunidades cercanas e intérpretes de las condiciones de vida de los más necesitados y marginados. Pero, al día de hoy, aproximándonos al 2014, las fuerzas societarias del Vaticano siguen intactas.

que reclaman un salto a otra “era política” de las comunidades por encima de los partidos, se siente que el logro del Estado laico al respecto es simplemente insuficiente. En esencia, aunque el pacto de laicidad es, según lo dicho, la plataforma mínima indispensable para una sociedad democrática e inclusiva, no basta una constitución laica administrada desde el poder para que todos los grupos y personas sean social, económica y jurídicamente incluidos en *la comunidad de la ciudadanía*. Por último, nos atreveríamos a decir que la complejidad de algunos de los conceptos expresados y de las posibles resistencias que pudieran provocar, se deriva de la doble identidad sociológica del Estado laico: ante lo religioso se define con acierto como Estado laico autónomo; pero ante lo social y *societario* (según Tönnies) no es otra cosa que el Estado burgués reforzado por las nuevas tecnologías:

Su acuerdo nacional, el único modo de que llegue a ser prepotente como unidad, está supeditado igualmente a condiciones económicas. Y su dominio verdadero y esencial es el dominio económico, que antes de ellos y con ellos —y en parte también por encima de ellos— obtuvieron los magnates del mercado, sometiendo a su poderío las fuerzas de trabajo de la nación en múltiples formas, las más importante de ellas, la producción capitalista sistemática o gran industria [Tönnies, 1947: 304].

#### BIBLIOGRAFÍA

**Álvaro, Daniel**

2010-2011 “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies”, *Papeles del CEIC*, núm. 52, p. 9.

**Arriagada Cuadriello, Mario y Marta Tawil Kuri (coords.)**

2013 *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio del siglo*, México, El Colegio de México.

**Artola, M.**

1968 *Textos fundamentales para la historia*, Madrid, Alianza Editorial.

**Bobio, N. et al.**

1991 “Separatismo”, *Diccionario de política*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Bouchard, D. (ed.)**

1977 *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 60-64.

**Bourdieu, P.**

1971 "Genese et structure du camp religieux", *Revue Francaise de Sociologie*, vol. 12, núm. 3, pp. 295-334.

**Casanova, José**

2000 *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, Promoción Popular Cristiana.

**Castells, Manuel**

2002 *La era de la información: la sociedad red*, vol. I, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Certeau, Michel de**

1993 *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

**De la Torre, René y Cristina Gutiérrez**

2005 "Mercado y religión contemporánea", *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, pp. 9-11.

**Elía, Ricardo H. S.**

2002 *Una verdad histórica. La histórica convivencia entre judíos y musulmanes*, Buenos Aires, Argenpres.Info.

**Falcones**

2006 *La catedral del mar*, Barcelona, Debolsillo.

**Fontana, Josep**

2002 *La historia de los hombres. Siglo xx*, Barcelona, Crítica.

**González Martínez, José Luis**

2012 "El viaje de Benedicto XVI a México: sentido y propósito", *Pacarina del Sur*, núm. 12, julio- septiembre, <<http://www.pacarinadelsur.com/editorial/29-misc/home/abordajes-y-contiendas/471--el-viaje-de-benedicto-xvi-a-mexico-sentido-y-proposito>>, consultado el 15 de enero de 2015.

2014 "La religión en un proceso de reconstrucción cultural: los afroperuanos esclavos", *Pacarina del Sur*, núm. 19, abril-junio, <<http://www.pacarinadelsur.com/home/mascaras-e-identidades/950-la-religion-en-un-proceso-de-reconstruccion-cultural-los-afroperuanos-esclavos>>, consultado el 15 de enero de 2015.

**Herskovits, M. J.**

1984 *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Hervieu-Leger, Daniele**

1999 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, París, Flammarion.

**Knowles, M. D.**

2003 *Nueva historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, t. II, Madrid, Cristiandad.

**Le Goff, J.**

2004 *Mercaderes y banqueros*, Alianza Editorial, Madrid.

**López Álvarez, A. M. y Benito Izquierdo**

2003 *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.

**Maffesoli, Michel**

2000 *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, París, La Table Ronde.

**Mouffe, Chantal**

1993 *El regreso de lo político*, Buenos Aires, Paidós.

**Nisbet, R.**

2003 *La formación del pensamiento sociológico*, t. I, Buenos Aires, Amorrortu.

**Pirenne, J.**

1982 *Historia universal. Las grandes corrientes de la historia*, vol. II, México, Editorial Cumbre.

**Safran, Alexandre**

1980 *Israel et ses racines*, París, Payot.

**Suárez, Luis**

2003 *Los judíos*, Barcelona, Ariel.

**Théry, Julien**

2004 "Philippe le Bel, Pape en son royaume. Dieu et la politique. Le déficit laïque", *L'Histoire*, núm. 289.

**Tönnies, F.**

1947 [1887] *Comunidad y sociedad*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada.

**Turner, V.**

1973 *Simbolismo y ritual*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

**Weber, M.**

1979 *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.





# Laicismo y laicidad. Escudos para promover agendas ideológicas

*Anne Staples*  
El Colegio de México

Las definiciones, como la estadística, pueden esconder un mundo de motivos ocultos. El autor de este artículo que comentamos en este “debate” no esconde su punto de vista. Lo insinúa desde el principio y lo hace explícito al final: devolverle su lugar a la Iglesia como actor político dentro de las actividades del Estado moderno y revertir la separación de Estado e Iglesia, todo en nombre de una ciudadanía reunida en una comunidad incluyente e integral. Éstas son palabras clave en el discurso del autor: la inclusión y lo integral. Es su manera de justificar una participación intensa de la religión en la vida social del conjunto de ciudadanos, supuestamente dominados por cuestiones políticas y económicas impuestas por una sociedad burguesa que deja de lado lo espiritual, evidente necesidad social según González Martínez. El planteamiento de González Martínez va encaminado a comprobar la necesidad de una presencia religiosa, sancionada y protegida por el Estado, dentro de sociedades que ya no exigen, mayoritariamente, esa presencia. El autor cree realmente que la presencia del elemento religioso resolverá los problemas de convivencia que aquejan a las sociedades del siglo XXI.

El autor define la laicidad como el dominio del Estado sobre las manifestaciones religiosas, sobre todo las populares. También indica que laicidad significa: 1) la autonomía recíproca entre los Estados civiles y los poderes eclesiásticos, 2) la autonomía de la persona respecto del poder público del Estado, delimitando el ámbito privado y el público, y 3) el reconocimiento y salvaguarda de la libertad de conciencia. El autor pregunta cuál papel puede desempeñar la religión sin vulnerar los derechos sensibles y la paranoia del Estado frente a una fuerza que teme: la Iglesia. Encuentra una respuesta en los ejemplos de culturas que incluyen aspectos religiosos

en su formación e historia y en sociedades que tradicionalmente han incorporado grupos heterogéneos. Con base en ello explica que si la Iglesia hoy día no goza de exclusividad entre los creyentes (por haber otros credos e incrédulos), de todas maneras tiene el derecho a participar activamente en las áreas del quehacer social que los políticos no están capacitados para atender. El autor busca tender un puente entre el viejo, intransigente y venerable laicismo (que él ve como una secularización llevada al extremo de negar el elemento religioso en la vida nacional, incluso en la privada), y lo que considera la actitud moderada y tolerante de la Iglesia actual. Sin embargo, recurrir, como argumento, a la figura de una laicidad pragmática, cuando de hecho el autor describe la tolerancia obligada por las circunstancias históricas. Las negociaciones por el poder, por las investiduras eclesiásticas, por la convivencia de pueblos de religiones varias, son para el autor pruebas de "laicidad pragmática".

El autor se centra en los aspectos positivos de la actuación de la Iglesia y echa de menos la posibilidad de su restablecimiento como dirigente moral, sobre todo para atender a los sectores populares. Su alegato, construido sobre la base de múltiples ejemplos desde la Edad Media europea en adelante, retoma la idea de la "sociedad perfecta católica", un anhelo presente sobre todo en el catolicismo social de finales del siglo XIX. Sin embargo, el autor incurre en imprecisiones cuando relaciona esta sociedad perfecta con la democracia y la tolerancia, una tolerancia, según él, encaminada a permitir la libre actuación de la Iglesia. Se cura en salud al renegar de una iglesia absolutista y al apoyar las medidas que es necesario tomar para que no volviera a serlo, pero su preocupación por los posibles abusos no es prioritaria. Hace hincapié más bien en una laicidad incluyente e integral, léase espiritual, religiosa y moral. Llega todavía más lejos cuando afirma que el Estado debe exigir a las iglesias "su inclusión en las responsabilidades sociales que, como instituciones ciudadanas y parte de la sociedad civil, tienen el derecho y el deber de asumir" [González Martínez]. En esta larga historia de la laicidad y del daño que supuestamente ha hecho al cuerpo social, sobre todo en los países latinoamericanos oficialmente laicos, el autor se brinca dos etapas importantes que constituyen la base de lo que es, ahora, la laicidad. El regalismo de la corona española estableció una Iglesia prácticamente nacional en la cual el Estado determinó, en gran medida, el papel que desempeñaría el catolicismo en la vida de los países pertenecientes a la monarquía. La ilustración, que menciona el autor sin profundizar en cómo se relaciona con el laicismo, buscó reducir la religión al círculo de la responsabilidad individual y de la vida privada, para que dejara de ser formalmente materia de Estado. La secularización, un concepto que brilla por su ausencia en

este trabajo de González Martínez, cambia la dirección de la vida cotidiana pública al ubicarla en el aquí y en el ahora.

Secular, como sabemos, se refiere a estar, en cuanto a la dimensión pública de la vida, en el siglo, en el tiempo, en un tiempo laico, no canónico ni ritual. Significa dedicarle un mayor interés a la higiene, a la ciencia, a tenerle menos miedo a la modernización (misoneísmo), a combatir la ignorancia y las consecuencias de no distinguir la ignorancia de la inocencia. Este cambio de actitud hacia la vida pública ayudó a la mujer a librarse del arraigo exclusivo al espacio doméstico. Después de un proceso muy gradual se llegó a admitir que desempeñar el puesto de reina del hogar, encargada de la moral familiar, no era el único destino de la mujer. La secularización libera a la moral de sus ataduras tradicionales, impuestas por la voluntad masculina, de impedir al costo que fuera el divorcio, llevando finalmente a la posibilidad de un nuevo matrimonio. Gracias a la separación de Estado e Iglesia surgieron otros enfoques educativos, otras explicaciones del mundo que son una consecuencia lógica de la ilustración, temida por la Iglesia por novedosas.

A la Iglesia le incomoda la racionalidad y la búsqueda de explicaciones dentro del mundo natural, como algo contrapuesto a la revelación divina, que constituye el alfa y el omega de todas las causas y de los efectos. La lentitud con la cual la Iglesia acepta las explicaciones científicas es un poderoso argumento para promover el laicismo, que el autor percibe más bien en términos negativos.

Los resultados concretos de la secularización son nuevas escuelas, leyes e instituciones a cargo del Estado. Se dejan las herencias a los hijos, no a la Iglesia. Las propiedades y la riqueza se distribuyen de otra manera. Las familias no destinan sus hijos a la vida religiosa; es una decisión personal. Se cuestiona la jerarquía de la familia y de la sociedad. Surge un periodismo, literatura, pintura y escultura sin trasfondo religioso, una historia que no lleva por guía una meta trascendental. Cada quien puede confesarse no creyente sin temer la persecución del Estado. Se puede combatir la hipocresía, a pesar de incidentes como el absurdo juego de jurar y contrajurar la Constitución mexicana de 1857.

Una novedad del siglo XIX es definir la moral no como católica sino como ciudadana. La moral cultural, las reglas de convivencia pertenecientes a una agrupación humana, no tienen por qué ser uniformes para todos los grupos humanos. Ya no hay una moral universal; se admite que el universo es relativo, que depende de la perspectiva desde la cual se le observa. Y esto lleva a descubrir que no hay una *verdad*, sino apenas verdades. Y que lo mexicano no se define en términos de su catolicismo sino con base

en otras características. Al fin y al cabo, es entender que la religión es un fenómeno cultural.

Este largo proceso es lo que quiere revertir el autor al integrar a la esfera pública la amplia gama de influencias religiosas. La Iglesia debe quedar como una institución que promueve valores, actitudes y conductas, con sus propios propósitos, metas y métodos, sin ser protegida por un estatus especial por parte del Estado. Cuanta más libertad tenga la Iglesia frente al Estado, más libre será. Esto, por fin, lo entendieron los que promovieron la romanización de la Iglesia mexicana durante el siglo XIX. Algunos clérigos y pensadores, al comprender sus ventajas, no se opusieron a la separación de Estado e Iglesia. Estaría bien que los feligreses y la jerarquía evitaran una convivencia demasiado estrecha con el poder civil, que pudiera dar lugar, nuevamente, a las luchas que fueron tan desastrosas a lo largo de cuatro siglos de historia mexicana.

# Nuevas perspectivas para los estudios de laicidad

José Alberto Moreno Chávez

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropología Social-Ciudad de México

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

## INTRODUCCIÓN

Entre abril y mayo del año 2013 se dio una situación inédita para las prácticas políticas del México contemporáneo: la consagración de los servidores públicos y los gobiernos a los sagrados corazones de Jesús y María en los estados de Chihuahua, Veracruz y Querétaro, al igual que los de la ciudad de Monterrey. Las críticas desde la prensa y los medios oscilaron entre la indignación y la burla, pero todas coincidían en una supuesta vulnerabilidad del “Estado laico”; la cual residía —según sus argumentos— en que se “había entregado la soberanía a Dios”.<sup>1</sup>

Más que comprender las dinámicas sociales y culturales que establece la laicidad en el contexto contemporáneo de México, las consagraciones despertaron un debate sobre la legalidad de las mismas y la participación de gobernadores, alcaldes y otros funcionarios convocantes, centrándose en el

---

<sup>1</sup> Una síntesis de los eventos y comentarios posteriores pueden leerse en las siguientes editoriales y notas: Jorge Fernández Menéndez, “La consagración de César Duarte”, *Excelsior*, 13 de mayo de 2013, <<http://www.excelsior.com.mx/opinion/jorge-fernandez-menendez/2013/05/13/898782>>, consultado el 29 de junio de 2014; Patricia Mayorga, “Denuncia Javier Corral a César Duarte por violentar el Estado laico”, *Proceso*, 12 de mayo de 2013, <<http://www.proceso.com.mx/?p=341791>>, consultado el 29 de junio de 2013; Roberto Blancarte, “El PRI y el Sagrado Corazón de Jesús”, *Milenio*, 7 de mayo de 2013, <<http://laicismo.org/detalle.php?tg=403&pg=1&pk=21251>>, consultado el 29 de junio de 2013; Bernardo Barranco V., “Los gobernadores redentores”, *Milenio*, 16 de mayo de 2013, <<http://bernardobarranco.wordpress.com/tag/consagracion/>>, consultado el 29 de junio de 2014.

debate de la supuesta violación del Estado laico. Es frecuente que en los debates sobre la laicidad en México se centren en la función legal-política sin ahondar en las funciones de cultura política, sociabilidad y construcción de espacios que las dinámicas entre las denominaciones de lo “laico” *versus* a lo “religioso” corresponden al plano de lo cotidiano.

El texto de José Luis González Martínez retoma un debate central para comprender la construcción de los espacios laicos: la transición entre la función comunitaria de la religión frente a la construcción social del Estado burgués. Estoy de acuerdo con él en cuanto a que la *razón de Estado* suplantó a la *razón de la comunidad* imponiendo valores mercantiles para otorgarle operatividad al naciente Estado, siendo uno de ellos la laicidad como parámetro de actividades sociales, económicas y políticas. Así, el marco contemporáneo de los estudios sobre la laicidad tiende a centrarse en el conflicto con lo religioso y las jerarquías eclesiásticas en lugar de analizar la construcción de espacios de interacción social y cultural entre ambos campos.

#### LA LAICIDAD A ESTUDIO: ENTRE LA “VENGANZA” Y LO POST

Los estudios contemporáneos sobre laicidad surgieron del contexto internacional que resultó de la fragmentación de la URSS y su área de influencia, dejando de lado los análisis que centraban los conflictos en cuestiones sociales, como la pobreza o el subdesarrollo, para suplantarlos por los que los centraban en la emergencia de lo “religioso”. Así, de manera seminal, el sociólogo Gilles Kepel estableció en la marca de una ruptura política dentro del mundo político occidental el renacimiento de la presencia de discursos religiosos dentro de los ámbitos públicos de Europa occidental, el Medio Oriente y Estados Unidos desde la década de los setenta [Kepel, 1991: 14-16]. Teniendo en la mente una “crisis de la modernidad”, Kepel observa cómo la laicidad (entendida como la separación entre lo público/político y lo privado/religioso) había entrado en una suerte de peligro ante el surgimiento del islamismo,<sup>2</sup> los movimientos cristianos fundamentalistas y el sionismo político. Irremediablemente —en la argumentación del sociólogo— la política, ante la decadencia de las narrativas nacionalistas y del materialismo histórico, se enfrentaría al embate de los discursos religiosos y el retorno de lo comunitario frente a lo social [Kepel, 1991: 266-269]. Gilles Kepel había

<sup>2</sup> Definimos al islamismo como la doctrina política que asienta la soberanía en el hecho de la revelación divina al profeta Mahoma y expresado en la interpretación del texto coránico, sagrado para los musulmanes.

detectado, con el surgimiento del islamismo en los barrios de inmigrantes, formas de organización comunitaria que competían con las organizaciones políticas locales (como los sindicatos y las escuelas públicas) y que reconfiguraban los espacios de interacción y sociabilidad en torno a las nuevas mezquitas francesas [Kepel, 1987].

En consecuencia, la ruptura de las formas sociales de la política (fomentadas y protegidas desde los marcos de los Estados nacionales) abría paso al surgimiento (o resurgimiento) de la religión política y de las expresiones políticas comunitarias en una suerte de “venganza de Dios”. Anclados en la ruptura de las formas “modernas” de la política, desde los setenta se habían desplegado nuevos movimientos políticos a escala global que fincaban su legitimidad en modelos religiosos, esgrimiéndolos en contra de supuestas “perversiones sociales” que conllevaban los procesos de modernización en el Medio Oriente (como la revolución iraní) o de la supuesta pérdida del sentido de la vida comunitaria regida por la Biblia en Estados Unidos, proceso que traducían los tele-evangelistas y la derecha cristiana como elementos indiscutibles de la decadencia moral de la nación estadounidense, todavía traumatada por la pérdida de la Guerra de Vietnam y el escándalo de Watergate [Kepel, 1991: 44-51, 146-196]. En síntesis, la nueva dialéctica entre los sujetos políticos oscilaría entre el poder del Estado laico y el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, cuyo carisma radicaría en la reproducción de formas comunitarias vinculadas a los templos y que buscarían reconquistar el espacio público en manos del Estado y las leyes seculares.

A partir de la hipótesis de Gilles Kepel se hacía evidente que el mundo laico y las leyes seculares podían enfrentar su retirada a manos de grupos comandados por fanáticos religiosos en un fenómeno que se contagiaba entre las tres religiones monoteístas y que cruzaba desde Israel hasta Estados Unidos. Así, se desarrolla una mecánica inversa a lo que señala González Martínez: la oposición de las comunidades religiosas a la legitimidad social del Estado.

La mecánica de Kepel revierte lo que asumía la ciencia política al mirar a la laicidad como una forma de evolución política y sujeta a un tipo ideal anclado en la supresión de la influencia de los paradigmas religiosos dentro del espacio público, delimitando —de esa manera— a la religión como una creencia individual o una organización parroquial con influencia limitada. El conflicto entre lo religioso y lo laico se configura como el *leitmotiv* de la época: “la inherente incompatibilidad entre algunas creaciones de la modernidad y las creencias religiosas” [Moberg *et al.*, 2012: 1]. Esta distinción entre lo moderno y lo religioso enfrenta un mundo tradicional y



comunitario superado por una sociedad visualizada de manera compleja y supuestamente liberada de atavismos. Tal marco limita el análisis de operatividad de lo religioso, negándole funciones sociales y políticas; y somete al estudio del Estado laico a una condición de constante fragilidad ante un grupo de *enemigos* que lo rodean.

No obstante, me inclino a pensar que, aunque es indudable la observación de Gilles Kepel sobre el retorno de lo “religioso” a la esfera pública a partir de los setenta, más que ser una “venganza” en contra de la laicidad es una nueva dinámica entre ambos espacios. En ninguna experiencia laica, por lo menos desde su surgimiento en el siglo XIX, las instituciones religiosas han quedado absolutamente al margen, más bien, ha perdurado un espacio de negociación que permite el ejercicio de los valores religiosos y comunales a la par de las construcciones sociales encabezadas por el Estado. Además las experiencias donde los Estados modernos han separado por completo ambas esferas han sido muy pocas (sólo un puñado de casos me vienen a la mente, entre ellos el de México, el de Francia y el de la URSS), predominando los Estados que conservan religiones de Estado, o bien, que protegen con partidas públicas a una o varias Iglesias o religiones.

Un buen ejemplo de la interacción entre el Estado y las organizaciones comunitarias (fomentada desde instituciones eclesiásticas) es la política local en Estados Unidos. Señalada por Parson y Verba como una política parroquial, el impulso de la mayoría de las legislaciones e iniciativas locales a nivel de las ciudades y los condados son consensos que nacen en los templos e iglesias. De igual manera, la política estadounidense se originó en torno a congregaciones religiosas que a su vez se configuraron como comunidades (*Communities*), un rasgo que conservan hasta el día de hoy. Esta situación de continua presencia de lo religioso en los debates públicos estadounidenses, una política que a los mexicanos nos parece algo profundamente exótico (acostumbrados como estamos a mantener apartados los asuntos religiosos de las discusiones políticas), para ellos es garantía de la inclusión de varias voces en la toma de decisiones. Si bien la presencia de la derecha cristiana ha aumentado considerablemente durante las administraciones republicanas desde 1980, escuchar tales voces no era extraño para cualquier estadounidense antes de esa fecha. No obstante, lo novedoso para el caso sería la emergencia de nuevos frentes políticos para la derecha cristiana, más no la política por parte de las comunidades. Hace un siglo las Iglesias de diversas denominaciones exigieron al gobierno de Estados Unidos que prohibiera totalmente la producción y la venta de alcohol aduciendo la violación de la moral y el escándalo público; ahora, los herederos de tales grupos han diversificado sus frentes impugnando la legalización

del aborto y manifestándose tanto en contra de la legalización de la marihuana como de las bodas homosexuales. Por ello, el “surgimiento” que señalaban Gilles Kepel o Alain Finkielkraut es realmente la continuación de la política por parte de las iglesias, proceso que se ha prolongado por más de dos centurias.

Otro de los casos que llama la atención de Kepel es el triunfo de la revolución iraní en 1979. Kepel (a su vez especialista en la Hermandad Musulmana de Egipto) divisa en el movimiento islamista que acompañó a Jomeini en su toma del poder, un reverso a la modernidad. En el periodo de la segunda posguerra, los centros urbanos iraníes (con Teherán a la cabeza) habían presentado una modernización arquitectónica y urbana sustentada en la emergencia de una clase media que gustaba de copiar patrones de conducta europeos o estadounidenses patrocinados por el Sha Muhammad Reza Pahlevi; sin embargo, a nivel rural o en los barrios marginales de las periferias, los ayatolas y otros clérigos continuaban ejerciendo el control político, el cual no necesariamente se oponía al del Estado. La ruptura entre el clero chiíta y las estructuras monárquicas fue una respuesta al incremento de la represión, desde 1977, de las protestas de varios sectores urbanos y rurales por parte del Estado. El clero como actor político tradicional, y a escala local, aglutinó a varios de los manifestantes y se convirtió en el factor clave para la caída del Sha y su régimen. De manera similar al caso estadounidense, los clérigos no “surgieron” como actores políticos, sino que continuaron ejerciendo un poder que les había sido conferido por lo menos desde inicios del siglo XVIII. No obstante, en el caso iraní es más evidente la dinámica de enfrentamiento entre el modelo secular y laico frente a las prácticas tradicionales y comunitarias, las cuales, con el triunfo de la revolución, acabarían por socavar las estructuras modernas y construir una nueva forma de política teocrática y controlada exclusivamente desde lo comunitario [Khosrokhavar, 2007: 65-69].

Un tercer ejemplo de tales dinámicas lo representa Israel, que fue fundado en 1948 como un Estado que integraría a los judíos pero permanecería laico para poder ser refugio tanto de los judíos laicos como de los religiosos; sin embargo, desde la década de los noventa la migración de judíos de la antigua Unión Soviética, la insurrección palestina y la presencia política de grupos ortodoxos patrocinados desde Estados Unidos ofrecen nuevas perspectivas de la relación entre lo público y lo privado. Si bien la política comunitaria de los rabinos ortodoxos había tomado el control de algunos barrios de Jerusalén después de la guerra de los Seis Días, las funciones de “puestos de avanzada” de estos últimos no se oponían a la laicidad del Estado, sin embargo, con la declaración de independencia de Palestina, tales

barrios religiosos han convertido su posición en asuntos de geopolítica que cada vez complican más las negociaciones de paz, anteponiendo su relevancia religiosa a la razón de Estado. Por ello la política israelí, y en especial el discurso en torno a la seguridad, abandonaron desde la segunda Intifada la razón estratégica de pactar la paz, sustituyéndola por un juego de suma cero cuyo discurso e interés de fondo está más relacionado con defender Jerusalén como un espacio sagrado exclusivo del judaísmo, y a Israel como una tierra prometida más que como una patria judía [Dieckhoff, 2007: 235-253; Masalha, 2000: 75-132]. Así, en la política de seguridad se impone la lógica de *stethel* (barrio judío) como espacio de conservación de las prácticas y tradiciones judías frente a la influencia de los gentiles, haciendo de Israel poco a poco un lugar en donde el laicismo podría ir en retroceso.

El caso israelí es un ejemplo de la condición que Charles Taylor ha denominado como post-secularización, lo que no significaría la reducción de las prácticas religiosas, sino su re-significación para el espacio público [Taylor, 2007: 3-15]. Aunque la tendencia política desde el siglo XIX ha sido la de considerar separadas la esfera religiosa de la política, tales nunca han estado separadas del todo sino —como lo mencionaba párrafos arriba— ha existido más una negociación. En el caso mexicano esto es evidente.

Si bien la historiografía mexicana ha ubicado la aparición del Estado moderno en el momento en que se promulgaron las leyes de Reforma a finales de la década de 1850, no ha prestado atención a la dinámica de negociaciones entre ambas esferas, y más que entender sus encuentros, ha privilegiado el conflicto con la Iglesia católica. Aunque la legislación sobre asuntos religiosos ha promovido la restricción del espacio público para las celebraciones religiosas (desde el Reglamento de funciones religiosas de 1874 hasta el artículo 25 constitucional previo a la reforma de hace un par de años), tales leyes no han sido más que letra muerta. En México restringir el espacio público para las funciones religiosas hubiera sido un trabajo imposible, ya sea por la falta de funcionarios que idealmente harían cumplir de manera estricta la ley que dicta que las prácticas religiosas se deben realizar en privado o por una abierta falta de disposición tanto de los funcionarios como de las autoridades religiosas para hacer que se cumpla. Sin embargo, los historiadores que han revisado algunos episodios de este conflicto (desde el silencio de las campañas después de la guerra de Reforma hasta la Cristiada), más que centrar su atención en tratar de comprender que tales episodios son excepcionales en un largo continuo de uso del espacio público por parte de lo religioso, en complicidad con el Estado, la han centrado en el conflicto Iglesia-Estado.

Tal uso no se restringe a procesiones y fiestas populares, incluye la reproducción de formas de organización comunitarias que también fueron aprovechadas por el Partido Revolucionario Institucional —desde la década de los cuarenta— para construir y afianzar sus redes locales [Rus, 2004: 251-277]. Otro ejemplo del siglo xx es la forma en que los obispos se subordinaron al Estado después de la Cristiada, lo cual no sólo dio como resultado que las estructuras comunitarias dejaran de oponerse al Estado posrevolucionario, sino también que la política eclesiástica encontrara un concierto bajo el amparo del PRI, el cual se altera levemente sólo cuando algún prelado osa pronunciarse en los medios de comunicación sobre algún asunto extra eclesiástico [Loaeza, 2013: 45-62]. En consonancia, el discurso moral del Estado no se separó de aquél que esgrimía el catolicismo más allá del cardenismo, aunque en los setenta hubo desencuentros por los temas de planificación familiar o contracepción. Por último, esta relación se hace más evidente en el momento de la transición, especialmente en la política de la Iglesia católica para impedir el reconocimiento legal de otras iglesias o credos que podrían competir con su influencia, las cuales involucran a los practicantes de cultos como el de la Santa Muerte o el de la Iglesia Moonie, proveniente de Corea del Sur.

Revisar la historia de la laicidad mexicana desde sus espacios de negociación con la Iglesia podría otorgar una nueva perspectiva de las relaciones entre Estado e Iglesia, haciendo evidente el papel de la institución en la construcción del Estado mexicano y mostrando los espacios públicos de interacción que han dejado atrás los conflictos, configurando a su vez una dinámica particular del uso tanto de narrativas nacionales (un ejemplo claro es la celebración del 12 de diciembre) como de espacios políticos en torno a la salud y la educación.

En conclusión, considero que la historia y los procesos de laicidad, más que enfrentar a lo político con lo religioso, constituyen un largo proceso de negociaciones y de encuentros entre instituciones eclesiásticas y estatales. Por ello, la laicidad no es la separación absoluta de ambas esferas, sino un concilio entre ambas.

#### BIBLIOGRAFÍA

**Dieckhoff, Alain**

2007 “Sionismo, mesianismo y tradición judía”, en Gilles Kepel (ed.), *Las políticas de Dios*, Bogotá, Norma.

**Kepel, Gilles**

1987 *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, París, Éditions du Seuil.

1991 *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, París, Éditions de Seuil.

**Khosrokhavar, Farhard**

2007 "Irán: de la revolución al islamismo Hizbullah", en Gilles Kepel (ed.), *Las políticas de Dios*, Bogotá, Norma.

**Loaeza, Soledad**

2013 *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*, México, El Colegio de México.

**Masalha, Nur**

2000 *Israel: teorías de la expansión territorial*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

**Moberg, Marcus, Kennet Granholm y Peter Nynäs**

2012 "Trajectories of Post-Secular Complexity: An Introduction", en Peter Nynäs, Myka Lassander y Terhi Utriainen (eds.), *Post-Secular Society*, New Brunswick, Transaction Publishers.

**Rus, Jan**

2004 "La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Los rumbos de otra historia*, Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.

**Taylor, Charles**

2007 *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

# ¿Las cuentas pendientes del Estado laico o las cuentas pendientes del Estado-nación burgués?

*Daniel Omar de Lucía*

Instituto Superior del Profesorado "Dr. Joaquín V. González", Buenos Aires  
Centro de Ciencia, Educación y Sociedad A. C.

*Que la Iglesia esté separada del Estado no  
significa que Dios tenga que estar alejado  
del gobierno.*

Eslogan de la derecha religiosa estadounidense

Motiva el presente artículo el deseo de corresponder a la más que atenta invitación que los directivos de la revista *Cuicuilco* de la ENAH me han hecho invitándome a participar en un debate académico que reconoce como punto de partida el interesante artículo "Las cuentas pendientes de la laicidad y sus fronteras conceptuales", del antropólogo José Luis González Martínez. El doctor González Martínez encaró su análisis de las luces y sombras en el desarrollo de la laicidad y la secularización del espacio público por el Estado moderno a partir de un interesante cruce interdisciplinario entre la sociología, la antropología y las ciencias políticas. Quien esto escribe, profesor e investigador en el área de las ciencias históricas, pretende aportar ideas al debate, en primer término, desde su rol como historiador y, luego, también desde la reflexión política. Pero no a partir de la reflexión como politólogo o experto en teoría del Estado, sino como un hombre de los tiempos que corren con inquietudes sobre el rumbo que debería tomar la sociedad y que a la hora de analizar las cuestiones políticas lo hace, sobre todo, desde su oficio de historiador. De lo antedicho se desprende que no pretendo escribir desde una supuesta neutralidad. Tengo posiciones tomadas frente a los problemas del mundo moderno y desde dichas posiciones voy a opinar.

Entrando en tema voy a comenzar aclarando que coincido con el doctor González Martínez en que el proceso de desarrollo de los aspectos laicis-

tas del Estado liberal burgués moderno ha sido históricamente progresivo, aunque no exento de cierto grado de unilateralidad e incluso de haber caído en la trampa de reproducir ciertas limitaciones normativas que también se le achacan a los modelos estatales de tipo confesional. En particular, el no poder distinguir entre la búsqueda de limitar y neutralizar cualquier incidencia indebida de los aparatos religiosos verticales y corporativos en la vida nacional de la necesidad del diálogo con los ciudadanos u organizaciones de creyentes como sujetos de pleno derecho. Derechos que incluyen el ejercicio de su culto y la posibilidad de desarrollar los ámbitos específicos de su fe en forma de diálogo y convivencia plural. En cuanto a este último aspecto, y atendiendo a que estamos debatiendo y aportando ideas por invitación de una revista mexicana, viene a cuento mencionar como antecedente una experiencia como la del anticlericalismo de los gobiernos del PRI. Ese curioso modelo laicista jacobinizante, de raíz nacionalista, que revistió un carácter progresivo durante el periodo de las guerras cristeras, pero que luego se prolongó como una especie de mecanismo de exclusión de un régimen de democracia restringida y en una innecesaria proscripción de la presencia religiosa en el espacio público. Podríamos también cargar esa misma falta de distinción entre aparatos eclesiásticos y comunidad de creyentes a la segunda república española, cuya política básicamente progresiva de secularización en el terreno institucional, educativo, cultural, sanitario, etc. no supo incluir una impronta dialógica con el campo religioso, un espacio de diálogo que hubiera servido de vaso comunicante con sectores creyentes dispuestos a participar en el proceso de transformaciones en curso, omisión que favoreció la reagrupación de las fuerzas del bloque derechista reaccionario durante la guerra civil de 1936-1939 y el posterior triunfo del fascismo.<sup>1</sup> Quien esto escribe tiene un interés de antigua data por indagar en los límites entre el laicismo secularizador y el anticlericalismo de tipo punitivo. O, si se quiere, en poder identificar cierta frontera pasada en la cual la lucha por la secularización de la sociedad se convierte en un ejercicio de “comecurismo” desligado de cualquier programa político progresivo. Hace años que me dedico a estudiar el movimiento librepensador y anticlerical que se desarrolló en la Argentina entre 1890 y 1920, y que adquirió rasgos de una

<sup>1</sup> No incluyo en ese mismo tipo de experiencias históricas la política antirreligiosa de los Estados obreros nacidos de revoluciones de signo político socialista, porque se trató de un tipo nuevo de Estado que, desde ya, contó entre uno de sus principales fracasos el poder resolver bien las reglas de convivencia entre Estado y sociedad civil, entre la necesidad de garantizar un mínimo común denominador alrededor de la defensa del orden posrevolucionario y formas elementales de pluralismo y convivencia.

subcultura anticlerical “enrage” diferente al anticlericalismo de izquierda. El librepensamiento argentino adquirió rasgos subculturales marcados y una tendencia a copiar símbolos, rituales y mecanismos de legitimación tomados de su gran rival ideológico, el catolicismo y sus aliados (el sermón laico opuesto a la misa, la sociedad de filantropía liberal opuesta a las damas católicas de la caridad, la escuela racionalista contra la escuela religiosa, el catecismo ateo contra el catecismo sacro, etc.) [De Lucía, 2002 y 2005]. Un buen ejemplo de cómo el adentrarse en una política anticlerical, despojada de una articulación con los debates estructurales de la sociedad y de las clases sociales como sujetos básicos del proceso social y político, puede conducir a una especie de juego de espejos que sólo consigue devolver la imagen deformada de lo mismo que se busca combatir.

Una vez fijado mi punto de coincidencia con el planteamiento del doctor González Martínez, he ilustrado mi posición con ejemplos históricos concretos, pasaré ahora a señalar la instancia a partir de la cual mis puntos de vista encuentran un punto de fuga en relación con los del autor del artículo que estoy comentando. A juicio de quien esto escribe, y más allá de las unilateralidades y límites que señalé, el legado de la acción secularizadora y laicista del Estado moderno es, en lo fundamental, progresivo y, lo que es más importante aún, creo que todavía no ha agotado todo su potencial transformador. El laicismo fue sin duda progresivo cuando sirvió como el arma necesaria para vencer a la religión que oficiaba de superestructura ideológica del orden feudal moribundo, así como cuando sirvió para legitimar los derechos del hombre, la libertad de conciencia y los derechos de los disidentes en el seno de la sociedad civil. También cuando fue parte del marco en el cual se desarrollaron los Estados nacionales ayudando a impulsar la “voluntad de nación” que permitió derogar la solidaridad a los viejos Estados feudales, o cuando fue la base sobre la cual se desarrolló la escuela común y laica sustituyendo al aparato eclesiástico en la formación de las nuevas generaciones. Fue también progresivo en la medida en que ayudó a desarrollar la conciencia de las clases subalternas, debilitando así la influencia clerical que actuaba como un dispositivo ideológico que bloqueaba las posibilidades de la organización social y política autónoma de los trabajadores y explotados. El laicismo fue progresivo siempre que estuvo ligado a tareas pendientes en el desarrollo de la modernidad capitalista y, luego, a las posibilidades de superación del orden capitalista ya consolidado. El laicismo, en términos generales, dejó de ser progresivo cuando se desvinculó programáticamente de la lucha por los objetivos mencionados para convertirse en un discurso legitimador de ámbitos subculturales, ideologizados y aun de prácticas excluyentes lindantes con alguna forma de racismo de



Estado. Resumiendo, coincido con González Martínez en que el laicismo estatal no estuvo exento de incurrir en deformaciones normativas y limitacionistas. No obstante, creo que, mirando el proceso en su conjunto, el programa histórico del laicismo secularizador ha desempeñado un rol más progresivo de lo que él le concede. Por otro lado, también considero que es un serio error creer que una política de corte laicista tendiente a limitar la acción de los aparatos eclesiásticos institucionales en la vida política y social haya dejado de tener razón de ser. En las siguientes páginas intentaré desarrollar los fundamentos de dicha línea de interpretación.

¿A QUÉ ASPECTO DEL ESTADO MODERNO DEBERÍAMOS RECLAMARLE MÁS POR SUS DEUDAS PENDIENTES?

*Europa se ha olvidado de los barcos que mandó  
gente herida por la guerra esta tierra los salvó.*

*Si vos querés que vuelva otra vez donde nací  
yo pido que tu empresa se vaya de mi país,  
y así será de igual a igual...*

LEÓN GIECO, "De igual a igual"

Una primera crítica que vamos a hacerle al artículo del doctor González Martínez es que creemos que quizás no le da prioridad al deudor más adecuado a la hora de reclamar por las cuentas pendientes del desarrollo del Estado liberal burgués. A mi juicio el Estado burgués moderno presenta más cuentas pendientes en relación con la búsqueda de una convivencia en el pluralismo en tanto que Estado-nación que en relación con su rol histórico como Estado laico. Me refiero al modelo de Estado jacobino centralizador, que sólo reconoce la soberanía de la nación como cuerpo homogéneo, y que siempre adoleció de desconfiar de la diversidad étnica, cultural y lingüística en su seno [Rosanvallon, 2007]. Ese modelo fue, sin duda, una construcción progresiva durante el ciclo de las revoluciones burguesas europeas y las luchas independentistas latinoamericanas, y para la consolidación de los Estados nacidos de esos procesos, pero con el tiempo puso en evidencia límites históricos difíciles de superar. Baso la anterior afirmación en el hecho, fácil de constatar, de que en la mayor parte del mundo donde se consolidaron modelos de Estados con un sistema de democracia burguesa liberal, la libertad de culto y cierta convivencia básica interconfesional está, en lo fundamental, asegurada. Incluso quiero llamar la atención en el hecho de que, en aquellos lugares del mundo occidental donde subsisten conflic-

tos religiosos de cierta magnitud, éstos por lo general se articulan con conflictos étnico-nacionales (situación en el Ulster, la dimensión religiosa del conflicto en los Balcanes, aspectos confesionales en el conflicto entre Ucrania y la Federación Rusa, etc.). Aun con sus límites y sus contradicciones, el desarrollo del programa laico del Estado burgués moderno presenta un balance más favorable que el que presenta el desarrollo de sus concepciones nacionalistas homogeneizadoras de la población en un tipo de unidad reacia a reconocer pluralidades.

El Estado centralista europeo y su versión latinoamericana atemperada presentan, a mi juicio, muchos más problemas no resueltos con un cierto ideal de convivencia pluralista igualitaria que las deudas que el Estado liberal burgués mantiene en materia de convivencia interconfesional. Sin duda estas deudas revisten características diferentes en Europa y América. En el viejo mundo el problema principal son los nacionalismos periféricos negados por las dictaduras fascistas y por los regímenes burocráticos del Este, pero a la postre, también son objeto de muchas reservas y rémoras de parte de las civilizadas democracias burguesas del “mundo desarrollado”. En América Latina las principales deudas del Estado-nación son para con sus minorías indígenas y poblaciones mestizas y, con otras características, para la población afroamericana y afrodescendiente. Mientras en la vieja Europa el conflicto es antes que nada “nacional”, acá en América Latina es, en lo fundamental, “étnico” [Díaz Polanco, 1991: 53-74].

La plácida y “ejemplar” comunidad de Europa mantiene muchas más deudas para con las aspiraciones de los vascos, los catalanes, los corsos, los germanoparlantes subalpinos, los irlandeses, y los valones y flamencos que para con sus disidentes religiosos. También mantiene parecidas deudas para con sus minorías aborígenes nómadas (gitanos, yeniches, lapones, etcétera) y para con los migrantes del “Tercer Mundo” o de su propia periferia atrasada, a los que una Europa comunitaria y postindustrial les aplica el “racismo de la renta per cápita”, la cual se intenta legitimar con el rimbombante argumento del “fracaso del multiculturalismo”. Esa Europa que vota masivamente a partidos xenófobos de extrema derecha mientras festeja con toda pompa, y puntualmente, los aniversarios del triunfo de las potencias democráticas sobre las dictaduras fascistas. En mi opinión, si en Suiza u otras partes del llamado “mundo desarrollado” se convoca a plebiscitos para decidir cuestiones tan trascendentes como si es lícito levantar minaretes de mezquitas, el problema no es tanto que a los civilizados ciudadanos helvéticos les moleste que la oración de un muecín los despierte en la mañana, sino que no quieren compartir sus puestos de trabajo, sus escuelas, hospitales y servicios asistenciales con los migrantes que vienen de África

del Norte y de la menos estética África subdesarrollada, esos migrantes multirraciales que son los grandes marginados del mundo contemporáneo, marginados a partir de la construcción de una alteridad excluyente en la que se mezclan fenotipo, lengua, estados sanitarios, nivel sociocultural y, a veces, también religión. Lo anterior escrito sin soberbia, pero con el orgullo de ser habitante de un país en el que, más allá de sus puntos oscuros y muchas deudas no resueltas con el pluralismo, a nadie se le ocurriría perder el tiempo discutiendo si es o no conveniente impedir que se erija una mezquita, una sinagoga, una pagoda china o lo que sea. Ni tampoco si es necesario prohibir el uso del velo femenino por una cuestión de ¡seguridad! Agregaría también que en la Argentina ni al peor demagogo reaccionario (de los que tenemos, y muchos) se le ocurriría intentar sacar rédito político electoral con propuestas de esas características. Los “sudacas” no somos un dechado de convivencia pluralista, pero no estamos construyendo muros invisibles para impedir la invasión de los “nuevos bárbaros”.

Los muertos en el *placard* de América Latina en materia étnica revisten otro carácter y tienen otra historia. En las áreas nucleares de América hispana, durante el periodo republicano, el indio heredó, aunque de manera encubierta, parte del estigma de casta establecido en el periodo colonial. En los países periféricos, luego de la ocupación de los territorios nacionales por los ejércitos criollos, genocidas de los indígenas, la vida de las poblaciones aborígenes se vio signada por un proceso de proletarización, más abarcador o más parcial, según los casos y los consecuentes fenómenos de anomia cristalizados en la incorporación de un tipo de ciudadanía, las más de las veces vacía de todo contenido. El problema afroamericano presenta rostros más plurales a lo largo de nuestro continente. El pasado servil de los descendientes de esclavos dejó sus huellas, de *facto* y de *iure*, en los límites que incluso acotaron la ya relativa ciudadanía que se le reconocía formalmente. Conviviendo el más radical “prejuicio de raza” en el Caribe no hispano con el más relativo “prejuicio de color” en la mayor parte de Hispanoamérica y Brasil sobre una serie de complejos y cambiantes vínculos entre lo étnico y lo clasista. En Iberoamérica no tenemos nacionalidades oprimidas, sino grupos étnicos (“pueblos”, si se prefiere) marginados, expoliados y encubiertos. Con antecedentes de diversa data, el fin del siglo xx trajo la irrupción de una serie de procesos políticos de primera magnitud, en los cuales lo étnico se convirtió en un ordenador de primer orden. Un fenómeno como el Estado multiétnico boliviano, el movimiento indígena en Ecuador, Perú, México, Centroamérica, un fenómeno más particular, como la lucha de los mapuches chilenos, la irrupción de movimientos campesinos, o del movimiento negro en países como Brasil, Colombia o Venezuela;

representan no sólo la emergencia de nuevos actores sociales y políticos, sino también una impugnación a los límites históricos del Estado-nación en su versión criolla, una demanda de reformulación de las estructuras básicas del Estado y su cuerpo legal en el sentido de la ampliación y diversificación de los derechos democráticos. Esta primavera de la lucha por el reconocimiento de las identidades marginadas y negadas históricamente, ¿no reconoce una dimensión religiosa? Sin duda las formas tradicionales de catolicismo popular de base indígena o mestiza, así como los cultos religiosos de base afro, constituyen uno de sus puntales. A mi juicio, el rescate de las formas de religiosidad popular latinoamericana, como formas de religiosidades subalternas, marginadas y encubiertas, precede en términos temporales a otras formas de rescate identitarias. No viene a cuenta acá recordar la larga relación entre las formas de religiosidad indoamericanas y afroamericanas con las formas que adquirió la resistencia de las masas iberoamericanas a lo largo de la historia. Mas sí lo hacemos en un artículo [De Lucía, 2006] que es parte de un intercambio de puntos de vista con el doctor González Martínez, quien es coautor, junto con mi entrañable amigo Ricardo Melgar Bao, de la obra *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana*, un libro señero sobre estas temáticas, el cual tuve el placer de leer e integrar como bibliografía a algún trabajo de mi autoría y sobre el que escribí una reseña [De Lucía, 2009].

Quien esto escribe no es un agita banderas de las reivindicaciones étnicas elevadas al rango de panaceas que encerrarían el secreto para solucionar todos los males del mundo. De formación marxista, tiendo a considerar a lo étnico como un factor que debe incorporarse a la lucha multidimensional para la construcción de una hegemonía de las clases subalternas en el proceso del alumbramiento de una sociedad sin explotadores ni explotados. Dentro de ese marco teórico y político, entiendo que la mayoría de los problemas étnicos no pueden entenderse desligados de la inserción y las correlaciones existentes entre los distintos grupos étnicos y la estructura de clases de la sociedad. El programa de la lucha por el respeto de los derechos étnicos, lingüísticos y culturales de los pueblos y nacionalidades reviste, en términos generales, un carácter progresivo. A mi juicio el carácter progresivo de estos procesos encuentra sus límites, y a veces incluso el comienzo de su desnaturalización, cuando cae en un esencialismo etnicista que sirve para: a) encubrir y negar las contradicciones de clase que atraviesan a una comunidad étnica nacional; b) promover una variante de racismo no hegemónico o “contrarracismo” de minorías marginadas; c) convertirse en un instrumento funcional a los intereses de élites que buscan acumular poder a partir de postularse como los representantes indiscutidos de clientelas étnicas y naciona-

les. También quiero ser claro en un punto. Si en algunos conflictos étnico nacionales europeos la lucha por la autodeterminación nacional puede revestir un carácter progresivo y encontrar una justificación histórica y política, no le reconozco esa misma virtud a los movimientos etnicistas radicales que florecen en Iberoamérica. Insisto en lo que antes afirmábamos respecto a que en Iberoamérica no tenemos nacionalidades oprimidas sino grupos étnicos o, si se quiere, pueblos (pueblos con historia, al contrario de lo que parece sugerir la expresión “pueblos originarios”, ese concepto nacido del arsenal teórico del posmodernismo). En América Latina el secesionismo aborígen, afroamericano o de otro tipo, está asociado por lo general a movimientos políticos de signo reaccionario e incluso proimperialista o neocolonial (la cuestión de los indios miskitos en Nicaragua, el reaccionario movimiento Garvey en el Caribe, el actual secesionismo en el oriente boliviano, etcétera).

Por eso, luego de revisar lo que entiendo que son las cuentas pendientes del Estado burgués en tanto que Estado-nación, me pronuncio por la defensa de la integridad territorial de los Estados nacionales del subcontinente latinoamericano contra un secesionismo de base étnica potencialmente funcional a proyectos proimperialistas o neocoloniales. En este terreno, el Estado-nación en las naciones oprimidas, en tanto espacio económico en el cual se desarrolla la lucha de clases a nivel nacional y como superestructura política que puede ayudar a poner un límite a la penetración económica imperialista, sigue desempeñando un papel progresivo, más cuando en los grandes centros del poder financiero, como el FMI y el Banco Mundial, sigue habiendo tecnócratas que dibujan sobre el mapa de las regiones más pobres de nuestros Estados el término UGI (Unidad Geopolítica Inviabile). Desde mi punto de vista, la emergencia de un montón de actores sociales que luchan por la visibilización de su identidad y por el reconocimiento de los derechos de las comunidades a las que pertenecen representa una etapa superior en la lucha por la democratización de los Estados modernos. Pero este proceso tendría que ser pensado más como un punto de partida que como un punto de llegada. En la agenda de las izquierdas latinoamericanas sería bueno comenzar a poner en actas una serie de problemas y discusiones que la emergencia de los movimientos étnicos y la concreción de algunos de sus objetivos ponen en primer plano. ¿A partir de qué puntos de ruptura los movimientos de base étnica entran en colisión con las luchas de las clases subalternas en su conjunto? ¿Cuáles son los elementos del discurso etnicista funcionales a ciertos dispositivos ideológicos de signo reaccionario o de tipo populista negador del conflicto de clases? ¿En qué medida los movimientos étnicos pueden terminar siendo funcionales a la consolidación de burocracias de base étnica que acumulan poder siendo las correas

de transmisión de partidos y gobiernos burgueses entre sus clientelas étnicas? Ya tenemos algunos resultados de la aplicación de reformas producto de demandas etnicistas que permiten apreciar algunos puntos oscuros de cierto etnicismo unilateral; por ejemplo la aplicación de los sistemas de justicia étnica en el Estado plurinacional boliviano, que en algunos casos ha sido denunciado como base de acciones punitivas entre grupos étnicos contra otros o por imponer de manera indistinta los parámetros del derecho comunitario a todos los habitantes de determinada jurisdicción, independientemente de su adscripción étnico cultural. El camino de la lucha por el reconocimiento de los derechos de las minorías marginadas se debe seguir transitando, pero desbrozando las frondosas malezas que lo atraviesan.

No quisiera concluir este punto sobre los problemas planteados por las luchas étnico nacionales en el comienzo del tercer milenio, sin mencionar los rasgos sobresalientes de éstos en otras partes del mundo donde la historia de la formación del Estado moderno ha seguido caminos distintos a los seguidos en Europa o América Latina. Quiero llamar la atención sobre la problemática de la “*etnicidad politizada*” en el África postcolonial, continente que fue colonizado en la etapa imperialista del sistema capitalista por medio del saqueo y el desarrollo de un Estado colonial genocida y expoliador, que utilizó las contradicciones étnicas de los pueblos colonizados para fortalecer su dominio. Una administración colonial que, luego de su retirada a partir de 1960, sólo dejó el caos a sus espaldas. Y de ese caos emergió la lucha de menudas élites tribales o étnicas que tomaron el aparato político y militar de los Estados en formación como botín de guerra, ahondando los conflictos entre las distintas comunidades en su seno. En relación con el tema que dio origen a este debate, no es casual que en un continente como África, donde no existió la oportunidad histórica de desarrollar un Estado moderno estable, los terribles fenómenos de etnicidad politizada también incluyan ribetes religiosos que en los últimos años están ganando centralidad. El África de los ejércitos de niños y de masacres de hutus y tutsis es también el África del avance del fundamentalismo islámico en el Sahel, de la evacuación masiva de los judíos falashas y de la división del Sudán a partir de un conflicto que se potenció y manipuló a partir de las diferencias de base religiosa. Lo mismo podríamos decir del mundo islámico y de buena parte de Asia, donde el retiro del colonialismo volvió a sacar a la luz estructuras políticas heredadas de los despotismos premodernos, en donde Estado, sociedad y religión están históricamente unidos, haciendo muy difícil la emergencia de un sistema político moderno y de un espacio público secularizado autónomo de los poderes religiosos. Lo cual, aclaro, no justifica la teoría proimperialista del “*choque de culturas*” del benemérito Samuel

Huntington y los halcones de la derecha estadounidense. Los problemas de tipo religioso, mezclados con problemas de base étnica como agentes de nacionalidades abortadas antes de desarrollarse, también tienen su lugar en un continente que vivió una colonialidad atípica en la que el trabajo de los misioneros católicos y protestantes fue muy difícil de separar del desarrollo de las administraciones coloniales que se retiraron de manera tardía y parcial. Me refiero a Oceanía con sus “cultos de cargo” melanesios y sus cultos proféticos polinesios como una curiosa respuesta a la aculturación de tipo religioso, y con sus luchas raciales entre melanesios e hindúes en las islas Fidji [Stavengahen, 1996]. El racismo antiasiático de la “Australia blanca” y su símil neozelandés, en cambio, ha sido un típico racismo de base xenófo-ba ligado a la dialéctica atracción/repulsión-sulbalternización de la mano de obra barata. Con base en todo lo anterior, me gustaría hacer notar que una mirada atenta a un panorama del mundo moderno parece indicar que en los lugares donde no se han podido desarrollar Estados laicos de cierta entidad hay mayores posibilidades de que los conflictos étnicos se sazonen con un picante elemento religioso.

#### UNA HISTORIA ALTERNATIVA DE LA CONSTRUCCIÓN PROGRESIVA DE UN ORDEN LAICO EN EL MUNDO OCCIDENTAL

Uno de los aspectos del trabajo del doctor González Martínez que más me interesó es su mirada sobre las experiencias de convergencia interconfesional en la Europa medieval, particularmente sobre la convivencia de cristianos, musulmanes y judíos en el Al-Ándalus antes de la invasión almohade y la más acotada convivencia de sabios y mercaderes de las tres religiones en la Toledo cristiana de los tiempos de Alfonso el Sabio y hasta fines del siglo xiv. Nuestro autor califica de “laicidad pragmática” a la acción de los sabios y comerciantes de las tres religiones que supieron coexistir en espacios comunes, y a través de una red comercial y de sabios, a ambos lados de la frontera entre la cristiandad y el islam. Una experiencia de “laicidad” protagonizada por sujetos particulares, que actuaron con independencia de Estados poco inclinados a la tolerancia religiosa de la diversidad confesional. Tal parece que González Martínez quisiera escribir una contrahistoria de la construcción progresiva de un orden laico en el mundo occidental. Una contrahistoria que hundiría sus raíces en el Medievo y sería desarrollada por pequeños grupos ilustrados y pragmáticos, diríamos, al margen de las transformaciones de las estructuras estatales del Estado, el cual siguió la secuencia



monarquía feudal/monarquía autoritaria-absolutista/Estado burgués moderno. ¿Qué podemos decir sobre todo esto?

En primer lugar, que el tema es interesante y estimulador. No podemos sustraernos de la tentación de, a las experiencias que menciona González Martínez, agregar algunas experiencias de variadas formas de convivencia interconfesional del espacio del islam y algunas de la cristiandad en el periodo anterior al desarrollo de los Estados modernos: *a)* el respeto a las “religiones del libro” por la mayoría de los Estados musulmanes clásicos; *b)* la relativa convivencia de cristianos (católicos y de las iglesias orientales) y musulmanes en los Estados cruzados de Palestina, Siria y Asia menor en los siglos XII y XIII [Hindley, 2010: 95-122]; *c)* la convivencia de geógrafos moros, judíos y musulmanes en las escuelas de cartógrafos y geógrafos de Mallorca en el siglo XIV y en la escuela de navegación de Sagres, fundada por el príncipe lusitano Enrique el Navegante en 1417 [Chaunu, 1972: 67-69; Phillips, 1994: 177-199]; *d)* la presencia controlada de mercaderes e incluso de misioneros católicos en el norte de África, tolerada por los Estados musulmanes a partir del siglo XIII; *e)* la reconversión del modelo musulmán de respeto a las “religiones del libro” por el despotismo turco de los gobiernos de la Sublime Puerta.

Todos estos ejemplos que hemos enumerado representan las experiencias que más se acercan a formas de convivencia relativamente aceptables entre comunidades de distintas religiones que convivían bajo un mismo Estado en la cristiandad o el islam. Como se puede ver, la atipicidad resalta más en los casos situados en Estados cristianos y menos en los que se verifican en los territorios bajo la soberanía musulmana, ya que, como vimos, el islam propició, desde su origen, cierto respeto básico para las comunidades religiosas que pertenecían a las “religiones del libro”. La pregunta que ahora cabe hacerse es la siguiente: ¿estas experiencias, y en particular las que González Martínez pone como ejemplo de una experiencia de “laicidad pragmática” *avant la lettre*, pensada a partir de las estrategias de actores sociales, se pueden calificar como independientes de los Estados de la época? En mi opinión, creo que en el origen de este tipo de experiencias hay mucho de “pragmatismo”, pero nada de laicidad. Veamos por qué.

El concepto de laicidad era ajeno a las culturas político institucionales de la época, ya sea en el islam o en la cristiandad. La laicidad no se concebía, ya sea que la entendamos como un espacio neutral en donde no se postula la supremacía de una religión sobre otras, como un espacio en donde existe una simetría de derechos entre distintas comunidades religiosas, o bien, como la separación de atribuciones y jurisdicciones entre el poder político y las jerarquías religiosas, ya que ni en el islam ni en la cristian-



dad se concebía a lo religioso separado de lo político. En ninguna de las experiencias mencionadas existe algo parecido a un ámbito laico o secularizado, sino una particular forma de convivencia asimétrica, jerárquica y condicionada de distintas comunidades religiosas o grupos pertenecientes a ellas bajo las reglas de un Estado que se identificaba con una comunidad religiosa en particular.

Es un hecho hartamente conocido que en la Edad Media europea no existía el concepto de tolerancia religiosa, en el sentido de un valor positivo, universal e inherente a los derechos de las personas. Pero tampoco encontramos algo semejante en el islam, como a veces se ha intentado sugerir. Dejemos de lado la fuerte intolerancia del islam para con los miembros de religiones no monoteístas (*Al Majus*, paganos), la cual ha hecho que el recuerdo de la expansión musulmana sobre la India aún pese como un elemento de odio entre las poblaciones de dicho subcontinente. Aun en relación con las *Ahl al- Kitab*, o “gentes del libro”, la posición de los no musulmanes no se basaba en un criterio de tolerancia como se entiende en el mundo moderno. Tanto en el Corán como en los Hadit y en la Summa del profeta los *Ahl al- Kitab* son vistos como gente que creía en el mismo Dios que los musulmanes y compartía una parte de la revelación del Corán, la revelada por los profetas que habían precedido a Mahoma, sello de los profetas. Eso los colocaba en una situación distinta a la de los paganos.

El islam les reconocía el derecho de celebrar su culto, tener un derecho propio y sus propias autoridades. Incluso se postulaba que eran minorías protegidas por las autoridades islámicas. No obstante, la situación de los *Ahl al-Kitab* bajo la soberanía de los Estados musulmanes siempre fue claramente subalterna. Constituían un grupo con derechos asimétricos (tenían prohibido llevar armas, desarrollar ciertos oficios, vestirse de determinada manera) en relación con los musulmanes, además de estar encuadrados en una categoría fiscal especial obligada a pagar onerosos impuestos por su condición de no musulmanes. Esto último permitía conciliar un principio de respeto a las creencias de los no musulmanes con una presión muy concreta en el sentido de forzar su conversión, la misma tensión presente en la raíz del Corán entre el llamado a la Hijad y el principio de no coerción para la conversión de los infieles. Por otra parte, el respeto a las comunidades de *Ahl al-Kitab* por parte de los poderes musulmanes siempre estuvo supeditado a la exigencia de la más estricta sumisión a la soberanía islámica, y el menor gesto de rebeldía podía anularlo. Es indudable que, salvo cuando el poder estatal cayó en manos de grupos rigoristas, o en los periodos de guerra contra los Estados cristianos, la situación de los *Ahl al- Kitab* en el

mundo islámico tendía a ser más aceptable que la de los no cristianos en las monarquías feudales europeas. Pero nada de esto se puede relacionar con la afirmación de la existencia de un espacio laico o la aceptación de la tolerancia como un valor positivo y de carácter universal [Etienne, 1989: 71-75]. Siglos después, otro Estado de importancia central en el mundo islámico, el imperio otomano, supo hacer un uso sumamente inteligente de la tradición islámica de protección a las minorías “del libro”. El Estado despótico turco consideraba al emperador como padre de los distintos pueblos que vivían bajo su soberanía (musulmanes no turcos y minorías religiosas), a los cuales les asignaba un estatus social y derechos asimétricos. Les reconocía su derecho a tener su religión y sus propias autoridades comunitarias, a las que hacía responsables por la conducta de su grey. Esto último convertía a los líderes religiosos no islámicos en una efectiva policía de las conciencias de sus fieles, así como en celosos defensores de la sumisión más estricta a los señores turcos como garantes de los privilegios de estos líderes, quienes hacían las veces de correa de transmisión de los emperadores de *La Puerta*. No hubo más celoso defensor del dominio otomano en los Balcanes que el clero ortodoxo buscando desalentar cualquier revuelta cristiana contra los amos turcos. Tengamos en cuenta que estamos hablando de un Estado que se despidió de su existencia histórica iniciando lo que sería el primer genocidio de la modernidad tardía. En respuesta al nacimiento de una corriente de nacionalismo armenio dentro de sus fronteras, el sultán Abdul Hamid II ordenó masacrar a sus súbditos “protegidos” armenios entre los años 1894-1897. Tarea que, en el contexto de la Primera Guerra Mundial, concluiría la república de los jóvenes turcos agregándole a la masacre de armenios la de los griegos pónicos, los cristianos caldeos y otras minorías, indicio claro de la fuerte carga que la tradición islámica de unión de Estado y sociedad ha cargado sobre los hombros de los Estados musulmanes modernos [von Grunebaum, 1975: 96-136]. Por otro lado, podemos encontrar antecedentes históricos de arquitecturas del poder centradas en la alteridad religiosa, semejantes al imperio otomano, a las que nadie calificaría de “laicas” en el sentido moderno. Por ejemplo, los kanatos tártaros de Asia, despotismos tributarios que se erigieron sobre toneladas de huesos de las poblaciones conquistadas que opusieron resistencia a su dominio pero que nunca pretendieron obligarlas a adoptar su culto al dios-firmamento Tengri y su chamanismo de raíces esteparias. Por el contrario, en el Asia unificada por Gengis Khan y sus descendientes se instaló la *Pax* Mongólica y se puso en rigor el *Yasa*, o código mongólico, que le garantizaba a animistas, budistas, confucionistas, musulmanes, cristianos, nestorianos, etc. [Saunders, 1973: 159-174] continuar ejerciendo el comercio y realizando su culto sin interfe-

rencia. No está de más recordar que en la antigüedad el imperio romano, con su religión pagana de Estado que rendía culto a la Roma deificada y al genio del emperador, fue bastante tolerante con las religiones de los pueblos conquistados. Sin embargo, cuando esa tolerancia llegó a su límite, comenzó la persecución a los cultos que se consideraban subversivos en términos políticos y sociales por no rendir homenaje al culto de Roma y del emperador, o a los que se sospechaba que criticaban las bases del sistema social esclavista. Los cristianos, como lo indican las fuentes antiguas, no fueron perseguidos tanto por ser cristianos, sino por ser considerados ateos al no aceptar los cultos del Estado [Trocmé, 1985: 356-437].

Quiero ahora analizar el uso que hace el doctor González Martínez del término pragmatismo al utilizarlo para calificar las estrategias de los actores sociales —mercaderes, financistas, comerciantes, médicos, científicos— que protagonizaron las experiencias de convivencia interconfesional premodernas que cita. Coincido con él en el uso del término. Sin duda alguna se trataba de una actitud de pragmatismo dictada por intereses económicos, por la necesidad de acceder a prácticas terapéuticas no accesibles de este lado del limes, por la conveniencia de intercambiar conocimientos, por la necesidad de fortalecer la propia posición como miembro de una comunidad minoritaria con base en sus vínculos con el otro lado de la frontera cultural y hasta por la necesidad de mantener canales diplomáticos abiertos. Este tipo de pragmatismo se verifica, con mayor o menor intensidad, a lo largo de toda la historia en las fronteras más impermeables que el mundo ha conocido. Por otro lado, nos dice bastante sobre los vasos comunicantes de eso que alguna vez se llamó “mundos cerrados”. Pero no creo que esto nos permita hablar del desarrollo de un ámbito laico en los sentidos antes definidos. Ni tampoco que sean indicios muy fuertes de la existencia de una valorización positiva de la pluralidad confesional por parte de los grupos que exhibían estas tendencias pragmáticas.

En su importante estudio sobre el régimen nazi, Ian Kershaw polemiza con los historiadores orales que estudiaban las formas de resistencias subterráneas a la dictadura hitleriana e incluían en ellas la práctica de muchos campesinos alemanes que, a pesar de que el Estado lo prohibió, siguieron comprándole ganado a los tratantes judíos. No hay elementos que autoricen a decir que los campesinos que compraban ganado a los tratantes judíos, que se los vendían a precios aceptables, fueran antifascistas conscientes y repudiaran la persecución racial nazi [Kershaw, 2004: 245-285]. Lo mismo podríamos decir de muchas relaciones mercantiles o de otro tipo que cruzaban las fronteras confesionales de la Europa medieval. Por otro lado, tampoco me parece que la actitud de quienes establecían estas

relaciones sea una demostración de enfrentamiento contra las normas y reglas del juego establecidas por sus respectivos Estados. Insisto en que si estas convergencias eran posibles, era porque los Estados de ambos lados de la frontera religiosa las toleraban y, a veces, incluso las fomentaban como parte de objetivos propios.

Los casos de convivencia interconfesional en el Medievo que cita el doctor González Martínez tienen sin duda un perfil propio dentro del conjunto de casos semejantes que podríamos citar por afinidad. No obstante, no los creo ajenos a ciertos límites que siempre acosaron a la convivencia entre comunidades religiosas diferentes en esos siglos. La convivencia, aun en los casos en que se llevó a niveles más interesantes, siempre convivió en tensión con una serie de elementos que la acechaban y que a veces estallaban sin poder ser contenidos. El propio derrotero, en tiempo largo, de los casos que menciona González Martínez del Al Ándalus y de los reinos cristianos ibéricos son un claro indicio en ese sentido. Se me ocurre ilustrar esta situación con otro ejemplo que, si no puede equipararse sin más con los ejemplos ibéricos, tampoco está en las antípodas de ellos. En la Inglaterra de los reyes Plantagenet los judíos llegaron a gozar de niveles interesantes de autonomía y aun de prosperidad. En la Inglaterra anglosajona vivían muy pocos hebreos, pero luego de la conquista normanda (1066) muchos judíos del norte de Francia, de Flandes y de España emigraron a las islas británicas los cuales pronto se convirtieron en los principales prestamistas de los reyes y de los nobles ingleses. Los médicos judíos pasaron a ser los más requeridos en la corte. Las cofradías de ricos comerciantes judíos construyeron viviendas lujosas en varias ciudades británicas. Los judíos plebeyos, que vivían en calles especiales cercanas a los mercados, establecieron relaciones bastante aceptables con los cristianos. Sin embargo, esta convivencia conoció distintas interrupciones que se hicieron más frecuentes en la segunda mitad del siglo XII. La atribución recurrente de crímenes rituales a los judíos provocó no pocos pogroms populares. En vísperas de la convocatoria a la tercera cruzada (1187-1189) la intensificación del fanatismo milenarista derivó en una persecución general de los judíos, incluyendo masacres y saqueos de sus sinagogas. Ya a comienzos del siglo XIII la situación de la judería inglesa era bastante precaria, y continuó acentuándose hasta la expulsión de los judíos decretada por Eduardo I en 1290 [Johnson, 1991: 218-220], una primera expulsión masiva de los judíos en el Medievo, que seguiría jalonada por varias más hasta cerrar el ciclo de las grandes expulsiones medievales con la decretada por los reyes católicos en el famoso año 1492, la cual constituye un ambiguo parteaguas de la historia. En su momento las necesidades “pragmáticas”, de los particulares o del Estado,

tendían a encontrarse con sus límites. Por eso la convivencia limitada y condicionada de actores sociales pertenecientes a distintas comunidades religiosas no permite hablar de tolerancia ni desarrollo de un laicismo no estatal en la Edad Media, de la misma manera que la existencia de los tribunales del amor cortés en Aquitania no autorizan a hablar de igualdad de géneros, ni las huellas visibles de homosexualidad en la cultura de los cerrados círculos masculinos de la caballería feudal autorizan a decir que en esa Europa inquisitorial, que quemaba vivos a judíos, brujas, herejes y sodomitas, las relaciones homoeróticas eran toleradas.

Por todo lo antedicho creo que, sin negar las experiencias de convivencias medievales, no hay base para tratar de construir una contrahistoria de la secularización progresiva y el desarrollo de un espacio laico al margen de una historia de la transformación del Estado en la transición desde el feudalismo clásico a las monarquías absolutas y luego al derrocamiento de éstas durante el ciclo de las revoluciones burguesas. Me parece que el doctor González Martínez es muy duro en su caracterización de Felipe VI y de Guillermo Nogaret en el enfrentamiento con el papa-emperador Bonifacio VIII (también es duro con Maquiavelo, que tuvo la virtud de pensar la política como una ciencia autónoma de lo teológico y de artificiosas construcciones morales por vez primera). Es verdad que el rey francés y su ministro no se portaron de manera muy gentil con el pontífice romano ni con los pobres caballeros templarios que murieron en la estaca. Es verdad que para la tradición católica el cautiverio del papa en Avignon es considerado un hecho blasfemo y nefasto. Pero visto desde una perspectiva histórica, se puede concluir que éste no fue un episodio "trágico". Más allá de las apetencias personales, la falta de escrúpulos de sus actores y la sevicia de la metodología a utilizar es indudable que la derrota de las pretensiones del papado al poder temporal por encima de los reyes fue progresiva. En el siglo XIV comenzaba la crisis del feudalismo clásico, y a la Iglesia, como la principal y más poderosa red feudal europea, le tocó pagar una parte importante de la deuda histórica acumulada. Aliadas con las ciudades, las monarquías comenzaron a elevarse por sobre los señores laicos y eclesiásticos alumbrando el primer esbozo del Estado moderno. Igual de progresivo fue el galicanismo de los reyes Valois (como a su manera lo fue el patronato sobre la Iglesia de España y América por parte de los reyes católicos). Si a alguien hubiera que cargarle en la cuenta la arquitectura de lo que fue la monarquía absoluta francesa, esa superestructura política que favoreció de manera indirecta el desarrollo económico de la burguesía, más que a Luis XIV habría que cargársela a Armand Jean Duplessis, cardenal de Richelieu y príncipe de la Iglesia católica. Su eminencia fue un gran

estadista y supo enfrentarse a tirios y troyanos (a Estados católicos aliándose con principales protestantes, también a los protestantes franceses, pero más como fuerza política que como grupo religioso, a la nobleza de toga aferrada a sus privilegios corporativos caducos y a las “grandes familias” que eran el principal obstáculo para la consolidación del absolutismo como sistema). Es indudable que a Luis XIV, valedor de Boussett y perseguidor de jansenistas y de protestantes, no se le puede achacar el haber creado un “Estado absolutista laico”. El absolutismo necesitaba del apoyo monolítico de la Iglesia, pero de una Iglesia domesticada desde ya. No por casualidad fue el mismo Françoise Marie Arouet, más conocido como Voltaire, quien le reconoció no pocos méritos al Rey Sol. Mientras tanto la burguesía, que iba adquiriendo el poder económico y el intelectual, desplazando al clero en esta última función, comenzaba a pensar en detentar el poder político [Anderson, 1987: 81-109]. Y en ese derrotero se vería obligada a concebir un Estado laico y secularizador. Historia que no por ser conocida deja de ser necesario recordarla. Cualquier revisión que se quiera hacer de la historia de la laicidad en el mundo moderno no puede dejar de tener como ordenador principal al Estado. Porque fue en la lucha de clases alrededor de su transformación y conquista que la laicidad se fue convirtiendo en una realidad en el mundo moderno.

¿LOS APARATOS ECLESIASTICOS HAN PERDIDO SU CENTRALIDAD  
COMO FORMADORES DE SENTIDO?

*Si queremos que todo siga como está,  
necesitamos que todo cambie.*  
GIOVANNI LAMPEDUSA, *El gatopardo*

Quiero ocuparme acá de uno de los puntos más fuertes de la argumentación del profesor González Martínez para fundamentar sus miradas sobre el agotamiento del modelo de Estado laico realmente existente. Apoyado en una serie de interesantes referencias tomadas de la Sociología de la Religión y otras disciplinas afines, González Martínez sostiene al día de hoy que los aparatos religiosos institucionales han visto desdibujado su carácter de detentadores del monopolio de la construcción de sentido en la esfera religiosa. En este mundo de la sociedad de consumo y la irrupción de las relaciones mediáticas, la formulación de ofertas religiosas heterogéneas tendería a descentrarse de sus grupos de decisión tradicionales y a ofrecer un perfil más plural. El “mercader religioso” compite con el teólogo y la

corporación sacerdotal a la hora de crear bienes religiosos que se consumen en el mercado de la fe. De lo anterior González Martínez intenta deducir argumentos a favor de su afirmación de que el rol progresivo histórico del Estado laico estaría agotado. ¿Cuál es mi opinión al respecto?

No hay duda de que en el espacio ocupado por el mundo cristiano las Iglesias históricas no han pasado indemnes por las transformaciones que se vienen produciendo desde fines de la Segunda Guerra Mundial. El mundo actual es mucho más plural en materia religiosa que hace medio siglo, las adscripciones religiosas de la gente común son más transitivas e incluso superpuestas; la moral familiar, sexual y muchas otras cuestiones clave de la agenda de la mayoría de los hombres y mujeres modernos parece tender hacia una mayor autonomía en relación con el pretendido magisterio de las Iglesias. Por último, no puede soslayarse el hecho de que las iglesias cristianas históricas tienden a presentar un frente interno en donde se ha instalado la idea de la necesidad de un mayor grado de deliberación en su seno que hace unas décadas. Sin embargo, no me parece tan fácil determinar hasta qué punto todas estas transformaciones han impulsado cambios sustanciales en la estructura de los aparatos eclesiásticos como redes de poder, o en su forma de relacionarse con el poder político, o bien, hasta qué grado han erosionado la solidaridad acrítica básica de los fieles frente a las jerarquías religiosas. Trataré de acercarme a posibles respuestas sobre estos temas analizando dos casos concretos.

Comenzaré con el caso de la Iglesia católica y las transformaciones que fue experimentando desde fines de los años cincuenta. El mundo emergente de la derrota de las potencias fascistas y el genocidio nazi, y que se adentraba de cabeza en la Guerra Fría, fue el escenario en el cual el papado se vio obligado a abrirse a un diálogo con el mundo. Un diálogo que distintas voces venían reclamando en el seno del catolicismo desde un siglo atrás y que venía siendo sofrenado a partir del ejercicio de un criterio de autoridad dogmático inflexible por parte de los sucesivos pontífices y sus círculos de poder. Situación que duró hasta que se hizo visible que el mantener esa actitud terminaría teniendo muchos más costos que beneficios. La política de apertura iniciada por el Vaticano durante el pontificado de Ángelo Roncalli (Juan XXIII) y la convocatoria al Concilio Vaticano II fue, sin duda, una decisión inteligente y pragmática que venía madurando en las altas jerarquías eclesiásticas desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. La tímida apertura hacia un ecumenismo de convivencia y la revisión de la doctrina social de la Iglesia por el llamado “papa bueno” (las famosas “ventanas abiertas”) derivó luego en una apertura mayor durante el pontificado del más decidido Giovanni Montini (Paulo VI), incluyendo



la posibilidad de un ecumenismo de diálogo teológico interconfesional y la aproximación a posiciones políticas y sociales sensiblemente más avanzadas. El “agornamiento” posconciliar no fue sólo una adaptación a una serie de referencias políticas, ideológicas e intelectuales que permitían mejorar la imagen de la Iglesia de cara a la inserción en el mundo de la posguerra. Fue también una discreta y módica operación de drenaje de una serie de lastres oscurantistas, retrógrados y autoritarios cuya persistencia podría terminar erosionando la autoridad de la jerarquía sobre las nuevas generaciones de clérigos y sobre una porción importante de fieles. Esta apertura, que generó disidencias hacia la derecha (corrientes preconciliares) y que no contó con un apoyo activo de todas las jerarquías católicas que nominalmente aceptaban el legado conciliar, pronto se encontró con sus límites. Éstos pueden resumirse en los siguientes puntos: *a)* la no apertura a la discusión sobre una nueva estructura menos vertical y más deliberativa en el seno de la Iglesia (estructura sinodal, autonomía de los episcopados, etc); *b)* el progresivo abandono de la idea expresada en el concilio de conceder un papel más central a los laicos en la gestión de la Iglesia (comunidades de base); *c)* el no abandono de la lógica de la política de bloques y la adscripción básica al campo prooccidental y anticomunista (la Iglesia que condenaba la miseria y el atraso no condenó las bombas de Napalm que asesinaban a los niños vietnamitas); *d)* la actitud cerrada a la apertura del debate sobre las cuestiones de bioética, género y organización familiar; *e)* el más gradual pero sostenido proceso de relativización y acotamiento del diálogo interecuménico visible desde fines de los años setenta. La Iglesia católica posterior a 1965 fue una Iglesia que por primera vez reconoció que tenía una derecha, un centro y una izquierda en su seno, pero era también una Iglesia en donde la infabilidad papal no podía discutirse y el monopolio de la verdad en manos de la jerarquía seguía siendo intangible. Con esa paciencia y tesón que sólo los prelados católicos parecen capaces de tener, los sectores conservadores del clero convivieron por casi dos décadas con los sectores liberacionistas esperando el momento de poder desarticularlos y recuperar posiciones. Mientras tanto, a tono con los tiempos que corrían, la Iglesia condenaba públicamente a los ultra, como monseñor Marcel Lefebvre y *cia* mientras se dedicaban a formar, en la mayor discreción, a nuevas generaciones de clérigos y laicos instruidos en la necesidad de que en algún momento había que revisar los “excesos” posconciliares. Y lo hizo con un éxito total. Durante los episcopados de Wojtyla (Juan Pablo II) (cuya elección, prohijada por la CIA, fue la muestra más evidente de la alianza indisoluble de la mayor parte de la jerarquía católica con el *establishment* del llamado “mundo libre”) y de Josep Ratzinger (Benedicto XVI) se procedió



a un gradual, prolijo y meticuloso desmantelamiento de todos los espacios de poder y acción de las corrientes de izquierda, liberacionistas y progresistas de la Iglesia, elementos que estorbaban las estrategias finiseculares de la jerarquía eclesiástica, así como los ultras de derecha habían sido el problema en los años sesenta. Por último, durante el pontificado de Ratzinger se retomó discretamente el diálogo y la posibilidad de reconciliación con los otrora problemáticos sectores ultrapreconciliares. Un exquisito, paciente y eximio juego pendular. Me hago la siguiente pregunta. ¿Se puede decir que un aparato religioso que se permitió instrumentar y alentar una apertura en su seno y luego consiguió conjurar los efectos no deseados de esa apertura haciendo bascular el péndulo hasta poco menos de donde había partido, ha visto debilitada su capacidad de detentar el monopolio o el cuasi monopolio doctrinario? Creo que la respuesta es negativa. Sin duda la Iglesia del actual papa Bergoglio (Francisco) no es ni podría volver a ser una réplica de la Iglesia del pontificado de Giovanni Pacelli (Pío XII). Pero sin duda alguna no es una Iglesia sustancialmente distinta de la preconiliar en lo concerniente a aquellos puntos que hacen de su intangibilidad un aparato de poder y formador de sentido religioso. La solidaridad pasiva, y a veces no tanto (que incluye el ostracismo calumnioso contra los denunciantes), de numerosos seglares católicos educados en la defensa incondicional de sus pastores (notable ejercicio de creación de sentido religioso), en relación con los innumerables casos de pedofilia que salieron a la luz luego de derrumbar un persistente muro de silencio, es otra muestra de cómo la Iglesia católica es uno de los aparatos de poder más sólidos e intangibles que existen en este mundo. La política de “gestos de humildad” de mi compatriota el papa Bergoglio, el papa futbolero, que sabe mejor que nadie esquivar adversarios, y su decisión de sacar a la luz el tema de la pedofilia cuando ya era imposible seguir ocultándola, es un claro indicio de que la Iglesia no perdió los reflejos y sabe atender todos los flancos por donde pueda ser atacada.

Hoy por hoy, en los países de mayoría católica de Europa y América Latina, la Iglesia católica sigue constituyendo una poderosa referencia política con fuertes vínculos con bloques políticos reaccionarios. Ya sea actuando como “factor de poder” o como “grupo de presión”, según los contextos, es capaz de crear poderosos *lobys* para incidir, a veces con éxito y a veces no tanto, en cuestiones como bioética y moral sexual y familiar. Pero también, para asegurar el subsidio estatal sobre sus escuelas, obras de caridad e incluso mantener influencias en el aparato sindical y otros movimientos sociales. Amén de proyectar su influencia en muchas áreas de la vida social a través de ONG afines. Sin duda alguna no todas estas ONG y otros espacios

de afiliación católica son de signo reaccionario, pero aquellas que articulan su acción con las jerarquías eclesiásticas sí tienden a serlo en la mayoría de los casos. En mi país, donde la Iglesia católica siempre prefiere accionar más como factor de poder (según el modelo “relacional” foucoltiano) que como grupo de presión, los vínculos del alto clero con gobiernos provinciales y estatales de signo conservador le permiten a la educación religiosa ser beneficiaria de la mayor parte de los subsidios a la educación privada, lo cual no la impulsa a privarse de meter la cuchara en la redacción de planes para la educación pública. Actuando como grupo de presión, el episcopado argentino, aliado a ministerios evangélicos reaccionarios, fracasó en el 2010 en su intento de impedir la aprobación de la ley de matrimonio igualitario, pero ha tenido más éxito en bloquear hasta el día hoy el tratamiento de una ley de despenalización de la interrupción del embarazo, tarea en la cual ha contado con la colaboración de hombres de paja ligados al alto clero y a algunas de sus más tenebrosas capillas (Opus Dei y fundaciones afines) situados en el poder judicial y en algunas administraciones provinciales. De la misma forma, varios obispos, conventículos de abogados católicos y ligas de mujeres devotas siguen siendo puntales de campañas mediáticas tendientes a reclamar que se suspendan los juicios por la violación de los derechos humanos durante la última dictadura militar e incluso para que se conceda la amnistía a los genocidas condenados. Y para poder evaluar mejor estos datos habría que tener en cuenta que, comparativamente hablando, Argentina es uno de los países latinoamericanos donde el episcopado tiene menos capacidad de influir sobre el poder político. Como conclusión, en mi país y en mi sufrido subcontinente hay razones de sobra para defender el espacio público secularizado de las apetencias políticas y corporativas de la iglesia mayoritaria.

El segundo caso que quiero analizar se relaciona con uno de los fenómenos más impresionantes del panorama religioso mundial en el último medio siglo: la expansión de los ministerios pentecostales electrónicos. No hay duda de que los grandes predicadores electrónicos estadounidenses se corresponden bien con esa imagen del “mercader religioso” a la que alude González Martínez. Los ministerios evangélicos electrónicos son verdaderas multinacionales de la fe, como en más de una ocasión han sido calificados. Pero, en mi opinión, no por eso dejan de estar revestidos de las clásicas atribuciones de ministro de Dios e intérpretes autorizados de la palabra de Dios en la tradición del protestantismo anglosajón fundamentalista, de la cual el pentecostalismo es su fruto más acabado. A juicio de quien esto escribe, los predicadores electrónicos y sus organizaciones son una versión, adaptada a los tiempos contemporáneos, de los clásicos aparatos eclesiás-

ticos formadores de sentido en una comunidad de creyentes educada para una aceptación acrítica de los mandatos de sus pastores. Puede ser que a primera vista esta afirmación parezca arbitraria. Los ministerios electrónicos no parecen dedicar mucho tiempo a la elaboración de grandes tesis teológicas por medio de un cuerpo de especialistas dedicados a tal fin. Su estructura es de tipo gerencial, como pensada para el gobierno de una empresa del *show bussines* orientada hacia el mercado religioso y que forma sus propios cuadros. Pero es natural que esto sea así, porque el núcleo del sentido religioso elaborado por el pentecostalismo electrónico no encuentra su principal fundamento en la elaboración de dogmas teológicos precisos y minuciosos. Alrededor de un núcleo doctrinario bastante básico (interpretación literal de la Biblia, creencia en los dones de sanidad, creencia en los dones proféticos, bautismo en el espíritu, renacimiento en Cristo, premilenarismo), en el pentecostalismo conviven las corrientes teológicas más variadas. Si bien hay teología en el origen de la identidad pentecostal, ésta no es la clave de su carácter masivo y del fuerte impacto mediático que evidencia. El pentecostalismo electrónico representa un fenómeno unitario no tanto en el sentido de la unidad dada por un marco teológico, sino como creador de una cultura religiosa con sus pautas y valores propios, cultura religiosa que contribuye, con una fuerza y vigor notables, a la proyección de valores políticos de signo conservador y reaccionario, cuando no oscurantistas y xenófobos.

La historia del desarrollo de las iglesias pentecostales, y afines, en Estados Unidos durante el siglo xx es un ejemplo indiscutible de las estrechísimas relaciones entre religión y política en un país que, desde sus orígenes, comulgó con un criterio laicista de separación de la Iglesia y el Estado. El periodo de entreguerras con los gobiernos conservadores de los años veinte, y el impacto de la gran depresión, dieron lugar a un primer auge del crecimiento del fundamentalismo evangélico ligado a la expansión de posiciones racistas y xenófobas. Ya conocemos la historia de los “juicios de monos” en el *deep shout*, la exaltación WASP (White Anglo-Saxon Protestant) por el renacido Ku Klux Klan y la forma en la que el protestantismo más intransigente realizó una exitosa campaña de desprestigio en 1928 contra Al Smith, el primer dirigente político católico que contendió por la presidencia de Estados Unidos. No obstante, el fundamentalismo WASP, como bloque defensor de posiciones abiertamente racistas, xenófobas y oscurantistas, pronto se encontró con sus límites. Se trataba de un mensaje difícil de proyectar más allá de ciertos ghettos políticos y subculturas regionales. Luego vino el *New Deal*, la expansión del consumo en la posguerra, la elección de un presidente no protestante en 1960, la explosión de la cuestión racial y

la radicalización de los sesenta y primeros años de la década de los setenta. Otras referencias ganaban espacio en la escena política estadounidense. Pero en esas décadas el conglomerado fundamentalista religioso continuó trabajando en un proceso orientado a una gradual expansión, flexibilizando posiciones, adaptándose a las nuevas épocas y llegando a nuevas regiones y a grupos sociales y étnicos que excedían el duro núcleo WASP de otros tiempos. La derecha religiosa que irrumpió con la revolución conservadora del reganismo cultivaba cierta nostalgia por la vieja América WASP, pero representaba un fenómeno más abarcador y complejo que en décadas anteriores. Por eso, ante el desgaste de una serie de soluciones reformistas híbridas, pudo convertirse en una referencia político electoral más importante de lo que había sido el conglomerado fundamentalista racista de entreguerras.

La derecha religiosa de los años ochenta no resume en sí misma el complejo fenómeno del ascenso del reganismo, pero contribuyó a legitimar una agenda política basada en: *a)* políticas conservadoras en materia de género, organización familiar y diversidad sexual; *b)* recortes a los gastos sociales; *c)* deslegitimación de la legislación y programas para asegurar los derechos de las minorías; *c)* la instalación de un clima chauvinista y macartista afín con la “Segunda Guerra Fría”. Ciertamente es que los cristianos renacidos no pudieron imponer algunas de sus reivindicaciones más sentidas (una enmienda constitucional para prohibir el aborto, la obligación de enseñar en las escuelas una visión creacionista religiosa alternativa a la enseñanza de la teoría de la evolución, etc.), las cuales, a la hora de la verdad, los gobiernos de Regan y Bush juzgaron que no cotizaban tan bien en el mercado electoral. Pero no por eso el radicalismo religioso pasó a ser en las dos últimas décadas del siglo xx una referencia insoslayable en la política estadounidense y, particularmente, en el mercado electoral [Porreti, 2010: 67-92].

La derecha religiosa estadounidense fue un fenómeno de exportación y sirvió de base para el auge de la Nueva Derecha en los Estados angloparlantes de la *Commonwealth* a partir de los años noventa. Canadá, Australia y Nueva Zelanda<sup>2</sup> habían conocido la expansión del pentecostalismo electrónico desde mediados de siglo y aun antes. En esos países el elemento xenófobo antiinmigrante, además de una nostalgia “angloprotestante” y un sentimiento de rechazo al *Welfare State* de los gobiernos laboristas, constituyeron los puntos de convergencia de la derecha religiosa con la derecha

<sup>2</sup> No incluyo en este proceso al ascenso del thatcherismo en Inglaterra, ya que considero que es un fenómeno más complejo. Lo que no quiere decir que el ascenso conservador en Gran Bretaña a fines de la década de los setenta no haya incluido algunos factores vinculados a una relación entre política y religión.

política [Norris, 2009: 92-101]. Esa misma agenda, aunque de una manera más bizarra y un poco más secularizada, está presente en el *Tea Party* como una versión de la derecha radical estadounidense en la era Obama.

Por último, un fenómeno digno de traer a colación es el poderoso *lobby* en defensa de las posiciones políticas de la derecha expansionista israelí por parte de distintas capillas de la derecha religiosa yanqui. Fenómeno más que interesante porque se trata de una alianza política transnacional de grupos proimperialistas que busca ser fundamentada con argumentos sacados de distintas tradiciones teológicas provenientes del universo del fundamentalismo protestante anglosajón. Las viejas tradiciones del evangelismo dispencionalista (escuela de exégesis bíblica que afirma la necesidad de la vuelta de los judíos a Sion antes del inicio del milenio) han sido los argumentos de pastores políticos como Pat Robertson y Oral Roberts, y otros que insisten en que el Estado de Israel es un instrumento de Dios y que su triunfo hegemónico en Medio Oriente marcará el tiempo para erigir el tercer Templo de Jerusalén, episodio que precederá a la batalla final entre las huestes celestiales y las legiones de Satanás previas a la parusía. No faltan quienes sazonan toda esta ensalada invocando el mito de que los pueblos angloparlantes modernos son descendientes de las tribus perdidas de Israel (la racista teoría angloisraelita), para asociarlo al papel hegemónico de Estados Unidos en el mundo moderno afirmando que es el papel que les corresponde a los pueblos anglosajones por ser los herederos de los pactos bíblicos del antiguo testamento.

Todo este cúmulo de mitos oscurantistas y retrógrados llevados a un grado superlativo forman también parte del arsenal de los grupos del llamado terrorismo cristiano que florece en Estados Unidos desde los años sesenta y se proyecta a otros países angloparlantes. El mundo de las “milicias cristianas” de ultraderecha (Identidad Cristiana, la Nación Aria, la Espada del Señor, el Posse Comitatus, el Sacerdocio de Phineas, etc.) considera que los WASP son los verdaderos descendientes de los judíos bíblicos (angloisraelismo duro) y atribuye a los judíos modernos ser descendientes de Eva y la serpiente del Génesis, y a los negros y demás grupos no blancos ser descendientes de “pueblos de barro” preadánicos o fruto de cruces zoofílicos entre animales y mujeres luego del diluvio universal. Los milicianos cristianos luchan para desatar la *Rahola* o la gran conflagración interracial que abrirá paso a la segunda venida de Jesús a la tierra para establecer

el reino de Dios... para los blancos, anglosajones y protestantes.<sup>3</sup> Esta extrema derecha cristiana terrorista tiene mucha capacidad para hacer daño, como lo demuestra su actividad paramilitar racista, y ha impactado con su mensaje a una audiencia no pequeña. Pero sin duda sus posibilidades de crecimiento tienen un techo claramente marcado en este mundo posracista, donde los discursos abiertamente discriminadores (¡no el racismo en sí!) han perdido legitimidad o, podría decirse también, que carecen de *marketing*. Por el contrario, la derecha religiosa que actúa dentro de la “legalidad” constituye una fuerza política de importancia nada desdeñable. Tanto como grupo formador de profesionales y cuadros políticos (los famosos *Thin Tanks* o especie de versión protestante anglo del Opus Dei), como *lobys* que defienden distintos tipos de posiciones por medio de un vínculo relacional con el poder político o como grupo de presión que se expresa en la sociedad civil y en el mercado político electoral. ¿Podemos decir realmente que en los países en donde se desarrollan fenómenos de este tipo no hay una necesidad de reafirmar y defender los principios de la laicidad como una forma de garantizar la convivencia interconfesional y resguardarla de las acechanzas sectarias de los aparatos eclesiásticos clásicos o remozados? En un país como Estados Unidos, en donde los pastores llaman a quemar públicamente el Corán, ¿podemos asegurar que está asegurada la convivencia interconfesional?

Podríamos continuar con ejemplos semejantes por largo rato. Pensemos solamente en el papel que la Iglesia ortodoxa, y católica en el caso de Polonia, Croacia o Ucrania, vienen desempeñando en los países del Este de Europa, galvanizando espiritualmente a corrientes de derecha y ultraderecha que crecen sobre las ruinas de la experiencia burocrática stalinista y de los problemas derivados de su transición a economías de mercado, corrientes que cuando llegan al poder no son nada tímidas a la hora de querer imponer criterios xenófobos, autoritarios y oscurantistas. Pero creo que con lo dicho tenemos suficiente [Laqueur, 1995: 251-272; Florentín, 1994: 239-287].

#### APORÍAS A TÖNNIES Y SU OPOSICIÓN SOCIEDAD/COMUNIDAD

Otro de los puntos clave del artículo de González Martínez es su encuadramiento del tema de los límites del Estado burgués moderno en la oposición

<sup>3</sup> De Lucía, Daniel Omar, *¡Alabando a Dios desde las islas! La tradición angloisraelita, un imaginario religioso racista* (en preparación).

sociedad/comunidad planteada por Ferdinand Tönnies, el sociólogo alemán. No soy un gran conocedor de la obra de Tönnies, cuya importancia no ignoro ni intento minimizar. Le debemos a este sociólogo el haber intentado dar respuestas a uno de los problemas más interesantes planteados por las relaciones entre el Estado y la sociedad civil en el mundo moderno. El ascenso del capitalismo industrial arrasó con muchas de las formas de vida comunitaria premodernas que se diluyeron en las grandes urbes masificadas. Sin duda no es poco lo que se perdió en estas transformaciones. Tönnies opone la sociedad moderna, como un conjunto de individuos anómicos y supeditados a la lógica mercantil y a un Estado que no reconoce mediaciones, a la comunidad premoderna en donde los hombres se relacionaban entre sí de forma voluntaria y relativamente (me hago cargo de este término) autónoma a través de los espacios sociales en los que estaban insertos: familias-casas, aldeas-pueblos, ciudad-región. Alrededor de este esquema González Martínez pretende encontrar uno de los itinerarios transitados más centrales, en el cual el Estado moderno se habría convertido en el Leviatán laico. El laicismo habría sido la religión anómica y la expresión de la convivencia masificada que se erigió sobre las ruinas de la alegre vida comunitaria premoderna. Y acá nos volvemos a encontrar con una cuestión en la cual la sociología y la historia pueden ofrecer perspectivas distintas y contrapuestas.

La defensa de la oposición sociedad/comunidad por el socialdemócrata Tönnies fue planteada desde una perspectiva progresista buscando señalar los puntos oscuros de la modernidad capitalista. Entiendo que ése es también el lugar desde donde pretende pararse el doctor González Martínez. No obstante, quiero hacer notar que la oposición sociedad/comunidad siempre ha ofrecido algunos flancos débiles que permiten su apropiación y resignificación desde algunas perspectivas ligadas a un utopismo de cuño reaccionario... tema que no está de más traer a colación en una polémica sobre los alcances y límites del laicismo. No me voy a poner a hacer en estas líneas un estudio erudito sobre los frondosos intentos de fundamentar un antimodernismo reaccionario y autoritario, idealizador del pasado precapitalista por parte de las más tenebrosas capillas ideológicas que el mundo ha conocido. Baste con recordar la idealización del pasado aldeano por las corrientes fascistas: *el Gut and Boden* del nazismo, la exaltación de lo rural por Mussolini, la idea del Estado basado en la familia, el sindicato y la nación del falangismo, y las apologías de la vida comunitaria que desde distintas perspectivas ensalzaron las dictaduras fascistas seniles, como la de Salazar en Portugal y la de Pétain en la Francia de Vichy [Borejsza, 2002: 218-231]. Como latinoamericano puedo agregar algunos datos sobre versiones



de baja intensidad de este tipo de comunitarismo tradicionalista nacido en las canteras ideológicas de los populismos paternalistas del nuevo mundo. Pienso en mi compatriota, el general Perón; y en su doctrina de raíz tomista conocida como la Comunidad Organizada [Perón, 1950]. Fundamentación doctrinaria de un régimen de gobierno no fascista pero sí bonapartista y orientado a impugnar a la lucha de clases como contradicción principal de la sociedad. Todo en el marco de una legislación social avanzada y otras reformas progresivas que sirvieron para incorporar a las clases subalternas a un bloque policlasista sólido que buscaba vacunar a los trabajadores de cualquier tentación de cuño socialista o anticapitalista. La comunidad organizada era una forma de entender la vida del hombre en la sociedad moderna resumida en la siguiente frase del general Perón: “De la casa al trabajo y del trabajo a la casa”. Interesante forma de replantear los límites del espacio público pensado en el marco de un régimen como el peronista, que avanzó bastante en la tarea de liquidar el espacio laicista en la Argentina, aunque luego se enfrentó virulentamente a la Iglesia católica porque ésta no aceptó subordinarse a cumplir el rol de ser el brazo espiritual del gobierno en turno.

Por todo lo antes dicho me inclino a pensar que cualquier propuesta para pensar un modelo de vida social que busque superar los aspectos anómicos de la vida moderna y ser la base de un tipo de sociabilidad más horizontal, dialógica y respetuosa de la diversidad, debe diferenciarse bien de cualquier ideología comunitarista que explícita o implícitamente termine proponiendo una imposible vuelta al pasado que, a la postre, se transforme en una muy real y concreta defensa del *statu quo* en la sociedad actual. Y es en este terreno donde vuelvo a pensar que la defensa de un espacio público y secularizado, no negador de la fe, ni proscriptor de sus expresiones públicas, pero sí preservado de su avasallamiento por parte de alguna de esas expresiones, conserva muchas razones para ser defendido.

#### ¿DEMOCRACIA REPRESENTATIVA O DEMOCRACIA DIRECTA?

Como socialista creo que la búsqueda por superar las formas de anomia social, el unilateralismo de la vida cotidiana, la alienación consumista y todos los demás elementos que bloquean las posibilidades de generar nuevas formas de conciencia, nuevas formas de organización para luchar por la defensa de los derechos de las clases subalternas y, pensar su futura hegemonía, incluye una lucha de tipo anticapitalista integral, una lucha que busque articular el frente de todos los explotados, ya sean campesinos, asalariados o todos aquellos que viven de su trabajo frente a las clases domi-



nantes, que encare la exploración gradual de caminos para la superación del monopolio del poder en manos del Estado y de los mitos en los que se basa este monopolio, principalmente el de la intangibilidad de la democracia representativa. Incluye también una lucha contra todos los aparatos ideológicos creadores de mitos que fundamenten visiones de la realidad de tipo oscurantista y defiendan tipos de relaciones sociales basadas en el verticalismo, la asimetría y el paternalismo. Tal lucha contra los aparatos religiosos no debe confundirse con una propuesta comecuras que propicie la proscripción de todo tipo de espacio que se identifique con alguna cultura de raíz religiosa. Por el contrario, la idea es pensar los espacios religiosos como un terreno en donde también se puede dar una lucha alrededor de las contradicciones más estructurales que atraviesan a la sociedad moderna. Para enfrentar al episcopado católico están las comunidades de base de América Latina y África; y para enfrentar a los ministerios electrónicos está la rica experiencia del Consejo Mundial de Iglesias y su lucha junto a los marginados del mundo. Para enfrentar a los religiosos que impulsan el “terrorismo cristiano” o bendicen las armas de los ejércitos que reprimen a sus pueblos están los mártires cristianos, como los que han caído en la lucha por una sociedad más justa desde Nicaragua y El Salvador hasta Chile y la Argentina y, a través de todo el resto de la castigada geografía de los pueblos oprimidos de nuestro planeta. Yendo a lo concreto, sostengo que lo más parecido a un esquema, que con todos los límites y contradicciones que se quiera, intenta poner la base de una sociabilidad diferente a la de la modernidad capitalista tardía, han sido los efímeros intentos de construir espacios de democracia directa a partir de las crisis de consenso revolucionario que se produjeron a lo largo del siglo xx.

Coincido con Eric Hobsbawm en que las primaveras democráticas de nuestro siglo son otras tantas experiencias que merecen ser reivindicadas pese a los límites históricos que demostraron en los hechos [Hobsbawm, 1999: 298 y ss]. Representan momentos en los que miles y cientos de miles de personas tomaron la palabra sin mediadores omnipotentes. Momentos en los que las masas intentaron relacionarse entre sí de otra manera para pensar la vida en sociedad de una manera horizontal y no autoritaria, y a la vez partir de su rol como individuos y como miembros de espacios de base a los que se quería convertir en laboratorios de nuevas prácticas para gestionar los procesos centrales de la vida en sociedad [De Lucía, 1998: 45-62]. Entiéndase bien, a juicio de quien escribe estas líneas al día de hoy: LA DEMOCRACIA DIRECTA ES APENAS UN POCO MÁS QUE UNA HIPÓTESIS, pero una hipótesis que encierra la esperanza de poder empezar a pensar nuevas formas de vida en sociedad, formas más justas, más horizon-

tales, menos alienadas y más reales. Y es en esa posibilidad de ir rompiendo barreras por medio de la subversión de discursos y prácticas donde también puede llegar a replantearse la posibilidad de nuevas formas de convivencia interconfesional. Nuevas formas que podrían tener como sujetos impulsores a los espacios de raíz religiosa articulados con la lucha de los explotados y marginados de la sociedad. Y quiero llamar la atención sobre tres experiencias socialistas no autoritarias en las cuales muchos actores sociales de base, identificados con comunidades de creyentes, participaron masivamente y aportaron elementos para pensar un socialismo en diversidad. Éstas son: a) la experiencia de la Unidad Popular en Chile de 1973, en donde revolucionarios marxistas, socialdemócratas y cristianos trabajaron codo a codo; b) la revolución sandinista y el rol de las comunidades de base y; c) el rol de las distintas iglesias cristianas en el proceso de descolonización en Mozambique. No sé si el profesor González Martínez considera a estas experiencias como ejemplo de "laicidad pragmática". Yo los considero intentos interesantes de una construcción revolucionaria de tipo dialógico, no dogmático. Y lo más interesante es que ¡el mercado no estuvo de por medio!

#### CERRANDO LAS CUENTAS

A manera de conclusión comenzaremos por hacer notar la centralidad del Estado en todas las cuestiones involucradas en este debate, el Estado liberal burgués, cuya legitimidad depende del voto popular, ya sea como el ordenamiento legal que desarrolló el principio de la igualdad de los hombres ante la ley y el afianzamiento de los derechos humanos; o como el Estado laico que secularizó la vida social y garantizó la libertad de conciencia y la libertad de culto, y que ha sido, en lo fundamental, una construcción progresiva. Sin que lo anterior implique negar sus límites de clase y el carácter ficcional de algunos de los grandes enunciados ideológicos con los que buscó legitimarse, ni el juego de espejos que a veces lo convirtió en reproductor de algunas ideas, prácticas y esquemas que intentaba combatir. Sin duda, a esta altura de la historia, buena parte de la progresividad del Estado liberal burgués ha caducado. Pero no es un fenómeno homogéneo y unitario, sino, más bien, una cuestión de grado según las distintas experiencias históricas, y según también aquellos aspectos del Estado de los que hablamos. Por eso creo que no contamos con elementos que nos permitan afirmar sueltos de cuerpo, que se puede enviar al Estado moderno al museo de las cosas inútiles. Más aún cuando los procesos revolucionarios de signo socialista no han sido capaces, hasta ahora, de generar una estructura política que sea una

expresión cabal de la voluntad de las masas, de forma orgánica, superando la vieja democracia burguesa. El Estado moderno puede y debe ser reformado. Pero a esta altura de los hechos la tarea por delante es tan grande que, incluso para pensar en la superación de este tipo de Estado, tenemos que partir de la realidad concreta de los Estados realmente existentes.

En las páginas anteriores intenté fundamentar la idea de que el carácter laico de los Estados modernos ha sido, y sigue siendo en buena medida, progresivo, y que quizás no sea el aspecto del Estado moderno sobre el que más hay que cargar las tintas, aun reconociendo que hay casos en los cuales el laicismo puede haber tomado un carácter normativista y limitador de las formas de convivencia social. Hemos explicado, también, cuáles son las razones que nos obligan a cuestionar, con mucho más vigor e insistencia, la necesidad de replantear los límites del Estado burgués moderno en su carácter de Estado nacionalista y homogeneizador en el campo de la diversidad étnica, lingüística y cultural. Problema que representa nuevas y renovadas aristas en un mundo en donde el racismo explícito ha perdido buena parte de su legitimidad sin que eso haya significado el fin de la discriminación a partir de nuevos paradigmas de alteridad que, en la mayoría de los casos, ya no marginan a grupos étnicos y religiosos específicos, sino que, más bien, se dedican a construir una nueva imagen del *otro* como excluido a partir de una amalgama de contradicciones étnicas, lingüísticas, religiosas, clasistas, estados sanitarios, niveles socioculturales, etcétera.

Siguen existiendo poderosísimas razones que obligan a defender la laicidad como una forma de concebir la vida social y la convivencia dentro de la diversidad. Y esto último no puede pensarse como ajeno a la vigencia de criterios laicistas en las estructuras estatales existentes y aquellas a desarrollar en el futuro. Los valores laicos no pueden concebirse por fuera del Estado. También constituyen una pieza clave de la relación Estado/sociedad civil. Creo que la importancia del laicismo sólo puede comprenderse en toda su riqueza a la luz de su rol en el proceso de la formación del mundo moderno. Proponemos pensar la historia de la laicidad o de una cultura laica identificada con la secularización y la convivencia pluralista como una parte importante de dos de los grandes relatos de la emancipación humana: el liberal/racionalista y el socialista/materialista. Ambos relatos incorporaron la lucha por la laicidad como un aspecto lateral, aunque dotado de cierta autonomía, a la construcción del orden político y social contemporáneo, ya sea concebido como construcción de la democracia moderna, o de la lucha de clases en el proceso por la construcción del socialismo.

Y arribando a este punto es donde me cuesta compartir la idea del doctor González Martínez de tomar los ejemplos de “laicidad pragmática” de

los siglos medievales. Reconozco que se trata de casos interesantes de analizar por su atipicidad. Instancias y experiencias que permiten enriquecer nuestra visión de la historia más estructural de esos siglos. Pero me niego a considerarlos como parte de una construcción progresiva en donde pequeños sujetos dinámicos se habrían adelantado siglos a la construcción de un espacio de convivencia interconfesional desde el Estado, esa recurrente tentación posmoderna de una historia protagonizada por pequeñas élites o sujetos dinámicos. Tampoco creo que sean ejemplos que nos puedan enseñar mucho de cómo ampliar o desarrollar las formas actuales de la convivencia plural en el campo religioso o en cualquier otro campo. Los desafíos actuales no están contenidos en el pragmatismo de aquellos colectivos con intereses que los incitaban a buscar permeabilizar el *limes* entre dos universos religiosos antagónicos. Los actuales desafíos son producto de una larga y frondosa historia. Los argumentos por los que pienso así están expuestos en el cuerpo general del trabajo.

Coincido con González Martínez en que el mundo que emergió de la segunda posguerra trajo para los aparatos religiosos tradicionales del campo cristiano una serie de interrogantes y desafíos imposibles de ignorar. En el campo unitario del catolicismo se logró conjurar las presiones reformistas por medio de una apertura cuyas consecuencias no deseadas fueron conjuradas en un paciente juego pendular. Proceso del cual nació una Iglesia distinta a la Iglesia preconiliar pero que mantuvo de aquella el monopolio doctrinario en manos de un centro único de decisión (personalizado en la figura del pontífice infalible) que sigue controlando una red eclesiástica vertical de alcance planetario. En el campo no unitario del protestantismo se asistió al avance del conglomerado pentecostal sobre las iglesias históricas. Proceso que incluso permitió ampliar el espacio protestante y llegar a pueblos y grupos humanos en los que el protestantismo tradicional antes no había tenido éxito. Es en este espacio protestante tardío de hegemonía pentecostal donde la irrupción de la lógica mercantil en el campo religioso ha encontrado un terreno más propicio. Hasta la propia estructura descentralizada de los ministerios evangélicos los hace más adaptables al campo audiovisual y particularmente al campo televisivo. El pastor electrónico es un mercader de bienes religiosos, un copyright, sin por eso dejar de ser una autoridad dogmática y vertical más orientada a la estructuración y reproducción de un tipo de cultura religiosa compartida por su grey que a la elaboración de un sistema teológico rígidamente estructurado. La incidencia política del catolicismo romano y de los ministerios electrónicos en los comienzos del tercer milenio les autoriza largamente a redorar

sus blasones como eficientes brazos espirituales de variados bloques políticos hegemónicos de signo reaccionario.

El tema de la oposición comunidad/sociedad excede el problema del laicismo, pero lo incluye. Si se va a superar la anomia de la sociedad burguesa bajo el capitalismo, sólo va a ser empujando las ruedas de la historia para adelante y no para atrás. La búsqueda de formas superiores de sociabilidad en el mundo moderno pasa por la democratización de la gestión de los aparatos estatales y por la promoción de formas horizontales de relación en la sociedad civil, donde el número de actores sociales que puedan expresarse sea cada vez mayor, lo cual se conseguirá promoviendo la toma de la palabra, a la vez, de los individuos y de los pequeños y grandes colectivos, así como promoviendo un proceso de articulación de los distintos niveles de experiencia social. Proceso del que no debe excluirse a instancias y espacios tradicionales como Estado, partidos, sindicatos, etc.; pero articulándolas con nuevos espacios de base. Con todas las limitaciones que se quiera, las experiencias de democracia directa, las “primaveras” efímeras de los pueblos, son intentos interesantes de comenzar a pensar otro tipo de vínculos sociales y políticos entre las personas y los grupos que conviven en la sociedad. En ese sendero también debe existir un lugar para aportes hechos a partir de instancias y espacios religiosos que compartan valores democráticos, igualitaristas y pluralistas. Es en este terreno en donde se podrá “testear” hasta qué punto los aparatos religiosos tradicionales comienzan a ver cuestionado su monopolio laico tradicional, no desde la lógica del mercado, sino desde la base. Es en esta instancia en la que la defensa de la vigencia del espacio laico (secularizado y neutral) no debe confundirse con una proscripción de culturas y experiencias religiosas. Y entonces veremos si las vertientes que se reconocen en el otro gran relato de la emancipación humana, el judeocristiano, pueden identificarse también con la lucha por una sociedad más justa, más plural, más libre y más humana.

#### BIBLIOGRAFÍA

**Anderson, Perry**

1987 *El Estado absolutista*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Borejsza, Jerzy W.**

2002 *La escalada del odio. Movimientos y sistemas autoritarios y fascistas en Europa, 1919-1945*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

**Chaunu, Pierre**

1972 *La expansión europea en el mundo (siglos XIII-XV)*, Barcelona, Labor.

**De Lucía, Daniel Omar**

- 1998 "Mayo del 68, las palabras y el poder", *Revista Herramienta*, núm. 7, invierno de 1998, pp. 45-62.
- 2002 "Liberalismo e izquierda. Una relación poco estudiada", *I Jornadas de Historia de las Izquierdas (Cedinci)*, Buenos Aires, Centro de Documentación en Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina [CD-ROM].
- 2005 "El movimiento librepensador en Argentina (1890-1920)", *Cuadernos de Trabajo*, núm. 10, diciembre, 132 pp.
- 2006 "Látigo, meneo y candela! La corporalidad como valor y como lenguaje en la cultura afroamericana", ponencia presentada en "Los Terciarios hacen Historia", *I Jornadas de Historia del ISP "Dr. Joaquín V. González"*, 4, 5 y 6 de octubre, Buenos Aires, Argentina.
- 2009 "Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana, por Ricardo Melgar Bao y José Luis González Martínez", reseña, <[http://www.cecies.org/imagenes/edicion\\_171.pdf](http://www.cecies.org/imagenes/edicion_171.pdf)>.

**Díaz Polanco, Héctor (comp.)**

- 1991 *Etnia y nación en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

**Etienne, Bruno**

- 1989 *El islamismo radical*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

**Florentín, Manuel**

- 1994 *Guía de la Europa Negra. Sesenta años de extrema derecha*, Barcelona, Anaya y Mario Muchnik.

**Grunebaum, Edmund Gustave von (comp.)**

- 1975 *El islam. II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

**Hindley, Geoffrey**

- 2010 *Las cruzadas. Peregrinaje armado y Guerra Santa*, Barcelona, Ediciones Zeta.

**Hobsbawm, Eric**

- 1999 *Historia del siglo xx*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori.

**Johnson, Paul**

- 1991 *La historia de los judíos*, Buenos Aires, Editorial Javier Vergara.

**Kershaw, Ian**

- 2004 *La dictadura nazi*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

**Laqueur, Walter**

- 1995 *La centuria negra. Los orígenes y el retorno de la extrema derecha rusa*, Barcelona, Anaya y Mario Muchnik.

**Norris, Pippa**

- 2009 *Derecha radical. Votantes y partidos políticos en el mercado electoral*, Madrid, Akal.

**Perón, Juan Domingo**

- 1950 *Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan D. Perón*, t. I, Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza, Argentina, del 30 de marzo al 9 de abril de 1949.

**Phillips, J. R. S.**

- 1994 *La expansión medieval de Europa*, Buenos Aires y Madrid, Fondo de Cultura Económica.

**Porreti, Eduardo**

2010 *La nación elegida. El rol de la religión en la política exterior de los Estados Unidos de América*, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral.

**Rosanvallon, Pierre**

2007 *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo de 1789 hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

**Saunders, J. J.**

1973 *La conquista mongólica*, Buenos Aires, Eudeba.

**Stavenhagen, Rodolfo**

1996 *Conflictos étnicos y Estados nacionales*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Trocmé, Étienne**

1985 "El cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea", en Puech, Charles Henri (dir.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y el oriente próximo*, México, Siglo Veintiuno Editores.

# DOSSIER

## MEMORIA Y TERRITORIO

*Abilio Vergara Figueroa y Ernesto Licona Valencia*

COORDINADORES





# Introducción

Abilio Vergara Figueroa

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Ernesto Licona Valencia

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Este número de *Cuicuilco* reúne diversos estudios sobre la relación *territorio* y *memoria*. El tema no es nuevo en las ciencias sociales; sin embargo, es a partir de la década de los noventa del siglo xx cuando observamos una *explosión* de estudios sobre memoria, concepto del que existen aproximadamente 200 definiciones y, sobre el cual autores como Tzvetan Todorov mencionan que asistimos a un “culto a la memoria”, “delirio conmemorativo” y “preocupación compulsiva sobre el pasado” [García, 2009: 176]. Nos parece interesante constatar esta tendencia porque tanto en términos temporales como en términos espaciales asistíamos a casi una dictadura globalofílica presentista que hablaba de desterritorialización y del “fin de la historia”. Ya casi éramos etéreos y habitábamos los flujos y el espacio virtual. La *memoria* es profundidad del tiempo, y sus líneas no sólo se bifurcan de manera múltiple, también *traen* el pasado al *futuro* que en cada *presente-habítamos-yendo*. El *territorio* es su espacialidad, donde el cuerpo *hace-registra* para *devenir*.

En algunos países de América Latina, adquirió dimensiones políticas porque al término de los gobiernos militares y de los movimientos revolucionarios, y al inicio de los posteriores procesos de instalación de democracias representativas, recordar hechos del pasado conllevó posicionamientos políticos en torno a qué evocar y conmemorar,<sup>1</sup> así como qué lugares reva-

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, en 1992 hubo tres posiciones bien definidas sobre los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América. La primera, argumentada desde España con visión colonial trasnochada, definió el hecho histórico como el “descubrimiento de América”. La segunda, elaborada desde un nacionalismo posrevolucionario, la definió como “encuentro de dos mundos”, y la tercera, fabricada desde la izquierda latinoamericana, habló de “invasión”.

lorar, reestructurar u olvidar permanentemente.<sup>2</sup> El interés por la memoria también “obedece al deseo y a la necesidad de proteger, mediante anclajes temporales y espaciales estables, la identidad personal y colectiva frente a las transformaciones globales en curso, que socavan, remueven o destruyen algunas de las bases tradicionales de dicha identidad” [García, 2009: 178].

Lo cierto es que observamos un giro hacia la memoria, y los textos que presentamos se inscriben dentro de esta tendencia. Sabemos que el *territorio* es el *espacio* demarcado, utilizado y significado; los afectos lo arropan y los relatos y rituales lo hacen vigente, y en todo ese proceso es la memoria la que lo resguarda y actualiza. Por lo anterior, consideramos necesario retomar la reflexión de la relación entre *territorio* y *memoria* observando las trayectorias de las comunidades, individuos y poblaciones, especialmente en la expresividad y simbolismos que los movimientos sociales vienen reelaborando y proyectando. Pensamos que, como se expresa en los textos que presentamos, los territorios en la era de la globalización se han reconfigurado y han adquirido nuevos matices por los sujetos que los habitan y se apropian de ellos. Los territorios siguen siendo emplazamientos de procesos socioculturales significativos y determinantes en la construcción de memorias colectivas.

Rogério Haesbaert afirma que las tres principales y diferentes maneras de abordar el territorio son: la política, la económica y la cultural. La primera es la más difundida, es la que entiende al territorio como un espacio delimitado y controlado, a través del cual se ejerce un determinado poder, principalmente asociado con el poder del Estado. La segunda comprende al territorio como fuente de recursos, donde destaca la dimensión espacial de las relaciones económicas. Y para la tercera, que denomina simbólico-cultural, el territorio es el producto de la apropiación/valoración simbólica de un grupo en relación con su espacio vivido [2011: 35]. Dentro de esta última se inscriben los textos presentados.

Una definición de territorio, que opera en los textos que presentamos, lo entiende como un espacio que es apropiado social, cultural, simbólica y políticamente por actores sociales que, con intereses particulares, coexisten y se reproducen armónicamente y conflictivamente en contextos y temporalidades específicas. El territorio se construye y se define por un sistema de in-

<sup>2</sup> Señala Estela Schindel [2009] que algunos de los temas de discusión fueron, y son todavía: búsqueda de la verdad, búsqueda de las víctimas desaparecidas, llevar a los tribunales a los responsables de los crímenes, creación de espacios de asistencia a las víctimas, emplazamiento de monumentos, placas u homenajes a los muertos o desaparecidos por las dictaduras y conflictos armados, etcétera.

terrelaciones que es activado, desactivado, reactualizado o creado permanentemente por múltiples actores sociales. Las relaciones que componen el sistema son de todo tipo: económicas, políticas, religiosas, culturales, etc., y se expresan simultáneamente en un tiempo específico (re)construyendo sus *espacios* e interrelaciones y haciendo emerger las memorias colectivas.

Así se observa en el texto de Mario Rufer, que pone en evidencia la función de *locus* condensador de la historia local de Coahuila que cumple el museo al activar la memoria colectiva exaltando hechos históricos y espaciales, como la construcción simbólica de la *Laguna* que, aunque físicamente ya no existe, es reactualizada por la memoria para configurar un territorio, transfigurándola a través de la ausencia recuperada por la imaginación concretizada en la exposición museística.

Un tratamiento semejante del pasado se procesa en el artículo “Pasado y presente de la presencia oaxaqueña en Teotihuacán, México”, de Verónica Ortega Cabrera y Jorge Nukyen Archer Velasco, donde los autores destacan la relación de territorios distantes y memorias de larga duración: un grupo oaxaqueño que migra en la época del apogeo de Teotihuacán (entre 200 y 600 años d. C.) es tomado, ya en las décadas postreras del siglo xx, como integrante del *nosotros* por *otros*,<sup>3</sup> quienes a pesar de no tener continuidad como grupo social, sí se esfuerzan por elaborar eslabones de identidad como continuidad imaginaria y, digamos, mítica.

Señalan los autores que Manuel Gamio, refiriéndose al primer grupo, en su libro *La población del Valle de Teotihuacán* registra, para Tlaylotlacan, la traducción: “De tlayloa, *revolver a otros*; de tlacatl, *persona*, y el sufijo *n*, indicativo de lugar: lugar donde se revuelven personas, o de gentes extrañas que se avecinan” [1979: 666] (las cursivas son nuestras). Es interesante la imagen que proyecta Tlaylotlacan como el lugar de la mezcla y de lo revuelto para mostrar territorios que procesan interacciones entre actores que los modifican mutuamente.

<sup>3</sup> Los autores consignan que fue “Sixto Contreras de la O, quien a partir de 1974 comenzó la lotificación del mismo, debido al fenómeno de migración y colonización del área, estrechamente relacionado con la ampliación de las instalaciones del Cuartel Militar del Quinto Regimiento de Artillería de la Sedena, cuando se estableció en el municipio un contingente de la Primera Brigada Blindada, conformado por una tropa de 120 soldados, transferidos del Tercer Regimiento Armado de Oaxaca. Esta migración de soldados con sus familias a la región promovió la colonización del área, principalmente por el bajo costo de los predios, además de ser colindantes a las instalaciones de la Zona Militar. Las construcciones que proliferaron fueron pequeñas casas hechas con materiales precarios, que no contaban con los servicios básicos, los cuales se fueron regularizando con el pasar de los años conforme se fue consolidando la Colonia El Mirador”.

En el artículo sobre los reclamos territoriales de los indios mapuche de la Patagonia Argentina, de Carolina Crespo, el territorio despojado emerge en la narración de las injusticias, silenciamientos y atropellos impuestos por los sectores hegemónicos, injusticias que generan estrategias judiciales de reclamo territorial remarcando la evocación y la exigencia de que se restauren los límites del territorio a donde estaban antes del despojo. Hay una marca del tiempo sedimentado en estos reclamos étnico-territoriales, y al habitar el pasado como futuro sobrecogen al planeta.

Utilizando la categoría *región sociomusical* Bertha Georgina Flores muestra la conformación de un territorio forjado a partir de distintas prácticas musicales, como la ejecución y educación musical, la compra y venta de instrumentos y partituras y los viajes de los músicos campesinos por la región, que van configurando una memoria colectiva de las prácticas musicales de las bandas de viento de una zona del estado de Morelos, México.

Todos estos textos muestran, a través de información sistemáticamente elaborada, cómo el territorio es producto de la apropiación/valoración simbólica, que es producto de la producción simbólica de los grupos sociales, producción que se realiza en los mismos actos en que los actores se (re) hacen y (re)integran ellos mismos. La relación actor-espacio es histórica.

Continuando con los trabajos que integran el *dossier*, los textos de Verónica del Rocío Sánchez y Carlos Vladimir Zambrano centran su análisis en los rituales religiosos que configuran territorios y movilizan la memoria. La primera con la categoría de *territorio sociorreligioso* y el segundo con la noción *actualización territorial* presentan un complejo proceso simbólico de construcción territorial, que incorpora prácticas rituales, entidades sagradas, formas de organización social barrial y ciclos. Para Zambrano, en su estudio sobre la comunidad El Rosal (Cauca, Colombia), la *actualización territorial* es la manera en que se evoca la lucha por la tierra, en donde se desplazan los contenidos religiosos por los senderos del territorio que se esconden bajo el manto de una virgen, realizándose también como una memoria de resistencia. Para Sánchez el *territorio sociorreligioso* se conforma como una unidad dinámica entre los hombres, la naturaleza y el cosmos, que incluyen entidades anímicas y relaciones sociales ancladas en los barrios de un pueblo de origen prehispánico del valle de Puebla, México, afirmando que la memoria se actualiza a través de la reproducción de las prácticas rituales.

Siguiendo con los rituales religiosos, pero también incorporando una escala temporal muy amplia a través del contexto mitológico, el texto de Felipe González integra el concepto de *cosmovisión* para plantear que a través de los ciclos rituales y la organización cívico-religiosa de un pueblo que

se urbaniza actualmente, se puede acceder a la anterior cosmovisión de los pueblos mesoamericanos. Es necesario remarcar que este *pueblo* continúa reproduciendo un sistema territorial sustentado en barrios que evocan, afirma el autor, la idea de Temoachan: el lugar de la ocasión para la reproducción de la vida. En este mismo sentido, en el artículo “Tehuacalco como lugar de la memoria. Arqueoastronomía y paisaje. Región Centro de Guerrero”, Hans Martz de la Vega y Miguel Pérez Negrete abordan la memoria desde “dos de los aspectos de mayor relevancia en las sociedades prehispánicas: el ciclo agrícola y la cosmovisión”, y observan que en la “planificación de las estructuras arquitectónicas hay una relación con las líneas visuales en el horizonte que marcan fenómenos astronómicos específicos”. Consideramos que ambos trabajos continúan una tradición antropológica muy fructífera que incorpora la *larga duración* como estrategia metodológica para comprender los procesos *a-venir*.

En este sentido, pensamos que cuando abordamos la memoria el problema central es el tipo de preguntas que nos hacemos: ¿cómo se relacionan los grupos sociales, las sociedades con el pasado?, ¿cómo se los representa hoy?, ¿bajo qué discursos e imágenes emergen?, ¿qué conflictos resurgen o nacen?, etc. Ante estas interrogantes se han planteado principalmente dos diferentes formas de modularlas y elaborarlas: la memoria y la historia. Es decir, *hacer memoria* e *historiar* son prácticas que “traen el pasado al presente”, y que se deben estudiar como procesos situados en el espacio y el tiempo, como prácticas socioculturales que suponen relaciones, tensiones e interpretaciones del pasado que actúan en el presente, procesos constructivos donde también se erigen olvidos. El olvido también es una construcción que recurre a los silencios, la censura y la imposición [Ricoeur], tal como se expresa en alguno de los textos. Hay que subrayar la importancia del olvido, ya que configura la memoria: ésta lo necesita como la escultura necesita del cincel o, más bien, como el artesano lo requiere para esculpir: la forma y la densidad de la memoria le debe mucho al olvido, y éste puede también ser manipulado por el poder.

Entonces la memoria implica un proceso creativo, productor de contenidos. Maurice Halbwachs afirmó que la memoria es un proceso social de reconstrucción del pasado vivido o experimentado. Hacer memoria, aquí y ahora, es la posibilidad de trasladar un objeto ausente al presente, por lo que el recuerdo transportado expresa que el pasado permanece cambiando con nosotros. El recuerdo no es revivir sino rehacer, reconstruir, repensar, con pensamientos de hoy, las experiencias del pasado; un proceso que no puede darse sin el auxilio de la *imaginación*: ambas *producen-son* lo *imaginario* [Vergara, 2003].

Halbwachs ya señalaba la importancia del espacio, el lenguaje y el tiempo como los marcos sociales fundamentales de la memoria, donde se enmarcan los recuerdos que son el material simbólico con que trabaja. El recuerdo, como lo menciona Ricoeur, es una búsqueda, una interpretación del suceso experimentado que es individual y colectivo, por lo que hay formas de recordar, de construir memorias. Hacer memoria es una práctica social de recordar y olvidar situacionalmente en el tiempo y espacio presente en un contexto relacional.

Los conceptos *memoria de silencios* y *memoria de resistencia*, que aparecen en dos de los textos de este número de *Cuicuilco*, ejemplifican claramente cómo la memoria situada edifica cosas distintas. En el reclamo territorial de los mapuches se administraron silencios y recuerdos fundamentalmente por su condición subalterna. Durante mucho tiempo los recuerdos del despojo territorial habían permanecido fuera de la esfera pública e incluso privada de la comunidad, no solamente por ser sucesos traumáticos, sino porque esos silencios habían estructurado sus relaciones y experiencias de subalternidad, hasta que se presentó una coyuntura que hizo emerger las memorias que rompieron la trayectoria común de los sujetos discriminados, estigmatizados y constantemente despojados. Por el contrario, la *memoria de resistencia* que se ejemplifica en el texto de Vladimir Zambrano, la cual se debe a que no se ha logrado recuperar las tierras perdidas, construye legal, mítica y ritualmente una lucha permanente por el territorio, que se expresa simbólicamente en las “batallas musicales” entre las chirimías de las verdas y la banda de la cabecera de la población, en el “remanecimiento” de la virgen cuyo relato expresa la fundación del pueblo y la lucha por el territorio entre los habitantes de “arriba” y los de “abajo”.

En “Los territorios de los otros: memoria y heterotopía”, María García realiza un abordaje heterodoxo<sup>4</sup> de la propuesta de Foucault a partir de una pregunta fundamental: “¿Podemos seguir hablando de heterotopías en un siglo en el que lo que es “propio de nosotros” y “de ellos” se halla en constante tensión, compartiendo la vida cotidiana?” Como una de sus respuestas plantea que ya es imposible definir las como lugares en sí, y que, por lo tanto, las heterotopías que en la definición foucaultiana se encontraban “fuera” de la vida social “ordinaria”, hoy están “dentro”, pues es “ya condición de cotidianidad el transitar constantemente entre los mundos de los otros,

<sup>4</sup> “Desvío por tanto el énfasis dado por Foucault a la función (en tanto que él entendía que existía una sociedad con límites definidos) por creer que no es tanto la función la que marca esos lugares como lugares-otros, sino la práctica de uso y la narrativa asociada a ese uso la que va creando la pertenencia...” (Véase p. 345).

unos otros que comparten o no las mismas normas de actuación que uno mismo". Las distintas migraciones como laboratorios de la hibridación, y ésta como expansión de las *hétero-topo-cronías*.

También discute con aquellas posiciones que las emplazaron como espacios de subversión y transgresión y afirma, con Topinka, que "las heterotopías no son fundamentalmente lugares de resistencia al poder, sino lugares en que este poder se reorganiza" [2010: 56], y agrega "que el utopismo, la transgresión y la subversión no sólo forman parte de la modernidad, sino que son inherentes a la vida en sociedad" en general y constituyen el mecanismo del cambio histórico.

Finalmente, y sin agotar los temas conceptuales que presentan los artículos de este número de *Cuiculco*, en todos los trabajos se construye una imagen espacial cuando se "trae el pasado al presente" porque se asocia al *estar-aquí*. Este proceso introduce una discusión central que hace referencia a la dimensión espacial de la memoria o lugarización de la misma. Ana Ramos menciona que la memoria se inscribe en el lenguaje, el cuerpo, objetos y sitios. Estos últimos, dice, funcionan como mojones en los que se estructuran los marcos espaciales a partir de los cuales recordamos, los lugares son soportes reconocidos de la memoria [Ramos, 2011]. En todos los artículos la memoria hace aparecer lugares, por lo que el territorio edificado por ella es un sistema de lugares existentes y desaparecidos. Localizados en el contexto inmediato, con historicidad propia, jerarquizados por el recuerdo, simbolizados y practicados, apropiados socialmente. Los lugares son nombrados, el lenguaje los recorre para imprimirles contenidos culturales, transformarlos en símbolos, montar fronteras o revelar nodos [Vergara, 2013]. Los lugares fabricados en sistema por el acto de la memoria son el territorio próximo, el territorio de la identidad colectiva. En el conjunto de los textos se manifiesta la idea: no hay territorio sin memoria.

"El deber de la memoria es el deber de los descendientes", afirma el antropólogo francés Marc Augé [1998: 102]. Si oteamos a nuestro alrededor —al vecino, al colega, al transeúnte, inclusive al amigo— quizá consintamos que existe un peligro para la *experiencia*, para la *memoria* e inclusive para la *historia*: si el *semejante* se difumina o desaparece en el horizonte social que el mercado produce, es posible entonces que habitemos la dictadura del presente, y que la memoria decline y su profundidad adelgace. El *territorio* y el *lugar* requieren *sedimentar*: ¿cuáles son, hoy, los escenarios en los que se *reproducen*? La memoria no es sólo un viaje al pasado, por lo tanto, cuando la abordamos, debemos quizá preguntarnos cuál es la densidad de futuro que construimos hoy, y lo más importante, con quiénes y para qué. Habría que proponer quizá una nueva interrogante a la memoria:



¿qué le hace la incertidumbre? Estos artículos incuban la respuesta, como la semilla es al árbol: retomando la afirmación de Augé: ¿de quiénes somos descendientes? ¿Quiénes nos sucederán?

Se dice, cuando proliferan los estudios y reflexiones acerca de la identidad, que surgen y se justifican porque existen problemas sustantivos en ella: si está fuerte y funciona, no habría por qué preocuparse. La tendencia que señalamos al inicio, de un crecimiento de prácticas conmemorativas y estudios de la memoria y el territorio, puede ser síntoma de algo: no de que haya el peligro de que nos volvamos leves y etéreos, no de que la amnesia gobierne el presente como intermitencia, sino de que para miles de millones más el *territorio* sea vivido como una prisión, o que se constriña a ser fraccionado y habitado sólo como *lugar* —se escucha con insistencia del desgarrar del tejido social—, sin lazos sociales y sin espacio público, o que se lo habite como sumas de soledades que hacen *masas*, pero no *semejantes*, o que una transnacional minera o petrolera se instale en nuestra *comunidad* y, luego de unas tres décadas, la desertifique y nos expulse definitivamente al *espacio*, obligándonos a volver a territorializar... Los mapuches (grupo que estudia Vladimir) nos lo advierten con sus luchas y resistencia, pero también quienes hacen de las *hétero-topo-cronías* espacios de convivencia e intercambio y no de extrañeza y repulsión. La *memoria* es la forma, y el mecanismo, en que el *espacio* se hace *territorio*.

#### BIBLIOGRAFÍA

**Augé, Marc**

1998 *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa.

**Gamio, Manuel** (comp.)

1979 [1922] *La población del Valle de Teotihuacán*, México, Instituto Nacional Indigenista, 5 tt. [Edición facsimilar.]

**García Álvarez, Jacobo**

2009 "Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica", *Boletín de la A.G.E.*, núm. 51, pp. 175-202.

**Haesbaert, Rogério**

2011 *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Halbwachs, Maurice**

2004 *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropolos.

**Ramos, Ana**

- 2011 "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad", *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, julio-diciembre, pp. 131-148

**Ricoeur, Paul**

- 2003 *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta.

**Schindel, Estela**

- 2009 "Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano", *Política y Cultura*, núm. 31, pp. 65-87.

**Vergara Figueroa, Abilio**

- 2003 *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano: Québec, La Capitale*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia/Conaculta/Association de l'Industrie Électrique du Québec-Commission de la Capitale Nationale du Québec.
- 2013 *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia/Ediciones Navarra.



# Paisaje, ruina y nación. Memoria local e historia nacional desde narrativas comunitarias en Coahuila

Mario Rufer

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco

**RESUMEN:** *Este texto parte de un análisis etnográfico del Museo Comunitario del municipio Francisco I. Madero, en Coahuila. El museo se creó en 1997, bajo el auspicio del INAH y al amparo del Programa Nacional de Museos Comunitarios. El ejercicio analítico de este trabajo se pregunta por la vinculación entre narrativa comunitaria del pasado/patrimonio, memoria local e historia nacional. Partiendo de fotografías, disposición de objetos y entrevistas, se analizan las mediaciones, los intertextos y la simbolización de la cultura material en sintonía con el sentido local otorgado. No se pretende constatar de qué modo un museo local es un complejo exhibitorio regional de tradiciones conservadas que exponen formas puras de identidad-memoria, sino hasta qué punto debemos concebir sus narrativas (o sus contramemorias) dentro del complejo y ambivalente proceso de hibridación con las pedagogías del Estado nacional.*

**PALABRAS CLAVE:** *memoria local, museos comunitarios, historia nacional, paisaje, ruina.*

**ABSTRACT:** *This text is based on an ethnographic analysis by the Township Community Museum from the municipality of Francisco I. Madero, in Coahuila. The museum was founded, in 1997, under the auspices of the National Institute of Anthropology and History (INAH) as part of its National Program of Community Museums. The analytical aspect of this work questions the relationship between community narratives of the past / heritage, local memory and national history. Based on photographs and available objects, along with interviews, the mediations, intertexts and the symbolization of material culture -in tune with the local traditions- are analyzed. The objective of the paper is not to show how a local museum is a complex exhibition of regionally preserved traditions through pure forms of identity-memory, but rather how we conceive of narratives (or counter-memories) within the complex and ambivalent process of hybridization of pedagogies of the national state.*

**KEYWORDS:** *Local memory, community museums, national history, landscape, ruin.*

*La historia es brujería*

MICHAEL TAUSSIG

### *Introducción*

Maestro, yo le explico: usted *ya está* en la comarca lagunera. Francisco I. Madero está en el corazón de la mera laguna. Usted vaya, vaya que dicen que el museo siempre tiene algo nuevo. Ahora, a usted que viene de la ciudad, le digo: vaya a la estación, compre el boleto, siéntese en el camión y espere. A usted que viene de la ciudad, le aclaro: acá hay polvo, perros y pobres. Un museo también, y camiones de militares. Con la época de la revolución que usted dice hay nomás dos cosas distintas: el polvo y el museo. Lo demás no se crea eh... acá la historia como que pasa lentito... ¡No! *Pérese*, se me pasó: la laguna. Queda el corazón, pero no hay más. Por eso usted insiste y yo le explico: ésta es la laguna, aunque agua no hay... (don José Hernández, guía de la Casa-Museo Francisco I. Madero en San Pedro de las Colonias, Coahuila.)

Estas palabras fueron la antesala del viaje desde San Pedro de las Colonias, Coahuila, a un pequeño poblado del mismo estado, llamado Francisco I. Madero, en el centro de lo que se conoce en la región como “comarca lagunera”.<sup>1</sup> En marzo de 2012 había emprendido un viaje a Torreón, San Pedro de las Colonias y Francisco I. Madero para explorar los museos comunitarios de la región. El objetivo de este texto es trabajar desde la arena etnográfica el material recabado en el Museo Comunitario de Francisco I. Madero, creado dentro de la red del Programa Nacional de Museos Comunitarios (PNMC) auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).<sup>2</sup> No me interesa aquí hacer un inventario de las piezas y los

<sup>1</sup> Francisco I. Madero es un poblado de alrededor de 26, 500 habitantes según el censo de 2010, a unos 30 km de San Pedro de las Colonias, extendido sobre un valle seco y salobre de vegetación escasa. Fue, como toda la comarca lagunera, una zona de experimentación clave de la Reforma Agraria cardenista.

<sup>2</sup> Este artículo es parte de un proyecto más amplio del que soy responsable, financiado por Conacyt, “Memorias subalternas en museos comunitarios”, núm. 130745. El Programa Nacional de Museos Comunitarios fue creado en 1983 con sucesivas reediciones e implicó la aplicación de los criterios de la nueva museología como tendencia global. La noción central del PNMC fue promover la creación de museos desde y para la comunidad, autogestionados, sin demasiada interferencia oficial en la narrativa, el guión o la curaduría. En este sentido es importante la labor del Programa de Museos Comunitarios como un disparador para generar visiones locales de historia, memoria y patrimonio.

objetos, ni describir la estrategia curatorial, sino tomar algunos nodos de sentido para analizar la síntesis conflictiva entre historia nacional, memoria local, procesos de significación específicos del concepto “comunidad” y su diálogo con modos de patrimonialización más amplios.

En el caso de Francisco I. Madero, el museo funciona desde 1997 en una de las dependencias del ayuntamiento, y hoy integra parte de la Casa de la Cultura. Tiene un corredor inicial y una sala central amplia sin explicitación temática única. Según los informantes (principalmente el actual encargado de la Casa de la Cultura, al que en sucesivas ocasiones los pobladores y algunas mujeres que colaboraron tenazmente en la creación del museo se refirieron como “el chavo del gobierno” en vez de por su nombre de pila), el museo fue fundado con el auspicio del profesor don Ramiro Hernández, quien luego se retiró de las funciones de coordinador.<sup>3</sup> Entre 2005 y 2008 el museo estuvo cerrado al público porque tuvieron que utilizar las dependencias para asuntos ligados al archivo de documentos municipales y porque no encontraron a la persona que pudiera hacerse cargo cabalmente de la atención y los servicios a la comunidad. En el periodo de finales de 2008 al 2012 (este último fue el año en que realicé mi trabajo de campo) estaban intentando un trabajo de autogestión comunitaria para el mantenimiento y la atención al Museo. Hasta el momento de mi visita no existía un catálogo de piezas ni un archivo como acompañamiento del proceso de museificación.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Los nombres reales han sido cambiados por petición expresa de las autoridades del museo. Sobre el proceso de creación y armado del museo sabemos que el primer promotor y coordinador desde 1997 convocó a los vecinos de la comunidad a “prestar” temporalmente los objetos que consideraran válidos para crear un museo de la comunidad, con la única consigna, según el “chavo del gobierno”, de “recolectar objetos que tuvieran relevancia para la gente local, para la gente común, del pueblo, pero que ayudaran a contar su historia”. A partir de ahí se hizo la selección de los temas más específicos: “La Prehistoria”, “Revolución”, “Reforma agraria”, “Las etnias”. De todo esto hablaremos más adelante. En el caso de este museo la información que me fue proporcionada es que sólo una vez en 1995 fueron asesorados por profesionales específicos (un antropólogo que brindó un taller sobre creación y gestión de museos comunitarios).

<sup>4</sup> El motivo central de haber escogido Francisco I. Madero tiene que ver principalmente con dos factores, uno de origen estratégico previo a mi visita y otro como resultado del trabajo etnográfico: primero el museo comunitario Francisco I. Madero se promocionaba como un “Museo de la historia local y la participación en la Revolución mexicana”. Por ende, dado mi propio interés en analizar las narraciones locales-comunitarias de la historia y sus mediaciones, se presentaba desde el inicio como una opción clave, teniendo en cuenta la proximidad con la zona denominada “cuna” de la Revolución. La segunda razón tiene que ver con cómo el Museo imbrica imaginarios locales, historia

## PATRIMONIO: LOCALIDAD, NACIÓN Y MÍMESIS

No es novedad que las formas de patrimonialización local emanan muchas veces de repliegues del Estado-nación transformados en demandas de autogestión que son apropiadas por localidades específicas (y con resultados disímiles). Llorenç Prats habló del patrimonio como sacralización de la externalidad cultural: “Las metonimias, las *reliquias* que lo constituyen, son objetos, lugares o manifestaciones procedentes de la naturaleza virgen o indómita (por oposición al espacio domesticado por la cultura) del pasado (como *tiempo fuera del tiempo*, por oposición, no al tiempo presente, sino al tiempo *percibido* como presente)” [Prats, 2005: 18]. El mismo autor plantea que esto no es contestación a las formas en que el capitalismo fagocita los procesos locales de enunciación y alteridad: al contrario, es su reforzamiento [2005]. Considerar conceptualmente a la cultura como un “recurso” ha mostrado la modalidad de activación que tienen los procesos de patrimonialización (cuando son exitosos) para poner en marcha nociones nativistas de tradición, memoria e identidad como partes de procesos más amplios de promoción al turismo, desarrollo sustentable y ofertas de sentido del tiempo y la experiencia local, al decir de Bárbara Krishenblatt [1998].

Partiendo de aquí, considero que es válido decir que todo análisis de los museos “oficiales” (que dependen directamente de brazos institucionales del Estado) debe ser hecho bajo una lupa donde poética y política no pueden desligarse (y nunca como la muestra de una huella indéxica de un acontecimiento ya pasado). Pero los museos comunitarios deben ser analizados con más cuidado aún. No sólo porque desde mi lectura es errado argumentar que son un complejo exhibitorio de tradiciones conservadas, prácticas comunitarias deslegitimadas por la modernidad o cualquier otro argumento romantizado sobre la identidad y la memoria, sino porque, además, deben ser estudiados dentro del complejo proceso de hibridación con las pedagogías del Estado.<sup>5</sup> Considero que son un *locus* en el que pueden

---

nacional y semánticas hegemónicas en un espacio peculiar, con lo cual crea una particular narración.

<sup>5</sup> Coincido con el historiador Burón Díaz cuando afirma “los museos comunitarios no son elaborados por y para la comunidad, no pueden ser únicamente fieles espejos donde la comunidad se reconoce, no pueden serlo porque adoptan un lenguaje que denota, primero, su hábil apropiación de códigos institucionales por lo general ajenos a ella y, por consiguiente, una participación clara y decisiva de la comunidad científica, con unas concepciones historiográficas específicas que se reflejan en los discursos museísticos comunitarios, y que concuerdan de manera lógica con una serie de cambios conceptuales que es posible rastrear” [Burón Díaz, 2012: 85].

verse diálogos tensos entre los significantes Estado-nación y comunidad, política cultural nacional y modalidades locales de enunciación o, parafraseando a Homi Bhabha, complejos pedagógicos-performativos de negociación e hibridación constante.<sup>6</sup>

No es mi intención discutir aquí el problema de la “autenticidad” de las culturas o de las narrativas de los actores sobre sí mismos. Ése es un tema de amplio debate académico en México. En primer lugar, considero que plantear el asunto en esos términos haría referencia a proponer la propiedad aurática de un original borroso, deslavado, que los dispositivos culturales (museo, historia, memoria exhibida) deberían poder exhumar, rescatar y exponer. Pero sabemos que los originales no existen. No hay nada más o menos “auténtico” en la expresión de una identidad. Hay textualidades mediadas y procesos políticamente activos (y otros históricamente latentes).<sup>7</sup> Y por supuesto, de manera contundente, existe también la creencia depositada en ese original (*el indio, el huichol, el oaxaqueño*), cosa que no es menor. Pero en esa búsqueda del original hay un proceso de diferenciación y parcelación de las multiplicidades que hace mimesis en los enunciados del Estado nacional; y en el énfasis puesto por definir qué

<sup>6</sup> Para Bhabha la dimensión pedagógica de la nación está centrada en una temporalidad de acumulación continuada y sedimentada de un tipo de identificación, narrada en artefactos diversos. Al contrario, la dimensión performativa juega con el tiempo irruptor e iterativo de “lo que emerge” como pueblo, lo que acontece como nación en el momento mismo de la identificación nombrada y asequible. Estas dos dimensiones son contradictorias y a la vez indisolubles para la presentación de la nación “a sí misma”. Es una de las aporías que la constituyen. “En la producción de la nación como narración hay una escisión entre la temporalidad continuista, acumulativa, de lo pedagógico, y la estrategia repetitiva, recursiva, de lo performativo [...] Las fronteras de la nación se enfrentan constantemente con una doble temporalidad: el proceso de identidad constituido por la sedimentación histórica (lo pedagógico) y la pérdida de identidad en el proceso significativo de la identificación cultural (lo performativo)” [Bhabha, 2002a: 189].

<sup>7</sup> Paula López plantea que el tema de la definición histórica identitaria en México hunde sus raíces en una problemática formulación sobre la “autenticidad” del legado indígena en el presente. En una argumentación interesante, López distingue *pasado* (como una figuración reificada, expuesta casi “mágicamente” como trasposición original o auténtica) de *legado* (como las mediaciones y latencias de ese pasado en el presente, ambiguo, contradictorio y ampliamente discursivizado). La autora explica hasta qué punto la fórmula de la historia nacional se constituyó en una tenaz búsqueda de orígenes que reprimió la pregunta por el *legado colonial* y ensalzó el interrogante por la presencia del *pasado indígena* [López, 2008:330-331]. Desde otro lugar, Frida Gorbach indaga este problema como la “antropologización” de la historia y se pregunta hasta qué punto lo sintomáticamente ausente en esa latencia histórica es la Conquista [Gorbach, 2012].



es aquel original aurático, se lo domestica.<sup>8</sup> Digo esto para explicar desde dónde trabajo las nociones de “patrimonio local” y “memoria comunitaria”, y desde qué lugar intento escapar a visiones romantizadas del patrimonio comunitario, porque considero que son justamente esas nociones nativistas y románticas (a veces bien intencionadas) las que perpetúan las jerarquías, asimetrías y axiologías que el Estado-nación moderno y excluyente ha entablado como una lucha silenciosa por los recursos para enunciar la diferencia, la pluralidad y la diversidad [Rufer, 2012].

#### POLVO, PERROS Y POBRES. EL PAISAJE VISTO

En México la escena del patrimonio que alcanza a los museos comunitarios a partir de los años ochenta del siglo pasado es una manifestación local y específica del “boom” global de esa misma década. Según Hartog, el patrimonio es el *alter ego* de la memoria, y en las últimas dos décadas del siglo xx cobra vigencia como una necesidad de “proteger, catalogar, procesar, pero también volver a pensar” [Hartog, 2007: 25]. En ese ámbito es que en 1997, y por iniciativa de un grupo de vecinos que participaron en un Programa sobre Desarrollo Comunitario regional, se creó el museo comunitario Francisco I. Madero con el objetivo de “rescatar la memoria de la comunidad en los momentos más sobresalientes de nuestra historia”.<sup>9</sup> El cartel de la entrada enuncia: “Pasa y disfruta un viaje al pasado... entrada libre” (véase la figura 1). ¿Qué viaje se desencadena y hacia qué pasado?

Tenemos ya una primera enunciación llamativa: se trata de rescatar (como decíamos, en la expresión del objeto etnográfico que debe ser salvado-exhibido-para hablar por sí mismo del *pasado*) una “memoria comunitaria” que está contenida en *nuestra* historia. La cita que transcribí al inicio es la respuesta de don José a mis preguntas sobre la comarca lagunera. Sabía, por supuesto, la historia de las sequías.<sup>10</sup> En ese sentido no me extraña-

<sup>8</sup> Trabajo este punto con más detenimiento en Rufer [2012].

<sup>9</sup> Boletín anunciado en la entrada del Museo Comunitario.

<sup>10</sup> Se denomina “comarca lagunera” a una región del norte-centro de México, entre Coahuila y Durango, a los márgenes del río Nazas. La comarca sufre sucesivos ciclos de sequía desde hace décadas, con mayor o menor intensidad. Desde 1960 la profundización de la explotación de afluentes del Nazas por corporativos empresariales aceleró los efectos de la sequía y el cambio climático es perceptible por los pobladores desde hace algunos años. Especialistas han clasificado el caso de la comarca lagunera como un episodio de “sequía, migración y descampesinización” progresiva, con consecuencias de empobrecimiento regional promedio [González Arratia, 2011].

Figura 1

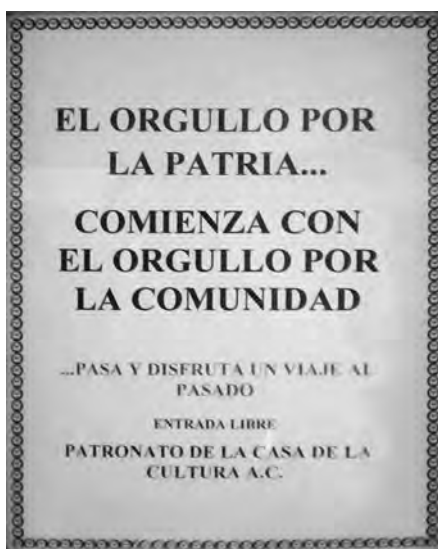


Figura 2



Fotografías del autor.

ba tanto el paisaje *visto* (por mí) como la negación de ese paisaje entre los pobladores. O para ser más exacto, la tenacidad en nombrar aquello que estaba perdido (sabiendo que lo hacían). Ya no hay laguna, ya no hay agua en el corredor que va de Torreón y Francisco I. Madero hacia Finisterre, en Coahuila. La indigencia y la guadalosa bruma lo cubren todo en el camino. “Hay historias de fantasmas, no crea. Los fantasmas de la revolución, dicen. Pero yo creo que no se ven porque hasta ellos se cubrieron de polvo”, sostiene el “chavo del gobierno”.

Sin embargo, la terminal de autobuses reza: “Partidas y llegadas a la Laguna”. Los abarrotos del lugar invariablemente se denominan: “Corazón Lagunero”, “LaLa-Gunita”, “Abre Laguna”. Si es cierto que cualquier comunidad imaginada debe primero negar el carácter contingente y dinámico de aquello que la hace ser, para luego proponerlo como componente atávico que se reafirma en las acciones rituales, tal vez el paisaje es el nudo central de la comarca lagunera. Hay un paisaje-origen que se repite obstinadamente como una formulación del espacio común, aun cuando ese paisaje no exista en la imagen indómita del recién llegado. Tampoco estoy diciendo que los pobladores de Coahuila vean agua, vergeles y lagunas donde no las hay; digo que un paisaje es construido como un aconteci-

miento que aglutina, como símbolo de fraternidad y también como monumento: aquello que ya no existe pero que permanece como promesa redentora. Y así se expresa en el museo comunitario:

La laguna va a volver un día, eso dicen siempre acá. Si usted ve, ahí hemos representado a la laguna, con una bandera mexicana en la orilla, y si se fija, al lado de Villa.<sup>11</sup>

A modo de personaje, la laguna tiene la capacidad de un código actuante: se seca, volverá, hace. Esto no es detalle menor, porque la idea de nación motoriza fórmulas de acción y de origen, y deposita en la naturaleza una fuerza histórica *que actúa*. Por supuesto, eso tiene matices ideológicos enraizados, porque la narrativa elude la responsabilidad histórica de los actores. Si uno repasa el museo como receptor no avisado, jamás podría descubrir *qué* secó la laguna, *qué* convirtió el paisaje, *quiénes* o *cómo*. Si uno pregunta directamente, aparecen las respuestas: fueron las empresas, fue la acción de Lala,<sup>12</sup> de las cerveceras, etc. Pero no está ni remotamente presente en la narrativa del museo comunitario. La agencia (si cabe este remanido concepto) se deposita en la laguna como personaje de la historia. En este sentido también revive el mito/historia de la nación. Como Quetzalcóatl, la laguna volverá. Y Villa también, a juzgar por la disposición de los héroes y los deseos. Es esa función (origen/redención) donde nación/paisaje/Estado se funden en lo que yo llamaría, siguiendo a Michael Taussig, la *magia* del Estado-nación. Lo que interesa no es la laguna *per se*, sino la posibilidad de tender allí un origen a partir de narrativas muy peculiares:

[...] de hecho, en el corazón lagunero, que sería aquí... bueno, y otras partes, dicen que hay una presencia, un espíritu, digamos, y que protege la zona. Y dice la gente de por aquí, los ancianos pues, que hasta que no sepamos quién tiene la cabeza de Villa, la de él, la original, digamos, la laguna va a estar seca. No es que yo ande creyendo esas cosas, tampoco quisimos poner nada de eso en el museo, se supone que éste es un museo de historia o de la memoria, pero sí aceptamos las banderas mexicanas. Bueno, y por ahí hay una virgencita con la bandera cruzada... Aunque sí pusimos el acta de nacimiento de Villa, bueno, con su nombre original [José Doroteo Arango]. La tenía una vecina de la

<sup>11</sup> Palabras del "chavo del gobierno". A menos que se indique lo contrario, los fragmentos que siguen también corresponden a él.

<sup>12</sup> Grupo Corporativo Lala, Marca Registrada, toma su nombre como apócope de La Laguna. Es el grupo empresarial de venta y distribución de productos lácteos más importantes de México, fundada originalmente como cooperativa en la comarca lagunera en 1949.

comunidad que dizque era su hija... Dicen que trae buena suerte... (véase la figura 3).<sup>13</sup>

Estas palabras no las obtuve sino hasta el final de mi visita, en una insistencia mía sobre la omnipresencia de la laguna. Sin embargo, las corroboré después en mi viaje de regreso: “Ah, sí, aquí la presencia de Villa anda penando. Bueno, aquí y en todo México, como dicen”.

Figura 3



Fotografía el autor.

Michael Taussig, en su estudio sobre la montaña de María Lionza en Venezuela, propone que lo que él llama “primitivismo” activa el carácter mágico del Estado moderno, que no puede funcionar sin él. En una discusión sugerente con la vertiente weberiana expone: “el Estado mismo de-

<sup>13</sup> Copias similares de esa acta de nacimiento en la que aparecen los nombres, Doroteo Arango y Francisco Villa, se exhiben en otros museos comunitarios visitados.

pende de la magia, contiene la magia, y aun produce y reproduce fuerza mágica a través del primitivismo” [Taussig, 1992: 500]. Aclara Taussig que habla de Estado como un complejo social que incluye la imagen y el “sentido” del Estado [1992: 501]. En este punto el autor pone énfasis en mostrar que el primitivismo no es un origen perdido que pertenece al momento mítico de las formas premodernas, sino que al contrario, “vive como una fuerza vital dentro del discurso racional del Estado moderno” [1992: 515].

Sin ánimo de sobreinterpretar, y sin hacerme cargo del concepto primitivismo, considero que las reflexiones de Taussig son productivas aquí. De alguna forma el museo comunitario funciona como un espacio condensado donde laguna, bandera, héroes revolucionarios, virgencita<sup>14</sup> y espectros están presentes, cruzado siempre por la fuerza aglutinante de los núcleos discursivos de la historia nacional. Ahora bien, cómo se compone esa fuerza en cada museo, cómo se estructura la sintaxis de esa historia y cómo se teje con peculiaridades locales, con códigos ambivalentes e intertextos contingentes, es el meollo del asunto para poder rastrear nuestra pregunta central sobre la tensión entre comunidad, historia, patrimonio y nación.

Los estudios sobre la relación entre nación y Virgen de Guadalupe son ya abundantes. Pancho Villa, por otra parte, funciona como un agente bisagra entre comunidad/nación: norteño, al mando de la legendaria División del Norte, habría reclutado algunos lugareños de Francisco I. Madero entre las huestes revolucionarias que participaron en la toma de Torreón.<sup>15</sup> A su vez, sabemos que la tumba de Villa fue profanada en 1926 (tres años después de su asesinato), y su cabeza separada del cuerpo. De ahí en más, las leyendas sobre el destino de la cabeza de Villa alimentan con tintes mágicos los núcleos de nación, frontera, heroísmo y mexicanidad: se dice que la tiene como trofeo algún descendiente de Obregón, que científicos de Chicago

<sup>14</sup> Obviamente la referencia es a la Virgen de Guadalupe. La relación entre nación y guadalupanismo ha sido muy estudiada y no es necesario detenernos en ello. Véase Lafaye [1974], Gruzinsky [1992] y Zires [2012].

<sup>15</sup> Una de las fotografías interesantes de la sala, al costado del acta de nacimiento de Pancho Villa, es la del señor Inocente Sosa Urquizo, nacido en 1894 en Parras, Coahuila, y quien habría participado en la toma de Torreón de 1914 (véase la figura 4). Debajo de la fotografía se exponen los recuerdos de lo que narra Urquizo en voz de una de sus hijas. Lo interesante es que en la cédula, que empieza señalando “así fue como tomamos Torreón”, lo que se registra no son los hechos militares ni la lógica del asalto a la ciudad, sino los parlamentos del líder con el lugareño, el tono de voz de Villa, la mirada con la que se dirigía a su subalterno: la *prueba* de su humanidad y de la interacción del pueblo con el héroe revolucionario. La fortaleza del formato épico en la relación del héroe de bronce con el pueblo raso muestra la omnipresencia desdoblada de la nación.

la llevaron a Estados Unidos para estudios de frenología, que está enterrada en un paraje entre Parral y Jiménez, que la sociedad secreta *Skull and Bones* de Yale (a la que pertenecerían los Bush) la tiene celosamente guardada en Estados Unidos.<sup>16</sup> Lo que en todo caso importa resaltar es la injerencia (póstuma) conferida al héroe (nacional-popular) en el curso de los acontecimientos de la comunidad: las fuerzas (mágicas) del Estado interfieren en el curso de los acontecimientos. Porque si el poblado de Francisco I. Madero también es la nación, es también responsable de la pérdida de la cabeza de Villa: por eso anda penando “aquí y en todo México”, y secó la laguna (aunque *no todos creamos en eso*). También el desperdicio y el revés de la comunidad están atados a la historia de la nación, como un campo semántico ordenado por una lógica que lo precede.

A estas alturas habría que preguntarse: ¿quién redime al norte de México en la narrativa maestra? ¿Quién habla desde la función mesiánica de la historia en los confines de la nación? Sin el peso “del pasado indígena” (entendido como pasado fundador) [López, 2008], allí donde no hay guerra fundadora y donde se trastoca lo esencial del origen, porque “acá no hubo conquista, en realidad llegaron los tlaxcaltecas acompañando a los españoles”.

La figura caricaturizada de la etnia “traidora” al imperio mexica se reinventa en una unidad prevista, los traidores acompañando a los conquistadores. No había ruinas que habilitaran competencias con pasados monumentales de la nación. La Revolución los traicionó brutalmente. La Reforma Agraria fue una promesa cardenista que no prosperó. Las grandes empresas acabaron con los recursos naturales en poco tiempo. Pero había paisaje. Un territorio hecho sujeto derrotado, como el norte pobre y desertificado. Un síntoma donde depositar la noción de fuerza, progreso y abundancia. Fuera de las historias más o menos previsibles sobre la vida de Francisco I. Madero en San Pedro, los demás museos y apuestas museográficas toman al paisaje y a la naturaleza como un elemento central de su construcción patrimonial. Pero cabe aclarar, no como la facultad mágica del suelo proveedor inagotable [Coronil, 2002]; tampoco como el tinte romántico del color local

<sup>16</sup> A esto se suma un rumor de amplia circulación en el norte, que sostiene que nadie pudo robar la cabeza de Villa porque él habría ordenado que, en caso de su muerte, sus soldados fieles cambiaran el cuerpo en la noche para enterrarlo en algún lugar incógnito de Parral que nadie conociera, a excepción de sus allegados. Lugareños afirman que esto es lo que sucedió, y que el cuerpo (sin cabeza) trasladado a la capital mexicana en 1929 para ser enterrado en el Panteón de los Héroes es el de una mujer no identificada. Un interesante trabajo sobre la figura icónica de Villa en diferentes soportes se puede ver en [Lee, 2011: 109-135].

Figura 4



Fotografía del autor.

como raíz de los sujetos. El paisaje aparece como el monumento construido a un pasado grandioso que ya no es, pero que debe exhibirse como el fundamento político del presente y defensa de un futuro imaginado, posible.

Siguiendo esta línea, diría aquí que la noción de patrimonio tangible o intangible propugnada por la UNESCO olvida un elemento central: la patrimonialización es una construcción social que simboliza una promesa de futuro. Las metáforas del “rescate” (de ruinas, huellas, pero también lenguas, costumbres, “tradiciones”) en el patrimonio local o comunitario no funcionan solamente como un deber cívico que descansa en una idea más o menos consensuada de memoria colectiva (“hay que cuidar, conservar, visibilizar”). A mi modo de ver, ese rescate activa sobre todo la idea de una promesa reudentora donde la visión teleológica historicista permanece intacta, pero generalmente potenciada por un componente mágico: en este caso la idea de que la laguna volverá.

Aquel *destino* que la historia-disciplina teje para todo pueblo, pero que nunca logra explicitar del todo (para proteger su frágil carácter secular, laico



y científico ante la ucronía),<sup>17</sup> es expuesto metafóricamente en la exhibición del patrimonio: en las ruinas mexicas hay un último reducto de los orígenes y un mandato no cancelado de destino como grandeza, monumentalidad, heroicidad. La estrategia narrativa esconde, sin embargo, la dinámica de la historia misma y de sus contradicciones: el despojo, la violencia, la transformación de *aquellos orígenes en estos accidentes* (el indio actual, pauperizado, signado al lugar de la carencia y racializado). Si pensamos en Coahuila, el paisaje funciona como el nombre de aquello que no puede cancelarse, como acontecimiento inagotable que en su afirmación aglutina, menos por un recuerdo compartido que por la invención circunstancial de una promesa necesaria. Donde no hay monumentos, revolución, lengua, etnia ni prócer local posible, hay un paisaje que funciona como fundamento-promesa al que se le puede otorgar ese estatus. El recurso a la cultura es la invención del paisaje como patrimonio-memoria.

#### LA COMARCA INMEMORIAL. EL PAISAJE EXHIBIDO

En el museo comunitario Francisco I. Madero hay cuatro composiciones curatoriales que “dicen” sobre el paisaje:

- Una fotografía de la prehistoria lagunera (que muestra las suturas geológicas del norte de México en una complicada grafía).<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Me refiero aquí a las lecturas poscoloniales de la disciplina histórica que mostraron (llevando al límite las propuestas de Michel de Certeau) los procedimientos discursivos con que el discurso histórico no sólo ordena una secuencia temporal e impone una política de interpretación, sino que lo hace dejando al Estado como espacio silencioso de referencia y evidencia, y a la nación como destino proyectivo, progresista y de desarrollo teleológico [De Certeau, 1997; Chakrabarty, 2000; Duara, 1995; Rufer, 2006].

<sup>18</sup> Las exposiciones figurativas que intentan amalgamar los tiempos geológicos con los humanos, como metáfora de cierta contigüidad con un pasado de unidad en el que “algo” debe persistir, es un tema frecuente en las exposiciones de museos o relatos orales que intentan renarrar la historia (de la nación, de un acontecimiento, de una comunidad, etc.). En ese sentido hay un trabajo pendiente: abordar con detalle las significaciones sociales de la temporalidad. He trabajado este tema en el Museo de Robben Island en Sudáfrica y en el Museo del Apartheid en Johannesburgo [Rufer, 2010a].



- Una fotografía a modo de caricatura gráfica de un “dinosaurio pico de pato”. Con la leyenda “*ejemplares como éste vivieron en Coahuila*” (véase la figura 5).<sup>19</sup>
- Dos vitrinas de piezas arqueológicas “del suelo coahuilense” (explicaré luego por qué considero estos objetos como “paisaje exhibido”)<sup>20</sup> (véanse las figuras 6 y 7).
- Una fotografía (ya en colores) de tres hombres agachados junto a varios perros, sobre un fondo horizontal de tierra reseca y sin arar, tomando un puñado de tierra.

**Figura 5**



Dinosaurio pico de pato. Ejemplares como éste vivieron en Coahuila.

<sup>19</sup> En todos los casos decidimos mantener las denominaciones que el museo otorga a los objetos, piezas o imágenes. No importa aquí cuán “científica” es esta explicación. En este caso, por ejemplo, no existe registro del lugar de dónde procede esa imagen, que pareciera sacada de alguna enciclopedia familiar o revista de divulgación.

<sup>20</sup> No hay cartilla explicativa ni cédula.

Figura 6



Figura 7



Fotografías del autor.

Sobre estas estampas, el “chavo del gobierno” me aclaró:

[...] esto es como una historia de nuestra tierra, de la naturaleza, digamos. O sea, acá estábamos junto al mar, ya hace mucho de eso. Pero después Coahuila se separó y los hombres de aquí fueron bien distintos. Además, bueno, aquí ya vio que no hubo conquista. Eso dicen. Llegaron los españoles con los tlaxcaltecas. Y estos dinosaurios están por aquí enterrados, como éste. Y aquí, bueno, (señala la foto de los hombres agachados), ya es más para acá, de ahora: sin agua en la comarca. La laguna se secó. La secaron, como quien dice... Por eso hicimos el museo también, para que se vea esto y despertar esperanza.

Cuando ya queda asentado en la teoría contemporánea que paisaje y naturaleza son dos conceptos diferenciados, y que el primero refiere a una construcción de carácter cultural que no existe fuera de la mirada que lo narra y lo explica [Nogue, 2010: 124], hay también un acuerdo general en que la idea de paisaje está informada e inscrita en relatos mayores: nación, comunidad, diferenciación e identidad territorial. Sin embargo, la noción romántica de paisaje y color local ha mutado radicalmente en las visiones contemporáneas que trabajan la construcción social del paisaje ligada a ideas históricas de dinamismo, producción local e intervenciones global/locales de modernidad [Hernández López, 2011]. En este caso conviene pensar (como he podido ver consultando museos comunitarios de otras regiones) cómo un tema necesario en un museo local (un registro de historia natural *debe aparecer* hecho paisaje) reinventa una noción particular de temporalidad.

dad.<sup>21</sup> A saber: no es el discurso taxonómico (lineal) de la temporalidad el que se impone a la definición del paisaje, sino al contrario: es el paisaje el que compone un cuadro de temporalidad como unidad significativa.<sup>22</sup>

¿Cuál es esa unidad significativa? Una que hace uso de estampas de la geología, la paleontología, la arqueología y la geografía para nombrar una formación cultural que es definida por la nación. Es aquí donde el tiempo opera con notoria plusvalía simbólica: Coahuila “estaba” junto al mar y contenía enormes represas de agua y de recursos (no es necesario en esta memoria local consignar fechas que escapan a lo que importa: mostrar esa herencia). Había dinosaurios “como éste” en esas tierras (la grandeza del animal prehistórico como insumo a una cultura posterior es recurrente en imaginarios abonados por industrias culturales contemporáneas); existían piezas arqueológicas *como parte del paisaje*, y esa unidad ha sido convertida en otra cosa: polvo y perros. La unidad ha sido traicionada por la historia, por una sucesión desviada de los eventos. El museo no es solamente la muestra del objeto etnográfico como testigo.

Me detengo en las últimas estampas. Hay algo clave en la exhibición de piezas arqueológicas; son un producto del efecto-museo [Kirscheblatt-Gimblett, 1998: 51-54]; [Alpers, 1991: 26]: separadas de su contexto, convertidas en objeto sin referencia paradigmática, sin otro ejercicio representacional que el hecho de evidenciar una posesión como herencia (“en Coahuila también hay ruinas”, reza un epígrafe apenas visible). Sin embargo, puntualizo

<sup>21</sup> He podido constatar esto en museos comunitarios mexicanos como el de San Andrés Mixquic y Jamapa, Veracruz, en México; pero también aparece en museos comunitarios como el de Sophiatown de Sudáfrica o en museos locales del corredor pampeano de Argentina: fuera de los discursos especializados (aunque informados por ellos) los actores que construyen esas narrativas *convierten nociones particulares de tiempo en formaciones locales de territorio*. Desde los campos sudafricanos, como los “desiertos xhosa”, hasta la invasión bóer y las pampas argentinas como espacios predestinados a ser “campo” (como actuante social de construcción nacional), funcionan como relatos que utilizan la nomenclatura de la geografía humana o la geología y la historia natural para construir una teleología identitaria particular.

<sup>22</sup> En un estudio reciente trabajé sobre la temporalidad como una construcción política en la historia-disciplina. Aclaro esto: no pienso que haya un “tiempo real” que trabaja la historia y un “tiempo culturalmente significado” que es expuesto en un museo local como comprensión comunitaria de la memoria. Ambos son formaciones discursivas y responden a procedimientos específicos (y distintos) de operación. Sin embargo, me animaría a decir ahora que pensar a la temporalidad no como un “dato”, sino como una noción política (en contención-contestación constante con formulaciones no neutrales ni exentas de valoración), implicaría un análisis denso de estos mundos de la vida donde se exhiben, se explican y se reinventan los marcos temporales desde la localidad [Rufer, 2010b].

aquí dos cosas: en primer lugar el carácter metonímico de la *pieza*. Ninguno de los artefactos que se exhiben es, en lenguaje arqueológico, una ruina, sino un artefacto cultural. Si bien el debate es importante en lo que concierne al patrimonio nacional [Escalante, 2011], por ruina se entiende generalmente algún tipo de huella arquitectónica, anclada por supuesto en una cultura material que confiere a la piedra un valor monumental.<sup>23</sup>

Llamarle ruina a las piezas arqueológicas es una forma potente para hacerlas funcionar como pertenencia cultural a la nación mexicana. Con esto quiero discutir un punto recurrente sobre el funcionamiento de la arqueología en los museos comunitarios: si bien todo depende de las producciones de patrimonio locales,<sup>24</sup> no creo que estemos solamente ante una “valoración de la herencia local”, una “puesta en valor del patrimonio desde sus formas comunitarias de hacer memoria y significar”. Desde mi lectura, lo que sucede es una producción de efecto-museo que hace mimesis con los significantes más duros de la historia nacional consagrada: aquella que convierte al pasado prehispánico en *el pasado* de México como nación moderna [López, 2008 y 2011].<sup>25</sup> En otras palabras, la arqueología funciona separada de su contexto de significación histórica, como integrante de un paisaje-región y como evidencia de que eso que *prueba la mexicanidad* también existe en Francisco I. Madero.

Cuando digo que funciona como un “efecto-museo” me refiero a que el contexto del artefacto —aun cuando siempre es una invención— es desnaturalizado *ex profeso* en el museo comunitario: no hay cartilla de identificación, no hay referencia a un sistema cultural de pertenencia, no hay

<sup>23</sup> El debate en la arqueología ha sido sostenido al respecto, mucho más desde la crítica de los estudios poscoloniales que han puesto en discusión la naturaleza eurocentrada del concepto “ruina” como una valoración civilizatoria. A su vez, la nueva arqueología crítica ha puesto énfasis en la necesidad de deconstruir la propia disciplina desde una relectura en clave colonial y nacional de sus producciones [véase Connah, 2010].

<sup>24</sup> Es evidente que, si hacemos una comparación con museos comunitarios o regionales en zonas donde la herencia indígena es clave y omnipresente (Oaxaca, Tabasco, Puebla), este funcionamiento existe, pero de otra manera, más bien como una relación de antelación y necesidad con el discurso nacional; como una temporalidad atávica que debe reconocer *en ellos*, en *sus* ruinas, el origen.

<sup>25</sup> Paula López explica que es necesario analizar “en términos sociohistóricos los mecanismos y operaciones que hicieron que el periodo prehispánico (1200 a 1521) se convirtiera en el origen de la nación, en la herencia viva de todos los mexicanos y en el *barómetro a partir del cual debe medirse el grado de autenticidad y legitimidad de las poblaciones nativas contemporáneas*” [López, 2008: 330; cursivas mías].

explicación del efecto exhibitorio.<sup>26</sup> En un primer momento pensé que eso se debía a la noción misma de museo comunitario *para la comunidad*, donde los elementos que remiten al comentario, a la referencia *in situ* [Kirschenblatt-Gimblett, 1998: 48] pertenecen a un saber compartido, obvio (y tal vez celosamente preservado). Pero no. Tanto el encargado del museo como la asistente aclararon que:

[...] sobre las *culturas autóctonas* se encuentra más en los libros interesantes que hay escritos de la región. Aquí es importante para nosotros que los niños, los jóvenes, vean qué fue la comarca, con sus recursos, sus animales, sus ruinas. *Ahí se entiende mejor por qué nace aquí la Revolución* [...] Este pueblo tiene fuerza todavía, y si podemos ver todo esto que fuimos, también podemos cambiarlo y volver a eso importante que fuimos.<sup>27</sup>

*Ver todo eso que fuimos para volver a todo eso que fuimos. ¿Ver qué?* No hay referencia alguna a las piezas arqueológicas. Pero la explicación es contundente: desde la comunidad, lo que importa es poder evidenciar la prueba histórica de pertenencia a la nación y, fundamentalmente, a su acontecimiento consagratorio (la Revolución Mexicana). En Francisco I. Madero la historia-narración no importa *per se*; en ese sentido el museo no se asume como un contrarrelato desde la comunidad hacia la historia-disciplina canónica. *Si quiere saber de historia, consulte los libros*. Tampoco las piezas son explícitamente valoradas como “patrimonio” local en un sentido clásico de legado comunitario. Son ruinas como parte del suelo, como artefacto que emana del paisaje. No hay referencia, por ejemplo, a los *irritilas* y sus formas de vida, su historia dentro de la misión jesuita de Parras y su desvanecimiento después de la expulsión de la orden. Ellos están enterrados como el dinosaurio.<sup>28</sup> La inexistencia de cédulas sobre las piezas, y su disposición

<sup>26</sup> Según Bárbara Kirschenblatt-Gimblett, mediante este efecto ocurre una especie de doble alienación: “La primera alienación acontece cuando la etnología hace desaparecer a la cultura del mundo y la hace reaparecer, como etnología, en el museo” [Kirschenblatt-Gimblett, 2012: 203].

<sup>27</sup> Por supuesto, *stricto sensu* la Revolución no nació allí, más bien, Madero era oriundo de Parras de la Fuente, paraje bastante cercano al pueblo que hoy lleva su nombre. Paradójicamente, en el museo comunitario hay muchas referencias a la Revolución, fotografías de Zapata y de Villa (como veremos más adelante), pero no hay alusión alguna a Madero como personaje histórico, siendo que el poblado lleva su nombre.

<sup>28</sup> *Irritilas* o laguneros es la denominación tardocolonial y de las primeras décadas del periodo republicano para un conjunto de etnias que habitaban en la zona de la comarca lagunera. Si bien se sabe que se comunicaban en náhuatl entre las diferentes etnolen-

entre dinosaurios y fotografías, habla menos de una carencia que de una percepción de continuidad como pueblo anclada en una amplia construcción natural.

Diría que arqueología, dinosaurio caricaturizado y plano geológico son fragmentos, *lexías*<sup>29</sup> de un hipertexto sobre el paisaje que se construye como la evidencia de mexicanidad con especificidad regional: metáfora geo y paleontológica de abundancia, y ruinas como huellas civilizatorias (que identifican *algún* pasado de ese *suelo* —no de esa comunidad).

Si todo esto está en el suelo, en la tierra, es que se puede volver a lo que fuimos. El corazón de una laguna próspera. Y que México sepa. ¿No dicen que en México hay todo y diversidad y por eso ‘visite México’?<sup>30</sup> Por eso el escudo de la entrada aquí dice: ‘El orgullo por la Patria empieza con el orgullo por la comunidad’...<sup>31</sup> Si todavía decimos que somos laguneros (y ya los indígenas de acá eran indios laguneros, imagínese) es porque en algún lado está eso que fuimos. *No sólo ellos tienen lago, ¿no?* Por eso armamos el museo, porque lo de ahora es cómo desviarnos de lo que éramos. Eso queremos mostrar acá, a los niños y a México (las cursivas son mías).

---

guas, los trabajos sobre la región no dan cuenta con claridad del tipo de organización de los irritilas. Las Cartas Anuas desde el siglo xvii hablan de indígenas agrupados a los márgenes del río Nazas en términos de hostiles, precarios, sin organización política. La Carta Anua de 1564 reza: “Los indios de la laguna son medio peces, medio hombres, habitan en el agua y parte en tierra, pero en ninguna parte tienen habitación fuerte, no siembran ni cogen más de lo que la tierra voluntariamente les ofrece de raíces y caza, y así nunca están en un lugar determinado y cierto, sino donde les parece hallar sustento, hoy aquí, mañana acullá, y para andar más desembarazados para esto suelen matar a sus hijos supersticiosamente...”. De alguna manera contenidos por la misión jesuita de Parras, su población fue diezmándose desde la expulsión de la orden en 1767. Sin embargo, el periódico *La Patria* de Saltillo, hacia mediados del siglo xix, refiere la “instalación de los bárbaros irritilas con rancherías” en la zona lagunera [González Arratia, 2011: 55-59].

<sup>29</sup> Me refiero a la noción de Roland Barthes, *lexías* como “bloques de sentido” y “unidades menores de lectura” que vinculan en un *discurso* sentidos más dispersos, esparcidos [Barthes, 1980: 9].

<sup>30</sup> “Visite México” fue el slogan de la Secretaría de Turismo durante el sexenio de Felipe Calderón, promocionado hasta la extenuación en muchísimos spots y videos difundidos en cines, televisión, radio y portales de red digital. La campaña estaba atravesada por el descenso brusco de divisas del turismo internacional a partir de la violencia desatada en el país desde 2007.

<sup>31</sup> Funciona como el slogan del museo y se encuentra colocado en el cartel que indica la invitación al “viaje al pasado”.

La historia no funciona como *magistra vitae* de la comunidad. Si faltan las glosas y las cartillas, y no abundan las explicaciones, es explícita intención de la museografía local. El suelo tiene las respuestas, el paisaje (extinto) es el atributo mágico que hay que mostrar como potencia.<sup>32</sup> Pero en este parlamento el recurso narrativo es nuevamente alegórico con respecto a las estampas históricas del Estado-nacional: “no sólo *ellos* tienen lago”. Ellos: ¿los mexicas? ¿Los chilangos? ¿Los mexicanos? Al hablar del lago *de ellos* se refiere, creo, a la estampa asentada de México-Tenochtitlan, historia de grandeza prehispánica hecha orgullo nacional *par excellence* en el complejo pedagógico mexicano. Noción de grandeza que sella la preeminencia del valle central de México y que contiene, ella misma, una narrativa difícil de escrutar entre nostalgia, progreso y sueños de reinstauración.<sup>33</sup> No sé con certeza quiénes son *ellos* para el guía del museo, pero en esa tercera persona se esconde justamente el complejo de ajenidad, la voluntad de pueblo en un *nosotros* que *también tenemos* lago (también somos mexicanos). La cualidad metonímica define la pertenencia histórica.

Por otro lado, en Francisco I. Madero hay una narrativa de progreso depositada *en la tierra*: eso hace del paisaje una metonimia de todo historicismo porque resuelve, de algún modo, la posibilidad de intervención política. No hay que rehacer la historia como pasado, hay que rehacer el paisaje como esperanza. La diferencia con cualquier museo de historia es que en este complejo exhibitorio el pasado no es el resultado de una acción acumulativa que explica el presente; más bien, el presente es el producto *desviado* de la historia: y ese desvío es lo que debe ser narrado como una traición al destino. Si fuimos agua, mar, dinosaurio, ruina, Revolución: ¿por qué somos *polvo y perros*? El efecto-función del museo comunitario parece más un artefacto artístico-político que un relato de memoria. Hay que volver a ser laguna. ¿Cómo? Desenterrando.

<sup>32</sup> Por otro lado, la exuberancia del paisaje (y del subsuelo: el petróleo) es lo que aparece reiteradamente en el discurso *de Estado* mexicano como una capacidad inagotable que puede proveer siempre una atribución mágico-sagrada [Coronil, 2002].

<sup>33</sup> Los proyectos innumerables en el Distrito Federal y Estado de México por recobrar el lago, hacer jardines botánicos a imagen del paisaje original, recrear la escena de los islotes (o el propio lugar que ocupa Xochimilco como imaginario ancestral) hablan de esta noción paisajística como promesa metafórica de devolución y redención histórica, mezcladas con discursos de modernidad, progreso y desarrollo indefinido.



LA REFORMA AGRARIA, LAS ETNIAS Y EL "INDIO ROSA".  
COMUNIDAD, PERTENENCIA Y AFECCIÓN

*El límite entre la colección y el fetichismo está mediado por la clasificación y la exhibición, en tensión con la acumulación y el secreto*

SUSAN STEWART

En los dos páneles que registran con discursos y pequeños resúmenes la experiencia comunitaria de la Revolución y Reforma Agraria, no hay nada disonante, no hay ninguna visión específica o discordante sobre estos episodios que no estén referidos de alguna manera en las canónicas historias patrias de los libros de texto, museos nacionales y producciones de historia de dominio público. El aviso de recompensa exhibido en Estados Unidos en pos de la entrega de Francisco Villa, la clásica fotografía de las soldaderas revolucionarias emergiendo de las puertas de un tren que se convirtieron en una marca más del *merchandaising* retro (véase la figura 8), la conocida fotografía de Zapata (véase la figura 9).

—¿Estas fotografías?

—Las donaron, la familia del fundador del museo. No son de aquí, eh, pero todos estos trenes pasaban cerca. Imagínese, si la Revolución empezó acá. Ahora todo mundo tiene esa foto. Pero la original, la primera, era de por aquí. Igual a la foto la compraron en el centro de la ciudad de México, antes de empezar el museo. El aviso de Villa, eso sí es viejo. Yo no sé si la foto debería estar aquí. Vieja no es. Por un lado, es de aquella época. Pero es, cómo le diré, una reproducción. Igual y a la gente le gusta, siempre platican en esa foto y esa mujer siempre es una tía de alguno distinto del pueblo, *ya sabe cómo somos los mexicanos...*

El dilema de la autenticidad como figura de prueba aparece por primera vez aquí. De alguna manera, la idea que intenta exponerse en el museo comunitario sobre la participación activa de Francisco I. Madero en la Revolución tiene que ser respaldada por una imagen que no es original, que no cumple la figura de transferencia de la imagen aurática, y —peor aún— que fue adquirida en tiempos recientes en la capital. El dilema entre autenticidad/fidelidad objetual y disparadores de sentido es un clásico en la discusión sobre museos, exhibición y veracidad histórica.<sup>34</sup> Sin embar-

<sup>34</sup> Un dilema de tenor político similar pero de gran repercusión se formó cuando el Museo del Apartheid en Johannesburgo colocó en 2002 una clásica banqueta de la década de 1950 con la leyenda "Sólo para blancos". Tiempo después se supo que ese banco no



Figura 8



Figura 9



Fotografías del autor.

go, lo que aparece como relevante aquí es el rol vinculante que cumple la imagen, esos “símbolos a los que estamos atados” por una función iconológica, sin una referencia precisa al hecho histórico. La soldadera es traída a la relación vincular del parentesco, así como Villa pasó por allí como una marcación histórica del territorio.

En uno de los paneles más llamativos, un cartel amarillento anuncia “las etnias” (véase la figura 10). En él se aprecian cinco fotografías en blanco y negro, enmarcadas en cartulina. Las mismas corresponden a: 1) Un hombre de origen chino que llegó al pueblo al comienzo de la década de 1920 y se dedicó al comercio; 2) Un panadero italiano también llegado en la década de 1920; 3) Dos españoles refugiados de la Guerra Civil Española; 4) Un español que llegó del Distrito Federal; 5) Una mujer alemana arribada a fines de la década de 1930. Algunas de estas fotografías no fueron tomadas en Francisco I. Madero y tampoco corresponden al periodo en que los fotografiados vivieron allí.

Lo importante es que quede la noción de que aquí estaban. Todas las fotografías fueron donadas por las familias que todavía viven aquí. De ellos, según entiendo, ninguno está vivo. Pero todos murieron aquí. ¿Que por

---

era original sino hecho *ex profeso* en 2001 y que había sido ligeramente despintado para dar la apariencia de vetustez y autenticidad. Trabajo las discusiones y las implicancias políticas y simbólicas de este punto en Rufer [2010a: 316-322]. Véase también la parodia de la polémica entre museógrafos en el excelente cuento de Ivan Vladislavic, “The whites only bench” de Vladislavic, 1996.

qué les decimos etnias? Bueno, por así decirlo, eran los menos de aquí, nativos. Los hijos ya son de aquí, aunque todavía les dicen el alemán o el chino, ¿no? Pero, por eso... Antes decían que hablaban en sus idiomas, creo que ya los hijos no.

**Figura 10**



Fotografía del autor.

Las etnias son, sin metáforas, los extranjeros. Sin embargo, este sintagma como exhibición es altamente ilustrativo del uso alterado de los discursos hegemónicos. Al frente del panel de “Las etnias” se encuentra colgado el mapa colorido, ampliamente divulgado, de “La diversidad cultural de México. Los pueblos indígenas y sus 62 idiomas”.<sup>35</sup> Francisco I. Madero también da cuenta de su diversidad cultural en la frontera misma de su comunidad: aquellos que no acreditan la nacionalidad mexicana y que lle-

<sup>35</sup> Mapa creado y divulgado por la Secretaría de Educación Pública y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) en 2001. Luego la denominación tuvo que cambiar a “Los pueblos indígenas y sus lenguas” porque hubo diferentes reclamos sobre la exclusión de lenguas originarias en el mapa de los “62 idiomas”. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) revisa periódicamente su catálogo nacional de lenguas. En este momento se reconocen 68 “agrupaciones lingüísticas” (véase, <<http://www.inali.gob.mx/clin-inali>>, consultada el 7 de julio de 2013).

garon al pueblo. En un sólo caso se registra la circunstancia del arribo (los refugiados españoles: otra de las características inconfundibles de la hospitalidad mexicana).

En el caso del italiano, el “chavo del gobierno” me precisó que era un panadero anarquista (aunque no aparecía en la cédula). El comerciante chino, puede uno imaginarse el contexto de arribo en el panorama conflictivo nacional más amplio sobre la migración china en México. En el caso de la mujer alemana asentada a finales de la década de 1930, se puede inferir también el contexto internacional del movimiento. ¿Por qué en Francisco I. Madero? ¿Por qué en el “corazón de una laguna” en pleno movimiento de reforma agraria? El conflicto no es parte de la voluntad de exhibir en este caso. La fotografía está allí porque debe ser testigo de un acontecimiento marco, no del hecho que pretende indexar: no se tiene esa información, y no por omisión. Sino porque esas preguntas “de historiador” (cómo llegaron, para qué, por qué ahí) no son lo que Francisco I. Madero quiere remarcar: que respetó y respeta la *diversidad cultural* de México, que incluso hablaban *sus idiomas*, todo esto frente al testigo hermético del mapa de la Secretaría de Educación Pública.

Las etnias fueron recibidas *en el* pueblo, pero, claro está, no eran *del* pueblo. En diversos eventos académicos en los que participé, cuando mostraba esta fotografía de “las etnias” y anunciaba la explicación del encargado del museo, la respuesta fue siempre la risa del público asistente. Como historiador dedicado a los usos públicos del pasado desde hace varios años, me importaba rescatar también esa reacción. ¿Qué provocaba esta risa, acaso la loca clasificación a modo de la enciclopedia china de Borges? ¿La ocurrencia de intercambiar etnia por nacionalidad, comunidad por extranjería? ¿O había algo político más fuerte e incómodo en esa formulación? Porque, en definitiva, si hay algo que el discurso estatal propone (y aquí sí me refiero al Estado en su poderosa insustancialidad, en sus contradictorios agentes ministeriales con la capacidad de crear poderosas ficciones políticas),<sup>36</sup> al menos desde la formulación del “México multicultural”, es que la diversidad está signada por una sinécdoque: diversidad cultural reemplaza a culturas *indígenas*.

En ese punto diversidad cultural omite obviamente los procesos históricos de diferenciación y jerarquización, a la vez que omite mencionar que la diversidad es un enunciado que enmarca a la nación desde un lugar de enunciación preciso: el Estado (insisto, en su poderosa insustancialidad

<sup>36</sup> Trabajo más este punto en Rufer [2010b].

imaginada). En este punto el discurso del mestizaje es el punto ciego que sigue funcionando como referente central para garantizar un axioma: el núcleo nacional es el mestizo; el resto es diversidad. En ese resto queda expulsado, otra vez, el indio en su historicidad, en su componente histórico de negociación y resistencia.

En el museo de Francisco I. Madero, la diversidad cultural expresada en “las etnias” que habitan en él (los extranjeros), omite ambos enunciados: tanto el mestizaje como el indio. Los *irritilas* aparecen en el habla del encargado, pero no hay una sola mención a ellos en los objetos, en la disposición curatorial, en las imágenes exhibidas. Los restos arqueológicos del lugar se exhiben como ruinas, parte del paisaje, sin temporalidad aparente. El mar era parte de la laguna, hace *mucho tiempo*.

**Figura 11**



Fotografía del autor.

En el mismo panel donde se exhibe un televisor de los años setenta, perteneciente a una familia notable del pueblo, se desparraman atrás, como asomando de la pantalla, diferentes figuras arqueológicas de cerámica (véase la figura 11). “Ah no, ésas son aztecas, creo. Las trajeron de la capital. Pero son, cómo decirle, muy de museo, ¿no? Por eso las pusimos.” El efecto-museo no puede ser más claro: la figura azteca *va* en un museo,

porque ahí *pertenece*, al orden intemporal del objeto exhibido. “Los aztecas”, en su historia, son otro asunto. Igual que los irritilas. “No, pues ya no hay ninguno. Hace mucho, muchísimo.” Extranjeros sí, los hijos. Indios no, ninguno. En una poderosa sintaxis narrativa que ubica la ruina en el paisaje y la etnia en la extranjería, el resultado es el mismo que la vertiente crítica de la antropología y la historia enfatizan como el núcleo donde hace síntoma la historia nacional: la expulsión de la figura del indio en el presente. La historia se antropologiza y el indio es por siempre diversidad, estampa y tradición. La historia es mestizaje y nación. Su fundamento, la ruina. El hiato que separa aquel indio de esta diversidad es puro síntoma.

Que se hable despectivamente de mestizaje en el norte de México no es novedad. Que se reniegue de cualquier contacto con el indio (excepto cierta narrativa fronteriza sobre “lo apache”) y que prime cierta marca ensalzada de “blanquitud”, tampoco. Lo que me importa resaltar, en este caso, no es ese hecho, sino cómo se organiza el discurso de expulsión, negación y exaltación. Porque no es un discurso grotesco, directo ni contrarrelato. Al contrario, lo componen las lexías más recurrentes del *texto nacional*.

En medio de la sala central del museo, aunque de cara a la puerta de “salida”,<sup>37</sup> una escultura en cera de un hombre caracterizado con la vestimenta típica para representar a los indígenas del oeste norteamericano ocupó el centro de mi atención. Es la única figura antropomorfa del museo en tres dimensiones, con representación a escala real. La imagen de piel blanca, rasgos marcados, vestido con camisola rosada y penacho de plumas, genuflexo sobre un pedestal verde, medias rosadas en *compossé* y huaraches (véase la figura 12), resulta, por lo menos, extraña en el lugar. Nuevamente sin cédula, sin anclaje explicativo alguno. Pero por el tamaño y la disposición, sin duda “central” en la museografía.

—¿Y esto? —pregunté

—¿Qué? ¡Ah!, el indio rosa —exclama—. Quién fue, no se sabe. Don Ramiro compró esa estatua en San Pedro de las Colonias, el pueblo grande. Dijo que la compró para el museo porque era vistosa y porque se parecía a los indios de acá, *los de las películas gringas*, ya sabe que se filmaban muchas acá [ríe]...<sup>38</sup> La

<sup>37</sup> Más adelante se entiende por qué entrecomillo la palabra.

<sup>38</sup> De hecho, en Durango, uno de los atractivos promocionados por la Secretaría de Turismo de México son dos “villas”: Villa del Oeste y Chupaderos. Ambas fueron sets de cine del lejano oeste estadounidense (varias de las clásicas películas protagonizadas por John Wayne se filmaron allí entre 1950 y 1970), véase “Durango: Trip to the Old West”, <<http://www.visitmexico.com/en/trip-to-the-old-west-in-durango-mexico>>.

**Figura 12**

Fotografía del autor.

verdad no sé quién fue, nadie sabe [...] está aquí porque nos recuerda cosas, y gusta, [porque] pues le diré, al museo la gente viene poco, pero cuando viene se toma foto siempre en dos lugares: con el dinosaurio y con el indio rosa.

Es cierto que el “indio rosa” no se parece en nada a los irritilas, ni siquiera a la estampa creada por la fotografía del indigenismo. Sin embargo, sí podríamos encontrar algunas reminiscencias de la imagen consabida y reeditada de los indígenas kikapú, la legendaria etnia que habría migrado desde la región de Wisconsin hasta la frontera mexicano-estadounidense para ser reducida hoy, en el caso mexicano, a una exangüe población de Múzquiz, Coahuila, en el paraje conocido como El Nacimiento de los kikapúes.<sup>39</sup> Incluso podría parecerse a la estampa difundida de los indígenas yaquis.

<sup>39</sup> Para un trabajo detallado desde la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas véase a Mager Hois [2006].

Llama la atención que en el *indio rosa*, los visitantes de Francisco I. Madero no vean un kikapú, sino un recuerdo informado por las industrias culturales masificadas: el indio del oeste en las películas gringas. No importa que yo (en pose autor/autoridad) sentencie que esa figura “sea” un kikapú (en todo caso es lo que yo veo en ese objeto, también espejando la figura del kikapú/estampa de la vitrina nacional).<sup>40</sup> Lo que importa aquí es que el kikapú de Coahuila parece no tener cabida ni siquiera como efecto-museo, al menos no en la significación comunitaria. El indio rosa es colocado por otra cosa: proviene de recuerdos de infancia y de formatos de afición, de una estructura de la intimidad.

El *dinosaurio pico de pato* y el *indio rosa*, con quienes los visitantes se sacan fotografías, se parecen más al efecto de Micky Mouse o Donald en Disney, que al objeto-tiempo de un museo patrimonial. En el caso del *indio rosa* los diferencia algo, por supuesto: la comunidad es dueña del objeto que recuerdan porque lo compraron. Les pertenece por eso, no por ninguna historia compartida o mandato de ancestralidad. Si, como dice Susan Stewart [Clifford, 1995: 261], el museo suele producir una fetichización en el mejor sentido marxista (donde la cosa, el objeto, toma el lugar de una relación social), aquí acontece lo inverso: se ha desfetichizado el vínculo patrimonial. La relación con el indio rosa se recompone no por una pedagogía de la historia ni por la memoria colectiva, sino por una estructura de los afectos mediada por el cine, la televisión y el universo de las imágenes. Ese recuerdo es compartido y por eso les pertenece. De la misma forma que la pieza es ruina como parte del paisaje: la relación social *es con el paisaje*, no con un fetiche-objeto que sustenta la explicación histórica *como origen*. Esto fue suficiente para exhibir con tal centralidad al indio rosa o al dinosaurio en el museo comunitario, fotografiarse en él, sin necesidad de cédula ni explicación alguna. Y, además, esto no pertenece al orden de la risa ni de la burla simbólica: es la producción de una historia que reedita, como la nación, una estructura particular de sentimientos donde la cultura nacional aprendida, las industrias culturales masificadas y los acontecimientos locales se aglutinan en una narrativa particular.

De hecho, en la imagen del indio rosa falta algo: la comunidad le adicionó algunos elementos. Un trenzado que cae sobre los hombros con

<sup>40</sup> El periódico *Vanguardia* publicó una fotografía de uno de los líderes kikapú con motivo del Festival de cine del Desierto, en Saltillo, en mayo de 2013. Un extracto de la nota explica: “Chakoka Aniko Manta, líder tradicional de la tribu kikapú en Coahuila [...] llegó a la sala cinematográfica acompañado de tres de sus familiares. Ataviado con el traje típico de la tribu, pero portando lentes oscuros [...]” [Moncada, 2013].

las cintas de la bandera mexicana, a modo de la ya clásica muñeca mazahua transformada en artesanía de exportación como *mexican doll*. En la mano derecha porta una maraca de los colores del lábaro mexicano y en la falda rosa tiene bordada una Virgen de Guadalupe. “Todo eso lo hizo la comunidad antes de exhibirlo. Lo hicieron las mujeres que siempre colaboran aquí, para que quedara bien bonito.” En última instancia, hacerlo *propio*, vestirlo de un código que no provenga solamente del recuerdo de un personaje genérico pero inubicable. Hay algo poderoso en esta acción comunitaria, y es lo que indica que todo lo que se incorpora como común debe llevar los signos de una familiaridad compartida.

El dinosaurio encuentra eco en un paisaje construido como riqueza regional en los soportes públicos del Estado; las piezas-ruina son parte de un paisaje local vivido como promesa que se espeja en la fuerza mágica de los relatos aprendidos. El indio rosa necesita algo más. Por un lado se hace propio por comprado, por recordado como imagen del cine y la televisión; imágenes que atestiguan —no olvidemos— la participación de la comunidad en la modernidad. Esas imágenes funcionan como prueba de coetaneidad con aquel *ellos* (los que tienen, de alguna forma, el lago original: México). Pero son suturadas por una marca sutil con el fin de hacerlas partícipes del código compartido. Ese código tiene, invariablemente, los sintagmas de la nación. Lo que no necesariamente tiene es su sintaxis hegemónica: la bandera en la trenza (o en la laguna que volverá, o en la maraca que suena), la Virgen de Guadalupe en la falda rosada, nada está llamado a ocupar ese lugar en la pedagogía nacional-estatal. Tampoco es una lectura subversiva ni un uso paródico de la comunidad. Es, creo, una manipulación táctica de aquella sintaxis.

Por “manipulación táctica” no estoy presuponiendo que los mismos elementos (bandera, himno, colores, virgen) producen un hipérbaton de figuraciones sin alterar el resultado, no me refiero a que mezclan inocentemente figuras de la Independencia, la Revolución, la Reforma Agraria, rehaciendo así una “h”istoria exótica (y fantástica) cuyo principio ordenador descabellado no tendría validez signífica para “la Historia”. Tampoco estoy diciendo que los museos comunitarios son una mimesis intercambiable del relato hegemónico. En todo caso, me interesa discutir hasta qué punto en la utilización de la gramática del Orden, la Historia y la Nación hay siempre un componente que desestabiliza, que impide cancelar el relato, que en la propia facultad mimética niega el discurso de lo mismo imprimiéndole una mueca. En ella está presente el lenguaje de autoridad travestido. No como “imaginario compartido” ni “memoria colectiva”, conceptos demasiado grandilocuentes aquí. Son enunciados casuales que en su capacidad



de pervertirse denuncian el texto marco: en sus lexías persisten las expectativas del dominador como táctica del subalterno.

Ésta es mi intuición más llana: esos enunciados son políticos, menos por lo comunitarios en tanto *locales* que por lo comunitarios en tanto *inscritos en la arena de las disputas nacionales de sentido*: usurpan el universal de la nación para demostrar, paródicamente, su provincialidad, su contingencia, la naturaleza temporal de los *problemas generales* de la nación. Para decirlo de otra forma, el discurso subalterno, híbrido, *retiene el significante*, pero no *la codificación del texto* como autoridad racional, teleológica, objetiva, secuencial y universal.<sup>41</sup>

Cuando iba yo saliendo de la primera visita al museo, el “chavo del gobierno” me dijo:

—Ah, disculpe, es que ésta es la entrada al museo. La entrada... ¿cómo le diré...? Oficial, se podría decir. Pero yo lo hice entrar por la Casa de la Cultura para que viera que no nomás tenemos un rejunte de cosas viejas. Pero ésa es la salida. Pasa que también en la Casa de la Cultura tenemos oficinas y computadoras. Nos falta, pero ahí vamos.

En ese momento pregunté:

—Discúlpeme, entonces... ¿hicimos el recorrido del museo al revés?

—Pues... se podría decir que sí. Pero de un lado o del otro la historia es la misma, ¿no?

#### CODA

Mi propuesta de lectura del museo comunitario como complejo exhibitorio no tiene la intención de sostener que hay “formas regionales” de leer la historia que adquirirían sentido y veracidad en su contexto. Es exactamente al revés: adquieren relevancia porque su contexto desnuda el poder de los enunciados generales por los cuales están altamente mediados, y muestra

<sup>41</sup> Dirá Bhabha al respecto: “El objeto híbrido [...] retiene la semblanza efectiva del símbolo autoritativo, pero reevalúa su presencia resistiéndosele como el significante de la *Enstellung* [dislocamiento, tergiversación] —después de la intervención de la diferencia [...] Privados de su plena presencia, los saberes de la autoridad cultural pueden ser articulados con formas de saberes ‘nativos’ o enfrentados con esos sujetos discriminados a los que deben gobernar, pero ya no pueden representar” [Bhabha, 2002b: 144].

la naturaleza política de los relatos naturalizados en el centro autopercebido como “núcleo” de la nación.

Aquí sí, el efecto es el recogido por Foucault con respecto a la enciclopedia china de Borges [Foucault, 1969]. La ubicación de la ruina como paisaje, del dinosaurio caricaturesco como historia natural y del italiano del pueblo como *étnico*, más que dar risa llaman a pensar en todas las demás arbitrariedades: aquella con la que el indio *tzeltal* es expulsado de la nación progresista mediante el uso de la tradición como emblema arcaizante de identidad (y del mestizaje como destino); o cómo el calendario azteca es dispuesto como inicio *pro tempore* de la nación en la sala central del Museo de Antropología; o de qué forma el telar de mano otomí es expuesto en el centro de la estrategia semiológica de promoción turística de los “Pueblos Mágicos de México, Nación Multicultural”. Todo lo último, sin embargo, no provoca risa. Está domesticado en nosotros por la hiperritualización de la autoridad lingüística, así se “nos presenta” la nación.

Bajtín nos enseñó que cuando se trata de un problema político, la risa es una cuestión de autoridad [Bajtín, 1995]. Poder reflexionar sobre el impulso a reírse de una historia loca(l) es comprender la ambivalencia de todo lenguaje autorizado. Entender que no hay texto de lo uno (la nación) y de lo otro (la comunidad), porque en el pensamiento binario no existe imaginación posible que proponga un desplazamiento. Si así fuera, asistiríamos a la afirmación tácita del uno por lo otro. En todo caso hay una contienda: lo que el museo comunitario disputa no es tanto un discurso propio como la posibilidad de retener el significante de la autoridad cultural. La ironía radica ahí: tal vez la historia de fantasía nacional que se narra en Francisco I. Madero es más poderosa que una contrahistoria racional y secuencial que pretendiera desconocer a la nación, justamente porque aquella fantasía no puede ser negada por el Estado a riesgo de negarse a sí mismo. *Stricto sensu*, la (H)istoria *no sabe qué hacer* con santos, lagunas, indios rosas y líderes populares atravesados por la bandera, el escudo y la Virgen de la Nación. Nuestro museo es una sucesión de citas autorizadas arrojadas al sentido, recompuestas en orden, intercambiadas, devueltas a la mirada del otro. Su secreto no es la parodia (no hay ninguna voluntad local de mofarse de nada), sino la alteración del discurso de lo mismo. Su aparente *sinrazón* es, justamente, la muestra más elocuente de la violencia de la (H)istoria.

*Agradecimientos.* Agradezco particularmente a los dos dictaminadores anónimos de esta revista por sus comentarios críticos y estimulantes.

## BIBLIOGRAFÍA

**Alpers, Svetlana**

1991 "The Museum as a Way of Seeing", en Karp, Ivan; Lavine, Steven (eds.), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington, Smithsonian Institution Press.

**Bajtin, Mijail**

1995 *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial.

**Barthes, Roland**

1980 *S/Z*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Bhabha, Homi K.**

2002a "Diseminación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna", en Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

2002b "Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817", en Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

**Burón Díaz, Manuel**

2012 "Los museos comunitarios mexicanos en los procesos de renovación museológica", *Revista de Indias*, vol. LXXII, núm. 254, pp. 177-212.

**Certeau, Michel de**

1975 *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

1980 *La invención de lo cotidiano I. Las artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.

**Clifford, James**

1995 "Sobre la recolección de arte y cultura", *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa.

**Connah, Graham**

2010 *Writing about Archaeology*, Nueva York, Cambridge University Press.

**Coronil, Fernando**

2002 *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

**Chakrabarty, Dipesh**

2000 *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*, Chicago, University of Chicago Press.

**Duara, Prasenjit**

1995 *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives on Modern China*, Chicago, University of Chicago Press.

**Escalante Gonzalbo, Pablo**

2011 "Introducción", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, México, Conaculta.

**Foucault, Michel**

1969 *Las palabras y las cosas*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**González Arratia, Leticia**

2011 "La laguna de Mayrán. De la imaginación desbordante a la realidad deseada", *Buenaval. Revista de Investigación Social*, núm. 11, pp. 36-77.

**Gorbach, Frida**

2012 “La ‘historia nacional’ mexicana: pasado, presente y futuro”, en Mario Rufer (ed.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, México, Ítaca.

**Gruzinsky, Serge**

1992 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Hartog, Francois**

2007 *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana.

**Hernández López, José de Jesús**

2011 “El paisaje agavero, patrimonio cultural de la humanidad”, en Guillermo de la Peña (coord.), *La antropología y el patrimonio cultural de México*, México, Conaculta.

**Kirschenblatt-Gimblett, Bárbara**

1998 *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley, University of California Press.

2012 “From Ethnology to Heritage: the Role of the Museum”, en Bettina Messias Carbonell (ed.), *Museum Studies: an Anthology of Contexts*, Malden y Oxford, Blackwell.

**Lafaye, Jacques**

1974 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Lee, Euna**

2011 “Pancho Villa and his Resonance in the Border Paradigm”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. XVII, núm. 34, pp. 109-135.

**López Caballero, Paula**

2008 “Which Heritage for which Heirs? The Pre-Columbian Past and the Colonial Legacy in the National History of Mexico”, *Social Anthropology*, vol. 16, núm. 3, pp. 329-345.

2011 “De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos”, en Pablo Escalante Gonzalbo (comp.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

**Mager Hois, Elisabeth**

2006 *Kikapú*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) -Serie Pueblos Indígenas del México Contemporáneo.

**Moncada, Edgar**

2013 “Exponen maestros tradiciones de los kikapú”, *Vanguardia*, 24 de mayo de 2013, <[www.vanguardia.com.mx/exponenmaestrotradicionesdeloskikapu-1747573.html](http://www.vanguardia.com.mx/exponenmaestrotradicionesdeloskikapu-1747573.html)>, consultado el 15 de agosto de 2013.

**Nogué, Joan**

2010 “El retorno al paisaje”, *Enrahonar*, núm. 45, pp. 123-136.

**Prats, Llorenç**

2005 “Concepto y gestión del patrimonio local”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 21, pp. 17-35.

**Rufer, Mario**

2006 *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía*, México, El Colegio de México.

- 2010a *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, México, El Colegio de México.
- 2010b “La temporalidad como política. Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”, *Memoria y Sociedad*, vol. 14, núm. 28, pp. 11-31.
- 2012 “Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo”, en Mario Rufer (ed.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, México, Itaca.

**Taussig, Michael**

- 1992 “La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea”, en Manuel Gutiérrez Estevez *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 2, *Encuentros interétnicos*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Zires, Margarita**

- 2012 “Mito-Identidad y racismo-nación: la virgen de Guadalupe y San Juan Diego”, en Mario Rufer (ed.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, México, Itaca.

# Pasado y presente de la presencia oaxaqueña en Teotihuacán, México

Verónica Ortega Cabrera

Jorge Nukeyn Archer Velasco

Zona Arqueológica de Teotihuacán, INAH

**RESUMEN:** *Las poblaciones que habitan el actual estado de Oaxaca se caracterizan por tener una alta movilidad desde los tiempos prehispánicos, un claro ejemplo de esto es la que se dio en el periodo Clásico mesoamericano en Teotihuacán, donde se han hallado evidencias de la presencia de grupos procedentes de aquel territorio, principalmente en un área conocida como Tlailotlacan o Barrio Oaxaqueño [Millon, 1973; Spence, 2002 y 2005]. Si bien los estudios en el asentamiento prehispánico han tomado relevancia en los últimos años [Archer, 2012; Ortega, 2009, 2010 y 2012; Palomares, 2007], se ha dejado de lado un fenómeno que se inicia a partir de la década de los años ochenta del siglo pasado: la migración de familias de origen oaxaqueño y su asentamiento en la misma área que conformó el antiguo barrio.*

*En este artículo abordaremos el fenómeno migratorio que ha caracterizado al área, tanto en la época prehispánica como en la contemporánea, como un ejemplo de las dinámicas que las comunidades oaxaqueñas generan al dejar su lugar de origen.*

**PALABRAS CLAVE:** *población, arqueología, migración, Teotihuacán.*

**ABSTRACT:** *The populations inhabiting the state of Oaxaca are characterized by high mobility since pre-Hispanic times; a clear example of this is seen in the Mesoamerican Classic Period of Teotihuacan, where evidence has been found of the presence of groups from the southern state, mostly from a neighborhood known as Tlailotlacan or Oaxacan [Millon, 1973; Spence, 2002, 2005]. While studies at this pre-Hispanic settlement have gained importance in recent years [Archer, 2012, Ortega, 2009-2012, Palomares, 2007], a phenomenon that dates back to the 1980s has been neglected: the migration of families of Oaxacan origin and their settlement in the same area that formed the old neighborhood.*

*This article addresses the migratory phenomenon that has characterized the area, both during the pre-Hispanic era and in contemporary times, as an example of the dynamics that generate the movement of Oaxacan communities from their place of origin.*

**KEYWORDS:** *Population, archeology, migration, Teotihuacan.*

## INTRODUCCIÓN

La migración es uno de los fenómenos más importantes para medir los cambios demográficos en las poblaciones, junto con la fecundidad y la mortalidad [Blanton *et al.*, 1995]. Desde la antropología, los estudios de migración se enfocan en las causas que promueven los movimientos de grupos humanos, en cómo estas afectan a las culturas de origen y a las de destino, a la organización social interna del grupo migrante y al grupo huésped [Brettell, 2000 y 2009].

El fenómeno de la migración implica un alto costo social, sobre todo, por el impacto que genera en las relaciones afectivas y familiares, pero también por las consecuencias que tiene en la estructura de las comunidades involucradas [Castles y Miller, 2009; Sowell, 1996: 2]. Es un hecho comprobado que los movimientos poblacionales transforman los componentes sociales, culturales y demográficos de las comunidades huésped, generando nuevas fuentes de diversidad cultural [Castles y Miller, 2009]. Dicha diversidad implica la convivencia de símbolos, tradiciones, música, comidas e historias que viajan, atraviesan fronteras, son reinterpretadas, difundidas o rechazadas; se entremezclan con otras, compiten, se olvidan, son traducidas, y pasan a través de fronteras jurídicas y políticas, desafiando la idea de que cada cultura ocupa y se identifica únicamente con un territorio [véase Giménez, 2007: 32-34].

En este contexto se construyen las identidades, definidas como el vínculo que nace de la unidad y la unicidad, mismo que surge de las similitudes y las diferencias inherentes con los “otros” [Martínez, 2008]. Cuando existe un grupo minoritario en una sociedad, tiende a crear unidades territoriales, donde se mantiene una “continuidad” cultural con su lugar de origen [Casasa, 2008].

La creación de una identidad implica una memoria colectiva, la cual es conformada en parte con mitos, narrativas, fantasía y mitología que tiene relación con el inicio o con el lugar de origen [Hall, 1990].

La identidad entre migrantes conlleva procesos que preceden a la conformación de una diáspora, como una unidad poblacional dispersa y fuera de su lugar de origen. Las causas de la generación de esta población diaspórica pueden ser variadas, como la búsqueda de nuevas oportunidades para el mejoramiento del nivel de vida. La población que integra la diáspora por lo regular comparte un origen étnico o geográfico común, lo cual genera un fenómeno de aceptación, empatía y solidaridad entre sus miembros, y una memoria colectiva en función de una continuidad ideológica hacia el lugar de origen [Cohen, 1996].

La migración implica un proceso de separación entre la cultura y el territorio del lugar origen, y una nueva conformación cultural-territorial en los destinos por medio de un fenómeno de transpertenencia basado en la etnicidad [Giménez, 2000a; Ramírez, 2006]; en otras palabras, los migrantes reconstruyen su territorio, identidad y memoria basándose en su etnicidad, retomando los valores culturales e ideales de su lugar de origen. En las poblaciones migrantes el olvido y la nostalgia desempeñan un papel importante tanto en la creación de la memoria como en la generación de identidades. El papel del olvido es importante en la conformación de una nueva memoria cultural si se toma en cuenta que se idealiza el lugar de origen y la nostalgia [Todorov, 2002].

#### LOS OAXAQUEÑOS EN TEOTIHUACÁN DURANTE EL CLÁSICO

La comprensión del asentamiento teotihuacano, como un fenómeno urbano a gran escala, marcó el inicio de una nueva etapa en la arqueología del centro de México, pues permitió el desarrollo de líneas de investigación en las que la organización urbana fue tomada como indicador arqueológico de la complejidad social, la organización política y la economía, entre muchos otros temas que se relacionan con la presencia del Estado como fenómeno sociopolítico.

Las relaciones espaciales de conjuntos y complejos arquitectónicos observadas por el arqueólogo René Millon y su equipo, a partir del análisis del mapa de la ciudad antigua y los materiales arqueológicos recolectados en superficie, respaldaron el supuesto de que la urbe estuvo dividida en barrios o vecindarios, algunos habitados por grupos especializados en determinadas actividades [principalmente productivas) y otros en los que residieron comunidades de extranjeros [Millon, 1973: 40], entre los que destacaban aquellos originarios de la región que actualmente conocemos como Oaxaca y grupos relacionados con la costa del Golfo de México y el área maya.

La presencia de una gran cantidad de conjuntos departamentales le permitió a Millon proponer que esas construcciones fueron habitadas por grupos corporativos que compartían rituales, actividades económicas y parentesco, organizados en barrios cuyo principal elemento de cohesión era el ritual, el cual debió llevarse a cabo en los templos más prominentes, a los que denominó “templos de barrio” [1973].

Bajo esta perspectiva, por primera vez en la historia de la arqueología de Teotihuacán se utilizó el término “Barrio Oaxaqueño” para referirse a un área en la parte oeste de la ciudad antigua, que posiblemente fue habitada



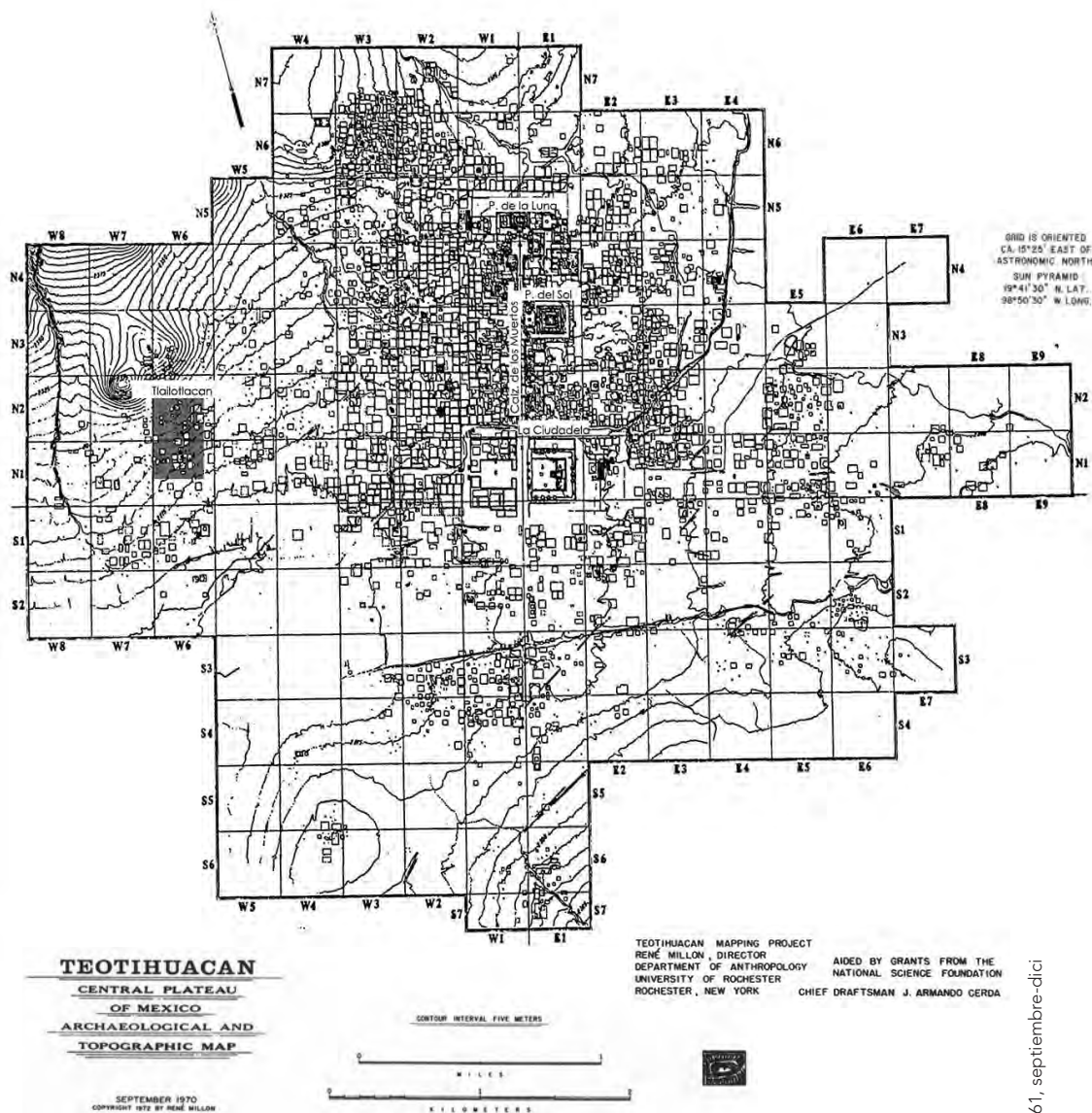
por personas procedentes del actual estado de Oaxaca. De acuerdo con René Millon, “La primera evidencia de esto fue una concentración de cerámicas finas de Oaxaca en nuestras colecciones de superficie...” [Millon, 1973, vol. 1: 41].

El Barrio Oaxaqueño, nombrado así por Millon [1967], Fowler y Paddock [1975] y Rattray [1993], también conocido como *Tlailotlacan* [Spence, 1989], se asentó en la ladera sur del Cerro Colorado Chico, el cual es una de las elevaciones que delimitan al Valle de Teotihuacán en su extremo poniente. Se ubica aproximadamente a tres kilómetros al poniente de la Calzada de los Muertos, abarcando los sectores N1W6 y N2W6. *Tlailotlacan* se compone de 10 a 15 conjuntos, por lo que Michael Spence propuso una nomenclatura basada en anteponer las letras TL seguidas por el número de conjunto correspondiente al plano de sector, así, el conjunto 1:N1W6, por ejemplo, es también nombrado como TL1 [Spence, 1989].

En la década de los años sesenta John Paddock y René Millon realizaron diferentes aseveraciones sobre el papel que desempeñó el “Barrio Oaxaqueño” en Teotihuacán, haciendo énfasis en el vínculo que hubo entre la élite teotihuacana y la clase gobernante de Monte Albán, catalogando al asentamiento como un “enclave”, una “embajada” y un “barrio étnico”, sin embargo, aún no se ha identificado la función o rol que cumplió dentro del sistema económico y político de Teotihuacán [Paddock, 1983; Millon, 1967; Rattray, 1987, 1993; Spence, 1989, 1992, 1998; Palomares, 2007].

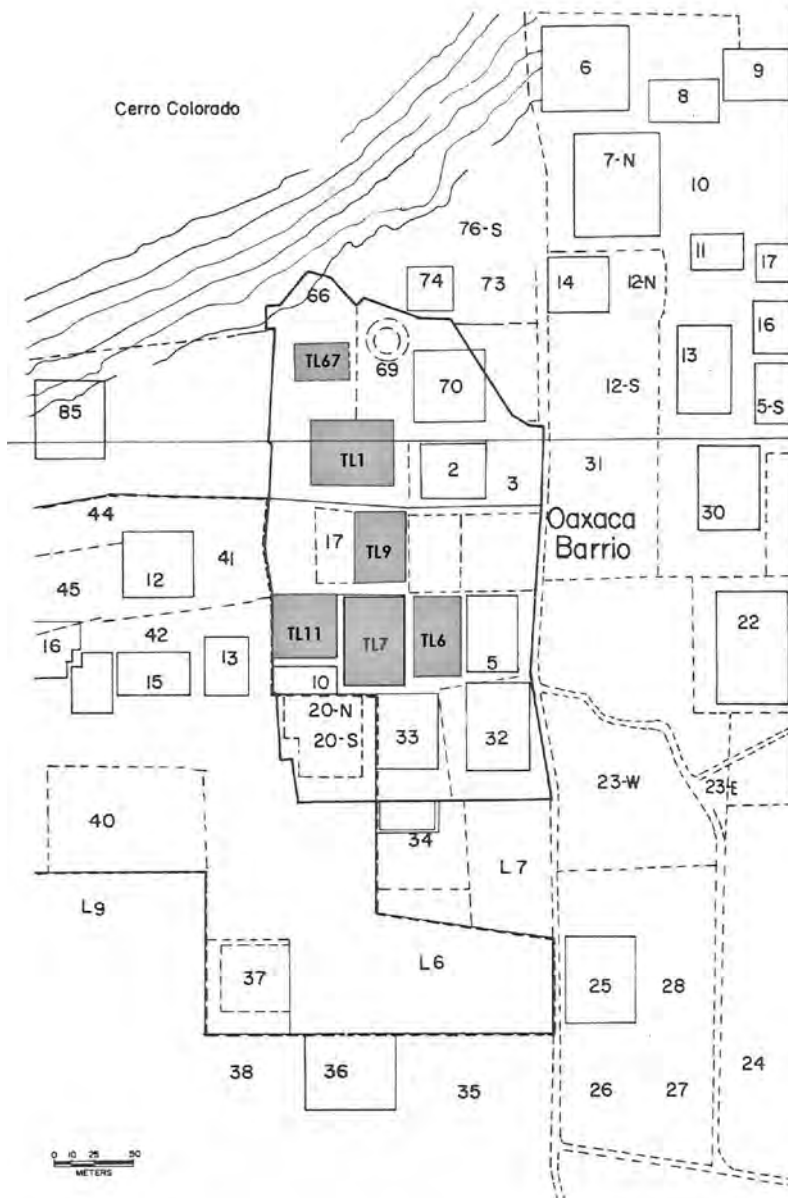
Ambos investigadores difirieron sobre la duración u ocupación del asentamiento, ya que, en su momento, Millon [1973] consideró que el sitio contaba con una larga ocupación, mencionando la posibilidad de varios siglos, mientras que Paddock [1972 y 1983] pensaba que había sido fundado por un grupo reducido de zapotecas y ocupado durante un corto periodo, escasamente un siglo, basándose en los tuestos recolectados hasta ese momento, ubicándolos principalmente en la fase Transición II – IIIA de Monte Albán (200-350 d. C. en la cronología de Caso, Bernal y Acosta, 1967), no obstante, no descartó la posibilidad de que el área hubiera sido ocupada durante la época Monte Albán II. A través de numerosas investigaciones realizadas en los últimos años se ha podido vislumbrar con mayor claridad el desarrollo que tuvo el barrio, así como las posibles implicaciones de la presencia de grupos procedentes de Oaxaca.

## Plano 1



Ubicación de Tlalotlacan en el plano urbano de la Antigua Ciudad de Teotihuacán  
(modificado, en Millon *et al.*, 1973).

## Plano 2



Plano de Tlailotlacan. Se han resaltado los conjuntos arquitectónicos de los que se habla en este texto (modificado, en Rattray, 1993).

## LA ARQUEOLOGÍA DEL BARRIO OAXAQUEÑO

Los trabajos de recorrido de superficie del *Teotihuacan Mapping Project* aportaron los primeros registros sistemáticos de material cerámico foráneo en la urbe prehispánica, su ubicación espacial y sus asociaciones cronológicas. Entre 1966 y 1967 John Paddock realizó excavaciones al lado de Evelyn Rattray en el conjunto TL7, bajo los auspicios de la Universidad de las Américas, descubriendo varios cuartos y espacios arquitectónicos de estilo teotihuacano, así como tres entierros, uno de los cuales estuvo asociado a fragmentos de una vasija efígie de la época Monte Albán II-III A (200-350 d. C.) y tiestos de incensarios teotihuacanos. La cerámica oaxaqueña localizada en estas exploraciones se puede clasificar principalmente en tres grupos: 1) la cerámica gris fina, importada de Oaxaca, 2) la cerámica gris hecha localmente en Teotihuacán, que incluye vasijas y figurillas, y 3) las urnas de Monte Albán [Rattray, 1993: 35].

A finales de 1967 René Millon y Juan Vidarte excavaron la parte noroeste del conjunto TL7, complementando las investigaciones de Paddock y Rattray al reportar la presencia de un depósito funerario cuyas características lo relacionaban con el área oaxaqueña, pues se trataba de una tumba en cuya entrada se localizó una piedra con la inscripción del glifo “nueve movimiento”, perteneciente al sistema de escritura zapoteca; además registró una vasija efígie de estilo Monte Albán III-A que había sido rota intencionalmente dentro de una habitación en un evento ritual fechado hacia la fase Metepec (600 d. C.). Los materiales cerámicos analizados permitieron determinar que los grupos foráneos ocuparon este sector urbano entre los años 300 y 650 d. C. [Millon, 1967: 42-44]. La arquitectura del conjunto era de características teotihuacanas, incluso se reporta la presencia de un basamento con fachada de talud-tablero y una escalinata central, que probablemente formaba parte de un espacio público (plaza). Si consideramos las excavaciones de manera integral, tenemos a la vista un conjunto conformado por al menos una plaza delimitada por basamentos con talud-tablero, asociada a diversos cuartos, en algunos de los cuales se localizaron entierros extendidos, así como los restos de una tumba que fue reutilizada en diferentes momentos. De acuerdo con Millon [1967: 43], el conjunto contaba con al menos cuatro momentos constructivos, lo que nos muestra la dinámica constante de ampliar, modificar y reconstruir los espacios.

Estos trabajos permitieron observar que la presencia de grupos foráneos no era casual o superficial, sino que cabía la posibilidad de definir un grupo con filiación cultural en el que había vestigios de costumbres funerarias, artefactos, arquitectura y tradiciones religiosas que indicaban una ocupación

prolongada de gente con rasgos culturales semejantes a los de los zapotecos de los valles centrales de Oaxaca. Así, la excavación parcial de uno de los más de 14 conjuntos que hipotéticamente conforman el Barrio Oaxaqueño [Ratray, 1993: 10] aportó elementos para delinear modelos explicativos de la amplia relación que debieron tener Teotihuacán y Monte Albán como centros rectores de regiones distantes, modelos que perduraron por 20 años, hasta que en el año 1987, bajo los auspicios del *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada*, Michael Spence retomó el problema del Barrio Oaxaqueño a través de sus excavaciones en el conjunto TL6, localizado justo al poniente del TL7 que habían intervenido Millon y Paddock.

Las excavaciones realizadas entre 1987 y 1989 pusieron al descubierto una plaza con altar central, rodeada de tres plataformas, debajo de las cuales se hallaron dos tumbas. La presencia de cerámica zapoteca alcanzó 3.3% del total registrado [Spence, 1989c: 36] y se componía de vasijas de tipo utilitario, entre las que sobresalían los cajetes cónicos, apaxtles y macetas, así como comales, ollas, jarras, platos, cajetes zoomorfos, sahumadores, figurillas, vasijas con desgrasante de mica y fragmentos de urnas, todos correspondientes a tipos de la época Monte Albán II-III A (200-350 d. C.); un dato importante es que la mayoría de esta cerámica es de arcilla local, es decir, fue fabricada en Teotihuacán, aunque existen algunos ejemplares importados [1989c: 36]. En cuanto a los entierros, se localizaron 15 contextos funerarios, entre los que hay individuos depositados en posición extendida, así como una gran cantidad de entierros secundarios y huesos sin asociación anatómica, producto de las constantes remociones y reutilizaciones que se hacían de las tumbas.

A decir de Spence, por los datos recabados era probable que los inmigrantes zapotecos llegaran a Teotihuacán hacia la fase Tlamimilolpan tardío, cerca del año 300 d. C. y, dados los canales excavados en el tepetate que registró, que antes de establecerse el terreno estuviera ocupado por un campo de cultivo. Este autor comparte la idea de una ocupación prolongada por parte de los oaxaqueños, ya que les asigna una estancia aproximada de 450 años, tiempo en que mantuvieron su identidad cultural a partir de los rituales domésticos y las costumbres funerarias [Spence, 1989b y 1996]. La ausencia de rasgos arquitectónicos foráneos, más allá de la presencia de recintos funerarios (tumbas), es uno de los argumentos que Spence utilizó para establecer que la arquitectura era típica teotihuacana, por lo que los oaxaqueños tuvieron que adaptarse a un entorno urbano ajeno, lo que los llevó a luchar por su identidad desde la trinchera doméstica, donde se reproducía la ideología, las costumbres y la cosmovisión propios de su lugar de origen [véase Spence, 1999 y 2002]. Sin embargo, es importante anotar que él registró por



lo menos ocho etapas constructivas, lo que nuevamente nos habla de una dinámica constante de renovación y cambio al interior del conjunto, que bien podría estar reflejando un flujo frecuente de ideas en el que los grupos que habitaban el espacio tenían necesidades que variaban con cierta periodicidad, por lo que requerían modificar, renovar y reconstruir. Lo anterior no quiere decir que no se tratara de una comunidad específica, ya que al parecer las costumbres y rituales responden a un mismo modelo, pero quizá sí nos indique que no hubo una estructura estable en cuanto a la integración de los grupos que ocuparon el conjunto.

Durante la década de los noventa el área fue intervenida a través de excavaciones de salvamento arqueológico, así se intervino parte del conjunto TL1 [Gamboa, 1994] y, en el año 2008, se continuaron las excavaciones a través del Proyecto de Investigación Arqueológica Barrio Oaxaqueño, auspiciado por el INAH y dirigido por Verónica Ortega Cabrera, el cual, además de excavar parcialmente TL2, TL9, TL11 y TL67, amplió la información de TL1 y de su entorno geográfico, con lo que se logró determinar que la ocupación foránea tuvo lugar desde momentos muy tempranos, probablemente durante las fases Tzacualli- Miccaotli (100-200 d. C.). La arquitectura es de uso doméstico; los pisos de patios, plazas y pasillos están cubiertos con lajas, como una característica propia de este sector, y las habitaciones se distribuyen en torno a estos espacios abiertos, conformando un patrón claro de unidades habitacionales individuales, integradas en conjuntos arquitectónicos amurallados. Dentro del patrón arquitectónico se incluye la tumba, un recinto funerario construido de manera previa a las plataformas de los templos domésticos y debajo de los patios y las plazas, lo que nos indica que el diseño de los conjuntos ya incluía la presencia de este elemento. El sistema hidráulico para el desalojo de aguas pluviales y residuales se encuentra muy desarrollado, pues debajo de los pisos corren los ductos que canalizan los escurrimientos desde los patios hasta el exterior de los conjuntos, además existen ductos a cielo abierto que rodean algunas plataformas. Todo este complejo sistema constructivo es un indicador de la accesibilidad a los recursos con que contaron estos grupos y hace surgir la idea de una permanencia continua en el lugar, pues realizaron construcciones sólidas que no requerían mucho mantenimiento y que les permitirían habitar el sitio por más de una generación, es decir, se trata de una población migrante.

Las funciones de los conjuntos arquitectónicos estaban orientadas al ámbito doméstico, distinguiéndose diferencias internas que podrían indicar distinciones jerárquicas entre los habitantes de los mismos, en las que sobresalían ciertas familias, dada la presencia de objetos suntuarios, la calidad de construcción de su unidad residencial y la complejidad del ritual fu-

nerario de sus integrantes, los cuales fueron depositados mayoritariamente en tumbas.<sup>1</sup>

## Elementos arquitectónicos identificados en Tlailotlacan



Vista suroeste-noreste de las excavaciones realizadas en el conjunto arquitectónico TL11.

<sup>1</sup> De acuerdo con González Licón [2011: 17], en el contexto arqueológico los niveles de estratificación o evidencia de clases sociales están indicados también por una mayor cantidad de bienes o de riqueza en general. Sin embargo, se debe tener en cuenta que las clases sociales no pueden identificarse por su relación directa con algunos bienes u objetos suntuarios, sino que deben distinguirse por una evaluación multicausal de diferencias cuantitativas y cualitativas de bienes de prestigio y no prestigio, ubicación de lugar de residencia, tamaño de la casa, condiciones de salud y tratamiento funerario, entre otros.

## Elementos arquitectónicos identificados en Tlailotlacan (continuación)



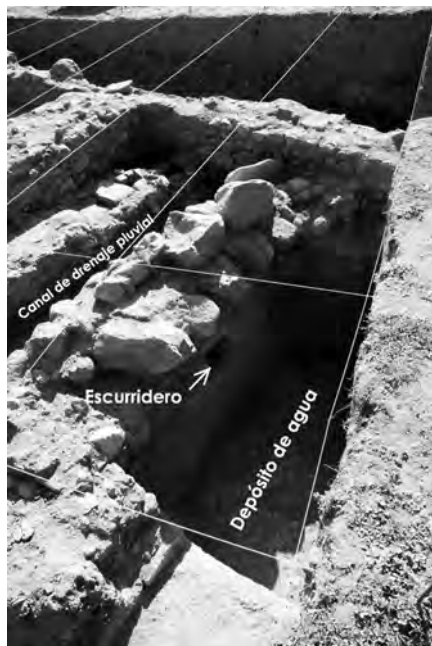
Plaza enlajada en TL11.  
En la parte central se aprecia una ofrenda de vasijas bajo el piso.



## Elementos arquitectónicos identificados en Tlailotlacan (continuación)



Vista de frente de la tumba 1, localizada en TL11. Se trata de una tumba tipo "cajón".



Depósito de agua excavado en el tepetate natural, localizado en el conjunto TL7.

Fotografías de Aldo Díaz Avelar.

Se aprecia, además, la circulación de bienes foráneos al interior del barrio, provenientes de por lo menos tres regiones: Oaxaca, el Valle de Toluca y el Occidente de México (posiblemente Michoacán), situación que podría estar determinando la participación de estos grupos en circuitos de intercambio hacia dichas regiones. Las diferencias significativas entre los conjuntos se dieron con base en el tipo de materiales foráneos que circularon en su interior, pero aquellos que son de procedencia oaxaqueña se encontraron en todos los conjuntos, sin que se haya detectado hasta el momento la presencia específica de un tipo de objeto, materia prima o artefacto determinado para un conjunto en particular, lo que nos habla de cierta homogeneidad respecto de los bienes procedentes de Oaxaca.

**Vasijas efígie de cerámica localizadas en el conjunto TL1 durante las excavaciones de 2002 encabezadas por la arqueóloga Teresa Palomares [2007]**



Fotografías de Aldo Díaz Avelar.

En el nivel ideológico es claro que existió un culto a los ancestros, dada la presencia de tumbas que fueron reabiertas en diferentes momentos para depositar cadáveres más recientes, así como la reutilización de segmentos de esqueletos (principalmente cráneos), quizá para asegurar la cercanía parental con las familias de mayor prestigio.<sup>2</sup> La mayoría de los individuos enterrados en tumbas son adultos, en muchos casos se trata de hombres y mujeres, a manera de parejas “primordiales”, posiblemente las parejas fundadoras de los grupos familiares, y están acompañados, ya sea de esqueletos completos de cánidos o de objetos elaborados con partes de cánido, como colmillos engarzados en pendientes, mientras que aquellos que fueron enterrados de manera individual, en fosas excavadas debajo de patios o habitaciones, no mostraron un patrón de edad o género [Archer, 2012; Ortega, 2012].

### Objetos conformados con pasta oaxaqueña, localizados en los conjuntos arquitectónicos excavados en Tlailotlacan



Vaso acampanado K. 1.



Cajete zoomorfo, pasta gris.

<sup>2</sup> Contextos en los que se reutilizan cráneos humanos han sido localizados en unidades domésticas del Clásico tardío en Monte Albán. González Licón [2011: 207] subraya que algunos etnógrafos reconocen el significado de estos cráneos que son recuperados por sus descendientes como un símbolo político y un elemento de legitimación en el interior del grupo doméstico.

## Objetos conformados con pasta oaxaqueña, localizados en los conjuntos arquitectónicos excavados en Tlailotlacan

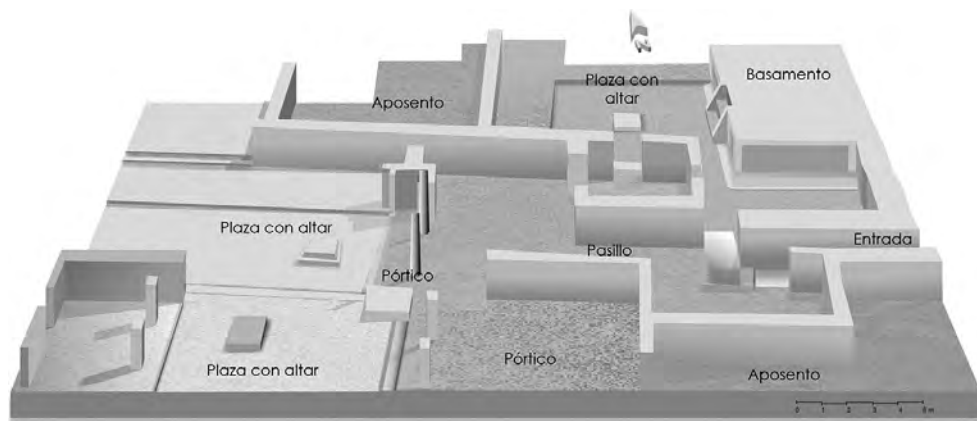


Sahumadores tipo cucharón, el primero con cazoleta redonda y el segundo con cazoleta rectangular y remate de garra (Fotografías de Aldo Díaz Avelar).

Hacia las fases Xolalpan-Metepec (450-600 d. C.) el área del barrio continuó densamente ocupada, sin embargo, TL11 se distinguiría del resto por un nuevo patrón arquitectónico que incluía una traza en la que predominaban los espacios abiertos (patios, plazas) y construcciones con materiales de mejor calidad, lo que disminuía las evidencias de actividades domésticas para dar mayor preponderancia a las actividades de carácter ritual y colectivo.

Los conjuntos muestran ya una tendencia a la especialización en ciertas actividades, de hecho es probable que en algunas unidades domésticas se estuviesen produciendo objetos de concha que no eran para el autoconsumo, sino para el intercambio, pues hay evidencias de los procesos productivos, pero los objetos terminados no se encuentran en el vecindario, sino formando parte de los ajuares y vestimentas de grupos sociales identificados en el sector central de la ciudad.

## Esquema del conjunto arquitectónico TL11 durante la fase Xolalpan



Dibujo de Aldo Díaz Avelar.

Es posible que las jerarquías sociales contaran con un sustento ideológico en el que predominaban los conceptos de linaje y pertenencia jerárquica, pues el único entierro localizado en una tumba de esta fase en TL11 es el de una niña, cuya identidad grupal fue marcada con un ajuar funerario que incluía objetos locales y foráneos.

La cerámica oaxaqueña utilizada en los conjuntos continuó perteneciendo a las vajillas domésticas y utilitarias (cajetes cónicos, apaxtles, mace-tas, vasos, figurillas antropomorfas y zoomorfas), mientras que las vasijas efigie parecen escasear, pues sólo se registran fragmentos de ellas en depósitos rituales de TL11, así como una pieza “matada” en TL7 [Millon, 1967].

La evolución del barrio tiene una correspondencia directa con el desarrollo urbano que se dio en el Valle de Teotihuacán, pues aquí podemos observar el mismo ciclo de crecimiento poblacional y desplazamiento de la mancha urbana, por lo que es posible proponer que su historia está ligada a la del resto de la ciudad, desde su traza primigenia hasta los últimos momentos del fenómeno urbano del Clásico.

Hoy sabemos que no necesariamente todo el denominado Barrio Oaxaqueño estuvo ocupado por migrantes de aquella región, pero una buena parte de su población sí procedía del área de Oaxaca, aunque también había población local con relaciones estrechas con migrantes de ese barrio, ya sea por alianzas matrimoniales, económicas o políticas, así como migrantes de otras zonas de Mesoamérica.

Por el flujo constante de migrantes, los fuertes vínculos con los lugares de origen y la relativa independencia cultural suponemos que los migrantes no fueron cooptados por el estado teotihuacano, sino que su migración fue más bien voluntaria, incentivada por el desarrollo económico de Teotihuacán (un mercado focalizado, un enorme volumen de bienes y servicios, posibilidades de empleo y los recursos suficientes para mantener a especialistas y trabajadores en general).

Este tipo de migración en busca de mejores oportunidades coincide con los resultados del análisis de materiales arqueológicos, mediante el cual no se detectaron evidencias de una actividad dominante o función específica para el Barrio Oaxaqueño. Por el contrario, detectamos evidencias de una multiplicidad de labores desempeñadas por sus habitantes, lo cual no implica que ciertos individuos no desarrollaran actividades muy particulares, desconocidas o no realizadas por los teotihuacanos, lo que dudamos es que el barrio como unidad social hubiera tenido una función específica y desarrollado una misma actividad para la urbe.

#### LA COLONIA EL MIRADOR. UN ASENTAMIENTO DE OAXAQUEÑOS EN EL TEOTIHUACÁN CONTEMPORÁNEO

Debido a la existencia de poblaciones durante el Posclásico en el Valle de Teotihuacán, algunos terrenos actualmente presentan su nombre en lengua náhuatl. El área en donde se encuentra el Barrio Oaxaqueño pertenece al poblado de San Juan Evangelista *Tlailotlacan*, vocablo que significa: “los de afuera” o “gente de tierras lejanas”. En algunas fuentes [Aubin, 1851] se menciona la existencia de tribus llegadas al Altiplano Central, procedentes de la Mixteca, denominadas *tlailotlaque*, que se establecieron en el Anáhuac bajo el reinado de Quinatzin y habitaron en uno de los barrios de *Tetzcuco*, conocido como *Tlailotlacan*; ellos se hicieron notar por su habilidad para pintar y redactar historias. Por otro lado, en su obra *La población del Valle de Teotihuacán*, Manuel Gamio consigna la siguiente traducción para *Tlailotlacan*: “De *tlayloa*, revolver a otros; de *tlacatl*, persona, y el sufijo *n*, indicativo de lugar: lugar donde se revuelven personas, o de gentes extrañas que se avecinan” [Gamio, 1979: 666].

Este locativo pasa al Valle de Teotihuacán probablemente en el Posclásico, pues de acuerdo con los registros existentes en el Archivo de la Catedral de San Juan Bautista en Teotihuacán, para 1575 ya se denomina *Tlailotlacan* al Barrio de San Juan Evangelista. Es probable que algunos grupos del Barrio de *Tlailotlacan* de la ciudad de Texcoco se hubiesen avecinado en



## Aspecto general de la colonia El Mirador en el año 1981, desde el sitio 69: N2W6 explorado por la arqueóloga Patricia Quintanilla



Se puede apreciar el inicio de la colonización del área y la abundancia de restos arqueológicos. Fotografía de Miguel Morales.

lo que ahora conocemos como San Juan Evangelista durante el dominio de aquella ciudad sobre Teotihuacán, pues según referencias de Gamio [1922, t. I: 307], los señores acolhuas de Texcoco tuvieron como tributario a Teotihuacán. En la misma obra incluso se consigna que:

Consta que a principios del siglo *xvi* (1502-1515), y desde mucho antes, este pueblo (Teotihuacan) era cabeza de señorío en el reino de Acolhuacán, al cual pertenecía. Su jurisdicción como señorío debe haber sido sin duda la misma que en la época colonial abarcaba el cacicazgo Alva Cortés, el cual, aunque no se puede precisar exactamente, se sabe que comprendía los pueblos de San Luis Tecuautitlán, San Martín Teyácac, San Andrés Oztoyahualco, San Francisco Mazapan, San Juan Evangelista Tlaylotlacan, La Purificación, Santa María Coatlán, San Sebastián Chimalpa y San Lorenzo Atezcapan [1922, t. III: 385].

El Archivo Municipal de Teotihuacán resguarda documentos de los siglos *xix* y *xx*, de los cuales hemos revisado el libro en el que consta la

adjudicación de terrenos y los ciudadanos que los poseen, con arreglo a las leyes del 25 de junio de 1856 y sus relativas. En este documento se identifica a los terrenos del antiguo Barrio Oaxaqueño con los nombres de Tlaixco Primero y Tercero, propiedad del señor Sixto Contreras de la O, quien a partir de 1974 comenzó la lotificación del mismo debido al fenómeno de migración y colonización del área, estrechamente relacionado con la ampliación de las instalaciones del Cuartel Militar del Quinto Regimiento de Artillería de la Sedena, cuando se estableció en el municipio un contingente de la Primera Brigada Blindada, conformado por una tropa de 120 soldados, transferidos del Tercer Regimiento Armado de Oaxaca. Esta migración de soldados con sus familias a la región promovió la colonización del área, principalmente porque los predios eran de bajo costo, pero también porque colindaban con las instalaciones de la Zona Militar. Las construcciones que proliferaron fueron pequeñas casas hechas con materiales precarios, que no contaban con los servicios básicos, los cuales se fueron regularizando con el pasar de los años conforme se fue consolidando la colonia El Mirador.

Fue común escuchar desde entonces la referencia al “paisanito”, al “oaxaco” al “indio” de manera despectiva por parte de los habitantes de San Juan Evangelista, pues los nuevos inmigrantes procedían de poblaciones oaxaqueñas, como Huajuapán de León, Huautla de Jiménez, Nochixtlán, Oaxaca de Juárez, Yanhuitlán y Santa María Ocotlán, así como de Tepeji de Rodríguez Puebla y Michoacán. Es un hecho que los soldados migraron con sus familias nucleares, quienes ante la necesidad de un espacio donde vivir, comenzaron alquilando cuartos o casas, y con el tiempo compraron un lote donde comenzaron a edificar; una segunda oleada de migrantes ocurrió en la siguiente década, cuando ya estaban establecidas las primeras familias, quienes motivaron a sus familiares a adquirir un lote cercano a ellos, apoyados económicamente por parientes que habían migrado a Estados Unidos (a California, Arizona o Chicago).

#### LA IDENTIDAD COLECTIVA

No existe una correlación estable o inmodificable entre los conceptos de cultura e identidad, ya que esta última se define en principio por sus límites y no por el contenido cultural que en un momento dado marca o fija esos límites. De acuerdo con Giménez [1996: 5] “... la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos”; es decir,



es la percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo por oposición a “los otros”, en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común. En otras palabras, la identidad es una estrategia de manifestación apoyada en una serie de criterios, marcas o rasgos distintivos que permiten afirmar la diferencia y acentuar los contrastes. Estamos claros además de que éste no es un hecho observable, al no constituir un dato empírico, sino una construcción analítica, con una dimensión objetiva y otra subjetiva, que se puede comprender a través de comportamientos, interacciones y objetos, así como de narrativas e interpretaciones, ya que es una construcción social, que se fabrica, se relata, se construye continuamente y se relaciona con un espacio y tiempo determinados.

En el caso que nos ocupa es importante discurrir acerca de la existencia de comportamientos que nos permitan asignar una identidad específica, que cohesionen a los inmigrantes oaxaqueños. Como hemos visto, la población que compone la colonia El Mirador está conformada mayoritariamente por familias de origen oaxaqueño, además de por poblanos y michoacanos. Los colonos comparten tradiciones religiosas, vínculos de parentesco y dinámicas de colaboración entre las familias originarias que año con año cooperan y reúnen recursos para colaborar con la fiesta del santo patrono del pueblo de origen.

Esta cooperación intracomunitaria entre el lugar de origen y el de destino ha llevado a la generación de cofradías y de peregrinaciones anuales, por ejemplo la de la fiesta del Señor de los Corazones de Huajuapán de León, Oaxaca, la cual se lleva a cabo del 15 al 23 de julio en aquella ciudad, mientras que en la colonia El Mirador el 15 de julio los devotos salen a recorrer las calles con la imagen del Señor de los Corazones. Por otro lado, las familias originarias de Nochixtlán, Oaxaca, organizan peregrinaciones anuales para la celebración de Nuestra Señora de la Asunción, ocasión que aprovechan para visitar a los parientes.

Otro elemento de cohesión social es la organización del trabajo a través del “tequio”, con el cual se han concretado las obras de infraestructura para la colonia, como son la introducción de drenaje y agua potable, así como la pavimentación. Pero el tequio no sólo implica la colaboración colectiva para realizar obras materiales, también es una práctica que se mezcla con la cultura y tradición de la comunidad en la realización de fiestas o mayordomías a través de la participación de sus habitantes, bien en la aportación de los insumos y comestibles que serán utilizados, bien en la colaboración voluntaria en las actividades inherentes a la festividad.

Los habitantes de esta colonia se distinguen de otras por su constancia en la gestión de los servicios ante las autoridades, tanto federales como municipales; por su trabajo comunitario y por el interés en mantener lazos de solidaridad, tradiciones y el contacto constante con sus lugares de origen, a pesar de que en la actualidad, quienes ejercen el liderazgo en la colonia, son adultos jóvenes de entre 30 y 40 años, pertenecientes a la segunda generación desde la fundación de la colonia. Se tiene registro del uso a nivel doméstico de lenguas indígenas como el zapoteco, el mixteco y el náhuatl, principalmente entre adultos mayores, y como no hay evidencia de que estas lenguas sean transmitidas a las generaciones sucesivas, es probable que no persistan por mucho tiempo.

### **Cartel religioso utilizado en la fiesta patronal de San Miguel Ixtapan, Oaxaca**



**SAN MIGUEL IXTAPAN, OAXACA**  
 Donado por las Señoras Radicadas en San Juan  
 Teotihuacan, Edo. de Méx.  
 5° Viernes de Cuaresma 2010

Entonces, ¿podrían indicar estos elementos la existencia de una identidad cultural, diferente a la del resto de los vecinos del Valle de Teotihuacán? En los términos que apunta Giménez [2000b] nos encontramos ante una comunidad que refleja una adscripción adicional a la de ser vecino teotihuacano. Ya Tamayo y Wildner [2005] señalan que los individuos nunca reflejan una sola identidad, ya que son “pluri identitarios” [2005: 23] y sólo alguna de esas identidades, a veces una sola, se impone y determina la personalidad y justifica las acciones.<sup>3</sup> Los colonos de El Mirador comparten una historia común en términos de su origen foráneo y de la motivación para avecindarse en este valle; por lo que asumen que sólo a partir de la unión podrán obtener un reconocimiento que les permita demandar su derecho a los servicios básicos. De esta forma orientan una parte de sus acciones al reforzamiento de los lazos identitarios a través de un conjunto determinado de rituales y prácticas, las cuales permiten a los sujetos involucrados asumir valores o modelos culturales susceptibles de adhesión colectiva [Giménez, 2000b]. Así, el tequio y la gestión comunitaria incentivan la participación y el reconocimiento mutuo, enfatizando la pertenencia a una comunidad que comparte condiciones de vida, una historia reciente y un origen similar.

Pero además mantienen los vínculos y pertenencias con sus comunidades de origen a partir de la reproducción de los ciclos festivos y la visita anual a los pueblos, resguardando una memoria que les permite continuar perteneciendo a ellas, a pesar de la distancia y del tiempo. Así que podemos afirmar que en esta colonia existe una identidad cultural diferente, lo que no significa que ésta entre en conflicto con el resto de la comunidad teotihuacana, por el contrario, enriquece la diversidad de la misma.

#### CREANDO UNA NUEVA MEMORIA

A partir de los trabajos arqueológicos desarrollados en el área en los últimos años, comenzamos a observar un marcado interés de los habitantes, sobre todo de los de origen oaxaqueño, en los vestigios arqueológicos del área. Cuando les informamos que los pobladores prehispánicos tenían

<sup>3</sup> En este sentido, ya Giménez [2007: 7-10] establecía que la teoría de la identidad se inscribe dentro de una teoría de los actores sociales y que dichos actores se mueven en diversas esferas sociales que les confieren adscripción, por lo que podemos agregar que no existen las identidades únicas ni monolíticas, ya que tanto el individuo como las colectividades asumen identidades contextuales.

fuertes vínculos con los valles centrales de Oaxaca, muchos de ellos, principalmente los adultos mayores, se acercaron al equipo de investigación para intercambiar opiniones acerca de su experiencia de encontrar “idolitos” en sus comunidades de origen, así como de la sorpresa que sintieron al enterarse de que los “oaxaqueños” habían llegado a Teotihuacán desde hacía tanto tiempo, aunque ellos no se reconocían como descendientes directos.

Desde el punto de vista antropológico este paralelismo es interesante, ya que estamos ante un fenómeno que lleva consigo la conformación de una diáspora poblacional oaxaqueña, derivada de la llegada de familias procedentes de aquella región a Teotihuacán. El actual “Barrio Oaxaqueño” se presenta ante nosotros como un fenómeno que merece ser estudiado, ya que es una comunidad que se desarrolla como una diáspora, la cual va ganando fuerza en los últimos años, tanto culturalmente como en territorio. Esta comunidad se ha visto identificada con sus predecesores prehispánicos, lo cual está generando un sentido de identidad y memoria en un territorio común.

En este contexto, y siguiendo una tradición enraizada en el estado de Oaxaca respecto de la conformación de Museos Comunitarios, los habitantes de la colonia solicitaron al INAH, con el fin de mostrar que la presencia oaxaqueña es ancestral en el valle, la integración de un espacio cultural en el que se presentaran las evidencias arqueológicas recuperadas en los últimos años. Además manifestaron su interés por contar con un área en la que pudieran exponerse elementos de sus localidades de origen con el objetivo de que los jóvenes tomaran conciencia de lo que ellos llaman “sus raíces”. Así, aunque las poblaciones prehispánicas no se relacionan de manera directa con las modernas, ni hay lazos de consanguinidad, es un hecho que ambas comparten un fenómeno migratorio que curiosamente se ha manifestado en el mismo espacio geográfico.

## CONCLUSIONES

Por razones diferentes, que no guardan correspondencia directa entre sí, inmigrantes del territorio que hoy conocemos como Oaxaca han llegado a Teotihuacán y se han asentado en la misma área, en la ladera baja del Cerro Colorado Chico, en dos momentos específicos: el primero hacia el año 200 d. C., y el más reciente a partir de la década de los años ochenta del siglo xx. Ambos poblamientos forman parte de las dinámicas de movilidad que configuran el paisaje social de Teotihuacán y ponen de manifiesto la diversidad cultural que ha caracterizado a este valle desde épocas muy tempranas.

## Acciones que impulsan la identidad comunitaria



Vista del local construido que albergará el Museo del Barrio oaxaqueño. Plática con los vecinos de la colonia El Mirador para definir la temática del Museo.

Fotos de Aldo Díaz Avelar.

El autorreconocimiento y la construcción de una identidad de grupo son acciones intrínsecas a la vida en sociedad, por lo que las comunidades a las que nos hemos referido han tenido que invertir importantes cantidades de tiempo en la conceptualización individual y colectiva, sobre todo por tratarse de comunidades urbanas, donde las dinámicas de movilidad e integración son una constante cotidiana.

La identidad colectiva de la comunidad prehispánica es evidente en los patrones de comportamiento que refieren los materiales arqueológicos, mismos que muestran la autorreferenciación de los grupos a partir del uso de determinados objetos, formas de vida, tradiciones funerarias y conceptos arquitectónicos, marcando una diferencia con otras identidades colectivas que hubo en la ciudad. Lo anterior no los ubicó necesariamente en un espacio geográfico cerrado ni único, pues hemos visto que los límites de la identidad son sociales más que físicos.

En este sentido, consideramos que en la Ciudad de Teotihuacán del Clásico existieron diversas identidades colectivas, las cuales incluso permearon los grupos sociales, familiares, de oficio, religiosos, políticos, militares, por mencionar sólo algunos, y que muchas de esas identidades definitivamente tenían que ver con lo étnico, sin embargo, sería muy aventurado afirmar que podemos hablar de grupos étnicos si no tenemos los elementos suficientes que definen dicha identidad.

En la actualidad se aprecia un fenómeno similar, los habitantes de la colonia El Mirador se reconocen como una comunidad de inmigrantes;

desarrollan estrategias de ayuda mutua y comparten complejos simbólicos que les permiten seguir ligados a sus comunidades de origen. El estudio del proceso histórico de esta colonia podría dar luz para la comprensión del fenómeno de diversidad cultural que caracterizó a la sociedad prehispánica, pues constituye un ejemplo vivo desde el cual se pueden construir puentes de interpretación hacia el pasado.

## BIBLIOGRAFÍA

**Archer Velasco, Jorge**

2012 *Costumbres funerarias y condiciones de vida en el barrio oaxaqueño de la antigua ciudad prehispánica de Teotihuacan*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Aubin, Joseph Marius Alexis**

1851 *Anales Tolteco-Chichimeques*, París, Litografía.

**Blanton, Richard E. et al.**

1995 "Migration and Population Change in the Prehispanic Valley of Oaxaca, Mexico", en Alba Guadalupe Mastache, Jeffrey Parsons Robert S. Stanley y Mari Carmen Serra Puche (coords.), *Arqueología Mesoamericana (Homenaje a William T. Sanders II)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 11-36.

**Brettell, Caroline**

2000 "Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks, Identities, Communities, and Globalscapes", en Caroline B. Brettell y James F. Hollifield, *Migration Theory. Talking across Disciplines*, Nueva York, Routledge-Taylor y Francis Group, pp. 97-136.

2009 "Anthropology, Migration, and Comparative Consciousness", *New Literary History*, vol. 40, núm. 3, pp. 649-671.

**Casasa García, Patricia**

2008 "Migración e identidad cultural", *Revista Trabajo Social*, núm. 19, pp. 35-48.

**Castles, Stephen y Mark J. Miller**

2009 *The Age of Migration, International Population Movements in the Modern World*, 4a ed., Nueva York, Guilford Press.

**Cohen, Robin**

1996 "Diasporas and the State: from Victims to Challengers", *International Affairs*, vol. 72, núm. 3, pp. 507-520.

**Fowler, William y John Paddock**

1975 "Nexos Teotihuacan-Monte Albán vistos en la cerámica", ponencia presentada en la XIII Mesa Redonda, *Sociedad Mexicana de Antropología, Arqueología II*, México, SMA, pp. 163-177.

**Gamboa Cabezas, Luis Manuel**

1994 "Informe del drenaje sanitario de Evangelista", en Rubén Cabrera Castro (coord.), *Informe técnico de las excavaciones arqueológicas realizadas en el ba-*

rrio de San Juan Evangelista, Proyecto San Juan Teotihuacán: drenaje sanitario, mecanuscrito, exp. 173/93, Archivo Técnico, Zona Arqueológica de Teotihuacán, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Gamio, Manuel**

1922 *La población del Valle de Teotihuacán*, tt. I, II y III, México, Dirección de Antropología, Secretaría de Agricultura y Fomento.

1979 *La población del Valle de Teotihuacán*, México, Instituto Nacional Indigenista, 5 tt. [Ed. facsimilar.]

**Giménez, Gilberto**

1996 “La identidad social o el entorno del sujeto en sociología”, en Leticia Irene Méndez (ed.), *Identidad: análisis y teorías, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III, Coloquio Paul Kirchhoff, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11–24.

2000a “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista/Porrúa.

2000b “Una teoría de las identidades sociales”, en J. M. Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.

2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

**González Licón, Ernesto**

2011 *Desigualdad social y condiciones de vida en Monte Albán*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta.

**Hall, Stuart**

1990 “Cultural Identity and Diaspora”, en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, pp. 222–237.

**Martínez García, Alfonso**

2008 “Identidades y representaciones sociales. La construcción de las minorías”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 18, <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18101812>>, consultado el 21 de octubre de 2013.

**Millon, René**

1967 “Urna de Monte Alban IIIA encontrada en Teotihuacan”, en *Boletín del INAH*, núm. 29, pp. 42–44.

1973 *The Teotihuacan Map part 2. Urbanization at Teotihuacan*, México, vol. 1, Austin, University of Texas Press.

**Ortega Cabrera, Verónica**

2009 *Informe de excavaciones del Proyecto de Investigación Arqueológica “Barrio oaxaqueño Tlailotlacan de Teotihuacan, temporada 2008”*, informe técnico, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2010 *Informe de excavaciones del Proyecto de Investigación Arqueológica “Barrio oaxaqueño Tlailotlacan de Teotihuacan, temporada 2009”*, informe técnico, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.



- 2012 *Informe de excavaciones del Proyecto de Investigación Arqueológica “Barrio oaxaqueño Tlailotlacan de Teotihuacan, temporada 2012”*, informe técnico, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Paddock, John**

- 1972 “Relación de la sección sobre la extensión de la cultura teotihuacana”, ponencia presentada en la XI Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, SMA, pp. 325-327.
- 1983 “The Oaxaca Barrio at Teotihuacan (Topic 52)”, en K. Flannery y J. Marcus (eds.), *The Cloud People, Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, pp. 170-175.

**Palomares Rodríguez, María Teresa**

- 2007 *Ocupación zapoteca en Tlailotlacan, Teotihuacan. Un estudio de identidad y adaptación en la unidad doméstica TL1*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Ramírez Sánchez, Saúl**

- 2006 “Los cargos comunitarios y la transpertenencia de los migrantes mixes de Oaxaca en Estados Unidos”, *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 5, pp. 31-53.

**Rattray, Evelyn**

- 1993 “The Oaxaca Barrio at Teotihuacan”, *Monografías Mesoamericanas*, núm. 1, Puebla, Instituto de Estudios Avanzados-Universidad de las Américas.

**Sowell, Thomas**

- 1996 *Migrations and Cultures: A World View*, Nueva York, Basic Books, a Division of Harper Collins Publishers.

**Spence, Michael W.**

- 1989a “Excavaciones recientes en Tlailotlacan, el Barrio Oaxaqueño de Teotihuacán”, *Arqueología*, núm. 5, pp. 82-104.
- 1989b “Tlailotlacan, a Zapotec Enclave in Teotihuacan”, en Janet Catherine Berlo (ed.) *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, Washintong, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 59-88.
- 1989c *Informe de la primera temporada de excavaciones en Tlailotlacan, Teotihuacan*, manuscrito entregado al Consejo de Arqueología, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1996 “A Comparative Analysis of Ethnic Enclaves”, en Guadalupe Mastache, Jeffrey Parsons, Robert Santley y Mari Carmen Serra P. (eds.), *Arqueología Mesoamericana: Homenaje a William T. Sanders*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 333-353.
- 1999 “V. Mortuary Practices and Social Adaptation in the Tlailotlacan Enclave”, en Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 173-201.
- 2002 “Domestic Ritual in Tlailotlacan, Teotihuacan”, en Patricia Plunket (ed.), *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica. Monograph 46*, Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology-University of California.
- 2005 “A Zapotec Diaspora Network in Classic-Period Central Mexico”, en Gil J. Stein (ed.), *The Archaeology of Colonial Encounters. Comparative Perspectives*, Santa Fe, School of American Research Press/James Currey Oxford.



**Spence, Michael W. et al.**

2005 "Past Lives in Different Places: The Origins and Relationships of Teotihuacan's Foreign Residents", en Richard E. Blanton (ed.), *Settlement Subsistence and Social Complexity: Essays Honoring The Legacy of Jeffrey R. Parsons*, Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology-University of California.

**Tamayo, Sergio y Kathrin Wildner**

2005 "Espacios e identidades", en Sergio Tamayo y Kathrin Wildner (coords.), *Identidades urbanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Ensayo: Cultura Universitaria, núm. 85), pp. 5-30.

**Todorov, Tzvetan**

2002 *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo xx*, Barcelona, Ediciones Península.

# Memorias de silencios en el marco de reclamos étnico-territoriales. Experiencias de despojo y violencia en la primera mitad del siglo xx en el Parque Nacional Lago Puelo (Patagonia, Argentina)

Carolina Crespo  
Universidad de Buenos Aires

**RESUMEN:** *En el marco de reclamos étnico-territoriales la comunidad mapuche Cayún de Lago Puelo —provincia de Chubut, Patagonia, Argentina— fue activando públicamente no sólo ciertas memorias que habían sido silenciadas desde la esfera oficial y en los archivos del Estado, sino también otras que, como producto de las experiencias de subordinación vividas, habían sido incluso apenas transmitidas al interior del hogar. Este trabajo examina, mediante una perspectiva que combina la etnografía con el abordaje de fuentes históricas escritas oficiales, estas memorias que permanecieron en el orden del silencio y lo indecible, guardadas en el ámbito privado-familiar, y que en la actualidad son limitadamente plasmadas en las agencias administrativas del Estado en los procesos de reclamos territoriales indígenas. Mi propósito es reflexionar acerca de cómo las “memorias de silencios” están inscritas en las experiencias, relaciones y dominios de la subjetividad indígena; la forma en que se administran silencios y recuerdos entre sectores que han sido subalternizados y alterizados, los campos de fuerza y condiciones sociales vinculados con su producción y el rol de recuerdos y silencios en los actuales contextos de lucha por el territorio.*

**PALABRAS CLAVE:** *Memorias de despojos, silencios, territorio, mapuches, Patagonia, Argentina.*

**ABSTRACT:** *Under the context of ethno-territorial claims, the Cayún Mapuche community of Lake Puelo —Chubut province, Patagonia, Argentina— has been publicly spreading certain memories that had been silenced not only from an official viewpoint and also in the state archives, but also, as a result of subordination experiences, and had thus barely been transmitted even within their homes. This paper examines —through a perspective that combines ethnography with official written historical sources— these memories that had remained silenced and untold, though maintained in the private-family sphere and are currently only limitedly registered in the state’s administrative agencies, within the processes of the indigenous land claims. My purpose is to reflect on how “memories of silences” are inscribed on experiences, relationships and the domains of indigenous subjectivity; the way that memories and silences are managed between sectors that have been “sub-othered” and “othered”, the force fields and social conditions associated with their production, and the role of memories and silences in the current context of territorial claims.*

**KEYWORDS:** *Memories of dispossession, silences, territory, mapuches, Patagonia, Argentina.*

*...un pasado que permanece mudo es muchas veces menos el producto del olvido que de un trabajo de gestión de la memoria según las posibilidades de comunicación.*

MICHAEL POLLAK

En diciembre del año 2005 Plácido Inalef —hermano de Delicia Bachman y de Valeriano y Florencio Cayún— me contaba una historia que no había escuchado con anterioridad en el seno de los integrantes de la comunidad mapuche Cayún. Se trataba de una experiencia de violencia y despojo territorial vivida por Rosario Pichún, su abuela materna, Delicia, su hermana, y él, a fines de 1930, cuando se creó el actualmente conocido “Parque Nacional Lago Puelo” —en adelante nos referiremos a él sólo como Parque—, en la provincia de Chubut, Patagonia, Argentina. La mayor parte de las memorias que relatan los miembros de la comunidad Cayún, por lo general están vinculadas con la línea paterna y, especialmente, con la larga y continua ocupación de su espacio territorial ubicado en el margen oeste del río Azul, en Lago Puelo, sobre la cordillera de los Andes, del que reclaman desde hace años el título de propiedad.<sup>1</sup> La historia de aquel desalojo pocas veces ha irrumpido en las narrativas de la historia familiar y sólo ha ingresado recientemente —en el año 2009— en los canales administrativos del Estado.

En estos últimos años, en los que comencé a profundizar sobre memorias de experiencias que apenas habían sido transmitidas al interior del hogar y hacía poco tiempo circulaban en la esfera pública y de una manera particular, pero que tenían sentido para la familia, indagué más en detalle sobre aquella historia intentando dar respuesta a algunas preguntas que consideraba claves para entender —retomando una noción de Spivak [1998]— las condiciones y procesos que conforman “los márgenes del discurso o el centro de lo silenciado” en las prácticas de memorias de sectores indígenas. Me refiero a preguntas tales como por qué había sido relativamente silenciada esta historia en el seno del hogar e, incluso, por qué durante mucho tiempo no formó parte de la historia de atropellos esgrimidos en el contexto de sus reclamos territoriales. Pero, además, y especialmente, cómo se administran silencios y recuerdos entre sectores que han sido subalternizados y alterizados, qué incidencia han tenido los discursos y prácticas hegemónicas en ello y qué lugar adquieren los silencios en la conformación de la propia subjetividad y de sus recuerdos. Asimismo, de qué

<sup>1</sup> La demanda por la regularización del título de propiedad de ese espacio territorial tiene larga data pero, desde aproximadamente el año 2000, inician el reclamo apelando a derechos indigenistas legislados en Argentina [Crespo, 2011b].

manera, cuándo y por qué se traspasan estos silencios a los documentos escritos oficiales.

En este artículo reviso, entonces, las memorias sobre estos desalojos territoriales encarados en los primeros años de la creación del Parque Lago Puelo con varios objetivos en la mira. Por un lado, para poner de manifiesto los silencios y discursos existentes tanto en los archivos de la Administración de Parques Nacionales (APN) como al interior de la comunidad. Por otro, para examinar las condiciones sociales y géneros discursivos que hacen o no posible que ciertas historias de sectores alterizados y subalterizados se vuelvan públicamente enunciables. Y, finalmente, y en relación con esto último, para analizar cómo la comunidad fue reconstruyendo diferencialmente esos sucesos en cada contexto: público y privado. El propósito último que me orienta es discutir cómo las “memorias de silencios” —más allá del caso en particular— están inscritas en las experiencias, relaciones y dominios de la subjetividad indígena, cuáles son los campos de fuerza vinculados con su producción, y qué rol tienen recuerdos y silencios en los actuales contextos de lucha por el territorio. Para ello recurro a una perspectiva que combina la etnografía con el abordaje de fuentes históricas escritas oficiales de la Administración de Parques Nacionales y otras más actuales de otros organismos públicos. Esto es, entrecruzo estos documentos de archivos estatales con entrevistas e intercambios entablados con la comunidad mapuche Cayún y con relatos de sujetos que vivieron en aquel entonces en el Parque<sup>2</sup>, y de dos personas de la localidad que recientemente investigaron acerca del proceso de creación y desalojo del Parque Nacional Lago Puelo; en aquel entonces, anexo del Parque Nacional Los Alerces.

#### LOS DESALOJOS EN EL PARQUE NACIONAL DE LAGO PUELO

En el año 1937 se crea, junto con otros parques en la Patagonia, el Parque Nacional Los Alerces anexo Lago Puelo en el territorio nacional de Chubut (Decreto núm. 105433/37). La creación de los parques nacionales en Argentina estaba vinculada —como lo señalan muchos autores y tal como se

<sup>2</sup> Son pocos los sujetos que vivían en el Parque en aquella época y todavía residen en Lago Puelo. De manera que para este análisis incluí entrevistas a los miembros de la comunidad Cayún, entrevistas a tres familias que vivieron en aquella etapa en el Parque y entrevistas que otros investigadores, en años previos, realizaron a otras familias desalojadas. También fueron relevantes intercambios mantenidos con guardaparques y otros empleados que trabajaron en la institución en periodos posteriores a aquel evento.

desprende de documentos escritos y relatos orales— con una política de Estado cuyo propósito no era simplemente la conservación de la flora y fauna, sino ejercer la soberanía estatal en espacios fronterizos y fomentar el turismo, en especial en lo que respecta a la región Patagónica [Giusiano y Sánchez, 2002; Díaz, 2002; Navarro, 2008; Papazian, 2011; Trentini, 2011, entre otros]. El proyecto se correspondía con los proyectos políticos de los gobiernos conservadores de la época, basados en una ideología de corte nacionalista europeizante [Navarro, 2008]. Para dar un ejemplo, su presidente, Bustillo, y su director secretario, Lynch, señalaban en 1940 que:

[...] la labor de la repartición ha continuado con el mismo entusiasmo patriótico de un principio, ejerciendo con su influencia una acción orientadora de nacionalismo en las comarcas sujetas a su régimen, todas limítrofes y que hace poco ofrecían el serio problema de una población desvinculada de todo sentimiento de argentinidad [Dirección de Parques Nacionales, 1941: 2].

Las acciones previas y posteriores a la creación del Parque fueron congruentes con esta política. Con anterioridad se había relevado quiénes estaban asentados en estas zonas y las implicaciones que esto podía tener en los procesos de construcción y afianzamiento del Estado-nación, mientras que, a partir de la creación del Parque, se procuró eliminar cualquier tipo de amenaza a la soberanía estatal en estas áreas de frontera. Para ello se ejerció un fuerte control sobre la población y los recursos naturales existentes en su interior, se exigió el pago del pastaje a quienes residían allí, se construyeron formas de comunicación de esas zonas con otras regiones y cierta infraestructura para el turismo, se realizaron censos, se desalojó a muchos pobladores percibidos como “indeseables”, se fijaron límites de uso de los recursos naturales (bosque, pesca, etc.) y se estableció la venta de ciertos lotes habilitados para ordenar el poblamiento anhelado.

La clasificación utilizada en los censos resulta por demás significativa, pues demuestra el interés del Estado nacional en ejercer la soberanía sobre estos territorios frente al país chileno y las visibilizaciones y silenciamientos producidos. El censo de 1937 en el Parque Los Alerces y anexo Lago Puelo<sup>3</sup> diferenciaba exclusivamente a la población según su origen nacional en dos nomencladores específicos y uno general, excluyentes de cualquier

<sup>3</sup> Este censo no se encuentra en la institución, pero sí hay registro de su realización en la *Memoria del Parque* correspondiente al año 1937. Es posible que no haya sido un censo tradicional, sino un registro más acotado de los pobladores de la región, realizado rápidamente para uso interno.

otra forma de autoidentificación: “argentinos”, “chilenos” y “otros”.<sup>4</sup> El censo había arrojado en aquel entonces la presencia de 32 argentinos, 105 chilenos y 17 “otros”, y de 7, 051 cabezas de ganado mayor y 20,421 de menor [Dirección de Parques Nacionales, 1938]. De los resultados obtenidos se esperaba “proceder a la eliminación de aquellos pobladores con malos antecedentes y de los que estén ubicados en zonas boscosas, trasladando a estos últimos a otros lugares” (Dirección de Parques Nacionales, 1938: 71). Además, la institución registró en una ficha a cada poblador masculino jefe de hogar o mujeres viudas,<sup>5</sup> señalando su nacionalidad, año de nacimiento y lugar de residencia en la reserva, su composición familiar, el estado en que se encontraba el pago del pastaje, las solicitudes de los pobladores y las respuestas de la institución. Las fichas contenían, además, un apartado titulado “antecedentes y observaciones” en el que se puntualizaban aspectos vinculados con su “comportamiento moral”, penal y laboral: se describía si el poblador tenía adelantos y cómo eran, si tenía buenos o malos antecedentes, si sus vecinos tenían buen o mal concepto de él, si era un “elemento indeseable”, “inmoral y reacio a todo lo que sea trabajo y orden” o si, por el contrario, tenía una “conducta intachable” y era “emprendedor y trabajador”. Muy probablemente estas anotaciones eran producto del intercambio con la institución policial. En varias fichas aparece una alusión directa a la ausencia de antecedentes policiales o a haber sido procesado por algún delito. Pero también están cargadas de apreciaciones personales de quien las redactó. Sea como fuere, los archivos muestran la “violencia epistémica” [Spivak, 1998] que acompañó a las acciones de la institución. Me refiero a las constelaciones de discriminaciones, silenciamientos [De Sousa Santos, 2009] y estereotipos edificados en función de parámetros hegemónicos imperantes bajo los cuales se caracterizó a ciertos sectores que eran así construidos como “otros” reducidos a lo indeseable y lo impronunciado.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Esta forma de clasificación formó parte de una política de la APN de la época. García y Valverde [2007] señalan lo mismo en los censos del Parque Nacional Nahuel Huapi de 1934 y 1965.

<sup>5</sup> Si bien escapa a este trabajo, resulta sugerente para futuros análisis el recorte de género que está presente en el archivo de la institución.

<sup>6</sup> Como lo sugiere De Sousa Santos, “la actuación del Estado es un flujo continuo de acciones y omisiones, decisiones y ausencias de decisiones, discursos y silencios” [2003: 201]. En esa tensión de discursos y silencios, el autor discierne cinco formas de caracterización discriminatoria del “más débil” que pueden estar presentes en la actuación del Estado y cualquier relación de poder, tales como: inferior, ignorante, retrasado, local/particular, improductivo, perezoso o estéril. Sugiere, además, que las formas de poder se distinguen por la manera en que se organizan estas caracterizaciones [2009].

En tal sentido, resulta significativa la diferenciación que se establecía entre quienes venían de Europa, que generalmente se describían como cultos, trabajadores, etc., y quienes procedían del otro lado de la cordillera, muchos de ellos mapuches no reconocidos como tales sino como “chilenos extranjeros”, que eran estigmatizados como haraganes, conflictivos, delinquentes, etcétera.<sup>7</sup>

Al revisar los archivos del Parque es posible observar dos importantes periodos de desalojo de pobladores: el primero y más masivo comenzó en 1938 y terminó en 1939, y el segundo ocurrió en la década de 1940. En el primer desalojo se expulsó a Rosario Pichún junto a su hija Elcira Inalef y sus nietos Delicia Bachman y Plácido Inalef (hermano de Delicia), y otros familiares que hoy no componen la comunidad Cayún. Algunos de quienes vivieron en ese entonces recuerdan —como lo señalan Giusiano y Sánchez Reiche [2002]— que quien implementó estas políticas fue el guardaparque Raúl Sosa. Aunque en mi trabajo de campo sólo he encontrado visiones negativas sobre este guardaparque —“ése no ayudaba ni al diablo” o “el revólver no lo dejaba ni para comer”<sup>8</sup> (Entrevista a C. P., diciembre de 2011)—, los autores mencionados también relevaron algunas evocaciones puntuales positivas —y no sólo negativas— sobre su persona entre quienes vivieron en ese entonces en la reserva.

De aquellos desalojos quedan hoy algunos papeles en los archivos del Parque y las memorias de quienes vivían allí en ese entonces o de aquellas a quienes sus antecesores les transmitieron estas experiencias. De una primera lectura de las fichas de los pobladores parecería que la justificación para el desalojo era la deuda del pago de pastaje combinada con los malos antecedentes y observaciones atribuidas a esos pobladores.<sup>9</sup> Sin embargo, y como lo sugieren Giusiano y Sánchez Reiche [2002], por la visión

<sup>7</sup> Estas distinciones tuvieron su correlato en las políticas territoriales implementadas por la APN. Trentini y Pérez [2009] y Pérez [2009] señalan —retomando a Laura Méndez y a partir del estudio de documentos del Parque Nacional Nahuel Huapi escritos desde 1934 a 1965— que la política territorial de la APN fue particularmente rígida con las poblaciones con escasos recursos, como la de chilenos e indígenas; y más laxa cuando se trató de pobladores con más recursos o considerados “deseables” dentro del proyecto político nacionalista europeizante de la época.

<sup>8</sup> Los guardaparques tenían una función policial y solían estar armados en sus visitas a las casas.

<sup>9</sup> Giusiano y Sánchez Reiche señalan que algunos entrevistados sostienen que sólo podían quedarse quienes pagaban el derecho de pastaje, mientras otros afirman que “Sosa les hacía firmar papeles que no sabían de qué se trataban y que aun pagando el pastaje la intención era que se fueran” [2002: 47].

nacionalista de la Dirección de Parques de aquel entonces, e incluso, por algunos comentarios de quienes vivieron estas experiencias de desalojo, la chilenedad atribuida a los pobladores —que además en muchas ocasiones solapaba identidades étnicas mapuches— fue un factor de peso en la decisión. Salvo una excepción, los pobladores desalojados en 1938 y 1939 habían sido de hecho clasificados como “chilenos”; y en muchas entrevistas, algunos de los desalojados que decían no saber por qué se los expulsó del Parque, enunciaban rumores que circulaban en la época que demuestran la persecución a las personas clasificadas como “chilenas”.<sup>10</sup>

Los relatos de quienes transitaron la experiencia de estos desalojos suelen ser muy desgarradores. Especialmente las mujeres relatan la intensidad emocional y dolorosa que supuso la impotencia que sintieron y lo cruel que fue este evento en el que, en ocasiones con hijos recién nacidos, debieron dejarlo todo: sus árboles frutales, sus casas, sus animales, su historia y sus afectos.

Nos desalojaron con cuatro hijos y uno recién nacido (...) Teníamos chanchos, gallinas, vacas, ovejas. Sembraba de todo. Cosechaba papa... acá es pura piedra (se refiere al lugar donde fue a vivir) (...) A ellos no les importaba eso. No teníamos donde meternos (...) ¡Sufrimos con el pobre viejo! ¡Muy feo, muy feo eso! ¡No le deseo a nadie yo esas cosas! (...), no quise saber más después [no volvió]. Dejé mis flores. (Entrevista a M. U., diciembre de 2011.)

Y ellas [las mujeres] comentaban que los desalojaron nomás, y que tenían que salir [y] lloraban de dejar todas sus cositas tiradas. Pero dejó todo [se refiere a su madre], hasta las cosas de la cocina que no pudo sacar. Todo. Vacas... (Entrevista a C. P., diciembre de 2011.)

Usualmente el guardaparque los “notificaba” con una orden, intimándolos para que desalojaran el lugar en un determinado lapso de tiempo so pena de que interviniera la fuerza pública. Si bien en los documentos no aparece, algunos entrevistados sostienen que quien comunicaba el desalojo era el guardaparque acompañado por la gendarmería.

Muchos recuerdan el miedo que inspiraba aquel guardaparque, la policía fronteriza y la gendarmería, y refieren que, en contraste con la época actual, en ese entonces se “debía” acatar las órdenes para no ser violentamente reprimido. Algunos entrevistados, de hecho, comentan que cono-

<sup>10</sup> En las fichas del archivo de la APN, por ejemplo, se destaca que en 1950 aquellos pobladores que pudieron quedarse en el Parque y no eran argentinos debían gestionar la ciudadanía nacional.



cieron a escasas familias que se opusieron al desalojo y fueron entonces expulsados a través del uso de la violencia física.<sup>11</sup> El maltrato físico vivido en situaciones cotidianas en el Parque servía como un mecanismo de disciplinamiento que mitigaba posibles modalidades de resistencia frente al avasallamiento. En particular, los pobladores a quienes entrevisté y los miembros de la familia Cayún recuerdan no haber interpuesto ni ellos ni sus antecesores —según el caso—, ningún tipo de resistencia frente a la medida de expulsión.

Nos amenazaron de que si no salíamos iba la policía y nos sacaban a todos, y con otro amigo pensaba mi marido comprar armas, porque, ¿por qué iban a dejar todo? El otro dijo que iba a buscar su pistola y mi marido su rifle, y cuando vengan los iban a matar a todos. Pero yo me puse a llorar, porque decía yo, “¿qué iba a ser con mis chicos?” Entonces buscaron los bueyes y se fueron a “otras tierras fiscales”, al terreno de los Bahamonde, que les “prestó lugar” (...), pero allá los amenazaron de nuevo y se tuvieron que ir (...), Bahamonde le decía a Juan [su marido] que iban a agarrar la pistola y los iban a matar. (Entrevista a M. U., diciembre de 2011.)

Algunos miembros de la familia Cayún explican la ausencia de luchas en aquel entonces como producto de cierta “cobardía, falta de coraje o timidez”, pero no en términos condenatorios, sino en el sentido de un fuerte miedo muy internalizado en los sujetos de aquel entonces. Otros lo explican como producto de un contexto diferente en el que determinadas acciones podrían resultar impensables, o al menos poco comunes para ciertos sectores, y también de un desconocimiento de los propios derechos:

V: Ella [Delicia, su hermana] nos contaba cuando los desalojaron, los sacaron los milicos en ese tiempo. Me decía que la policía, como ser la fronteriza, llegaba, te miraba, a algunos les pegaba, a otros les disparaba... y bueno, eran... En realidad ellos todos, la gente que estaba... estaba como tímida y humillada, ¿viste? (...) Y entonces la gente disparaba cuando llegaban. Disparaban, sí. Muy triste... [silencio] Ella contaba...

C: Le tenían miedo.

V: Claro, sí, le tenían miedo. Pero de que sí que ellos a naide (*sic*) enfrentaron, ¿viste? Porque yo digo, si se hubieran enfrentado, no hubieran podido

<sup>11</sup> Para dar un ejemplo, Valeriano Cayún recordó casi como la única excepción a un “turco” que, durante la segunda fase de desalojos en el Parque, en 1947, apuntó con un arma al guardaparque para no ser expulsado. Se trata de casos muy puntuales según los relatos.

hacer tanto. Como ser... pa' mí, ahí faltó coraje y unión (...) (Entrevista a V. C., diciembre de 2012.)

El destino territorial de quienes fueron desalojados fue variado. Algunos, por ejemplo, se trasladaron a Chile. Pero me interesa señalar aquí que varios de quienes fueron desalojados del Parque anexo Lago Puelo terminaron asentándose en las tierras que se encuentran en la margen oeste del río Azul; tierras de poco interés para el capital en aquel entonces y menos pobladas y ocupadas [Tozzini, 2004]. La familia Cayún recuerda que Domingo Segundo Cayún, su padre, solía ocupar un terreno que abarcaba al sur, desde aproximadamente aquello que se demarcó como límite del Parque Lago Puelo, y al norte, hasta la cascada que dividía su territorio con el de los vecinos Cárdenas —actualmente autoreconocidos como mapuches y conformados como “Comunidad Mapuche Motoco Cárdenas”. Domingo cedió espacio para que lo ocuparan varias familias que habían sido desalojadas e invitó a vivir en su propia casa a la familia de Rosario, con la que finalmente quedó familiarizado al entablar relaciones con Elcira Inalef, la hija de ésta, con quien tuvo como descendencia a Valeriano y Florencio Cayún, y posteriormente con Delicia Bachman, nieta de la misma Rosario, con quien tuvo a sus hijos José, María, Marta, Juana y Rafael Cayún.

Todos los miembros de la comunidad destacan antiguos mecanismos de solidaridad existentes entre sujetos que habían sido subalternizados, discriminados y/o despojados de sus territorios por los sectores con poder, y resaltan especialmente la generosidad de Domingo S. Cayún, contraponiéndola a las prácticas de avasallamiento y despojo vividas a *posteriori* por algunos de estos vecinos a quienes Domingo había cedido un espacio para vivir.

#### LOS QUIEBRES EN LA TRANSMISIÓN DEL PASADO

Plácido tenía entre uno y dos años, y Delicia alrededor de cinco cuando fueron desalojados. De toda la familia, son ellos, pero especialmente Delicia —según Plácido—, quienes más conocen esta historia. Los relatos sobre esta experiencia no sólo no habían sido difundidos en el espacio público por la familia antes del año 2009, sino que tuvieron escaso espacio de discusión al interior de la misma y fueron apenas transmitidos a algunos de sus miembros. Como lo sostiene Levi, frente a vivencias traumáticas, mientras algunos sienten la necesidad imperiosa de contarlas, otros prefieren no hablar de ellas o sólo lo hacen con mucha posterioridad a los eventos ocurridos [véase Levi (1989), *apud* Jelin, 2002]. Delicia y su madre, Elcira, y su abuela

Rosario, y otros miembros de la familia, guardaron muchas de las vivencias sobre esas experiencias. En innumerables ocasiones los miembros de la comunidad suelen mencionar —tal como sucede en otras comunidades mapuches— gran cantidad de prácticas, saberes culturales y experiencias no difundidas ni siquiera al interior del hogar. Sostienen que sus padres y abuelos “eran cerrados”, “paisanos y agrestes”, “no conversaban casi nada”, y cuando los pequeños participaban en alguna conversación, solían enviarlos afuera, bajo el argumento: “Usted no tiene que estar/escuchar”. Resaltan paralelamente que se trataba menos de una falta de conocimiento, ya que, según ellos, muchos de sus antepasados “sabían muchas cosas”, que de una decisión de reservar, discontinuar o silenciar ciertas experiencias y de “omitir zonas de dolor” [Kaufman, 2006] como mecanismo de protección, cuidado y supervivencia:

[...] y bueno, ellos nunca dijeron cómo los trataron cuando los desalojaron. Porque la gente mayor, todos los mayores que vi no... ni uno comentó, ni a los nietos, ni a los hijos, cómo sufrieron pa’ aguantar todas esas cosas. Porque entre ellos conversaban, sí, mucho. Hasta ahí nomás. Pero a los hijos no. Ni un hijo sabía. Si estas cosas uno las sabe por la gente que estaba de fuera. (...) En realidad ellos antes eran muy cerrados con la gente. Con hijos, con todos. A veces uno... yo me pongo... que uno no tiene que ser cerrado con los hijos, porque si uno no está y le pasa algo, los hijos quedan ciegos. Uno tiene que comentarles de la vida, cómo es, todo: cómo se crió, cómo hay que luchar, todo. Porque no puede decir nada si estamos bien y al rato ya está. Después vienen los buitres, y vamos repartiendo, y usted se va pa’ allá. ¿Viste? (...) Y según a mí me decían que [el silencio] era para guardar el orden pa’ los hijos, pa’ uno, para que no, no lo hagan sufrir tanto. Así que por ahí algo ha pasado. Como ellos no es que dijeran... Porque yo decía, ¿por qué? Porque así hablándolo es que yo... me he juntado con muchos *peñi* (“hermano” en lengua mapuche) y me decían lo mismo: “era para no verlos sufrir a ustedes. Y tampoco a ustedes les enseñaron la lengua”. “Sí —le digo— la lengua nunca me enseñaron. Yo ni enterado”. Yo digo, ahora de grande, le digo yo, pa’ mí que uno abre los ojos recién y ya se está haciendo la noche. Abrimos los ojos demasiado tarde. (Entrevista a V. C., diciembre de 2012.)

P: Sí, y ella [Delicia] sabe bastante, pero es también media... ella sabe más que yo... (...), porque ella nos crió a nosotros y yo me crié más chiquito. (...) Así que ella sabe más o menos toda la historia de esto [del desalojo del Parque], pero dice que no se acuerda, que no quiere... bah, no sé si será así o no será así.

M: No quiere contar. (Entrevista a P. I. con intervención de una mujer que residía en la casa, diciembre de 2005.)

Pero además de una necesidad de protección, el silencio también podría, quizá, obedecer a las implicaciones que pudo haber tenido para estos sujetos atravesar eventos muy traumáticos y estigmatizaciones que suelen generar vergüenza y pueden llevar a mantener cierta clausura en los intercambios y transmisiones. En una época en la que determinadas formas de ser, saber y conocer eran objeto de estigmatización, eliminación y silenciamiento por el proyecto hegemónico vigente, ciertas prácticas, experiencias, epistemes, necesidades, deseos, etc., se volvieron impronunciabiles [De Sousa Santos, 2003], o bien, escasamente transmisibles. Entre aquellas ausencias se destaca la falta de transmisión por parte de sus padres de ciertas prácticas culturales hoy consideradas marcadores “auténticos” de etnicidad desde el discurso oficial: la lengua, las rogativas, etc., pero también la falta de transmisión de otros eventos y experiencias, como cuáles fueron los motivos por los que se asientan en la localidad a fines del siglo XIX<sup>12</sup> e incluso el relato sobre esta historia entre los miembros adultos menores de la comunidad y sobre ciertos detalles entre los mayores. En tal sentido, los miembros de la familia continuamente suelen sostener —en entrevistas y eventos públicos— que la modalidad del silencio sobre eventos relativos a determinadas prácticas y sucesos “del pasado” —retomando una idea de Oberti [2006]— ha estructurado sus relaciones familiares. A la par, enmarcan y explican situadamente estos silencios y discontinuidades con condicionamientos y procesos sociales vividos como producto de su pertenencia mapuche, en particular con procesos históricos genocidas y etnocidas, y en reiteradas ocasiones cuestionan estas prácticas de cara al futuro.

En el año 2011 llevé a la comunidad Cayún los pocos documentos que encontré sobre su familia en los archivos de la institución. La ficha

<sup>12</sup> En otro trabajo sugiero que, a pesar de que los factores que motivaron el desplazamiento y asentamiento en esta zona a fines del siglo XIX no les fueron transmitidos por sus antepasados, existen ciertas ideas sobre Lago Puelo que sí transmitieron, como que el lugar era un espacio “tranquilo y apacible” para esa época, las cuales, indirectamente y en función de las campañas militares llevadas a cabo en uno y otro lado de la cordillera de los Andes en ese entonces contra la población indígena, permiten pensar en desplazamientos forzados que fueron silenciados [Crespo, 2011a]. Para ahondar sobre estas campañas de fines del siglo XIX y sobre los desplazamientos mapuches a ambos lados de la cordillera, así como sobre algunas memorias vinculadas con viajes realizados por mapuches situados en el oeste de la cordillera hacia el este, puede leerse a Bengoa [2000] y Bello [2011], entre otros.

de Rosario contenía un error en su apellido, figuraba Pichín en lugar de Pichún y la composición familiar en su interior no estaba completa; faltaban, entre otros, Delicia y Plácido. Frente a estas omisiones, algunos miembros de la comunidad sugirieron que la supresión de la inscripción de los niños pudo haber sido una estrategia de la APN para no crear una mala imagen de la institución; pero la existencia de otros documentos donde sí hay niños registrados contradice lo anterior. De manera que, a mi entender, esta ausencia puede ser leída, o bien como una estrategia de la propia familia, o bien como un indicio de la poca importancia que revestía para Parques este tipo de datos en comparación con la relevancia de documentar muy rápidamente otros detalles de quienes iban o no a ser desalojados. Me refiero a la nacionalidad, los antecedentes policiales y la situación del pago de pastaje que legitimaban, en todo caso, los motivos de la expulsión; sobre todo teniendo en cuenta que el lapso de tiempo que transcurrió entre la creación de este Parque y los primeros desalojos fue extremadamente corta. La segunda cuestión significativa a resaltar es la pérdida del expediente de esta familia en el archivo del Parque, lo que obstaculiza —y al mismo tiempo promueve— el estudio sobre los procedimientos y modalidades de administración que siguió este caso desde esta agencia estatal. Finalmente, la tercera, es la agresividad y violencia plasmada en las fichas de los pobladores. Como sostiene Hall [2010], junto al poder ejercido mediante la coerción física convive el poder producido mediante la representación de alguien o algo dentro de un “régimen de representación” que, centrado en marcar, asignar y clasificar, produce un conocimiento del “otro” que involucra una violencia simbólica profundamente implicada en las operaciones de poder [Said, 2008], violencia que se manifiesta no sólo por la forma en que fue escrito el desalojo —en letra manuscrita mayúscula en rojo y tachando toda la ficha— sino, sobre todo y como ya fue señalado, por las acusaciones y valoraciones utilizadas en las “observaciones” de cada uno de los pobladores. Ante las descripciones anotadas en la ficha de la abuela Rosario, algunos integrantes de la comunidad Cayún argumentaron no sólo sobre el error en el que se incurrió al escribir su apellido, sino sobre otros detalles ahí señalados que legitimaban el accionar de la institución. Las personas mayores, en especial, confrontaban que no había existido un “incendiario” y “elementos indeseables” en la familia, tal como rezaba la ficha,<sup>13</sup> sino que uno de

<sup>13</sup> En los antecedentes se relatava: “No hay ninguna clase de adelantos, no goza de buen concepto y uno de sus hijos ha sido procesado por “incendiario”, se trata de elementos indeseables” (Ficha de la pobladora Rosario Pichín [sic] viuda de Fuentes, APN.)

los integrantes de la familia había sido culpabilizado por ello. Paralelamente, Valeriano discutía la clasificación chilena que en el documento se atribuía a su abuela y el año en que se registra su ocupación del espacio:

V: ... porque ellos en realidad fueron toda su vida ahí. Y otra cosa es... (lo interrumpo)

C: ¿Usted dice que ella nació ahí?

V: Claro. Toda su vida. Otra cosa es que ella no era chilena. Y claro, cuando parques vino, todavía no había límite. Era todo Chile. Era sólo un pueblo. Igual que acá. Todo. No era como que, bueno, después vinieron los límites y dividieron Chile y Argentina. Ya ahí es que ellos dicen chileno, chileno no. Chileno no, en realidad no eran chilenos. (Entrevista a V. C. diciembre de 2012.)

Frente a silencios o tergiversaciones existentes en los discursos orales oficiales, y documentos escritos estatales pasados y presentes, pero también frente a los silencios transmitidos al interior del hogar, e incluso frente a los imperativos que, desde las instituciones estatales, se les impone —explícita o implícitamente— a las poblaciones indígenas de saber determinados conocimientos y prácticas culturales del pasado para demarcar su “autenticidad” y no despertar sospechas, muchos de sus miembros están necesitando dar respuesta a aquello que pasó, contar “otra” historia, y para hacerlo están revisando sus memorias, preguntando a las personas mayores y dialogando con otros sujetos que los están ayudando en su lucha, o bien, con los que se mancomunan como colectivo de pertenencia al pueblo mapuche. En el año 2002, una geógrafa y un militante del partido radical, interesados en estos eventos, publicaron un estudio sobre la creación y el desalojo del Parque, y conversaron sobre el tema con algunos miembros de la familia, en particular con Delicia, que en ese entonces todavía vivía. Para aquella época varios académicos comenzaban a investigar sobre las políticas implementadas por la institución. Paralelamente, la Administración de Parques Nacionales estaba iniciando una revisión de la historia de las relaciones entabladas con los pobladores como consecuencia de ciertos conflictos y reclamos encarados por algunos pueblos indígenas en Argentina.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Sobre los conflictos y la política de comanejo implementada por la Administración de Parques Nacionales en Patagonia véase Díaz [2002], Papazian [2011], García y Valverde [2007]; Trentini [2009]; Trentini y Tytelman [2009]; etcétera.

“PORQUE SI UNO NO GRITA, NAIDE (SIC) LO VE”<sup>15</sup>

No sólo memorias y silencios no se fijan de una vez y para siempre, sino que, además, como lo señalan Nahuelquir *et al.* [2011], los sentidos asociados a éstos varían en la subjetividad de las personas a lo largo del tiempo. En tal sentido, ciertas condiciones sociales se conjugaron para que algunos silencios se consolidaran y sólo más tardíamente, cuando las condiciones se fueran modificando, se abrieran relativamente paso a la discusión, o bien, comenzaran a ser materia de indagación y reflexión por parte de la propia comunidad. Y no me refiero sólo a las condiciones sociales del presente, las que, como lo han señalado varios autores [Bergson 2007, Halbwachs, 2011 y otros], tienen un rol de peso en los procesos de construcción de la memoria; sino, más bien —y retomando un señalamiento de Briones [1994]— a la importancia que tiene la manera compleja, variable y dinámica en la que se articulan y tensionan experiencias y condicionamientos sociales, tanto pasados como actuales, para producir memorias, olvidos y silencios en estos sectores.

Hasta el año 2009 la historia reseñada por la familia en la vía pública solía referir a demostrar la radicación en el territorio reclamado desde fines del siglo XIX, el sacrificio de vivir en esa tierra en el pasado como consecuencia de las dificultades de acceso y comunicación del campo con otras áreas, especialmente con aquellas donde se encuentran las instituciones de la localidad: la escuela, el trabajo, el municipio, etcétera. También subrayaban las actividades productivas y “mejoras” realizadas a lo largo de los años, los despojos tanto por parte de vecinos como del río Azul, que a raíz de determinadas políticas públicas fue arrinconándolos contra la cordillera y dejándoles poco terreno productivo, los engaños en los que fueron envueltos para que permitieran la plantación de pinos en su espacio territorial en el periodo de 1960 a 1970, y la pertenencia y uso histórico de una laguna que se encuentra en la cima de la cordillera y que está en litigio con el municipio. También solían cuestionar la identificación chilena que se les ha atribuido, destacando las prácticas de desplazamiento desarrolladas a uno y otro lado de la cordillera por la familia hasta principios del siglo XX, y enlazándolas con historias de prácticas indígenas de un pasado más remoto.

A lo largo de este tiempo ha habido además un componente de género insoslayable en la reconstrucción de las memorias de la comunidad. La his-

<sup>15</sup> Fragmento de una entrevista realizada a V. C. en diciembre de 2012.

toria se ha construido en torno a la figura paterna (algo que aún subsiste), la genealogía ha sido trazada prevalentemente sobre la descendencia masculina y los relatos han referido a la más temprana y continua ocupación del espacio territorial paterno y a las pérdidas y atropellos sufridos en éste. El relato acerca de la historia de la comunidad se edificó en contraposición al relato histórico oficial local y ha estado permeado, más que por la consideración de una historia evolutiva y progresiva, por la narración de “constelaciones cargadas de tensiones” [Benjamin, 1973] y momentos de crisis en los que la “Conquista del Desierto”<sup>16</sup> es resaltada como el origen de los conflictos vividos, y el marco desde el cual narrar las injusticias, silenciamientos y atropellos impuestos por los sectores hegemónicos [Crespo y Tozzini, 2013]. Como lo señalé en otros trabajos, la comunidad se ha contrapuesto “en forma constante a visiones extranjerizantes de su origen, sosteniendo no sólo el producto histórico-cultural del límite cordillerano, sino también acentuando los *desplazamientos* realizados a ambos lados de la cordillera como consecuencia de una soberanía territorial indígena amplia en la que primaban los contactos ‘fronterizos’. Para ello se remontan a periodos muy lejanos y muestran como prueba la similitud de las pinturas rupestres de ambos lados de la cordillera, o bien, describen situaciones más recientes de traspaso cordillerano en busca de pasturas. La ocupación del territorio es así entendida como producto de una práctica cultural diferente, que cuestiona definiciones hegemónicas de espacialidad indígena y nacionalidad [Gordillo, 2010] que operaron discriminando y denegando derechos” [Crespo, 2011b: 9]. Pero por otro lado, el relato también se ha inscrito dentro de ciertos marcos de sentido hegemónico, resaltando continuidades en la ocupación del espacio, destacando específicamente su labor campesina, los saberes culinarios y artesanías vinculados con lo que se considera “indígena”, etcétera.

Ahora bien, la memoria sobre el desalojo de la línea materna de la familia comienza a difundirse públicamente y en los documentos oficiales en el año 2009, un año después de la muerte de Delicia. Resulta significativo que, de la historia de la línea materna, éste ha sido el único evento narrado acerca de su pasado. A la par de que posiblemente ciertas experiencias resultan tan impactantes como para acaparar en ello la totalidad de la historia, en este caso materna; ciertas condiciones sociales contribuyeron a hacer posi-

<sup>16</sup> Se denominó “Conquista del Desierto” a las campañas militares llevadas a cabo a fines del siglo XIX en la Patagonia argentina, las cuales supusieron, entre otras cosas, el exterminio de gran parte de la población indígena y la subordinación de quienes quedaron vivos al sistema económico capitalista y la cultura occidental, así como la expropiación de su territorio por parte del Estado-nación.



ble hablar, escuchar y pensar sobre determinadas experiencias que en otros momentos no podían ser enunciables ni audibles [Oberti, 2006; Pollak, 2006]. Desde aproximadamente mediados de 1990 en adelante comenzaron a revisarse y difundirse en la arena pública —tal como lo destaqué— las políticas implementadas sobre la población por parte de Parques Nacionales durante gran parte del siglo xx. Paralelamente, organizaciones y comunidades mapuches alzaron su voz frente a la institución y a otras instituciones y sectores privados que han avasallado sus espacios territoriales, omitido su presencia, negado su aporte cultural, impuesto determinados silencios, etcétera. Pero junto con aquellas condiciones sociales, ha sido especialmente la actualidad y vigencia de estas experiencias de atropellos que se estaban volviendo a poner en escena, las que fueron impulsando la necesidad de citar aquel pasado en el presente.

Y es que el año 2009 fue un momento de inflexión en la lucha que venía encarando la comunidad, pues en esta fecha comienza a dialogar con abogados con el propósito de iniciar la defensa de sus derechos por la vía judicial, decide registrar su personería jurídica a nivel provincial y comienza a discutir la necesidad de elaborar una reseña histórica y definir qué espacio territorial iban a reclamar, para lo cual se revisan nuevamente atropellos, avasallamientos y pérdidas territoriales vividas. La decisión obedecía a apremios encabezados por sectores con poder que, alegando proyectos maderables de su pertenencia en el campo, pretendían adueñarse de una parte del terreno que ocupaban desde antaño.<sup>17</sup> También a la necesidad de terminar con los años de dilación de la regularización de la tierra y al impulso que les despertaba el hecho de que la comunidad mapuche vecina “Motoco Cárdenas” hacía un tiempo había iniciado su querrela por esas vías [Crespo, 2011b].

<sup>17</sup> Por un lado, un abogado con fuerte poder local estaba llevando adelante juicios por desalojo y apropiándose de terrenos y parcelas de tierra con bosque foráneo que habían sido plantadas en el periodo de 1960 a 1970 en territorio cordillerano ocupado por familias pequeño-campesinas, actualmente reconocidas en muchos casos como comunidades mapuches, que no han podido regularizar su situación dominial [Tozzini, 2010]. En el 2009 este abogado se presentó en el territorio de la comunidad Cayún reclamando el aprovechamiento forestal de una parcela de bosque inserta en su interior. Adujo ser propietario de la misma gracias a una sentencia judicial del Superior Tribunal de Justicia de la provincia (N 08SCA2000) e hizo también lo suyo en el territorio vecino de la “Comunidad Motoco Cárdenas”, donde incluso comenzó a talar sin autorización de la comunidad. Además, otros eventos los mantienen alerta: hace algunos años agencias estatales locales pidieron un crédito al BID para construir un refugio de montaña en la tierra reclamada por la comunidad sin su permiso.

Ahora bien, no era la primera vez que la comunidad realizaba una reseña histórica escrita. En el año 2000, cuando comenzó a autorreconocerse públicamente como mapuche, había escrito sobre la historia de la familia e incluso la había relatado de manera oral en entrevistas mantenidas en medios de comunicación masiva, pero en este marco más reciente y, por propia voz, agregan a aquellas historias y hacen público el desalojo de la familia materna del Parque Lago Puelo, que había tenido lugar con anterioridad.

La experiencia del desalojo del Parque en la primera mitad del siglo xx, y especialmente la experiencia del silencio sobre el mismo, adquirió, al menos para algunos, un nuevo sentido en interrelación con aquel posible despojo de su tierra en el oeste del río Azul. Especialmente para los mayores, permitía hilvanar una línea de injusticias, discriminación y violencia vividas.

Generalmente la historia de este desalojo aparece cuando se relatan los límites que tenía con anterioridad el espacio ocupado en comparación con el lugar que ocupan en la actualidad, o cuando se traza la genealogía familiar. Ahora bien, mientras en los relatos orales sobre las experiencias vividas en el contexto de las entrevistas, este pasado en su interconexión con el presente, suele cargarse de adjetivaciones; en los documentos escritos por ellos, insertos en los canales administrativos del Estado, por ejemplo en la personería jurídica provincial, esta historia aparece desmarcada de toda adjetivación y con poca densidad de detalle. Más allá de que haya tenido escasa transmisión al interior del hogar, la forma en que se narra este evento en este documento se vincula menos con esas relativas ausencias y rupturas en la cadena de transmisión, que con las posibilidades y límites que los indígenas tienen en los procesos de reclamo dentro de una hegemonía específica y los condicionamientos que operan al interior de un determinado género expresivo oficial, como lo puede ser la inscripción de la personería jurídica. En ese marco, el testimonio sobre el pasado se tensiona entre “seguir un libreto y un formato preestablecido” [Jelin, 2002: 109], y dar cuerpo y densidad a sucesos no necesariamente previstos desde lo oficial. En la personería jurídica de la comunidad, por ejemplo, se reservan varias páginas de la reseña histórica para graficar la genealogía de la familia, y adquiere un lugar prominente la inclusión de prácticas culturales consideradas “mapuches” presentes en la familia, mientras ocupa un lugar menor el relato sobre los avasallamientos vividos, los sufrimientos en el campo, las pérdidas y luchas llevadas a cabo, al igual que el de las discontinuidades en la transmisión intergeneracional de saberes, experiencias, memorias y prácticas culturales. La comunidad se movió en los documentos

privilegiando aquello que se esperaba decir y enunció más sintéticamente aspectos menos esperables, como lo es el desalojo de la familia en 1939 por parte de la Administración de Parques Nacionales.

Así, en los eventos públicos y en documentos escritos, todavía suele ser escaso aquello que los miembros de la comunidad relatan sobre el desalojo del Parque. En parte porque los documentos de registro de personería jurídica y otros que trasuntan la vía judicial dejan poco margen para explorar la duda, las ambigüedades, los silencios, las emociones. Los sectores hegemónicos consideran a las dudas, ambivalencias y silencios como faltas, vacíos de sentido, pérdidas de identidad y fuente de sospecha. De ahí que, frente al imperativo de saber determinados aspectos que predefinen el ser indígena desde la esfera oficial, se torna difícil transmitir aquello que no fue totalmente dicho o enseñado y, en especial, aquellas memorias que no coinciden con los recuerdos esperados en dicha esfera. Pero quizá también por la dificultad para hablar de sucesos traumáticos sobre los que todavía existen muchos huecos en los que algunos miembros, especialmente los mayores, quieren profundizar.

La casa de Rosario Pichún, como la de otras tantas familias que fueron desalojadas, no está más. En su lugar se encuentra una suerte de albergue estudiantil. Pero todavía quedan los álamos y algunos árboles que permiten visibilizar que mucho más antiguamente había sido un espacio ocupado. Plácido y Valeriano iban allí de chicos a recolectar lo que quedaba: los frutos de los árboles que habían pertenecido a su familia. En una oportunidad en que fuimos caminando hacia aquella tierra, Rafael Cayún no dejó de relatar y mostrarme en el terreno todas las pérdidas de territorio que habían sufrido y las formas de avasallamiento que recordaba haber presenciado desde niño; mientras sostenía la necesidad de aprender a no dejar pasar injusticias, como las que en ocasiones habían dejado pasar sus antecesores por un contexto en el cual tenían menor posibilidad de confrontar con el accionar de agentes con poder; o por miedo, “timidez” o falta de conocimiento de sus derechos.

#### A MODO DE CIERRE

La intención de este artículo fue revelar la dinámica de la gestión de las memorias y silencios de sectores que han sido subalternizados y alterizados, y se encuentran en procesos de reclamos étnico-territoriales. Dinámica que se articula con sus trayectorias, y en interconexión con los procesos de construcción y disputa por la hegemonía. Dinámica que, además, es in-

interesante observar tanto en una dimensión histórico-espacial, visualizando en cada contexto qué memorias y silencios se ponen o no en escena; como en una dimensión situacional más inmediata de circulación y transmisión del pasado, como el ámbito público y privado y en el contexto de determinados géneros discursivos.

Los últimos años pusieron en debate y reflexión el pasado y las experiencias históricamente vividas por la comunidad Cayún, fenómeno sobre el que transitan también otras familias auto-adscritas públicamente como indígenas y que luchan por sus derechos como tales. Pero, especialmente, se puso en discusión y reflexión —tal como está ocurriendo entre otros miembros del pueblo mapuche— la ausencia de transmisión de muchas historias de experiencias y de prácticas culturales vividas por sus antepasados, no sólo para dar cuenta de algunos vacíos intergeneracionales de conocimiento, sino más bien para movilizar a la acción y sugerir cómo ciertos silencios han estructurado sus relaciones y experiencias, a la vez que son producto de éstas. Esto es, la reflexión impulsó la búsqueda de algunas respuestas a preguntas que no habían sido formuladas; o bien, que se habían formulado pero no habían sido respondidas, o lo habían sido con fisuras, producto de las experiencias de subalternización, expropiaciones, estigmatización y discriminación vividas. El conocimiento de aquellas situaciones, relaciones, prácticas culturales, etc., fue cargado de un gran valor y el silencio de los mayores y los que ya no están —que, en muchos momentos suele visualizarse como un obstáculo para la lucha por los integrantes de la comunidad— ha tenido paradójicamente un rol destacado en la textura de sus recuerdos y en su reclamo, y —retomando a Nahuelquir *et al.* [2011]— en la conformación de su subjetividad y la exhibición de condicionamientos hegemónicos sufridos. Por un lado, no sólo las memorias, sino también los silencios, vehiculizaron la posibilidad de recomponer una trayectoria común con otros sujetos en su condición de discriminados, estigmatizados, constantemente despojados. Esto es, a través del diálogo, pero también de los silencios transmitidos, se han ido reconstruyendo tramas sociales colectivas, procesos en los que se han visto envueltos y accesos e imposibilidades existentes. Por otro, los silencios, y no sólo las memorias transmitidas, también han sido motor de la necesidad de restaurar un sentido de justicia frente a los avasallamientos. En tal sentido, el acto de recordar ciertos silencios transmitidos y reponer algunos fragmentos de historias que habían sido postergadas, sea con mayor o menor detalle, le otorgó otros sentidos a la acción de lucha, indicando “caminos deseables” a seguir frente a pasados colectivos sobre los que no se quiere volver a transitar. La cita de aquella experiencia de desalojo procura restituir tiempos ensombrecidos desde

miradas políticamente comprometidas, devolviendo al presente sujetos históricos, tensiones, disyuntivas, procesos, continuidades y cambios.

Ahora bien, la historia de los avasallamientos del Parque no fue visibilizada por completo, sino que se fue situando en ese campo ambivalente de reconocimiento-invisibilización, en el que sólo parcialmente se ha ido restituyendo lo omitido en el ámbito público y de una manera particular al interior de determinados documentos oficiales. Esto merece plantear dos reflexiones más en este cierre. La primera, resaltar la importancia de analizar tanto las continuidades como algunas discontinuidades y fisuras presentes en la transmisión del pasado que, aunque se le reconozcan limitaciones, en determinados momentos pueden ser cargados de una significatividad y performatividad impensable en otros periodos. La segunda, ponderar los aportes que un estudio etnográfico sobre la dinámica cambiante y los telones de fondo de memorias y silencios de sectores subalternizados y alterizados puede ofrecer a una indagación acerca de cómo se van configurando en cada momento los archivos administrativos del Estado. Esto es, las tensiones y reflexiones que supone el pasaje y la transcripción selectiva de ciertas memorias y silencios de experiencias familiares a documentos escritos oficiales: los dilemas, ausencias, reiteraciones que son o no posibles y deseables de transmitir y sus implicancias.

*Agradecimientos.* Este trabajo ha sido posible gracias al financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Universidad de Buenos Aires.

#### BIBLIOGRAFÍA

**Bello, Álvaro**

2011 *Nampüilkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*, Temuco, Ediciones Temuco.

**Bengoa, José**

2000 *Historia del pueblo mapuche, siglo XIX y XX*, Chile, Lom Ediciones.

**Benjamin, Walter**

1973 [1940] *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid, Taurus.

**Bergson, Henri**

[1912] *Matter and Memory*, Nueva York, Cosimo Publications.

**Briones, Claudia**

1994 "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición", *Revista Runa*, núm. XXI, pp. 99-129.

**Crespo, Carolina**

2011a "Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia, Argentina)", *Revista Frontera Norte*, vol. 23, núm. 45, pp. 231-255.

2011b "De derechos, memorias y demandas de justicia en procesos de reclamos territoriales mapuches", *Actas de las 11° Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, Rosario, Departamento de Antropología Sociocultural-Facultad de Humanidades-Universidad Nacional de Rosario [CD-ROM].

**Crespo, Carolina y María Alma Tozzini**

2013 "Silencios, reiteraciones y tensiones en la producción y transmisión del pasado en Lago Puelo, Chubut, Patagonia, Argentina", *Actas del Séptimo CEISAL*, Porto, Universidade Fernando Pessoa. [Mimeo.]

**Díaz, Raúl**

2002 "Estrategias de ocupación y control de territorio del pueblo originario mapuche: el caso del Parque Nacional Lanín desde una perspectiva histórica", *Proyecto "Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective"*, Austin, Center for Latin American Social Policy-Universidad de Texas. [Mimeo.]

**Dirección de Parques Nacionales**

1938 *Memoria del ejercicio de 1937*, Buenos Aires, Ministerio de Agricultura de la Nación.

1941 *Memoria del ejercicio de 1940*, Buenos Aires, Ministerio de Agricultura de la Nación.

**García, Analía y Sebastián Valverde**

2007 "Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 25, pp. 11-132.

**Giusiano, Marcelo y Graciela Sánchez Reiche**

2002 "¿Conservar la naturaleza o afianzar la frontera? El caso del Parque Nacional Lago Puelo", *Pueblos y Fronteras*, año 3, núm. 3, pp. 42-49.

**Gordillo, Gastón**

2010 "Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes", en Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.), *Mobilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía, pp. 207-236.

**Halbwachs, Maurice**

2011 [1950] *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Miño Dávila.

**Hall, Stuart**

2010 *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (eds.), Quito, Enviñon Editores.

**Jelin, Elizabeth**

2002 *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

**Kaufman, Susana Griselda**

2006 "Lo legado y lo propio. Lazos familiares y transmisión de memorias", en Elizabeth Jelin y Susana Kaufman (comps.), *Subjetividad y figuras de la memoria*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, pp. 47-72.

**Nahuelquir, Fabiana, María Emilia Sabatella y Valentina Stella**

2011 "Sentidos políticos de los olvidos: buscando perspectivas", *IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria*. [Mimeo.]

**Navarro Floria, Pedro**

2008 "El proceso de construcción social de la región del Nahuel Huapi en la práctica simbólica y material de Exequiel Bustillo (1934-1944)", *Pilquen*, núm. 10, <[http://www.revistapilquen.com.ar/CienciasSociales/Sociales10/10\\_Navarro%20Floria\\_Construccion.pdf](http://www.revistapilquen.com.ar/CienciasSociales/Sociales10/10_Navarro%20Floria_Construccion.pdf)>, consultado el 14 de abril de 2013.

**Oberti, Alejandra**

2006 "La memoria y sus sombras", en Elizabeth Jelin y Susana Kaufman (comps.), *Subjetividad y figuras de la memoria*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, pp. 73-110.

**Papazian, Alexis**

2011 "Memorias mapuche en torno a prácticas de despojo e invisibilización (1947-1953) (2008-2010)", *IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti. [Mimeo.]

**Pérez, María Alejandra**

2009 "Parque Nacional Nahuel Huapi, ¿un instrumento de progreso o una política de exclusión?", en Analía García y Lara Bersten (eds.), *El territorio en perspectiva. Política pública y memoria social en Villa Traful*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, pp. 33-52.

**Pollak, Michael**

2006 *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Ediciones Al Margen.

**Said, Edward**

2008 *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo.

**Sousa Santos, Boaventura de**

2003 *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, vol. 1, *Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer.

2008 *Pensar el Estado y la sociedad: Desafíos actuales*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Waldhuter Editores.

**Spivak, Gayatri Chakravorti**

1998 "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius*, vol. III, núm. 6, José Amícola (trad.), <[http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/10384/Documento\\_completo.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/10384/Documento_completo.pdf?sequence=1)>, consultado el 5 de septiembre de 2013.

**Tozzini, María Alma**

2004 *Del límite natural a la frontera social. Tierras, linajes y memoria en Lago Puelo*, tesis de licenciatura, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires. [Mimeo.]

2010 "Pagarnos con lo propio. Trayectorias comunes en territorios desgajados", en Sebastián Valverde, Graciela Maragliano, Marcelo Impemba y Gabriel Stecher (eds.), "Mapuches" y "pobladores" en el corredor de los Lagos Norpatagonia: identidad, políticas estatales y conflictos territoriales, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, pp. 275-305.

**Trentini, Florencia**

2009 *Relaciones interétnicas y políticas estatales en el departamento Los Lagos, provincia de Neuquén*, tesis de licenciatura, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires. [Mimeo.]

**Trentini, Florencia y Alejandra Pérez**

2009 "Historias familiares en Los Lagos: el lof Paichil Antriao y el lof Quintriqueo", en Gerardo Guioldi (comp.), en *Historias de las familias mapuche: Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo. Mapuche de la margen norte del lago Nahuel Huapi*, Villa La Angostura, Archivos del Sur, pp. 105-132.

**Trentini, Florencia y Carolina Tytelman**

2009 "Pueblos indígenas y políticas estatales: dos experiencias de co-manejo en Argentina y Canadá", ponencia presentada en la III Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires. [Mimeo.]





# Memoria colectiva, región sociomusical y bandas de viento en Totolapan, Morelos

Bertha Georgina Flores Mercado  
Instituto de Investigaciones Sociales  
Universidad Nacional Autónoma de México

**RESUMEN:** *El presente artículo establece la relación entre memoria y territorio a partir de las narrativas de músicos de bandas de viento del municipio de Totolapan en el estado de Morelos. El territorio se considera un espacio simbolizado y preñado de afectos que permite la expresión de las identidades colectivas y comunitarias. Este territorio se entiende como una región forjada a partir de las distintas prácticas musicales, como serían la ejecución de la música, la educación musical, la compra y venta de instrumentos o partituras, prácticas que los músicos campesinos de Totolapan realizaron entre la década de los treinta y los ochenta. El texto se nutre principalmente con los testimonios de los músicos con el fin de sostener que los territorios no sólo son producidos por el mercado hegemónico o las políticas públicas, sino también por las interacciones sociales que se establecen a partir de prácticas culturales, como la música interpretada por bandas de viento.*

**PALABRAS CLAVE:** *memoria colectiva, territorio, región musical, bandas de viento, vida rural.*

**ABSTRACT:** *This article establishes the relationship between memory and territory based on the narratives of wind ensemble musicians from the municipality of Totolapan, in the state of Morelos. Territory is considered as a symbolized space, impregnated with affections that permit the expression of collective and community identities. This territory is understood as a region, brought about as a result of distinct musical practices (musical performance, music education, the buying and selling of musical scores and instruments, etc.) carried out by the peasant musicians of Totolapan, between the decades of the 1930s and the 1980s. The text is nourished mainly by the testimonies of the musicians themselves, in order to sustain that territories are not only created through the hegemonic market or through public policies, but also as a result of social interactions established through cultural practice, such as the music played by wind ensembles.*

**KEYWORDS:** *collective memory, territory, musical region, wind ensembles, rural life.*

## INTRODUCCIÓN

En décadas recientes, el estudio de la memoria ha cobrado gran auge en el ámbito académico [Misztal, 2003]. Particularmente en el espacio geopolítico latinoamericano la preocupación por el pasado y la recuperación del concepto de memoria colectiva o social se debe en buena parte a las experiencias violentas que las sociedades latinoamericanas han experimentado en el pasado reciente [Allier, 2010]. En nuestro caso, el interés por la reconstrucción de la memoria colectiva se funda en el olvido de grupos y pueblos por parte de las historiografías institucionales y hegemónicas.

La Escuela de Estudios Culturales de Birmingham y su Grupo de Memoria Popular son un importante referente teórico para formular preguntas-problema acerca de las prácticas de la vida cotidiana de ciertos grupos o clases sociales, como lo demuestra E. P. Thompson con la clase obrera en su magistral obra *The Making of the English Working Class* [1963]. En nuestro caso abordamos la relación memoria y territorio al preguntarnos por la memoria colectiva de las prácticas musicales de músicos de bandas de viento del municipio de Totolapan, Morelos, en tanto que consideramos que estas prácticas sociomusicales configuraron una región sociomusical, es decir, una geografía comunitaria que en la actualidad ha sido modificada por distintos procesos socioeconómicos. En este trabajo nos aproximamos a un territorio y lo cualificamos a partir de la música y las bandas de viento. Para ello damos seguimiento y analizamos las prácticas sociomusicales y dibujamos los horizontes y el mapa de esa región musical. También argumentaremos que la región sociomusical se forjó mediante prácticas musicales como las *tocadas*, la educación musical, la compra-venta y reparación de instrumentos y la compra-venta o intercambio de partituras, así como mediante los desplazamientos, los intercambios, los rituales festivos y los compadrazgos. La región también se conformó por las carencias, por la “falta de”, efecto de las situaciones de desigualdad social que obligaron a los músicos de banda a salir de su municipio y crear una red de relaciones sociales para ejercer su oficio de músicos.

El periodo en el que nos centraremos para delimitar esta región es el que va de 1930 a 1980, en el cual los músicos entrevistados vivieron sus experiencias musicales cuando apenas se iniciaban los proyectos modernizadores en el estado de Morelos: no había carreteras ni coches, había el tren, pero la mayoría caminaba para llegar a los destinos a donde iban a

tocar, tampoco había luz eléctrica;<sup>1</sup> el paisaje en este territorio era muy diferente al actual.

Las bandas de viento están entre las agrupaciones musicales más ampliamente difundidas por el territorio nacional. Es lugar común decir que las bandas forman parte de los procesos de identificación comunitaria en poblaciones indígenas y rurales de distintos estados, como Michoacán, Oaxaca, Puebla, Estado de México o Morelos [Álvarez y Becerra, 1990; Flores, 2009]. Sin embargo, a pesar de su aparición impetuosa en nuestro país, las bandas de viento y sus músicos, al pertenecer y representar a grupos de las clases populares, campesinas e indígenas, han sido estigmatizadas y consideradas grupos musicales de segunda o tercera clase, por lo que son recientes los estudios sistematizados en torno a ellas.

Específicamente encontramos que en el pueblo de San Guillermo Totolapan,<sup>2</sup> en comparación con los municipios aledaños, hay un alto número de músicos campesinos, 350 aproximadamente, que desde edades tempranas se integran a las bandas de viento de este municipio.

Totolapan forma parte de la denominada región de los Altos en Morelos, que se caracteriza no sólo por su paisaje geográfico volcánico, sino también por la actividad agrícola que desempeñan la mayoría de sus habitantes. Los Altos son considerados una *unidad regional* no sólo por sus características medioambientales, sino por las intensas relaciones económicas, sociales o culturales que estos pueblos han establecido históricamente con los del resto del estado [De la Peña, 1980]. Sin embargo, si se considera a la música —sus prácticas y sus significados— como el elemento de distinción y como un proceso mediante el cual se tejen las relaciones sociales, los límites de la región se modifican, configurándose una región sociomusical que incluye municipios de los estados de Morelos, Estado de México, Puebla y el Distrito Federal [Flores y Martínez, 2013]. En este texto presento un mapa que se diseñó con base en los lugares que los músicos reportaron en las entrevistas y que se repetían sistemáticamente en las conversaciones (véase el mapa).

Además de los chirimiteros, las bandas de viento han sido las principales agrupaciones musicales que han construido esta región sociomusical desde finales del siglo XIX. Recuperar la memoria de los músicos y sus familias en torno a las prácticas sociomusicales permite comprender cómo se configuró y construyó una región sociomusical, la cual es sostenida por una

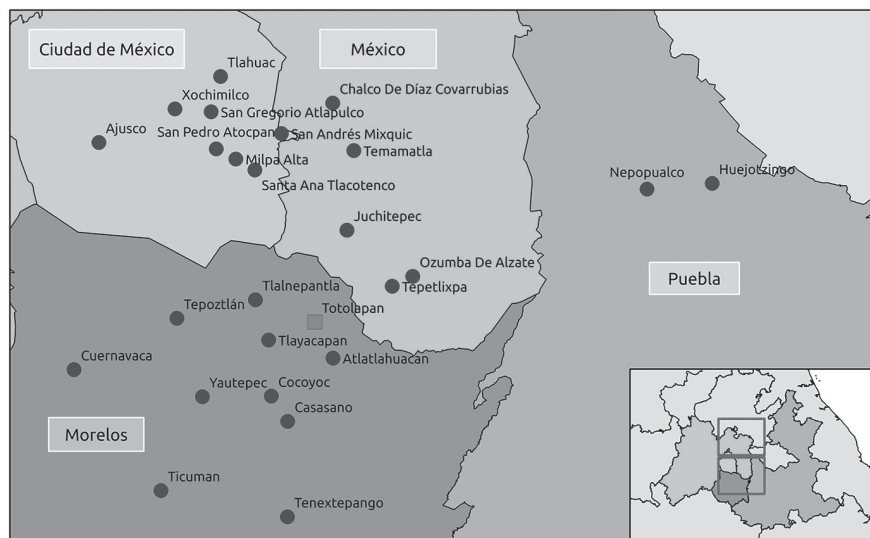
<sup>1</sup> Los pobladores afirman que en Totolapan se instaló la energía eléctrica en la década de los setenta.

<sup>2</sup> Totolapan tiene una población de 10 000 habitantes aproximadamente [INEGI, 2010].

### Mapa de la región (1930-1980)



### Mapa de la región musical de los músicos de banda y orquesta de Totolapan (1930-1980)



red de relaciones comunitarias entre músicos, mayordomías y personas de pueblos cercanos. Por otra parte, el análisis de esta memoria colectiva permite comprender las transformaciones que han sufrido los horizontes de esta región por efecto del proceso de globalización del mercado musical.

En el contexto rural capitalista los músicos campesinos han debido modificar prácticas musicales tradicionales de larga duración para adecuarse a los fines comerciales que marca el mercado hegemónico de la música. A partir de los años ochenta los músicos modificaron sustancialmente sus repertorios, instrumentos, vestuarios, formas de relación e interacción, pero también sus tradicionales rutas musicales y, por lo tanto, la interpretación y relación con el territorio donde viven y ejercen su oficio como músicos [Flores y Martínez, 2013].

Región sociomusical es un concepto poco desarrollado y discutido en la literatura etnomusicológica y/o antropológica. En este artículo aportaremos elementos para ampliar el debate en torno al tema. En principio diremos que la región sociomusical se configura en un tiempo y un espacio simbolizados a través de los procesos sociales y las prácticas sociomusicales que los músicos de bandas de viento sostuvieron en esa época.

¿Cómo concebían y qué relación establecían con su territorio los músicos campesinos de bandas de viento de Totolapan? ¿A partir de qué prácticas sociales y musicales se delimitó y configuró una región sociomusical entre 1930 y 1980? Éstas son las preguntas de las que partimos para analizar el proceso de significación del territorio donde circulaban las bandas de viento de Totolapan entre las décadas de 1930 y 1980. De dichas preguntas se derivan dos objetivos, a saber: *a)* Reconstruir, vía el concepto teórico de memoria colectiva de las bandas de viento, la interpretación que los músicos campesinos de entre 60 y 80 años de edad tienen de su territorio y *b)* Delimitar geográficamente la región sociomusical, en un mapa, a partir de las prácticas de estos músicos campesinos.

#### MEMORIA COLECTIVA Y TERRITORIO

Recordar es un proceso relevante para entender cómo el pasado es significado e integrado al presente. Por ello la memoria colectiva resulta ser una práctica fundamental para que una persona o una comunidad se interpreten a sí mismas y configuren los vínculos necesarios para definir su identidad. El pasado se hace común a través de la narración de los recuerdos, narración que permite la identificación o diferenciación entre generaciones [Zerubavel, 1992].

En la actualidad es ampliamente compartido que la memoria es un proceso social y cultural más que un fenómeno biológico o fisiológico [Misztal, 2003]. Sin duda alguna, Maurice Halbwachs es uno de los teóricos más reconocidos por desarrollar su teoría de la memoria colectiva alrededor de la idea de que los grupos son los recintos de la memoria, las verdaderas fuentes del recuerdo. Los grupos para él eran el fundamento de la memoria, de tal forma que los recuerdos variarán, se acentuarán, se transformarán o desaparecerán según los grupos a los que pertenezcamos a lo largo de nuestra vida. Para Halbwachs los marcos colectivos son tan importantes que si éstos desaparecieran, también podrían desaparecer todos los recuerdos apegados a ellos [Halbwachs, 2004].

De esta forma, apelar al término de memoria colectiva es afirmar que recordar o hacer memoria es un proceso que, aunque sea realizado por un individuo, es una práctica social donde la colectividad es la que —a través de distintas herramientas culturales de memoria— dota de significado y sentido a esos recuerdos [Misztal, 2003].

Desde una posición discursiva se considera que la memoria está organizada de manera retórica y generalmente puede ser narrada. En este sentido, el lenguaje desempeña un papel decisivo no sólo para tener acceso a la memoria, sino para comprender cómo se construyen discursivamente los mundos sociales [Vázquez-Sixto, 2001], discursos que pueden ser compartidos o refutados por los distintos grupos que conforman la sociedad.

Tomando en consideración todo lo anterior, establecer la relación territorio y memoria no resulta difícil, sobre todo cuando se parte de la composición cultural que todo territorio tiene, y la cual requiere la memoria colectiva para su reproducción. La percepción y vivencia de un territorio depende de la memoria histórica de sus habitantes, como señala Gilberto Giménez [2007], quien subraya que un territorio está literalmente tatuado por la historia. La relación de la memoria con el territorio nos lleva a pensar también en el concepto de región sociocultural, la cual puede considerarse como el soporte de la memoria colectiva y el espacio de inscripción del pasado del grupo que opera como elemento mnemónico. Esta región sociocultural es un espacio geosimbólico, impregnado de afectividad y significados, donde se distribuyen una variedad de instituciones y prácticas simbólicas, entre ellas la música, el cancionero, la danza, los poetas o figuras ilustres de esa región; una gastronomía propia, los productos artesanales, las fiestas o las grandes ferias, los mercados o los centros de peregrinación [Giménez, 2007]. Los procesos relacionados con la música y el territorio, de los cuales nos ocuparemos aquí, forman parte de este enorme entramado de variaciones culturales que configuran una región.

## MÚSICA Y TERRITORIO. LA CONFIGURACIÓN DE UNA REGIÓN MUSICAL

Caminar y recorrer las barrancas y cerros para llegar a tocar a una fiesta patronal, las amistades, los hermanamientos y los compadrazgos establecidos a través de las ferias y carnavales, la búsqueda de un maestro de música, la compra-venta de partituras e instrumentos, fueron procesos sociales que, a partir de tocar en una banda de viento, permitieron a los músicos de Totolapan construir una imagen y una relación particular con su territorio, definir los centros y las periferias, las rutas y los caminos. Como veremos, el territorio se dimensionó y significó a partir de estas prácticas sociomusicales que se repetían cíclicamente según lo marcaran, sobre todo, los tiempos festivos. Nuestra concepción del territorio a partir de las experiencias de los músicos coincide con lo que señala María Ana Portal:

[...] todo grupo social construye y se apropia del tiempo y del espacio, modificándolo y construyéndose a sí mismo en el proceso a partir de un capital determinado. El ordenamiento espacial es, entonces, necesariamente un ordenamiento simbólico, pues trasciende la relación material entre el hombre y la naturaleza y se convierte en parte de los referentes culturales del grupo [Portal, 1997: 75-76].

Por su parte, David Harvey [2006], desde una visión relacional del espacio, plantea que la naturaleza de éste puede entenderse a partir del tipo de relaciones sociales que se construyen en él. El territorio se demarca y delimita por la frecuencia y constancia de ciertas prácticas sociales, como las que en nuestro caso realizaban los músicos de Totolapan. Harvey plantea también que, en su proceso de expansión geográfica, el sistema capitalista crea paisajes físicos en un momento dado para luego destruirlos. Sin embargo, sin soslayar la intervención del capital en la producción de territorios, también es importante mencionar que existen prácticas culturales que no se enmarcan dentro del mercado dominante (prácticas de religiosidad popular, como peregrinaciones a santuarios) y mediante las cuales los pueblos han *producido interpretado y simbolizado sus territorios*.

El territorio también se conforma de distintos paisajes, entre ellos el paisaje sonoro. Según Woodside [2008], los paisajes sonoros se construyen a partir de la convención y el consenso en torno a los símbolos sonoros, y se encuentran en constante cambio. Dentro de las sonoridades que cualifican y delimitan un territorio podemos ubicar a la música, y específicamente a la música que interpretaban las bandas de viento de principios del siglo xx hasta los años ochenta en el estado de Morelos. Estas bandas de viento dibuja-



ron un nuevo paisaje sonoro con sus instrumentos metálicos, desplazando a otras sonoridades del paisaje, como la música de la chirimía y el tambor.

México, al ser un territorio diverso y heterogéneo en términos musicales, ha sido geográficamente interpretado a través del concepto de regiones musicales que no concuerdan con la división política del país y cuyos límites se han definido a partir de cierto tipo de prácticas sociomusicales. La región musical es, a decir de Antonio García de León [2011], un espacio donde confluyen cancioneros, tradiciones, géneros, formas arcaicas y modernas de la música. Es un lugar creado por un efecto de diálogo entre la realidad social y geográfica y un imaginario colectivo en constante movimiento. Está también relacionada con procesos económicos, por lo que no sólo tiene que ver con los procesos de la producción, sino también con el sistema circulatorio de los mercados. Las regiones entonces, señala García de León, no obedecen a fronteras políticas estrictas ni se mantienen fijas a lo largo del tiempo, la razón es que no sólo están configuradas por las relaciones de poder, sino también por los sistemas de mercado, considerados espacios vivos de intercambio cultural.

No obstante, el mercado no es el único proceso que configura regiones, como coincidieron investigadores en un debate realizado en el Centro Nacional de las Artes.<sup>3</sup> En este evento se expusieron varios ejemplos de regiones musicales en México, como la conocida como JalMich, región donde se conjunta la población del sur de Jalisco, la Tierra fría y la Tierra Caliente de Michoacán. También se habló de la región Huasteca, definida a través de sus mitos de origen, donde el maíz y la música funcionan como elementos de cohesión social. Camilo Camacho y María Eugenia Jurado destacaron el carácter intercultural de la región Huasteca, a la que pertenecen nahuas, tepehuas, totonacos y huastecos, y quienes comparten símbolos como las flores, el maíz y la música. Luz María Robles Dávila hizo referencia a otra región construida a través del corrido en la Mixteca Alta y la Mixteca Baja de Oaxaca. La denominada región suriana, que incluye al estado de Morelos y Guerrero, territorio zapatista durante la revolución, la cual se ha caracterizado por la interpretación del corrido suriano y la trova centrosuriana. Gonzalo Camacho, por su parte, argumentó que el espacio regional es el sentimiento de identificación, convivencia, de relaciones de interacción simbólica y una construcción social de la realidad. Esta región identitaria puede ser comprendida mediante el concepto de “sonósfera”, es decir, el campo de semiosis sónica donde los sonidos adquieren una

<sup>3</sup> Desconocemos la fecha en que fue realizado este evento y debate.

fuerte significación para los agentes sociales. En este evento, además, se puso de manifiesto que tanto las regiones musicales como sus límites y orígenes están sujetas a debate, como sucede con la región del mariachi. Fernando Híjar manifestó que las regiones y las identidades musicales son “portátiles”, pues cuando la gente migra, se lleva y trata de recrear su música en el lugar de destino. Para finalizar, Amparo Sevilla enfatizó el aspecto de que las regiones musicales están siendo apropiadas por las grandes empresas trasnacionales de la música.<sup>4</sup>

En este texto proponemos, para definir una región sociomusical, poner mayor énfasis en *los procesos* que en los rasgos. De acuerdo con Appadurai [1996], definir una región de esta manera implica pensarla como catalizadora de diversos tipos de acción, interacción y movimiento, por lo que sus límites u horizontes se mantendrán o transformarán por efecto de nuevos procesos sociales, económicos y políticos de escala global. Sin duda es válido definir una región musical por sus *rasgos*, como la forma en que se toca cierto instrumento o se ejecuta cierto tipo de música. Sin embargo, siguiendo a Appadurai, esta propuesta no permite comprender una región de manera dinámica y viva, sino que la fosiliza en el tiempo. En cambio, si entendemos la región como un proceso, sus límites, o mejor dicho sus horizontes, se dibujan por la dinámica de las relaciones con otros espacios o regiones con las que mantiene una tensión entre sus fronteras simbólicas. De esta forma partimos de la idea de que una región sociomusical se conforma y delimita por *su relación con* otros pueblos a través de la música y las agrupaciones musicales.

En nuestro caso los distintos procesos que implica la práctica musical en el contexto rural, como la educación musical, la compra y venta de instrumentos y partituras, las fiestas patronales y carnavales fueron determinantes para delimitar la región; la cual está conformada por localidades que comparten una cultura musical, es decir, comparten significados y sentidos estéticos de la música, gustos y repertorios musicales, maestros de música, partituras e instrumentos, así como los tiempos y los espacios sociales para interpretarla, entre los que se pueden mencionar las ferias, los carnavales, los jaripeos o las fiestas dedicadas a los santos patronos.

Los desplazamientos para tocar en las fiestas patronales, así como para el intercambio y compra-venta de partituras, instrumentos, enseñanza del solfeo, y música clásica de esa época y músicas tradicionales (marchas, ja-

<sup>4</sup> Véase <[www.cenart.gob.mx/centros/cenidim/archivos/reflexiones](http://www.cenart.gob.mx/centros/cenidim/archivos/reflexiones)>, consultado en septiembre de 2013.

rabes de toros o los sones de chinelo) fueron marcando musicalmente el territorio, tejiendo, además, como veremos más adelante, una memoria colectiva e identidad común entre estos músicos campesinos que ejercieron el oficio en esa época.

#### SAN GUILLERMO TOTOLAPAN. EL CENTRO DE LA REGIÓN SOCIOMUSICAL

Totolapan está situado al norte del estado de Morelos y limita al Norte con el Estado de México, al Sur con Tlayacapan y Atlatlahucan, al Este y Sureste con Atlatlahucan y al Oeste con Tlalnepantla. Se divide en cuatro barrios cuyos nombres reflejan los distintos procesos históricos experimentados, como el de evangelización y el pasado prehispánico de Totolapan. Los nombres de dichos barrios son: San Agustín o Barrio de Abajo, San Sebastián o el Tecolote, San Marcos o La Otra Banda, La Purísima Concepción o Tenantitlán.

Poco antes de la llegada de los españoles Totolapan era cabecera tributaria del señorío de Cuauhtenco, dominado por los pueblos xochimilcas. Posteriormente, bajo el poder de Moctezuma Ilhuicamina, los mexicas consiguieron el sometimiento definitivo de los pueblos del valle, entre ellos Totolapan. Los mexicas formaron las provincias tributarias donde Totolapan, Tlayacapan y Atlatlahucan se incluían en la provincia de Huaxtepec [García, Campos y Ramos, 2000]. En la época colonial fueron los agustinos quienes realizaron la labor evangelizadora en esta zona. Según Guillermo de la Peña, en Totolapan se construyó el primer monasterio de los Altos en 1533 o 1534 [de la Peña, 1980]. El convento de Totolapan de estilo románico forma parte del paisaje ritual del lugar, es uno de los más antiguos en México y en él se venera la imagen del Cristo Aparecido, cuya fiesta se celebra en la Feria del Quinto Viernes de Cuaresma, una fiesta que, dada la procedencia de los grupos de procesiones que llegan para venerar al Cristo, puede ser considerada regional [Aréchiga, 2012].

Totolapan es un pueblo campesino que, dada la intensa y diversa relación que establece con las ciudades, principalmente Cuernavaca y el Distrito Federal, se puede enmarcar en la denominada nueva ruralidad. En Totolapan pocas familias se dedican sólo a la producción agrícola, pues generalmente la mayoría de ellas debe realizar actividades complementarias para su subsistencia. Una de estas actividades económicas es aprender el solfeo y tocar en una banda de viento. La banda de viento fue una agrupación musical incipiente a principios del siglo xx en el estado de Morelos. Se dice que por el año 1930, o poco antes, en Totolapan existían dos bandas

de viento. Las bandas eran conocidas o identificadas por el nombre de su representante, es decir, la persona que se había dado a la tarea de formarlas. En esa época los barrios de Totolapan no tenían sus nombres actuales, por lo que la diferenciación entre barrios se hacía a partir de la existencia de las dos bandas de viento. Desde ese entonces las bandas demarcaron territorialmente a Totolapan, lo configuraron y definieron sus fronteras simbólicas interiores:

[...] pero no era una sola banda, había otra banda allá, de ahí viene el sobrenombre del barrio de San Marcos, porque decíamos: “vamos a ver la otra banda”, porque allá existía otro grupo de músicos; y ahora a San Marcos le dicen también la Otra Banda... Nicolás Zamora en [García, Campos y Ramos, 2000].

Las bandas de viento se convirtieron en marcadores del municipio de Totolapan, es decir, en un referente de ubicación territorial para sus pobladores que hasta la fecha prevalece. Estas dos bandas, la “banda del barrio de abajo del pueblo y el barrio de la otra banda”, estaban conformadas principalmente por familias, pues lo que definía la posibilidad de adscripción a la banda eran los lazos de parentesco. Por ello no sólo se les conocía por su ubicación en el pueblo, sino también por los apellidos de los músicos: la banda de *los Nolasco* (la banda del barrio de abajo) y la de *los Nava* (la otra banda):

Antes no se conocía a las bandas por los nombres, nomás se conocían por “la banda de don fulano de tal”. Aquí había dos bandas en todo el pueblo y se distinguían nada más por la “banda del barrio de abajo del pueblo y el barrio de la otra banda”, no teníamos ni los nombres de las bandas, ni de los barrios. Por ejemplo, aquí era “el barrio de abajo”, allí “el barrio de la otra banda”, arriba Tenantitlán, abajo el Tecolote, así se conocían los barrios. (Ernesto Cervantes, trompeta, 84 años, 2009.)

SE IBAN CAMINANDO CON EL INSTRUMENTO...

LA APROPIACIÓN SIMBÓLICA DEL TERRITORIO A TRAVÉS DEL CUERPO

Las bandas solían salir de Totolapan a tocar a las fiestas patronales de la región, a los carnavales y a las ferias, así como a concursos estatales. Alrededor de los años 40 la banda del señor Ernesto Cervantes fue una de las bandas mejor conocidas, y actualmente es una de las más recordadas en Totolapan. Al respecto la señora Julia señala:

Con la “música de Ernesto” salían mucho, se iban a Ticumán, se iban a Pueblo Nuevo, en ese tiempo de la “música” Ernesto era muy mentado y se iban lejos, a Cocoyoc también. Ahí dilataban ocho días, chinelo, toros, ¿qué se entiende?, que eran ¡ocho días de fiesta! (Julia Galicia, 84 años, 2010.)

### Figura 1 Banda de Ernesto Cervantes y chirimiteros



Foto proporcionada por pobladores de Totolapan (circa, 1940).

Una práctica importante para la simbolización y apropiación del territorio fue desplazarse caminando hasta el lugar donde se les había contratado. En ese tiempo Morelos no contaba con carreteras ni con transporte colectivo, así, los músicos campesinos llevaban consigo lo necesario para el camino: agua, cobijas, un hule para cubrirse de la lluvia y medicamentos por si enfermaban durante la festividad:

Antes no salían, tocaban aquí en el pueblo con banda, pero cuando salían se iban caminando. Cuando yo empecé todavía me tocaron unas dos veces que nos íbamos caminando, entonces se puede decir que mi papá se iba caminando. Cada quien llevaba su maleta como si fueran “chalmeros”, ¿verdad?, era más... pos no triste, porque de por sí así era... no como hoy, que hay combis o transporte para irse. (Salomón Martínez, 69 años, 2009.)

Cuando el señor Salomón habla de que parecían *chalmeros* se refiere a los peregrinos que atraviesan el estado de Morelos para llegar al Santuario del Señor de Chalma en el Estado de México. La fiesta del Señor de Chalma —antigua e importante fiesta regional— cohesiona a personas de distintas poblaciones de los estados de Morelos, Estado de México, Puebla y el Distrito Federal. Estos “chalmeros” suelen llevar sus cobijas, algo de ropa, comida y agua para el camino. En este sentido la imagen de estos peregrinos era reproducida de alguna manera por los músicos de las bandas, pues al igual que los chalmeros debían llevar su cobija, comida e instrumentos y caminar para llegar a la jornada musical que les esperaba:

Se iban caminando con los instrumentos, así, con los estuches, se echaban la cobija, su ropa y se iban caminando. Unas cuatro horas a Tepoztlán. Se bañaban y salían a comer, y se iban para llegar y descansar un rato y tocar en la serenata. Y de regreso caminando, no había carro, no había carreteras, no había nada ¡puro monte! (Dolores Fernández, 74 años, 2010.)

### Figura 1 Músicos llegan caminando a Totolapan



Foto proporcionada por la familia Martínez Vergara.

En esos años (de los treinta a los cincuenta) la ruta musical incluía generalmente lugares aledaños a Totolapan, como Tepoztlán o Tlayacapan. La distancia y la concepción del tiempo eran diferentes a las actuales, pues,

por ejemplo, para llegar a Tepoztlán caminando se requerían mínimo cinco horas.<sup>5</sup> Y aunque había una carretera, los músicos preferían caminar porque tomar un camión implicaba invertir más tiempo, ya que no había una ruta directa desde Totolapan:

[...] pues caminando, con los instrumentos y nuestra mochila, y nuestra cobija para taparnos del frío. A Tepoztlán nos íbamos caminando, hacíamos como cinco horas, íbamos al paso, asombrándonos. Nos íbamos descansando en el camino, ¡es que para ir a Tepoztlán en autobús había que dar harta vuelta!, de aquí a la 88, de ahí a Cuautla, de ahí a Cuernavaca y ¡de Cuernavaca a Tepoztlán! Por eso nos íbamos caminando, nos salía más barato y ¡hacíamos el mismo tiempo o menos! (Genaro Sánchez, tarola y trompeta, 80 años, 2010.)

Otros músicos recuerdan que también se solía usar caballo para desplazarse: “caminando o a caballo, nosotros no teníamos caballo, pero había otros músicos que sí.” (Ángel Hernández, toca distintos instrumentos, 52 años, 2010.)

Estos viajes, si bien resultaban cansados, representaban un importante momento para conocer y establecer relaciones con los pobladores de los lugares por donde pasaban y adonde llegaban:

Nosotros íbamos por el Ajusco y comprábamos unos cinco litros, y había unos señores que se echaban dos litros de un tumbo, [los del lugar] nos hacían burla que nosotros tomábamos con vasitos (Martín Ramírez, trombón de émbolos y vara, 80 años, 2010.)

El paisaje y el territorio de Morelos se fueron transformando mediante los nuevos proyectos urbanísticos y modernizadores. La construcción de carreteras y otras vías de comunicación a principios de los años sesenta no sólo modificaron el paisaje sonoro, sino también las rutas musicales y las formas de desplazamiento, hecho que sin lugar a dudas produjo nuevos significados y formas de relación con el territorio y un cambio en la concepción de la región sociomusical:

A mí ya me tocó camioneta de carga, y se iba uno en camiones de carga, ¡incómodos!, y luego se quedaban tirados a medio camino porque no había buenas condiciones. Para irse a Yau-tepec salían a las 6 de la mañana y ya iban llegando

<sup>5</sup> Actualmente el viaje en autobús toma entre 50 o 60 minutos.



allá a las 12, en camino de herradura, con todo e instrumentos, y luego ya iban de traje, pero en carro de carga (Nicolás Martínez, clarinete y percusión, 58 años, 2010.)

*VENÍAN DOS DE TLÁHUAC Y UNO DE PUEBLA...*

EL CIRCUITO TERRITORIAL DE LA EDUCACIÓN MUSICAL

Hacer la escoleta, es decir, estudiar la música regional, era una actividad inserta en la dinámica del trabajo campesino, se realizaba principalmente por las noches, una vez finalizada la jornada de trabajo en el campo. Como en otras partes del país, el director o representante de la banda u orquesta era el que dirigía el estudio en su casa. Esta casa se transformaba en una escuela de música, y tanto sus distintos espacios —cuartos o solares— como su mobiliario cotidiano se ocupaban para estudiar las lecciones. Generalmente los maestros de música eran los mismos músicos del pueblo. Algunos de ellos habían salido de Totolapan a estudiar a Cuernavaca o a la Ciudad de México, como fue el caso de los músicos Inocencio Nolasco o Baldomero Modesto. A falta de una iniciativa institucional para llevar la educación musical a los pueblos, los músicos campesinos crearon sus redes para aprender o enseñar la música para bandas. Los músicos campesinos, con sus propios medios económicos y sociales, contactaban a un músico para aprender música:

Nosotros tuvimos unos tres maestros y nos estuvieron dando clase. Venían dos de Tláhuac y uno de Puebla... nosotros los buscábamos para que nos vinieran a dar clase y se les pagaba su día por día. El maestro lo ocupábamos un día cada ocho días o cada quince días. Según pudiéramos... nosotros repasábamos diario para tenerlo en la mente (Ernesto Cervantes, trompeta, 84 años, 2009.)

Cada banda invitaba a su maestro. Una vez que acordaban con él los días en que tomarían las clases, le solicitaban que las impartiera a todo el grupo por mañana y por la tarde, por lo que el maestro debía pernoctar en Totolapan. El maestro podía venir de algún pueblo cercano a los Altos de Morelos, del Estado de México, o bien, de los pueblos del sur de la Ciudad de México, como Tláhuac o Milpa Alta:

Primero tráibamos uno de Juchi (Juchitepec, Estado de México). Creo que se llamaba Carlos, pero ya estaba viejito, luego empezamos a traer maestros de San Pablo Oztotepec (Milpa Alta), y otras veces, cuando no tenía tiempo, nos



ponía a otro de por allá mismo. Mi compadre Ernesto también estuvo trayendo maestros de San Pablo. (Genaro Sánchez, tarola y trompeta, 80 años, 2010.)

Venía entonces un maestro de Santa Ana, Florentino López, a dar clase... de Milpa Alta, más pa'cá venía ese señor, llegaba al medio día y al otro día se iba. Al tren lo llevaban. Cuando estábamos con Ernesto buscó un maestro, pero venía de Tláhuac, se llamaba Isabel, pero ése venía por tren y llegaba como a las tres, y ya nos daba clase desde las cuatro hasta las diez, y otro día desde las nueve hasta las dos de la tarde, y de ahí ya se iba. Venía cada 15 días. (Martín Ramírez, trombón, 80 años, 2010.)

La forma en que conocían a los maestros generalmente era a partir de alguna tocada en la fiesta patronal o carnaval de otra localidad. De esta manera los músicos de las bandas de viento de Totolapan tejían redes y vínculos con otros músicos que poseían conocimientos musicales que les resultaban útiles.

#### EN MORELOS SON LOS CARNAVALES...

##### EL CIRCUITO TERRITORIAL FESTIVO-MUSICAL

En Morelos, la música —y la banda de viento— no puede faltar en los distintos momentos o rituales sociales, ya sean religiosos o cívicos. Momentos que van desde bodas, bautizos, comuniones, sepelios o fiestas patronales, hasta campañas electorales o fiestas cívicas. Así, la banda de viento se contempla como un elemento indispensable para la vida social. Un importante eje del sistema festivo en Morelos son los carnavales, que al celebrarse con frecuencia en distintos municipios permiten que los músicos circulen tocando en una parte importante de la geografía del estado. Otras fiestas que también representan un importante eje festivo para los músicos de banda son las de cuaresma. Sin embargo, el circuito musical festivo no se limitaba al estado de Morelos, pues mayordomos de pueblos de otras entidades federativas, como el Estado de México, el Distrito Federal o Puebla, solían contratarlos para tocar en sus festividades, espacios que los músicos aprovechaban para el intercambio de partituras y conocimientos musicales:

Los contactábamos porque se conocen en el arte de la música, como anda uno por donde quiera, pues ya de ahí se conocen. Si vas a tocar a Mixquic, ahí nos encontramos con el maestro del grupo de Lupe Cadena —creo se llama—, y cuando nos vio llegar nos habló: “¿Muchachos, de dónde vienen?”, “Venimos

de Totolapan”, “¡Ah! —dice— ¿no se interesan por unos discos de mi música?” Y ya nos enseñó los discos y la música que él tenía. Y yo me quedé pensando: “Ese señor sabe hacer los papeles, sabe hacer la música... por si se requiere hacer algunos arreglos.” (Eleazar Ramírez, trompeta y trombón, 65 años, 2010.)

De igual forma, las relaciones que los mayordomos y los músicos establecían en estas ferias, fiestas y carnavales iban más allá de un simple compromiso laboral mediado por un contrato de trabajo —verbal o escrito—, eran también relaciones de amistad o de compadrazgo. Recuerdo que Virgilio Vergara, el músico que tocaba las percusiones en la Banda del Toro, contaba que ésta había sido contratada por 10 años para tocar en Milpa Alta. Este contrato de larga duración respondía a formas de relación social muy propias de la vida rural, donde se daba más importancia al vínculo de amistad que a los códigos de calidad en la interpretación de la música:

[...] en Milpa Alta, ahí fue donde se levantó Prócoro: “¿Sabe qué? —le dijeron—, le vamos a dar un contrato para 10 años...”. Y 10 años fuimos con esos señores... como del 70 al 80 u 81... tocando chinelo, era carnaval... tenían un cuadro con una foto mía... Me decían: “chaparrito de oro” (risas), así me pusieron... hasta la fecha voy y me dicen: “¡Quiubo chaparrito!, ¿qué pasó?”... Se crea una amistad, pues hasta la fecha los he invitado a los señores y sí han venido... Ahorita porque no sembré nada, pero cuando siembro pepino se han comido ¡hasta una caja! (risas)... Les traigo ciruelas, les hago esquites, chileatole, ¡órale! Y por eso me aprecian hartito. (Virgilio Vergara, percusiones, 61 años, 2010.)

Así, aunque este músico ya no va a tocar a Milpa Alta, la amistad y el vínculo creado se mantiene hasta la actualidad.

*ME COMPRÉ UN TROMBÓN VIEJITO EN TLAYACAPAN.*  
EL CIRCUITO TERRITORIAL DE LOS INSTRUMENTOS

Para comprar, vender, prestar y reusar un instrumento es necesaria una comunidad que permita llevar a cabo la compra y venta de instrumentos. Dado que la economía campesina sólo permitía adquirir instrumentos usados, *de segunda y hasta tercera mano* como ellos señalaban, se requería una red de personas, específicamente músicos, que permitiera la circulación de estos instrumentos. La compra y venta de instrumentos no se limitaba a los músicos del propio pueblo, se extendía a los de varias poblaciones:

Me compré un trombón viejito, porque en ese tiempo estaba escaso el dinero... no me acuerdo con quién lo compré, pero lo compré en Tlayacapan. ¡Ya de medio uso, y no crea que bueno! (Martín Ramírez, trombón de émbolos y vara, 80 años, 2010.)

Si bien algunos instrumentos fueron vendidos hasta el estado de Guerrero, eso no era lo más común, pues en general los instrumentos se mantenían circulando en las geografías aledañas, es decir, en la región sociomusical:

[...] prestaba sus instrumentos, como el trombón, hasta que le perdieron la boquilla. Así que mejor en lugar de prestarlos los vendió. Uno lo vendió hasta Guerrero. Otro, la tuba, la vendió en Tepetlixpa, y a Pancho le vendió el trombón. El saxo era de don Irineo, y el bajo que tocó ahí lo tengo guardado. (Josefina Granados, 85 años, 2010.)

Una vez convencidos de que continuarían tocando en la banda, los músicos hacían un esfuerzo por comprarse un instrumento nuevo, de mejor calidad, en las tiendas de música de la Ciudad de México: “Se iban hasta México ¡andando!” (Martín Ramírez, trombón de émbolos y vara, 80 años, 2010.)

Algunos de ellos, los menos, fueron clientes asiduos de tiendas como la Casa Veerkamp:

[...] le costaron como 7 000 pesos todo el conjunto *de ruidos*<sup>6</sup> en la Casa Veerkamp en México. Mi papá compró ahí varios instrumentos y lo reconocían ahí, y hasta la fecha le mandan sus tarjetas, aunque ya no viva. (Nicolás Martínez, clarinete y percusión, 58 años, 2010.)

A pesar de tener un alto número de músicos, Totolapan no cuenta con un taller de reparación de instrumentos, así que se veían obligados a viajar a otros municipios, como Texcoco, en el Estado de México, municipio que forma parte de esta región sociomusical:

[...] pues lo tenía uno que componer o iba uno hasta Texcoco con un señor que ya se murió, don Ricardo, en Atenquillo. Los componía muy bien y cobraba

<sup>6</sup> Se refiere a las percusiones.

bien. Ahora los llevo a Chalco, y me dicen que ya componen en Tepetlixpa. (Ángel Hernández toca distintos instrumentos, 52 años, 2010.)

COMPRÁBAMOS LAS PARTITURAS EN TEPETLIXPA, EN TEXCOCO.

EL CIRCUITO TERRITORIAL DE LAS PARTITURAS

Al igual que con los instrumentos, las partituras se adquirían generalmente en las fiestas patronales donde se contrataba a los músicos. Los “papeles” —como se nombraba a las partituras— que circulaban en esas festividades eran de marchas, valeses, polkas y obras clásicas. Otra fuente de intercambio de partituras eran los propios maestros que iban a Totolapan a enseñarles música, algunos de ellos, como ya mencionamos, provenían de pueblos del sur de la Ciudad de México y les llevaban las innovaciones musicales del momento: “¡Uuy! Muchísimas piezas que nos ponía Noé Mar, ¡teníamos un archivote! de puras piezas que nos ponía” (Felipe Martínez, saxofón tenor, 78 años, 2010.)

Las partituras se compraban o intercambiaban en pueblos también con tradición en bandas de viento:

Comprábamos las partituras en Tepetlixpa, en Texcoco. Las obras de por acá pues no eran de nadie... y se intercambiaban: te paso esta obertura por ésta, o véndemela, y pues no se componía la música. (Ángel Hernández, toca distintos instrumentos, 52 años, 2010.)

Algunas personas que sabían que en Totolapan había músicos y bandas llegaban a venderles las partituras:

Hace algunos años, antes de que muriera mi papá, venía un señor que se llamaba Melchor, no sé de dónde era, pero traía piezas escritas para vendérselas a algunas de las bandas, y si no traía la que querían, pues se la encargaban para la siguiente vez. (Araceli Martínez, hija del músico Julio Martínez, 2010.)

EL TERRITORIO A TRAVÉS DEL RECUERDO Y LAS BANDAS DE VIENTO

En este texto hemos argumentado que una región se define más por las relaciones y los procesos que por la existencia de cierta práctica cultural. Si bien se puede partir del hecho de que un espacio geográfico *contiene* ciertas prácticas culturales que permiten diferenciar un espacio de otro, de

acuerdo con Harvey [2008] y Appadurai [1996] esto no es suficiente para definir una región. En efecto, una región se construye sobre todo por las relaciones y los intercambios que se establecen con otras regiones o poblaciones a partir de cierta práctica cultural. En nuestro caso no sería suficiente decir que son las bandas de viento —agrupación musical que domina los Altos de Morelos— lo que define a esta región, musicalmente hablando. En el caso analizado, la música y todos aquellos elementos que se requerían para mantener activas a las bandas de pueblo formaron parte de procesos con sujetos y objetos en movimiento. De esta forma pudimos rastrear sus trayectorias y desplazamientos para identificar cuatro circuitos territoriales que demarcaron la región entre 1930 y 1980: *a)* el circuito festivo-musical, *b)* el circuito de los instrumentos, *c)* el circuito de las partituras y *d)* el circuito de la educación musical. En los testimonios encontramos mencionados municipios tanto del propio estado de Morelos como del Estado de México, el Distrito Federal y Puebla; municipios con los cuales los músicos establecieron una relación social y económica. La frecuencia y la duración de los recorridos, las formas de desplazamiento y los significados marcaron el territorio y delimitaron esta región sociomusical.

La memoria colectiva de las bandas de viento nos permitió aproximarnos a la significación y experiencia que los músicos tuvieron del territorio entre 1930 y 1980. Como bien señalaba Halbwachs, las fuentes del recuerdo son los grupos, así, las bandas de viento, vistas como grupos sociales y no sólo musicales, fueron el conducto para reconstruir y articular narrativas en torno al pasado de rutas socialmente reguladas. Los recuerdos aquí presentados ponen en evidencia que hay regiones de *larga* y *corta duración*, y que, aunque la banda de viento sigue siendo la agrupación dominante de esta sonófera morelense, al entrar éstas en las dinámicas de la industria musical, y al transformarse el territorio por los procesos modernizadores, se modificaron también sus rutas musicales y las categorías sociales de relación con el territorio (como la de *lejos* o *cerca*: por ejemplo, Cocoyoc se consideraba un lugar lejano a Totolapan, ahora bastan 20 minutos para estar ahí). No obstante, aunque las actuales bandas mantienen el contacto y el intercambio con municipios que conformaban la región sociomusical descrita, el hecho de que ahora se desplacen en autobús ha desdibujado sus antiguos límites, y la calidad de relación con el territorio, de ser íntima e intensa, pasó a ser distante y fugaz. La relación con el territorio y la región perdió cualidades que existían cuando los músicos debían recorrer caminando sus cerros y sus barrancas, haciendo un viaje que, aunque resultaba cansado, les daba la oportunidad de detenerse de cuando en cuando y tomarse un buen pulque y conversar bajo la sombra de un árbol.

Ahora bien, tenemos claro que este estudio sobre la interpretación de una región desde la óptica de la música, el cual se realizó a partir de los elementos teóricos y empíricos cosechados en el complejo campo de estudio de las culturas musicales de México, apenas tocó la puerta del debate en torno a la relación memoria y territorio, y que, por lo tanto, queda pendiente un estudio más exhaustivo al respecto.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Allier, Eugenia**

2010 *Batallas por la memoria. Los usos políticos del pasado reciente en Uruguay, México*, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Trilce.

##### **Álvarez, Lucía y Gabriela Becerra**

1990 "Totontepec mixe: ser banda", en Julio Herrera (coord.), *Cinco décadas de investigación sobre música y danza indígena*, vol. 1, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 95-98.

##### **Appadurai, Arjun**

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Mineápolis, University of Minesota Press.

##### **Aréchiga, Laura**

2012 "El paisaje ritual a través del convento de San Guillermo Abad en Totolapan, Morelos", ponencia presentada en el Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad: "Construcciones de nuevas propuestas religiosas para el siglo XXI", San Salvador, Universidad Francisco Gavidia.

##### **Flores, Georgina**

2009 *Identidades de viento. Música tradicional, bandas de viento e identidad p'urhépecha*, México, Juan Pablos/Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

##### **Flores, Georgina y Araceli Martínez**

2013 *Músicos y campesinos. Memoria colectiva de la música y las bandas de viento en Totolapan, Morelos*, México, Conaculta.

##### **García, María del Rocío, Alma Campos y Mario Liévanos**

2000 *Totolapan: raíces y testimonios*, México, Conaculta/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Totolapan/Instituto Nacional Indigenista.

##### **García de León, Antonio**

2011 "Prólogo. El tiempo y el espacio", en *Las músicas que nos dieron patria. Músicas regionales en las luchas de independencia y revolución*, México, Conaculta, pp. 7-21.

##### **Giménez, Gilberto**

2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

**Halbwachs, Maurice**

2004 *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.

**Harvey, David**

2008 *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Malden, Mass. y Oxford, Wiley-Blackwell.

**Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)**

2010 Censo de Población y Vivienda 2010, <[www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx)>, consultado en septiembre, 2013.

**Misztal, Bárbara**

2003 *Theories of Social Remembering*, Maidenhead, Reino Unido, Open University Press/McGraw-Hill.

**Peña, Guillermo de la**

1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**Portal, María Ana**

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec*, México, Conaculta/Universidad Autónoma Metropolitana.

**Thompson, Edward**

1963 *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin.

**Vázquez-Sixto, Félix**

2001 *La memoria como acción social. Relaciones, significado e imaginario*, Barcelona, Paidós.

**Woodside, Julián**

2008 "La historicidad del paisaje sonoro y la música popular", *Trans. Revista Transcultural de Música*, <<http://www.sibetrans.com/trans/a106/la-historicidad-del-paisaje-sonoro-y-la-musica-popular>>, consultado en septiembre de 2013.

**Zerubavel, Eviatar**

1992 *Time Maps. Collective Memory and Social Shape of the Past*, Chicago, University of Chicago, <[www.cenart.gob.mx/centros/cenidim/archivos/reflexiones](http://www.cenart.gob.mx/centros/cenidim/archivos/reflexiones)>, consultado en septiembre de 2013.

# Significación del espacio y el tiempo, la memoria apropiada en el territorio: los diez barrios de la ciudad de San Pedro Cholula, Puebla

Verónica del Rocío Sánchez Menéndez  
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

**RESUMEN:** *Los diez barrios de la ciudad de San Pedro Cholula, Puebla, México, son integrados por sujetos que conforman un territorio sociorreligioso y que poseen memoria colectiva, resultado de la apropiación, lo que se significa en prácticas rituales, sustentadas en el sistema de cargos, que se reflejan en calendarios y ciclos rituales, lugares y trayectorias sagrados, que en conjunto sustentan una identidad local en el contexto urbano.*

**PALABRAS CLAVE:** *territorio sociorreligioso, memoria colectiva, significación, apropiación, identidad.*

**ABSTRACT:** *The ten boroughs of the city of San Pedro Cholula, Puebla, Mexico., are composed of subjects who shape a socio-religious territory and possess collective memory, the result of the appropriation, which is signified through ritual practices, sustained through a system of charges, and reflected in calendars and ritual cycles, sacred places and trajectories, which together sustain a local identity within the urban context.*

**KEYWORDS:** *Socio-religious territory, collective memory, signification, appropriation, identity.*

El territorio constriñe el espacio, y la memoria expande el tiempo. Ambos se imbrican dialécticamente, pues se significan y resignifican; derivando en un código que sólo es descifrado por quienes lo reproducen a través de la apropiación de signos, lo que conduce a un tipo de identidad.

El presente artículo se propone analizar las correlaciones simbólicas entre memoria colectiva y territorio sociorreligioso de los miembros de los 10 barrios de la ciudad de San Pedro Cholula (SPCH). Éstas se significan en prácticas rituales sustentadas en la estructura social del sistema de cargos, las cuales apropian el tiempo en calendarios y ciclos rituales; y el espacio



en lugares y trayectorias sagradas. Para ello se transita por diversas gradaciones entre lo natural y lo socialmente construido, lo sagrado y lo profano. En suma, se origina un tipo de identidad local en diversos niveles y modalidades del contexto urbano.

#### SIGNIFICACIÓN, APROPIACIÓN E IDENTIDAD

La *significación* es un proceso construido por sujetos, la cual conlleva la recepción, interpretación y transformación de datos otorgados por la realidad, representados de distinta manera por individuos o grupos sociales en determinadas circunstancias. La significación remite al sentido, y éste a su vez al símbolo, un tipo especial de signo que implica lo profundo, lo que puede mutar en otra cosa, lo imaginario; de lo que este artículo se ocupará preferentemente.

La *apropiación* establece pertenencia, que a través del tiempo conduce al apego [Licona, 2007]; es decir, la aprehensión física y simbólica de ciertos elementos por diversos motivos, de tal modo que en ocasiones implica identidad.

La *identidad*<sup>1</sup> se acota en su modalidad social, retomándose básicamente elementos de Giménez [1996] en cuanto a definición, y de Portal [1997] en cuanto a un contexto sociorreligioso territorial urbano. Tal identidad proviene de un grupo social; poseedor de acciones colectivas encaminadas a un fin común, lo que conlleva a pertenencia, cohesión, emotividad, comunalidad y autorreconocimiento. Todo ello es sustentado en un sistema normativo que supone relativa estabilidad en el tiempo, es decir, permanencia.

La significación, la identidad y la apropiación, en este caso, parten de *prácticas sociorreligiosas rituales* derivadas de la demarcación de un *territorio sociorreligioso*, soportado por una *memoria colectiva*.

Las *prácticas rituales* se interpretan, en el rubro espiritual, como vehículo comunicativo con lo numinoso; lo que a la vez establece un puente con una *religiosidad específica*,<sup>2</sup> sustento del rubro social. En esto último intervie-

<sup>1</sup> Categoría ampliamente abordada por diversas disciplinas, como la psicología, la sociología o la antropología.

<sup>2</sup> Ello es entendido coloquial y académicamente como *religiosidad popular*, categoría merecedora de una amplia discusión que por ahora no se efectuará. Para este caso basta indicar que se conforma principalmente por la selección, fusión, resemantización o sincretismo de elementos provenientes sobre todo de la religión católica, la mesoamericana y otras creencias no oficiales provenientes de diversas culturas.

ne el *sistema de cargos*, estructurante de *calendarios rituales* que dan lugar a *ciclos y lugares sagrados* que poseen *trayectorias*.

Las prácticas rituales transitan desde lo interpretado como *natural*, es decir, sin transformación humana, hacia lo *socialmente construido* a través de la cultura [Broda, 1996, 2004a y 2004b]. En esto, a su vez, oscilan los parámetros de *sagrado* y *profano* propuestos por Eliade [1998], aplicados tanto para el espacio como para el tiempo. Lo sagrado conduce a *hierofanías* que contrarrestan el caos; es algo especial, extraordinario y privilegiado. Lo profano es lo cualquiera, lo ordinario. No obstante, en el ámbito mesoamericano ambos aspectos en ocasiones no son tan rígidos como se interpretan en occidente, de tal modo que la frontera es permeable o se crea un *continuum*.

#### TERRITORIO SOCIORRELIGIOSO Y MEMORIA COLECTIVA

El territorio<sup>3</sup> es una acotación establecida por un grupo social determinado, una parcialidad significada del espacio, una apropiación; de tal modo que es vivido, practicado, marcado y reconocido; y de inscripción de la cultura, por lo tanto, es eje estructurante de identidades [Licona, 2007]. El territorio es también un sistema de símbolos cuya existencia puede tener tanto peso como lo fáctico, y que se conserva en la memoria colectiva [Barabas, 2003].

El territorio sagrado o sociorreligioso se restringe como unidad dinámica entre los hombres, la naturaleza y el cosmos, donde se incluyen divinidades, espíritus y entidades anímicas que pueblan el mundo [Bravo, 1994]; además de que une a la cultura, las relaciones sociales y la identidad.

Por otro lado, la memoria colectiva<sup>4</sup> posee ciertas características: corresponde a las representaciones del pasado significadas por un grupo social; está latente en la cultura, al almacenar y transformar un conjunto de experiencias que poseen sentido esencial para ellos, ya que se construye desde su vivencia; se sustenta en la tradición oral; pretende únicamente la verosimilitud, por lo que no resulta necesario establecer fechas precisas ni hechos exactos; es recursiva, por lo tanto, reitera lo que considera relevante y selecciona lo que olvida [Ricaurte, 2009; Paz, 2010; Medina Trinidad, 2010]. A

<sup>3</sup> Según Barabas [2003], la categoría de territorio ha sido estudiada por la geografía humana, la geografía del paisaje, el medioambientalismo, la historia de las religiones, la etnología, etcétera.

<sup>4</sup> Categoría introducida por Hallbwachs [2004]. Ha sido abordada por diversos autores, algunos de los cuales la vinculan al territorio, por ejemplo Barabas [2003] o Portal [1997].

ello se añade que manifiesta la apropiación social del tiempo en un espacio determinado, por lo tanto, es generadora de identidad.

#### EL TERRITORIO SOCIORRELIGIOSO DE LOS DIEZ BARRIOS DE LA CIUDAD DE SPCH

El *área de Cholula* es una delimitación espacial sustentada en elementos culturales.<sup>5</sup> De entre ellos y para este caso se destaca el ámbito sociorreligioso, el cual históricamente remite a un conglomerado urbano que poseía un centro político-religioso,<sup>6</sup> conocido como *Tlacihualtepetl*, que en la actualidad es poseedor del símbolo numinoso de la Virgen de los Remedios, quien circunscribe y vincula los diversos territorios sociorreligiosos del área.

Uno de estos territorios sociorreligiosos es el integrado por los 10 barrios de la ciudad de SPCH (al que en adelante se aludirá como *territorio*), el cual ocupa una geografía física a la que se añade una demarcación simbólica, por lo que se transita entre lo natural y lo socialmente construido. Es representado por sujetos que establecen un grupo social, quienes a través de la apropiación espacial efectúan la reproducción de prácticas rituales, contenidas en la memoria colectiva y estructuradas por el sistema de cargos del sitio, que por sus características de cohesión social y sentimiento de pertenencia generan un tipo de identidad.

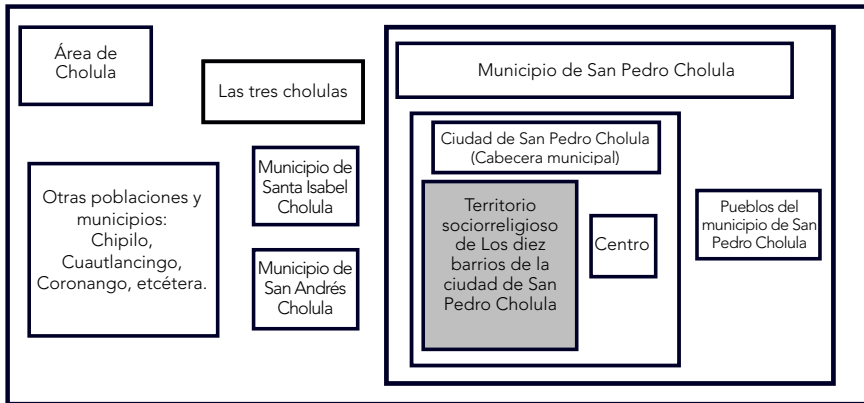
<sup>5</sup> El área de Cholula, en su perspectiva cultural, se planteó arqueológicamente desde Marquina (1931) y después de manera interdisciplinaria con el Proyecto Cholula (1966-1970).

En diferentes fuentes se cita a esta delimitación indistintamente como *región o ex distrito de Cholula* <[http://catarina.udlap.mx/u\\_dl\\_a/tales/documentos/ldf/figueroa\\_o\\_a/capitulo2.pdf](http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/ldf/figueroa_o_a/capitulo2.pdf)>, consultado el 16 de noviembre de 2013; *valle de Cholula* <<http://cholula.gob.mx/historia>>, consultado el 8 de marzo de 2014; o *área* <[www.vivecholula.com](http://www.vivecholula.com)>, consultado el 10 de junio de 2012. Está integrada por los municipios de San Pedro Cholula, San Andrés Cholula, Santa Isabel Cholula, Coronango, Cuautlancingo, San Gregorio Atzompa, San Jerónimo Tecuanipan y Juan C. Bonilla (Cuanalá). Limita al sur con el municipio de Atlixco, al norte con el municipio de Huejotzingo, al oriente con la ciudad de Puebla y al poniente con la Sierra de los volcanes. En ella existen características socioculturales comunes de herencia mesoamericana.

A los municipios de San Pedro, San Andrés y Santa Isabel se les conoce coloquialmente como “las tres Cholulas”, sin embargo, por motivos económicos, y dado su creciente desarrollo urbano, en la actualidad se enfatiza a San Andrés; en tanto que, por motivos históricos y religiosos, se concede atención a San Pedro.

<sup>6</sup> Definido como *Altepetl* de acuerdo con Lockhart [1999].

**Figura 1**  
**El contexto espacial sociorreligioso del territorio de los diez barrios de la ciudad de San Pedro Cholula**



La ciudad de SPCH, o Cholula de Rivadavia,<sup>7</sup> se ubica aproximadamente a 8 km al oeste de la ciudad de Puebla, y es cabecera del municipio del mismo nombre.

<sup>7</sup> Cholula de Rivadavia ha sido entendida como ciudad desde la época prehispánica, aunque algunos urbícolas externos que desconocen el sitio o su historia con frecuencia la llaman de manera despectiva “pueblote”, “rancho” o “campo” o digan que “ahí viven puros inditos”.

El área de Cholula realizaba intercambios comerciales, étnicos y religiosos con otros sitios cercanos y distantes, lo que la convirtió en cosmopolita <[http://congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=3773&Itemid=7](http://congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=3773&Itemid=7)>, consultado el 11 de abril de 2011.

Su relevancia como metrópoli llegó a albergar a 100 000 habitantes <[www.vitmxico.com/es/centro-historico-de-cholula-puebla](http://www.vitmxico.com/es/centro-historico-de-cholula-puebla)>, consultado el 16 de noviembre de 2013. Se le conoce como “la ciudad viva más antigua de América” porque ha sido habitada ininterrumpidamente <[www.vivecholula.com](http://www.vivecholula.com)>, consultado el 10 de junio de 2012. En la actualidad cuenta con 87, 897 habitantes <<http://cholula.gob.mx/historia>>, consultado el 8 de marzo de 2014, y pertenece a la zona metropolitana Puebla-Tlaxcala.

Durante la Colonia, dada su importancia histórica y política, fue nombrada ciudad en 1535 <[http://congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=3773&Itemid=7](http://congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=3773&Itemid=7)>, consultado el 11 de abril de 2011; además de ser paso obligado entre las ciudades de Puebla y México, así como proveedora de hortalizas [Rogelio Tenorio] y mano de obra para la ciudad de Puebla, al grado de que en ella existía un barrio cholulteca [Gómez, 2014]. Jorge Cuamatzi y Justino Saucedo indican que, a inicios del siglo xx, la Guerra Cristera ocasionó que se cerraran iglesias, que los servicios religiosos tuvieran que oficiarse en domicilios y que se llevaran algunas imágenes y otros objetos rituales, lo que refleja el contacto con otros contextos nacionales.

De acuerdo con Bonfil [1973],<sup>8</sup> en la ciudad de SPCH los criterios espaciales de congregación social para habitar y desempeñar diversos tipos de actividades fueron los *callpullis* y *señoríos*. Tales demarcaciones significaban dentro de su conceptualización al ámbito sociorreligioso; por un lado, al hallarse imbuidas culturalmente en un esquema teocrático, y por otro, al formar un *continuum* entre diversos aspectos de la vida, como lo social, lo político y lo religioso, hallándose evidencia de ello en el sistema de cargos<sup>9</sup> y las prácticas rituales actuales.

Durante la Colonia se insertaron algunos elementos sociorreligiosos procedentes de tales demarcaciones, aunque reformulados, en lo que se entendía como *barrio*, de acuerdo con el modelo urbanístico occidental de la época, diferenciándose de la *traza* en *centro* de la ciudad y del *pueblo* en la periferia. De aquí que persista hasta hoy la conceptualización de que “los ricos son los del centro, los pobres los de los barrios” (Jorge Ixtlamati) y los campesinos los de los pueblos, elementos almacenados en la memoria colectiva que son conformadores del territorio.

A ello se añadió que en el barrio europeo también se significaba al ámbito sociorreligioso como fundamental en el habitar, por lo que se incluyó a un templo como su centro simbólico y otros templos secundarios con sus

---

A partir de la primera mitad del siglo xx el aspecto del turismo (nota al pie núm. 21), además de la creciente necesidad de laborar fuera del sitio (tabla 1) propiciaron la interacción con sujetos externos.

En el último tercio del siglo xx la ciudad sufrió una transformación a partir de procesos económicos por el establecimiento de la planta armadora Volkswagen en el municipio vecino de Cuautlancingo, el arribo de la Universidad de las Américas campus Puebla (UDLAP) al municipio vecino de San Andrés Cholula, el crecimiento de la mancha urbana de la ciudad de Puebla, reflejado en la construcción incesante de privadas, fraccionamientos, unidades habitacionales y casas, además de aumento de negocios y fábricas de diversa índole; la inserción de valores crecientemente urbanos a través de aparatos ideológicos del estado (AIE) [Althusser, 1970] como la escuela o los medios de comunicación masiva (MCM); y el acceso tecnológico para vincularse con la globalidad.

<sup>8</sup> Respecto a la conformación histórico-espacial de la ciudad de SPCH, Bonfil [1973] realizó un amplio y excelente análisis.

<sup>9</sup> El sistema de cargos ha sido trabajado abundantemente por la antropología. Un recuento de lo realizado en México lo exponen Korsbaek y Cámara [2009]. Hay autores que en la actualidad indican que en contextos urbanos es más acertado referirse a tal estructura social como sistemas de organización comunitaria [Medina Hernández, 2007]. En cuanto al sistema de cargos de los barrios de la ciudad de SPCH, existe la investigación de García [1979].

respectivos santos patronos,<sup>10</sup> lo que ocasionó resemantizaciones que devinieron en nuevos productos apropiados. Los barrios iniciales, herederos de señoríos prehispánicos, fueron cinco, pero con el tiempo se dividieron, de modo que en la actualidad son diez.<sup>11</sup> En ellos subsiste la toponimia náhuatl y el nombre del santo patrón, elementos de la memoria colectiva.

#### LOS MIEMBROS DEL TERRITORIO SOCIORRELIGIOSO

El territorio sociorreligioso es conformador de un grupo social, que en adelante será denominado *miembros del territorio*.<sup>12</sup> Dichos miembros refrescan la memoria colectiva porque reproducen *prácticas sociorreligiosas identitarias rituales específicas* (a las que en adelante se hará referencia como *prácticas rituales*) que, al delimitar, clasificar y jerarquizar al territorio lo significan temporal y espacialmente.

De inicio, los miembros se declaran “católicos”, lo que implica pertenecer a dicha religión como soporte oficial de lo que se significa como sagrado. Posteriormente, son ejecutantes de las prácticas rituales, ya sea como espectadores o colaboradores,<sup>13</sup> dependiendo del momento y del caso. Después pueden ser integrantes del sistema de cargos.

<sup>10</sup> Hay abundante bibliografía referente a la relación del territorio con santos patronos: Portal [1997], Medina Hernández [2007], Gravano [2003], etcétera.

<sup>11</sup> Los barrios de San Matías Cocoyotla y San Cristóbal Tepontla cuentan con doble adscripción: desde la perspectiva sociorreligiosa se entienden como barrios, y desde la perspectiva administrativa municipal son presidencias auxiliares.

<sup>12</sup> Tal grupo podría ser interpretado por algunos miembros del territorio, por Bonfil [1965] u otros, como “hijos del barrio”, sin embargo, a pesar de que tal categoría implica identidad, filiación o pertenencia, y de que es digna de discusiones posteriores, en ciertos momentos puede resultar imprecisa o ambigua, ya que por un lado cuenta con diversas interpretaciones y por otro trasciende lo estrictamente sociorreligioso, como la vecindad (lo que remite en cierta medida a la categoría de *barrialidad* urbana propuesta por Gravano [2003]); este caso no se focaliza en un barrio sino en el conjunto de ellos. De tal modo que no es requisito indispensable el haber nacido en el territorio para pertenecer a él o ser miembro del grupo de habitantes, es decir, las personas con reciente vecindad dentro de la geografía ocupada por el territorio pueden ingresar al participar en las prácticas rituales. Ello no necesariamente implica pertenecer al sistema de cargos, no obstante, sí posee peso el proceder de un linaje o dinastía interpretados como “ancestrales”, lo que se evidencia en algunos apellidos, sobre todo en los de origen náhuatl, que abundan en el sitio y son un elemento de memoria colectiva digno de otra investigación.

<sup>13</sup> La colaboración, además de la ejecución de la práctica ritual vinculada a lo numinoso, implica la “cooperación” material con el sistema de cargos, la cual puede ser económica,

El sistema de cargos funge como estructura institucional organizativa religioso-ritual fuera de la Iglesia católica, pero con fuertes vínculos con ésta. Establece normatividad a los miembros, quienes la acatan o reinterpretan en mayor o menor medida según las circunstancias.

El grupo de los miembros del territorio en este caso es abordado únicamente desde su perfil comunal, cordial, cooperativo, festivo, alegre, etc., significado como un “deber ser” mostrable y hegemónico; sin embargo, ello no implica que en su interior no se presenten polifonías, disrupciones, conflictos,<sup>14</sup> tendencias minoritarias o segmentaciones en circunstancias determinadas.

Lo antes expuesto corresponde al adentro identitario del territorio, es decir, “el nosotros”, que en consecuencia delimita simultáneamente al afuera, o sea, el “los otros” [Giménez, 1996]. Tal frontera se establece ante la necesaria interacción de los miembros del territorio con espacios, sujetos o grupos sociales externos por diversos motivos, dado que es un sitio *conectado* a otros contextos espaciales, lo que actualmente en gran medida se deriva de la urbanización y la globalización.

El afuera es significado por los miembros del territorio como un “no territorio” que se define a través del ámbito sociorreligioso, el cual es clasificado en diversos rubros:

**Tabla 1**  
**El no territorio establecido por los miembros del territorio de los 10 barrios de la ciudad de San Pedro Cholula**

Lo físico-geográfico externo al territorio	El entorno o espacio inmediato urbano externo a los 10 barrios <sup>1</sup> : centro de la ciudad de SPCH, presidencias auxiliares del municipio de SPCH, y otros sitios pertenecientes a municipios del área de Cholula, actualmente conurbados con la ciudad de Puebla para recibir servicios o laborar.
	La ciudad de Puebla como sitio de trabajo de “ida y vuelta”.
	Las ciudades de Puebla, México y Estados Unidos de América como sitios de trabajo de estancia prolongada (emigración).
	La globalidad, como resultado de la vinculación, a través de AIE como la escuela, o los MCM (nota al pie núm. 7), destacando actualmente el teléfono en su modalidad celular, que por lo general tiene acceso a internet, la televisión y sobre todo al radio. <sup>11</sup>

en trabajo o en especie; elemento indispensable para la perpetuación de la reciprocidad, lo que se observa por ejemplo en colectas, alcancías, *itacate*, etcétera.

<sup>14</sup> Éstos muchas veces se evidencian en lo que se entiende como “competencia”, la cual está presente en múltiples circunstancias: en la comparación de un mayordomo con otro, en las diferencias que se hacen entre barrios que involucran pertenencias identitarias fisionadas, en la “esplendidez” o “tacañería” de algunos, en lo “lucido” o “feo” que resulte un evento, etcétera.

**Tabla 1 (continuación)**  
**El no territorio establecido por los miembros del territorio de los 10 barrios de la ciudad de San Pedro Cholula**

Lo sociorreligioso externo al territorio	Los miembros conceptualizan otros territorios sociorreligiosos, aunque no necesariamente interactúen de manera directa o frecuente con ellos. En este sentido, mantienen con ellos relaciones de competencia, a veces velada, de convivencia eventual o de indiferencia. Tal es el caso del centro de la ciudad, de algunos "pueblos" <sup>III</sup> del municipio de SPCH y otras demarcaciones del área de Cholula, además de otros sitios distantes con los que establecen contacto durante las peregrinaciones.
Lo externo que utiliza la misma geografía del territorio <sup>IV</sup>	En lo religioso: "no católicos" (hay varios grupos: mormones, testigos de Jehová, etcétera).
	En las prácticas rituales: de baja o nula participación. <sup>V</sup>
	En lo habitacional: "vecinos". <sup>VI</sup>
	En lo laboral: se definen espacios como "negocios de gente de afuera". <sup>VII</sup>
	En lo turístico: "turistas". <sup>VIII</sup>
	En lo académico: "los de la UDLA". <sup>IX</sup>
	En el uso momentáneo del territorio por usuarios externos: "visitantes" o transeúntes.  En momentos rituales: por un lado interpretados como sujetos externos necesarios, inevitables o contextuales, por lo tanto, liminares y tolerados, tales como "fotógrafos", "vendedores ambulantes" e incluso indigentes; y por otro como sujetos indeseables, tales como no invitados externos, es decir, "gorrones desconocidos".

<sup>I</sup> Los límites indicados por los miembros del territorio no siempre coinciden con los establecidos oficialmente por el ayuntamiento de SPCH, INEGI, IFE o el código postal.

<sup>II</sup> En otro momento este rubro debe discutirse más ampliamente para discernir hasta qué grado tales elementos entendidos como externos llegan a generar construcciones internas por medio de la apropiación, selección, resignificación y retroalimentación de valores.

<sup>III</sup> Los miembros del territorio los denominan así desde una perspectiva sociorreligiosa histórica, por lo que para ellos no necesariamente resulta despectivo frente a lo urbano. Oficialmente, en la actualidad se llaman presidencias auxiliares.

<sup>IV</sup> Los miembros marcan la distinción entre el territorio, significado como espacio físico con sustento simbólico en cuanto a lo sociorreligioso identitario; y la geografía, entendida como el mismo espacio físico, pero no significado; por lo tanto, susceptible de ser utilizado también por sujetos pertenecientes al no territorio. Ello es frecuente sobre todo a últimas fechas en virtud del creciente arribo al sitio de sujetos y grupos sociales que no se integran a las prácticas rituales del territorio.

<sup>V</sup> Este grupo es ambiguo, ya que por un lado pueden haber nacido en el territorio, pertenecer a un linaje (tener un apellido) con presencia ancestral, ser católicos, efectuar ciertas prácticas sociorreligiosas a nivel familiar (compadrazgo, altares domésticos, ofrendas, etc.); pero acudir poco, no acudir o no cooperar materialmente en las prácticas rituales del territorio.

<sup>VI</sup> Aunque al compartir la religión católica en un momento dado pueden llegar a participar en prácticas rituales del territorio, como espectadores o como cooperantes del sistema de cargos, convirtiéndose en miembros del territorio momentáneos o permanentes.

<sup>VII</sup> Es la misma situación que en el caso anterior en lo referente a la participación en prácticas rituales territoriales.

<sup>VIII</sup> La ciudad de SPCH ha sido turística en algunos nodos (pirámide, explanada del zócalo, arcos, templos del centro y de algunos barrios que colindan con el centro), sobre todo desde la restauración arqueológica de la pirámide en 1931. Además, paulatinamente atrajo turismo con la difusión de información referente a que en el lugar abundan los templos, lo cual generó la leyenda de que en la ciudad "existen 365 iglesias, una para cada día del año" (en el territorio hay alrededor de 40 templos "antiguos" y otros que se construyeron en fechas más recientes); y de que la famosa película *Enamorada*, dirigida por Emilio Fernández en 1946, fue filmada en diferentes puntos del área de Cholula. A ello se suma que en 2011 se declaró a SPCH y San Andrés Cholula, en conjunto, como Pueblo Mágico.

<sup>IX</sup> Así se refieren los miembros del territorio a la Universidad de las Américas, campus Puebla.



En torno a este apartado se concluye que la conformación del grupo social de los miembros del territorio remite a la apropiación de una geografía física y simbólica, denominada territorio, a través del ámbito sociorreligioso, donde está latente la memoria colectiva en virtud de la reproducción de prácticas rituales y el acatamiento del sistema de cargos, lo que se traduce en sentimiento de pertenencia y cohesión social, por lo tanto, en un tipo de identidad local dentro del contexto urbano. Además, el establecimiento de un no territorio respecto a un territorio no sólo delimita, sino que refuerza el adentro.

#### EL SISTEMA DE CARGOS COMO ESTRUCTURANTE DEL TERRITORIO SOCIORRELIGIOSO

El sistema de cargos, como sustento social de los miembros del territorio, es estructurante de muchos aspectos de su vida, entre ellos el espacio-tiempo sociorreligioso del sitio.

Las prácticas rituales se articulan simbólicamente en función de los diversos tipos de organizaciones del sistema de cargos existentes en el sitio: mayordomías, asociaciones, hermandades, comisiones, etc., las cuales se vinculan a santos patronos o actividades específicas. Con base en ello se configuran niveles espaciales, que a su vez marcan jerarquías reflejadas en la representación y clasificación del territorio, a lo que se aúna la conexión con lo numinoso, por lo que se establecen calendarios y ciclos rituales, lugares y trayectorias sagrados.

De inicio, las denominadas *Mayordomías circulares* son las que unifican al territorio, por lo que se consideran las de mayor rango, siendo tres en el siguiente orden de importancia simbólica: Circular de la Virgen de los Remedios, Circular de la Virgen de Guadalupe y Circular de San Pedro de Ánimas. Dichas mayordomías corresponden a un barrio diferente en orden "circular" cada 10 años [Olivera, 1971].

En el rango subsecuente se establecen las *mayordomías centrales de cada barrio*, en torno a un santo patrón, que a su vez se subdividen en diversos tipos de organizaciones, y finalmente las *mayordomías de templos secundarios o ermitas*, que también poseen santo patrón y organizaciones, de tal modo que pueden llegar a ser muchas, en un proceso dinámico de surgimiento y desaparición.

Por lo tanto, el sistema de cargos es condensador del territorio y de la memoria colectiva en virtud de que cohesionan socialmente, articula las prácticas rituales a través del ámbito sociorreligioso, y es heredero de una diacronía que involucra elementos de origen mesoamericano, colonial o

contemporáneo. Ello conlleva apropiación e identidad, que en ocasiones se manifiesta fisiónada en diversos niveles territoriales, o fusionada en la suma de los 10 barrios, dependiendo del momento.

#### CALENDARIOS Y CICLOS RITUALES

El territorio significa al tiempo como movimiento dentro del espacio, por medio de calendarios rituales, que resultan en ciclos, depositados en lugares y trayectorias sagradas; estructurándose socialmente el conjunto a través del sistema de cargos.

#### CALENDARIOS RITUALES

El calendario a nivel genérico es un sistema estructurante, cohesionador y coherente, que se establece como normativa intersubjetiva precisa para marcar o medir el tiempo en diversas sociedades, conformando un parámetro básico [Sánchez, 2012]. El calendario ritual establece fechas, irrupciones hierofánicas contrastantes con la cotidianidad, significados como *eventos rituales*.

En el territorio se habla de calendarios rituales en plural para indicar que sus miembros han almacenado en la memoria colectiva un sistema coordinado, poseedor de varios calendarios con sus respectivos ciclos rituales, que mantienen relaciones dinámicas de interdependencia acordes con una jerarquización territorial establecida en lugares y trayectorias.

A veces los calendarios se unifican o se sincronizan, otras se traslapan, otras realizan eventos de manera independiente, aunque simultánea; y también existen eventos exclusivos de un sólo calendario.

De acuerdo con Aguado y Portal [1992] (quienes sintetizan a otros autores), dichos calendarios poseen las características del ritual, tales como la comunicación con lo numinoso, la vinculación con lo social, la reiteración, etc., a las que se agregan algunas particularidades del territorio:

- Al ser de carácter religioso, los eventos rituales lógicamente poseen elementos sagrados, aunque en ocasiones se mezclan con elementos profanos; de tal modo que momentos festivos y solemnes pueden confluir en varias gradaciones de acuerdo con las circunstancias. Esto es notorio a últimas fechas, un ejemplo es la aparición en los templos de objetos asociados a la diversión, como coloridos globos metálicos que también pueden fungir como “recuerdos para

llevar”, por lo que, además, evocan la reiteración material en la memoria.

Asimismo, existen elementos de *carácter rural*, sobre todo de tipo agrícola, donde se evidencia el tránsito entre lo natural y lo socialmente construido; de *carácter cívico*, como el Carnaval, donde se alude a la batalla del 5 de mayo; y de *carácter global urbano*, como los que se observan, por ejemplo, en los castillos pirotécnicos con figuras de personajes de “moda” impuestos por los medios de comunicación masiva (véase nota al pie núm. 7): Bob Esponja, La Sirenita, etcétera.

- Los eventos rituales implican lo que los miembros del territorio entienden como “tradicición”,<sup>15</sup> la cual connota el desenvolvimiento diacrónico de la ritualidad, oscilante entre el *núcleo duro* y *lo mutable* [López-Austin, 2001]: “es la costumbre”, “lo que decían los abuelitos”, “lo que se ha hecho desde siempre”, “lo que nos heredaron nuestros antepasados”.
- Los eventos rituales se sustentan en una rica oralidad que contiene narraciones, leyendas, saberes en torno a santos patronos, objetos rituales y prácticas concretas, que refieren a lo arcaico, al *mito atempóreo* [Eliade, 1994]: “Dicen que hay espíritus que se elevan del atrio porque era panteón” (Justino Saucedo).
- En cuanto a los calendarios rituales, por lo general no se cuenta con registro gráfico o escrito,<sup>16</sup> dado que se hallan almacenados en la oralidad: “ya sabemos las fiestas que vienen. No es necesario poner letreros porque entre nosotros nos avisamos” (Salvador Minto).
- Los eventos rituales pretenden contrarrestar el olvido a través de la reiteración, característica del ritual que por un lado otorga cierta uniformidad a los eventos (“siempre se hace lo mismo o parecido” (Jorge Ixtlamati); y por otro se alude a la insistencia por motivos

<sup>15</sup> López-Austin [2001] otorga un excelente análisis del tema. En este caso la categoría tradición guarda relaciones estrechas con la de memoria colectiva. Puede interpretarse como fundida dentro de ella, o sinónima en algunos aspectos. Por ahora no se emitirá una discusión al respecto.

<sup>16</sup> De los calendarios como tales no existe registro, salvo bitácoras anuales elaboradas por ciertas organizaciones del sistema de cargos con fines contables u operativos inmediatos. Sin embargo, de los eventos rituales se cuenta con registro escrito en Bonfil [1973] (aunque no son analizados), en artículos y datos publicados en periódicos locales, y en algunos otros documentos familiares. El registro oral de ellos se almacena en la memoria colectiva, sobre todo por parte de ciertos miembros del territorio, como cronistas, investigadores individuales y otros.

específicos, ya sea por búsqueda de *eficacia simbólica* [Lévi-Strauss, 1980], por ejemplo en la petición de lluvia, o de rememoración de algún momento importante, como la epidemia de cólera morbo de 1833 en octubre.

- Hay eventos rituales que se efectúan en fechas fijas, generalmente los más importantes desde el punto de vista sagrado u oficial, mientras que otros de menor jerarquía pueden ser recorridos: “la fiesta se pospuso hasta el domingo porque trabajamos y para que pueda venir la familia”. Lo anterior refleja sincronización o ajuste con la globalización económica.
- En la actualidad los eventos rituales se fechan inicialmente dentro del calendario gregoriano en virtud de que la significación dominante del tiempo es occidental; aunque en ellos pueden incrustarse elementos de periodización que quizá se vinculen con lo mesoamericano, como las mensuales, que evocan las veintenas de días, al final de las cuales se establecían cinco días perdidos o *nemotemi*, durante los que se realizaban eventos rituales. Además, una de las formas locales de marcaje temporal local es: “nos vemos en la próxima fiesta”.
- En el panteón mesoamericano existía gran cantidad de deidades a las que se ofrendaba en demasía. Durante la colonia algunas de éstas fueron sustituidas con entidades católicas y se agregaron otras. Poseyeron barroquismo en su representación estética, pero también en ritualidad; de tal modo que hoy la cantidad de eventos es abundante, por lo cual pueden resultar desbordados en su factura.

Finalmente, los calendarios rituales del territorio son generadores de identidad porque establecen entre sus miembros un tipo de apropiación específica del tiempo que remite a la memoria colectiva y a ciclos, pero también al espacio, condensado en lugares y trayectorias. Además, los eventos rituales promueven la cohesión social y el sentimiento de pertenencia a través de la emotividad, manifestada en la experiencia que se transforma en vivencia, alcanzándose en ocasiones el *communitas* [Turner y Geist, 2002].

#### CICLOS RITUALES

Los calendarios rituales del territorio se clasifican en cuanto a las características de sus eventos en ciclos. Tales ciclos resultan de la interpretación de la autora, integrando datos de fuentes documentales y etnográficas.

Los ciclos se establecen de acuerdo con elementos simbólicos implícitos, muchas veces desdibujados en su origen por ser remoto, de tal modo que no necesariamente son almacenados en la memoria consciente de los miembros del territorio. Por lo tanto, el motivo o significado de la ejecución de diversos eventos rituales es conocido sólo por algunos, y cuando se les pregunta al respecto, la mayoría muestra gestos de extrañeza y reflexión, indicando que “se hacen por tradición”.

Algunos eventos resultan polisémicos y, de acuerdo con circunstancias específicas, pueden vincularse con otros e insertarse en diversos ciclos. Por ejemplo, inicialmente el evento del 2 de febrero se ubica dentro del ciclo del Niño Dios, que de acuerdo con la tradición romana es el día de la Candelaria; de acuerdo con la tradición judeocristiana es la presentación del Niño Dios al templo y de acuerdo con el calendario católico nacional es el día de la Sentada del Niño; pero también se inserta en el ciclo agrícola mesoamericano del maíz, ya que es el día en que se bendice la semilla, el romero y la cera.

Los ciclos se han clasificado de la siguiente manera: ciclo estacional/ciclo agrícola mesoamericano del maíz,<sup>17</sup> ciclos de otros cultivos, ciclo de animales, ciclo de oficios, ciclo del sistema de cargos, ciclo cívico, ciclo litúrgico católico y ciclos marcados por el santoral católico.

El ciclo estacional determina los climas en un periodo anual, lo que resulta relevante desde la perspectiva agrícola, dado que se requieren conocimientos profundos al respecto para la sobrevivencia alimentaria de los grupos sociales sedentarios. Tal ciclo distingue, a nivel básico, dos temporadas: la seca y la húmeda, pero también establece elementos de temperatura y luminosidad que repercuten en el adecuado crecimiento de los cultivos. Lo anterior establece una clara conexión entre lo natural y lo socialmente construido.

Hasta mediados del siglo xx la economía del territorio era eminentemente rural, y en la actualidad, aunque se pretenda seguir una tendencia hegemónica urbanizante, algunos miembros del territorio aún efectúan actividades agrícolas, lo que se refleja en la existencia de terrenos de cultivo que conforman “islas” dentro de la ciudad, organizaciones de agricultores, etcétera.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Estos dos primeros ciclos, vinculados a la ritualidad, se han abordado teóricamente con diferentes nombres por Broda [1996], Medina Hernández [2007], Gámez [2012], etcétera.

<sup>18</sup> Un arquitecto indicó que el crecimiento de la mancha urbana de la ciudad de Puebla debió planearse hacia otros sitios, ya que la tierra y el clima del área de Cholula son excelentes para los cultivos.

Los calendarios rituales del territorio se encuentran íntimamente relacionados con el ciclo agrícola mesoamericano del maíz, por lo tanto, es el eje de los diversos calendarios rituales existentes en el territorio, en virtud de la importancia de dicho cereal como base alimentaria, en torno al cual se desarrollaron profundos conocimientos [Broda, 2004b; Gámez, 2012].

Para el crecimiento de esta planta se hace necesario el control del elemento agua [*ídem.*], del tal modo que gran parte de la ritualidad en el territorio se encamina a ello: el “cerrito” es entendido como almacén, ya sea en ojos de agua o cuevas, con lo que se pretende asegurar el suministro adecuado de lluvia, guardándose precauciones contra el trueno, etc., todo ello asociado a la entidad numinosa de la Virgen de los Remedios [Rivera, 2009].

Según la tabla 2, el ciclo del maíz genera diversos eventos rituales que poseen fuerza simbólica en el territorio, muchos de ellos asociados a la petición de lluvia y buena cosecha. Aunque, en virtud del cambio climático mundial, la gente comenta que “ahora ya no es como antes y ya no hay fechas fijas” (Armando Tzilli). En algunos eventos el punto de partida es el barrio de Santa María Xixitla, entendido como metonimia de algunos o todos los barrios.

**Tabla 2**  
**Ciclo agrícola mesoamericano del maíz**  
**del territorio de los diez barrios de la ciudad**  
**de San Pedro Cholula**

FECHA	NOMBRE DEL EVENTO	LUGARES PRINCIPALES	SIGNIFICADO	FUENTE	OBSERVACIONES
2 de febrero	Bendición de Niños Dios, semilla, romero y cera	Todos los templos del territorio y algunos domicilios	Asociado a la renovación, la fertilidad y contra el rayo	Miembros del territorio	Evento generalizado en el área mesoamericana
Domingo anterior al miércoles de ceniza	Peregrinación al Santuario de Chalma	Templos centrales y ermitas de cada barrio	Previo a la temporada de siembra Entidad vinculada al agua	Relación por fecha. Leyendas del sitio	La fecha puede variar dependiendo del templo.
Fin de semana posterior al miércoles de ceniza	Carnaval	Calles y explanada del zócalo de la ciudad	Previo a la temporada de siembra	Miembros del territorio	Asociado a la primavera
19 de marzo	San José	Todos los templos del territorio	Cercano al equinoccio de la primavera	Relación por fecha	El Ritual a Quetzalcóatl que se promueve para los turistas no pertenece a la tradición del territorio.

Tabla 2 (continuación)

FECHA	NOMBRE DEL EVENTO	LUGARES PRINCIPALES	SIGNIFICADO	FUENTE	OBSERVACIONES
Cuarto lunes de cuaresma	Tlahuanca (evento circular en honor a San Pedro de Ánimas)	Capilla Real	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Propiciatorio de lluvia y fertilidad</li> <li>• Entidad asociada al inframundo</li> </ul>	Manuel Tlatoa [Gómez, 2013]	Se bebe pulque, lo que es traducido por los miembros del territorio como "borrachera", la cual alude a "embriaguez espiritual".
Primera luna llena después del equinoccio de primavera	Semana Santa	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Algunos templos del centro simbólico</li> <li>• Todos los templos del territorio</li> <li>• Domicilios</li> </ul>	Previo a la temporada de siembra	Relación por fecha. Elementos vegetales.	Se ofrendan "triguitos" y frutas de temporada. Se obsequia manzanilla y palmas.
Finales de abril o principios de mayo	Peregrinación al Santuario de San Miguel del Milagro	Algunos barrios, con motivo de la primera y segunda aparición	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Previo a la temporada de siembra</li> <li>• Entidad asociada al agua.</li> </ul>	Víctor Romero. Leyendas del sitio	Antes se llevaban muchas flores.
Último domingo de abril	Bajada del Señor de las Misericordias	Algunos templos del territorio	Propiciatorio de lluvia	Jorge Ixtlamati	La imagen visita varios templos que lo solicitan.
3 de mayo	La Santa Cruz	Todos los templos del territorio	Inicio de la siembra (no se realiza necesariamente en una fecha fija, se habla de mayo como época)	Broda [2004] Gámez [2012] Armando Tzilli	Los eventos refieren al ámbito urbano, como colocación y decoración de cruces en construcciones y templos, aunque se comen enchiladas, lo que remite al maíz.
5 al 20 de mayo	Solemnes Fiestas de Labradores y Pobres (evento circular en honor a la Virgen de los Remedios)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Varios templos del centro simbólico del territorio</li> <li>• Calles</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Etapa de la siembra</li> <li>• Entidad asociada al agua</li> </ul>	Rivera [2009]. Relación por fecha.	San Isidro Labrador no tiene fuerza simbólica en el territorio como en otros sitios del área mesoamericana, sin embargo, el nombre del evento indica la importancia de este grupo laboral.
Domingo anterior al jueves de la ascensión de Cristo	Altepelihuitl (fiesta del pueblo) (evento circular en honor a la Virgen de Guadalupe)	Capilla Real	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Propiciatorio de buena cosecha</li> <li>• Entidad asociada a la tierra</li> </ul>	Manuel Tlatoa. Relación por fecha	Elementos vegetales en la decoración de imágenes patronales, como legumbres, hortalizas y frutas.
13 de junio	San Antonio de Padua	Algunos templos del territorio	Fin de la temporada de siembra	Gámez [2012]	No se refieren actividades específicas.

Tabla 2 (continuación)

FECHA	NOMBRE DEL EVENTO	LUGARES PRINCIPALES	SIGNIFICADO	FUENTE	OBSERVACIONES
29 de junio	De San Pedro y San Pablo. Es organizado por los barrios de San Pablo Tecama y San Pedro Mexicalzingo (floricultores).	Templo de San Gabriel	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fecha cercana al solsticio de verano</li> <li>• Última petición de lluvia</li> <li>• Fin de la temporada de siembra</li> </ul>	Relación por fecha [Gámez, 2012]	En otras espacialidades se considera al 24 de junio como día de San Juan, asociado a lluvias torrenciales, sin embargo, en el territorio no cuenta con fuerza simbólica (a excepción del barrio de San Juan Texpolco).
12 al 15 de agosto	Acostada, Levantada y Coronación de María	Todos los templos del territorio y algunos domicilios.	Canícula, días de incertidumbre	[Gámez, 2012]	Relación con lo agrícola: decoración del templo y obsequio de manzanas.
31 de agosto al 8 de septiembre	Feria de la Virgen de los Remedios	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Santuario de los Remedios</li> <li>• Centro de la ciudad</li> <li>• Diversos sitios de algunos barrios</li> </ul>	Entidad asociada al agua (Se sacrificaba a un príncipe que se comía, ahora se queman Panzones).	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Manuel Tlatoa</li> <li>• Rogelio Tenorio<sup>1</sup></li> </ul>	Este evento se realizaba para pedir lluvia, pero se cambió de fecha para ajustarlo al calendario católico.
15 de septiembre	Independencia de México	Templo central de cada barrio y algunos domicilios	Primicias	Relación por fecha	Consumo de productos derivados del maíz: elotes, gorditas, quesadillas, etcétera.
Domingo más próximo al 21 de septiembre	Cambio de circular de la Virgen de los Remedios	Santuario de los Remedios	Equinoccio de otoño	[Rivera, 2009] Relación por fecha	Entidad asociada al agua
29 de septiembre	San Miguel	Todos los templos del territorio	Maíz en proceso de crecimiento	[Gámez, 2012]	<ul style="list-style-type: none"> <li>• En otras espacialidades se rememora el "cordón de San Francisco" (4 de octubre).</li> <li>• Marca el fin de la época de lluvia.</li> </ul>
2 de noviembre	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cambio de circular de San Pedro de Ánimas.</li> <li>• Día de muertos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Capilla Real</li> <li>• Todos los templos del territorio</li> <li>• Panteones</li> <li>• Domicilios</li> </ul>	Cosecha en el área mesoamericana <ul style="list-style-type: none"> <li>• Entidad asociada al inframundo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• [Gámez, 2012]</li> <li>• Manuel Tlatoa</li> </ul>	Ofrendas con comestibles de maíz: tamales, panes, atole, etc.

<sup>1</sup> Véase <<http://cholula.gob.mx/historia>>, consultado el 8 de marzo de 2014.



Tabla 2 (continuación)

FECHA	NOMBRE DEL EVENTO	LUGARES PRINCIPALES	SIGNIFICADO	FUENTE	OBSERVACIONES
12 de diciembre	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cambio de circular de la Virgen de Guadalupe</li> <li>• Día de la Virgen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Capilla Real</li> <li>• Santuario de Guadalupe</li> <li>• Todos los templos del territorio</li> <li>• Domicilios</li> <li>• Calles</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Temporada seca</li> <li>• Entidad asociada a la tierra</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• [Gámez, 2012]</li> <li>• Manuel Tlatoa</li> </ul>	Asociación simbólica de abundancia de comida: antojitos elaborados con maíz.
13-24 de diciembre	Posadas	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Todos los templos del territorio</li> <li>• Domicilios</li> <li>• Calles</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Temporada seca</li> <li>• Hay comida</li> </ul>	Relación por fecha	Asociación simbólica de abundancia de comida: fruta en piñatas, atoles con maíz.
25 de diciembre	Navidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Todos los templos del territorio</li> <li>• Domicilios</li> <li>• Calles</li> </ul>	Cercano al solsticio de invierno	Relación por fecha	Descanso de la tierra: temporada seca y abundancia de comida.

Los ciclos de otros cultivos son variados en el territorio. Se relacionan con las especies que se cultivan, tales como alfalfa, cebolla o flores, existiendo ciertas tendencias en cuanto a sitios, por ejemplo, en el barrio de SMX se cultiva gran variedad de flores, algunas de origen prehispánico, las cuales son cosechadas en agosto [Rogelio Tenorio] y se utilizan, entre otras cosas, en la elaboración de las alfombras para la Acostada, Levantada y Coronación de María.

Finalmente, el ámbito campesino no debe restringirse sólo a lo agrícola, pues en el sitio también existen actividades ganaderas y avícolas de importancia, las cuales se ven reflejadas a nivel ritual en el denominado *ciclo de animales*, que remite al 17 de enero, día de San Antonio Abad, en el cual se realiza la bendición de caballos, vacas, etcétera. Sin embargo, dado el incremento de valores urbanos en el sitio, en la actualidad se observa mayor cantidad de mascotas el día del evento.

El *ciclo de oficios* involucra actividades laborales y su carácter es tanto rural como urbano. Debido a que la cabecera de SPCH ha sido ciudad desde siglos atrás (nota al pie núm. 7), y al reciente crecimiento de valores urbanos en el territorio, en la actualidad predominan oficios de tipo urbano,<sup>19</sup>

<sup>19</sup> En el ámbito rural pueden existir estos oficios, sin embargo, en la ciudad se involucra la especialización del trabajo, de ubicaciones territoriales gremiales y de tendencias de actividades económicas.

algunos de los cuales son herencia de gremios coloniales, lo que se refleja en el calendario ritual. Por ejemplo en las Solemnes Fiestas de Labradores y Pobres, en las que a pesar de que los oficios rurales, como el de floricultor, continúan presentes; en la actualidad la mayoría de oficios enlistados en tal evento son de carácter urbano, como el de estilista o sastre.

Además, existen vinculaciones de oficios con santos patronos, por ejemplo, San José, patrono de los carpinteros, Virgen de Dolores, patrona de los panaderos, Santa Cecilia, patrona de los músicos,<sup>20</sup> La Santa Cruz, patrona de los albañiles y otros trabajadores de la construcción,<sup>21</sup> etcétera.

El ciclo del sistema de cargos desempeña un importante papel social, pues en su calidad estructurante involucra jerarquizaciones de sujetos, lugares y eventos en el territorio. Éste conlleva la transformación de estatus [Turner, 1980], que se traduce en prestigio<sup>22</sup> para los miembros del territorio.

El ciclo cívico [Medina Hernández, 2007] es el más reciente en el territorio en virtud del incremento de valores urbanos y de la incorporación al modelo de Estado nacional. Éste incluye eventos rituales como el Grito de independencia, emitido el 15 de septiembre en algunos templos por el mayordomo en turno, la Coronación del niño Dios, efectuada el 30 de abril, el Día del niño, etcétera.

Finalmente, todos los ciclos de los calendarios del territorio indican correlaciones con fechas establecidas por el catolicismo mundial o nacional a

<sup>20</sup> El barrio de San Cristóbal Tepontla es conocido como de músicos, por lo que rememora esa fecha.

<sup>21</sup> Hay muchos en el territorio, sobre todo albañiles y plomeros, por lo que ese día abundan convivios en las construcciones.

<sup>22</sup> A grandes rasgos, el escalafón asciende desde el nivel de no pertenencia al sistema de cargos, a ser inicialmente *compadres* en ámbitos familiares, por motivo de parentesco ampliado o por alguna imagen religiosa. Se prosigue con cargos menores no oficiales pero más públicos, como *padrinos* de algún evento, *presidentes de comisiones menores*, etcétera.

Posteriormente se otorgan *cargos menores* oficiales, como mayordomías de santos patronos menores de acuerdo con la importancia simbólica que posean en cada templo. Después se otorgan *cargos mayores*, como mayordomos de templo y mayordomo principal del templo central de un barrio.

Una vez cubierta la mayordomía principal del templo central de un barrio, a su salida, a través del acto ritual de la “alumbrada” en el evento inmediato posterior concierne a los 10 barrios, se convierte en *principal*, y ya puede ser candidato a llevar una de las tres mayordomías circulares. Al cumplirse éstas se asciende al rango de *principal mayor* o *tiachica*. Cuando al barrio vuelven a tocarle las mayordomías circulares, es decir, después de 10 años, si el *tiachica* aún está vivo se convierte en *ta-tiachica* o “doblemente grande”. Estos cargos son vitalicios e implican gran respeto y admiración.

través del ciclo litúrgico o del santoral, a manera de otorgar coherencia a todos los eventos rituales.

El ciclo litúrgico diferenció en periodos algunos lapsos vinculados a ciclos agrícolas europeos, los que en ocasiones coinciden con los del ciclo agrícola mesoamericano, por ejemplo, la Cuaresma y Semana Santa previas a la temporada de siembras, el Adviento y la Navidad, que se asocian al fin de la cosecha y descanso de la tierra, etcétera.

Los ciclos marcados por el santoral católico indican eventos para cada santo patrón. Asimismo, entidades simbólicas centrales, como María o Cristo, se relacionan y jerarquizan. Por ejemplo, en el ciclo de María existen varias advocaciones marianas con presencia importante en el territorio (Remedios, Guadalupe, Perpetuo Socorro, etc.), contando en ocasiones cada una con su calendario; o pueden efectuarse eventos genéricos para todas, como el 1° de septiembre que conmemora la Natividad de María.

Por lo tanto, los ciclos rituales particularizan aún más los calendarios rituales del territorio, lo que implica apropiación específica del tiempo por parte de sus miembros; y establecen conexiones entre diversos elementos que remiten a lo simbólico de la memoria colectiva, y, en consecuencia, son coadyuvantes de la identidad.

#### LUGARES Y TRAYECTORIAS SAGRADOS

Los lugares y trayectorias sagrados son representaciones en micro del cosmos, contenedores de las prácticas rituales del territorio en materia espacial, se articulan por calendarios y ciclos rituales en materia temporal, y se estructuran socialmente a través del sistema de cargos.

Los lugares y trayectorias del territorio, de acuerdo con la perspectiva del urbanismo occidental contemporáneo, se clasifican inicialmente por grados de exposición social en *públicos*, *semipúblicos* y *privados*; y de acuerdo con la perspectiva religiosa, en gradaciones que oscilan entre lo profano y lo sagrado.

Lo público se establece en contextos profanos planificados para tal efecto en gran medida por el Estado, de tal modo que son entendidos por los miembros del territorio como abiertos. Son de uso ordinario para diferentes tipos de usuarios, de tal modo que, en este caso, en ellos interactúan tanto miembros del territorio como integrantes del no territorio. No obstante, a través de la apropiación derivada de las prácticas rituales lo público se transforma en semipúblico para los miembros del territorio y otros invo-

lucrados, aunque sea de manera efímera. De tal modo que calles, aceras, portones, ventanas, etcétera, se convierten en lugares sagrados.

Lo semipúblico se establece en los espacios que desde su origen se ubican en contextos aparentemente públicos, pero de alguna forma particulares, ya sea por su uso sociorreligioso o por el tipo de propietario. Estos espacios son *sagrados ex profeso*, como los templos católicos, altares callejeros fijos, cruces de difunto, etc.; *civiles especiales*, de esencia sagrada para los miembros del territorio, como los panteones; o *civiles*, de esencia profana pero transformados en sagrados en momentos rituales, como mercados, locales comerciales (en el caso de adscribirse en el evento en cuestión) y lugares sagrados asociados, como altares de negocios, además de salones de fiestas (socorridos a últimas fechas para algunos eventos, dado el contexto urbano).

En cuanto a los domicilios o altares domésticos, son entendidos por los miembros del territorio como espacios privados en contextos ordinarios, no obstante, en el transcurso de los momentos rituales, tales lugares abren sus puertas para todos, por lo que entonces se entienden como semipúblicos, en especial los de los protagonistas del sistema de cargos;

#### LUGARES SAGRADOS

Son sitios significativos de apropiación, condensadores de simbolismo, constituidos en el sentido imaginario, ideológico y estético; poseen lenguaje peculiar, jerarquización interna y demarcación; y son propulsores de sentido del ser, del territorio, del espacio y del tiempo, de tal modo que generan identidad [Vergara, 2013]. Los *lugares sagrados*, además, se conciben como animados, poseídos por entidades extraordinarias y poderosas [Barabas, 2003], por lo que remiten a mitos, leyendas o narraciones que devienen en ritualidades específicas.

De acuerdo con una taxonomía propia, que se suma a lo indicado respecto a los niveles de exposición social, los lugares sagrados del territorio son de diversos tipos: templos, lugares profanos sacralizados en momentos rituales, lugares sagrados insertos en contextos profanos, lugares sagrados naturales y santuarios externos al territorio.

Los templos en este caso son lugares *ex profeso* sagrados, edificaciones que desde el punto de vista católico recrean y significan el espacio, que establece universo, cielo, purgatorio, infierno, etc. En el territorio, dentro de esta categoría, se ubican jerarquías en secuencia descendente: templos circulares, otros templos que atañen a los 10 barrios, templo central de cada

barrio y templos secundarios o ermitas de cada barrio. Varios son compartidos con otros territorios sociorreligiosos del área de Cholula.

Los templos circulares, desde la perspectiva del sistema de cargos, se consideran el centro simbólico del territorio (que no es el centro de la ciudad, entendido como otro territorio sociorreligioso). Los cargos son dedicados a las tres entidades numinosas de las mayordomías circulares, por lo tanto, estas últimas son las más importantes. En dicho nivel se encuentran el Santuario de la Virgen de los Remedios y la Capilla Real.

El Santuario de la Virgen de los Remedios resulta relevante en cuanto a la apropiación del territorio y la memoria, traducida en identidad para sus miembros porque:

- Es el centro simbólico sociorreligioso o *axis mundi* [Elíade, 1955] del área de Cholula desde la época prehispánica. El *Tlaciuhaltepetl* o “cerro hecho a mano”<sup>23</sup> posee la doble connotación de cerro y pirámide.<sup>24</sup> Se considera una entidad viva y sagrada [Broda, 2004a, Gámez, 2012], por lo que transita de lo natural a lo socialmente construido.
- El cerro es relevante en el ámbito mesoamericano porque, dada su altitud, otorga visibilidad y jerarquía respecto a otras poblaciones, por lo que funge de intermediador tierra/cielo en relación con el humano, pero además está vinculado al agua [Broda, 2004], es decir, es un *altepetl*<sup>25</sup> o “agua-cerro” [Gámez, 2012]. En este caso ello es evidente por el nombre de *Cholola*: “despeñarse del agua”; la veneración a *Chiconauhquiuhitl*, “Dios de las nueve lluvias”,<sup>26</sup> la referencia a ojos de agua (pozos ya secos), cuevas, la víbora y la Virgen de los Remedios [Rivera, 2009]: “A la virgen la cuida una víbora que a veces sale y brilla como espejos en el día, yo la he visto” (José Toxqui).
- Es depositario de la Virgen de los Remedios, símbolo dominante del territorio, por lo tanto, es el punto de partida de calendarios rituales y estructurante del sistema de cargos -es su sede principal.

<sup>23</sup> La leyenda indica que fue construido por el gigante Xelhua con adobes enormes, <[www.vivecholula.com](http://www.vivecholula.com)>, consultado el 10 de junio de 2012.

<sup>24</sup> Es la más grande del mundo en diámetro. <[http://congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=3773&Itemid=7](http://congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=3773&Itemid=7)>, consultado el 11 de abril de 2011.

<sup>25</sup> En esta definición, tal término posee una connotación diferente a la indicada por Lockhart [1999].

<sup>26</sup> Véase <<http://cholula.gob.mx/historia>>, consultado el 8 de marzo de 2014.

- Al haber sido denominado santuario por la Iglesia católica, igual que lo fue en la época prehispánica,<sup>27</sup> es receptor de peregrinaciones.

Por otro lado, la Capilla Real condensa carga simbólica a través de la apropiación de la memoria y el territorio para sus miembros, ya que en la época prehispánica “ahí se ubicó un templo en honor a Quetzalcóatl” (Rogelio Tenorio), entidad también asociada al agua [Gámez, 2012], no obstante, posee menor rango que el Santuario de la Virgen de los Remedios. También es estructurante de calendarios rituales al contener a las imágenes circulares de la Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas, y es lugar fundamental para diversos eventos del sistema de cargos.

En el nivel subsecuente, el de los otros templos que atañen a los 10 barrios, se ubican algunos que corresponden también al centro simbólico del territorio, aunque le siguen en importancia a los circulares, los cuales son: Parroquia de San Pedro, Templo de San Gabriel, Santuario de Guadalupe y Templo del Santo Sepulcro.

Estos templos remiten a la apropiación de la memoria y el territorio, traducida en identidad para sus miembros porque también intervienen en la conformación de los calendarios rituales del sitio. El templo de San Gabriel fue el primero en construirse en el área de Cholula, la parroquia de San Pedro posee al santo patrón de la ciudad, el santuario de Guadalupe se ubica en otro “cerrito” y el templo del Santo Sepulcro se usa en Semana Santa.

Para este nivel de adscripción el templo más relevante es el central de cada barrio, en virtud del santo patrón que le da nombre y de su demarcación simbólica. Estos lugares remiten a la apropiación de la memoria y el territorio, traducida en identidad para sus miembros porque “fueron puestos encima de templos prehispánicos y construidos con las mismas piedras” [Justino Saucedo],<sup>28</sup> cuentan con riqueza de tradición oral y poseen un diseño que involucra actividades sociales (atrios, patios traseros, arcos, salones, etc.). Este templo, además, coordina los calendarios rituales de este nivel con otros superiores, congrega a los 10 barrios por lo menos una vez al año en ocasión de su cambio de mayordomía y es protagonista cuando le tocan las circulares. Estos templos fungen también como templos secundarios en ciertos momentos.

<sup>27</sup> Véase <<http://cholula.gob.mx/historia>>, consultado el 8 de marzo de 2014.

<sup>28</sup> Lo que refiere a la leyenda de que Hernán Cortés juró reconstruir la ciudad de SPCH y erigir una iglesia cristiana para reemplazar cada templo pagano <[http://congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=3773&Itemid=7](http://congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=3773&Itemid=7)>, consultado el 11 de abril de 2011.

Los templos secundarios o ermitas de cada barrio se colocan en un nivel inferior en la clasificación de este tipo de lugares. Se relacionan con la proximidad del domicilio de adscripción de los miembros del territorio. Algunos de ellos congregan a los 10 barrios durante Semana Santa.<sup>29</sup> Remiten a la apropiación de la memoria y el territorio traducido en identidad porque reúnen varias características de los templos centrales del barrio, pero al ser unidades contenedoras de pequeños congregados (vecinales y familiares) poseen mayor cohesión social.

Respecto de los lugares profanos sacralizados en momentos rituales, se puede agregar a lo que se comentó, en cuanto a los grados de exposición social que, en ocasiones, las prácticas aquí ejecutadas se realizan al margen del poder institucional de la Iglesia católica, aunque muchas veces son respaldadas por ella, por ejemplo, en bendiciones, misas o iconografía.

Estos lugares ofrecen mayor permisividad, comunalidad y capacidad festiva que los templos, por lo tanto, la apropiación del territorio y la memoria traducida en identidad puede ser más vivenciada, como en el caso del carnaval, las solemnes fiestas de labradores y pobres o Semana Santa.

En cuanto a los lugares sagrados insertos en contextos profanos, en la mayoría de aspectos aplica la misma situación del caso anterior, salvo que, dado su carácter, se manifiesta una connotación de mayor solemnidad en las prácticas ahí ejecutadas, tales como hincarse, persignarse, permanecer en silencio, ejecutar oraciones, etc., teniendo un carácter especial los panteones, sobre todo en ciertas fechas: época de muertos, Día de las Madres, Día del Padre, Día del Niño o el carnaval.

En dicha clasificación la apropiación del territorio y la memoria traducida en identidad es tangible generalmente en escala social pequeña: por familia, por cuadra, por invitados cercanos, etc.; sin embargo, en algunas ocasiones se incorpora a eventos de mayor alcance, por lo que también es integrante de los calendarios rituales del sitio.

Por otro lado, dentro del territorio existen lugares sagrados naturales, diferentes a los cerritos de Los Remedios y de Guadalupe, que demuestran el tránsito de lo natural a lo socialmente construido.

En la actualidad éstos no son de carácter sagrado para la Iglesia católica y no son de uso generalizado, por lo que no son mostrables públicamente de la misma manera que las otras clasificaciones. Un ejemplo es el cerro Za-

<sup>29</sup> En el barrio de smx existe el Santuario de Tzocuilac, que desde la perspectiva interna del territorio funge como templo secundario, pues no tiene fuerza simbólica entre los miembros, sin embargo, a nivel externo llegan ocasionalmente peregrinaciones del área de Cholula (sobre todo del vecino municipio de San Andrés Cholula).

potecas, significativo por ser uno de los límites físicos del territorio, donde hay cuevas y se aparece el Charro Negro cuando se le invoca para solicitar dinero.<sup>30</sup> Estos lugares remiten también a la apropiación de la memoria y al territorio, y se traducen en identidad aunque no están incorporados a los calendarios rituales.

Finalmente, los santuarios<sup>31</sup> son lugares de alto poder simbólico en virtud de las entidades numinosas ahí contenidas. De tal modo que, en virtud de la devoción, comunalidad, esfuerzo, angustia y felicidad extremas [Turner, 1978], así como del contraste del nosotros con otros territorios sociorreligiosos, en ellos se condensa más que en otros la apropiación de la memoria y el territorio de sus miembros traducida en identidad.

Los santuarios son receptores de *peregrinaciones*, entendidas como externas a territorios sociorreligiosos determinados, por lo que trascienden el nivel local,<sup>32</sup> ya que tienen alcances regional, estatal, nacional o internacional; de tal modo que son lugares compartidos por usuarios de diversas procedencias. Como los peregrinos pueden apropiarse momentáneamente de tales lugares, éstos se interpretan en vinculación con el territorio de origen, por lo que en conjunto conforman un *territorio ampliado*.

Los santuarios visitados por los miembros del territorio corresponden a la modalidad de construidos [Barabas, 2003], y en orden de importancia son: el del Señor de Chalma, en el Estado de México, y el de San Miguel del Milagro,<sup>33</sup> en Tlaxcala. No obstante, también se visitan los santuarios de la Virgen de Guadalupe, en el Distrito Federal; el de la Virgen de Juquila, en Oaxaca, y el de la Virgen de San Juan de los Lagos, en Jalisco.

Las visitas a los santuarios son contempladas por los miembros del territorio dentro de los calendarios rituales, aunque diferenciadas en fechas y horarios por barrio o templo. Al respecto, Gilberto Minto indica: “A Chalmita, aunque venimos separados, nos encontramos muchos de Cholula”.

<sup>30</sup> Véase <<http://cholula.gob.mx/historia>>, consultado el 8 de marzo de 2014.

<sup>31</sup> Existe amplia bibliografía en torno a santuarios. Una compilación la ofrecen Garma y Shadow [1994].

<sup>32</sup> El santuario de la Virgen de los Remedios se significa como interno al territorio.

<sup>33</sup> Abarca una región devocional pequeña, correspondiente sobre todo al estado de Tlaxcala y al área de Cholula. Según Víctor Romero, “antes los de Cholula hacían casi toda la fiesta ahí; era algo hermoso, llenaban de flores y cohetes el templo, pero un cura lo prohibió en los sesenta”.



## TRAYECTORIAS SAGRADAS

Retomando a Vergara [2013], las trayectorias se entienden como redes de lugares que despliegan al territorio en un sistema imaginario conceptual, definidas desde prácticas y experiencias que soportan la construcción simbólica del mundo y establecen mapas mentales de tránsito o evitamiento.

Aunado a lo anterior, las trayectorias sagradas tienen el propósito de llegar a lugares sagrados, por lo tanto, la motivación para emprenderlas es espiritual. A través de la ritualidad se sacraliza el espacio de tránsito, que se convierte en prolongación de los lugares sagrados, aunque en momentos ordinarios sea profano.

Las trayectorias sagradas, por un lado, son liminares dado lo ambiguo y efímero del tránsito [Turner, 1978], pero, por otro, son espacios apropiados y significados dada la densidad de prácticas ejecutadas.

En el territorio las trayectorias sagradas se clasifican a grandes rasgos en *procesiones* y *peregrinaciones*.

Se entiende como procesión a la trayectoria, que por lo general es corta, se repite a lo largo del año en diversos eventos rituales y se realiza en colectividad *dentro* del espacio físico del territorio [Barabas, 2003; Bravo, 1994].

Las procesiones del territorio:

- Jerarquizan redes espaciales a través del sistema de cargos y los lugares sagrados.
- Se efectúan en el espacio público urbano, lo que denota apropiación de espacios, en ocasiones ancestrales, a pesar de la infraestructura actual. Esto genera que en ocasiones se intervenga con intereses de integrantes del no territorio, evidenciadas en inconformidades por los frecuentes congestionamientos vehiculares, el “ruido” de los cohetes, el riesgo del uso de armas de fuego durante el carnaval, etcétera.
- Aunque generalmente se realizan “a pie”, en ocasiones también involucran vehículos, como apoyo para aligerar la carga de objetos, tales como bocinas, imágenes o personas, lo que en fechas recientes se ha vuelto común dada la inserción del territorio en el contexto urbano contemporáneo. Un ejemplo son las procesiones para acompañar a los difuntos, en las cuales cada vez es más frecuente que se utilicen carrozas, aunque muchos miembros del territorio aún los “acompañan” a pie con cohetes y banda musical.

Se clasifican de la siguiente manera: procesión dentro de un templo, procesión del domicilio de un protagonista del sistema de cargos hacia un templo, y viceversa, procesión de un templo hacia

otro templo, procesión del domicilio de un protagonista del sistema de cargos hacia el domicilio de otro protagonista de tal sistema y procesión de algún templo o de un domicilio de un protagonista del sistema de cargos o un miembro del territorio hacia lugares sagrados insertos en contextos profanos.

Las procesiones ejecutadas en un templo (interior y atrio) o su entorno inmediato (calles que lo rodean cuando el templo no cuenta con atrio) son de tipo solemne, ya que a la sacralidad esencial del lugar se suma que son presididas por un sacerdote.

Se realizan también otras procesiones, las cuales pueden tener menores grados de solemnidad, lo que depende de los motivos por los que se ejecuten, de si son o no presididas por un sacerdote y de si transitan por los espacios públicos encabezadas o no por el sistema de cargos que otorga institucionalidad al momento.

- Las procesiones generalmente son “móviles”, lo cual significa que se desplaza la mayoría del contingente. Las únicas excepciones son la procesión del carnaval y la de Semana Santa en el Zócalo de la ciudad, que se clasifican como estacionarias porque el contingente se divide en personas que son espectadores y en personas que “desfilan”.

Cuando la procesión que transita por espacios rurales y urbanos sigue una trayectoria larga y culmina en un santuario se considera peregrinación; ésta es altamente significativa en el sentido social y religioso porque permite establecer comunicación con lo sagrado. Se realiza de manera individual o colectiva una o varias veces al año [Turner, 1978; Elíade, 2002].

Dicha trayectoria es entendida como sacrificada o dolorosa porque involucra una experiencia extrema de cuerpo y espíritu que requiere realizar esfuerzos y correr riesgos, tanto por el traslado en sí como por otro tipo de penitencias, las cuales son necesarias para que la peregrinación adquiera sentido de eficacia simbólica o de agradecimiento. Esto también se relaciona con lo natural en cuanto biología humana y con lo socialmente construido en cuanto significación de la religiosidad.

Un ejemplo es la peregrinación a Chalma que algunos miembros del territorio realizan a pie durante cuatro días. Dado el sacrificio que implica su realización (lesiones, ampollas, cansancio) algunos no logran concluirla, por lo que convoca a contingentes pequeños de barrios o templos. Se llevan imágenes peregrinas de esta advocación, las cuales generalmente tienen que ser cargadas por hombres jóvenes, dado que “pesan mucho”.

Los peregrinos forman diferentes contingentes, los cuales también participan de diferentes maneras: quienes “aguantan pero van lento” salen a pie casi siempre el sábado en la madrugada; quienes “aguantan pero van rápido” salen el sábado por la noche; y quienes no quieren, no pueden o “no aguantan” caminar (por lo general mujeres, niños y personas maduras y ancianas) salen en autobuses.

En la actualidad las peregrinaciones pueden apoyarse en medios o implementos de transporte, los cuales se convierten en prolongaciones significativas del cuerpo. En la de Chalma los miembros del territorio hacen énfasis en la adecuada selección de calzado y calcetines.

Asimismo, las peregrinaciones en general no sólo implican la llegada, sino también el retorno, por lo que más bien debe hablarse de *circuitos* para considerar la totalidad del hecho social, y aunque en ocasiones el recorrido es el mismo, la vivencia, la percepción, las actividades e incluso los objetos y las maneras de utilizarlos cambian de acuerdo con el momento. En el territorio, por ejemplo, los contingentes que van en autobús a Chalma salen el lunes por la noche para “recibir” a sus familiares o amigos, y al final todos regresan en tales autobuses.<sup>34</sup> En el transcurso pueden ir rezando rosarios, cantando música sacra, platicando o viendo películas.

En virtud del largo trayecto las peregrinaciones implican intensa interacción social. Durante la de Chalma los miembros del territorio mantienen largas pláticas que consolidan amistades o hacen surgir conflictos, realizan convivios en el estacionamiento del Santuario, etcétera.

Según Barabas [2003], las peregrinaciones también son circuitos de culto que articulan comunidades, ya que muestran o insinúan antiguas pertenencias étnicas, centros ceremoniales, territorios de viejos señoríos, antiguos mitos de fundación y migraciones sagradas.

En la peregrinación a Chalma los miembros del territorio se encuentran con grupos procedentes de otros territorios socioreligiosos, aunque no interactúan con ellos. El más vistoso de los grupos con los que se cruzan es el de los Chinelos, del carnaval de Tepoztlán. Justino Saucedo indicó que esta trayectoria es, además, una ruta prehispánica de comercio de pescado que iba de Veracruz a la Ciudad de México.

El único ejemplo de interacción con otros peregrinos es el que se observa en la peregrinación que realiza el barrio de SMX a San Miguel del Milagro, en

---

<sup>34</sup> En un templo de San Andrés Cholula un cartel indicaba que los peregrinos van y regresan caminando.

la que al final conviven con personas provenientes de Chipilo,<sup>35</sup> ya que “los del barrio hacen la comida y los de Chipilo dan dinero” (Jorge Ixtlamati).

Finalmente, a lo largo de las trayectorias sagradas existen emplazamientos, hitos instalados en el camino [Vergara, 2013] que conllevan mitos, leyendas y rituales [Barabas, 2003].

Ejemplo de ello son los altares efímeros, como estaciones del viacrucis o entradas de domicilios donde se otorga alimento, se realizan oraciones, se canta, etcétera, durante las procesiones.

Durante las peregrinaciones tales emplazamientos pueden implicar el tránsito de lo natural a lo socialmente construido, por ejemplo, en la de Chalma se acostumbra cargar una roca, que debe ser de buen tamaño, y colocarla sobre una cruz. El tamaño es importante, pues se cree que de esto dependerán las bendiciones que se obtengan. También se acostumbra pasar por debajo de una peña porque se cree que allí una pareja se atrasó para “echar novio” y se convirtieron en piedra, etcétera.

De tal modo que los lugares y trayectorias sagrados en el territorio son significativos e implican identidad, porque en ellos sus miembros ejecutan prácticas rituales de apropiación que remiten a la memoria colectiva, al espacio físico y simbólico, a santos patronos y otros objetos, a vivencia y cohesión social, al sistema de cargos y a calendarios rituales.

#### REFLEXIONES FINALES

- Gran parte de las prácticas sociorreligiosas rituales del territorio remiten al tránsito entre lo natural y socialmente construido, lo que se refleja en los calendarios y ciclos rituales, y en los lugares y trayectorias sagradas: el plano celeste se vincula a diversas entidades numinosas católicas, el plano terrenal se asocia a la agricultura y lo humano, y el plano del inframundo se relaciona con los muertos. Además, en las prácticas sociorreligiosas rituales del territorio resulta fundamental el elemento del agua, sobre todo en su modalidad de lluvia en relación con la agricultura, manifestados en el cerro y la Virgen de los Remedios.
- Las prácticas sociorreligiosas rituales, al ser significadas por los miembros del territorio, dada la apropiación específica del espacio

<sup>35</sup> Comunidad proveniente del Veneto y otros sitios italianos, establecida en el área de Cholula a finales del siglo XIX. En el Monte Gargano, Italia, también se habla de apariciones del arcángel, lo que podría indicar una conexión devocional.

y el tiempo en calendarios y ciclos rituales, lugares y trayectorias sagradas; son experiencias que se transforman en vivencia [Turner, 2002] a través de la percepción y sensación física, emocional y espiritual, lo que es fundamental para lograr la cohesión social, por lo tanto, son generadoras de identidad.

- El territorio sociorreligioso y la memoria colectiva establecen una relación simbiótica, retroalimentada por medio del sistema de cargos y las prácticas rituales. Los dos primeros son contenedores, pero también transformadores dialécticos de los segundos, aunque todos están amalgamados, por lo que no puede aseverarse que alguno origine o determine a los otros.
- La identidad del territorio es entendida desde múltiples aristas. En un momento dado, los miembros interpretarán al territorio como bloque monolítico, a manera de identidad sociorreligiosa fusionada de los diez barrios; pero en otros momentos también se manifestará fisiónada a manera de identidades diferenciadas. Lo primero se observa por ejemplo en los eventos circulares, en la sincronización de calendarios rituales o en la memoria compartida; mientras que lo segundo se observa en cada barrio, templo, organización del sistema de cargos, otros grupos menores o en el traslape de calendarios rituales.

Hacia el exterior del territorio la identidad se interpreta por los miembros como barrera frente a un no territorio, marcando distancia con los otros en varias categorías. Dentro del área de Cholula resulta trascendente establecer diferencias espaciales físicas o simbólicas particulares; pero fuera de dicha área ello no es relevante, pues la identidad frecuentemente es significada como “Cholula” en genérico.

La identidad en el territorio reafirma la especificidad local dentro de la globalidad, aunque los miembros del territorio interactúen con la avasallante hegemonía urbana o aunque posean elementos urbanos que tornen difícil diferenciarlos de otros grupos en la ciudad<sup>36</sup> [Medina, 2007]. Ello se logra a través de la reproducción de

<sup>36</sup> En México, en la actualidad, estos grupos (definidos en ciertos contextos como *pueblos originarios*) se adscriben casi en todo al grupo hegemónico urbano, dentro de lo que se entiende como “mestizo” en materia cultural y física, ya que no hablan alguna lengua indígena y no utilizan indumentaria específica, etcétera; aunque lo que propicia su diferencia dentro del contexto es la reproducción de prácticas rituales, el sistema de cargos y otros elementos.

prácticas rituales, la estructuración del sistema de cargos y el referente hacia la memoria colectiva, dado que dichos elementos fomentan la interacción comunitaria [Portal, 1997], lo que no elimina contradicciones y conflictos. Además, en este caso el ámbito urbano y la “modernidad” paradójicamente no descartan la coexistencia con elementos rurales. Con todo ello se insinúa una forma particular de significar a la ciudad que se resiste a desaparecer.

- La memoria colectiva del territorio permea y atraviesa diacrónicamente todo, incluyendo el ámbito sociorreligioso. Ello incluye las supervivencias simbólicas que explican el origen remoto de ciertas prácticas rituales y la conformación histórica del sistema de cargos. No obstante, en ocasiones parte de esta información se encuentra almacenada en la memoria inconsciente de sus miembros.

La perpetuación de la memoria se garantiza a través de la reproducción de prácticas rituales, que por su necesidad de reiteración tornan perenne también a la identidad, lo que no implica que ésta sea estática; más bien, permite la oscilación entre lo mutable y lo inmutable, de acuerdo con circunstancias concretas. Con ello se continúa confirmando lo indicado por Bonfil [1973] y Olivera [1971] acerca de que SPCH sigue siendo una ciudad sagrada.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Aguado, J. y M. Portal**

1992 *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

### **Althusser, Louis**

1970 *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, Ediciones Quinto Sol.

### **Barabas, Alicia**

2003 *Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

### **Bonfil, Guillermo**

1973 *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

### **Bravo, Carlos**

1994 “Territorio y espacio sagrado”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Texto y Contexto, núm. 20), pp. 39-48.

**Broda, Johanna**

- 1996 "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta, pp. 427-469.
- 2004a "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catherine Good (eds.), *Estudios monográficos. Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 33-60.
- 2004b "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda y Catherine Good (eds.), *Estudios Monográficos. Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 61-82.

**Elíade, Mircea**

- 1994 *Imágenes y símbolos*, Madrid, Planeta/Agostini.
- 1998 *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- 2002 *Tratado de historia de las religiones*, México, Editorial Era.

**Fernández, Emilio (dir.)**

- 1946 *Enamorada*, México, Panamerican Films, 93 min.

**Gámez, Alejandra**

- 2012 *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngüwá (popoloca)*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

**García, Agripina**

- 1979 "Las mayordomías en México, un caso específico: San Pedro Cholula", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Garma, Carlos y Roberto Shadow (coords.)**

- 1994 *Peregrinaciones religiosas: una aproximación*, col. *Iztapalapa*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Texto y Contexto, núm. 20).

**Giménez, Gilberto**

- 1996 "La identidad social y el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad: III Coloquio Paul Kirchoff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-24.

**Gómez Marín, Javier**

- 2014 "La tradición del pulque en Cholula", ponencia presentada en la Casa del Puente de Cholula, San Pedro Cholula, Puebla, 28 de marzo.

**Gravano, Ariel**

- 2003 *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*, Buenos Aires, Editorial Espacio.

**Hallbwachs, Maurice**

- 2004 *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensa Universitaria de Zaragoza.

**Korsbaek, Leif y Fernando Cámara Barbachano**

2009 *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, Miguel Carranza Editor.

**Lévi-Strauss, Claude**

1980 *Antropología estructural*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Licona Valencia, Ernesto**

2007 "Espacio y cultura: un acercamiento al espacio público", en Ernesto Licona (coord.), *El Zócalo de la ciudad de Puebla. Actores y apropiación social del espacio*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Autónoma Metropolitana/Conacyt, pp. 19-44.

**Lockhart, James**

1999 *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

**López-Austin, Alfredo**

2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Felix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca Mexicana/Conaculta/Fondo de Cultura Económica.

**Medina Hernández, Andrés (coord.)**

2007 *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios sobre la Ciudad-Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

**Medina Trinidad, Violeta Yurikko**

2010 "Jugando a entendernos: memoria colectiva e imaginarios sociales de la violencia en los niños de Ixcán, Guatemala", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Olivera, Mercedes**

1971 "La importancia religiosa de Cholula", en Ignacio Marquina (coord.), *Proyecto Cholula*, México, Artes de México, núm. 140, año XVIII.

**Paz Frayre, Miguel Ángel**

2010 "Memoria colectiva y cotidiano: los Tohono o'otham ante la resignificación y la política", tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

**Portal, María Ana**

1997 *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D. F.*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Conaculta/Dirección General de Culturas Populares.

**Ricaurte Quijano, Paola**

2009 "Memoria, migración y sentido", tesis de doctorado, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Rivera, Ligia**

2009 "La montaña sagrada de Cholula y su entorno sobrenatural", tesis de doctorado, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.



**Sánchez Menéndez, Verónica del Rocío**

2012 "Identidad, barrio y ritual: Santa María Xixitla, San Pedro Cholula, Puebla", tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Turner, Victor**

1980 *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Turner, Víctor e Ingrid Geist (comps.)**

2002 *Antropología del ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Turner, Victor y Edith Turner**

1978 *Image and Pilgrimage in Christian culture: Anthropological Perspectives*, Oxford, Basil Blackwell.

**Vergara Figueroa, César Abilio**

2013 *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia/Ediciones Navarra.

*Fuentes de memoria oral***Ixtlamati Toxqui, Jorge**

Menor mayor del templo principal del barrio de SMX, 2011-2012.

**Minto, Gilberto**

Principal del barrio de SMX.

**Minto Toxqui, Salvador**

Mayordomo central barrial del templo principal del barrio de SMX, 2011-2012.

**Romero Silva, Víctor**

Periodista de la ciudad de SPCH, propietario de la tienda La plaza de Cholula.

**Saucedo Tototzintle, Justino**

Mayordomo central barrial del templo principal del barrio de SMX, 2010-2011.

**Tenorio Tolama, Rogelio**

Llamado "maestro" por su amplio conocimiento del área de Cholula. Principal del barrio de SMX.

**Toxqui, José**

Principal mayor del calpul de Ocotlán del barrio de SMX.

**Tlatoa, Manuel**

Conocedor y heredero del conocimiento del ámbito prehispánico del área de Cholula, oriundo del barrio de SMX.

**Tzilli, Armando**

Agricultor, miembro del barrio de SMX.

# Actualización territorial. Resistencia, memoria y ritual en una festividad rural

Carlos Vladimir Zambrano  
Universidad de Cádiz

**RESUMEN:** *En este artículo se estudian el territorio, la memoria y la comunidad a partir de la lucha por la tierra en El Rosal, Cauca, Colombia. Tal vinculación ha sido vista a través de litigios judiciales, conflictos por la construcción de inmuebles en un terreno prohibido, apropiaciones indebidas de tierras y sucesivos ordenamientos territoriales (de los que es posible dar cuenta a través de los legajos de los archivos históricos regionales). También ha sido vista a la luz de la fiesta de la virgen del Rosario, un ritual complejo que se ha concebido como de actualización territorial que se hace anualmente en cada conmemoración de la virgen, y que renueva la presencia de los pobladores en el territorio y la jurisdicción de éstos sobre él. Estructuralmente, el estudio da solidez a la hipótesis sobre el continuo territorio-memoria.*

**PALABRAS CLAVE:** *actualización territorial, continuo territorio-memoria, tierra, fiesta, resistencia.*

**ABSTRACT:** *This paper studies territory, memory and the community, based on the land claims in El Rosal, Cauca, Colombia. The said vinculation has been seen through lawsuits, disputes over the construction of buildings on land where construction is prohibited, the misappropriation of land, and the subsequent territorial reorganization (which are evidenced in the regional historic archives). It has also been witnessed through the annual Festival of the Virgen del Rosario, a complex ritual that is conceived as territorial updating through the yearly commemoration of the Virgin, and which renews the presence of the villagers within the territory and their jurisdiction over the territory. Structurally, this study provides strength to the hypothesis on the territory-memory continuum.*

**KEYWORDS:** *Territorial update, territory-memory continuum, land, feast, resistance.*

## INTRODUCCIÓN

Podría suceder que una población tuviese que debatirse entre aparentar no ser indígena (por ejemplo desindigenización vía desidentificación) y aparentar serlo (por ejemplo indigenización vía identificación). Ambas opciones podrían entenderse como procesos opuestos, pero en realidad serían el águila y el sol de la etnogénesis. Cualquiera que fuese la elección que hiciese la supuesta población le presupondría la renuncia a una identidad y la aceptación de otra. Las identidades se transforman, pero no desaparecen; en estricto sentido, el desenvolvimiento del proceso, independientemente de la vía elegida, llevaría a la gente al mismo destino: obtener otra identidad, vivir otra identificación. La identidad emergente, sea cual fuere, importaría como identidad tal cual es, aunque las evidencias etnográficas, ideográficas e historiográficas que se usasen para legitimarlas resultasen contradictorias o fuesen inauditas, o que no todo el mundo estuviese de acuerdo con la opción elegida. Se tendría que entender la identidad como un delicado proceso de construcción colectiva, tal cual fuese el respectivo y particular proceso; en tal sentido, la identidad sería una pluralidad de variantes progresivas en el tiempo; toda identidad, por lo tanto, sería estructural e históricamente diversa.

De ese talante, en cierto modo, es el caso que se analiza en este estudio, pues el pasado territorial documentado de El Rosal es uno, su presente territorial actualizado en el ritual es otro, y la historia territorial que narra su gente no sólo cambia de familia en familia, sino que es muy variada; es, sencillamente, diversa. No obstante, parece ser que toda esa pluralidad de memorias —sin importar que las singularidades que la conforman se contradigan o no— forma parte de una misma visión de su existencia, la de la gente concreta y real que ha nacido y crecido en El Rosal y lo habita hoy en día.

Los indígenas y los no indígenas rosaleños han redefinido la identidad colectiva; por distintas razones y de manera diferenciada han podido crear un nosotros. No obstante, historias complejas siguen sin resolverse en la realidad, aunque los símbolos, la memoria y la identidad local —en apariencia— hayan pasado página. Si bien es posible pensar, a partir de los datos etnográficos, que ambos grupos redefinieron su identidad en comunidad, interesa aquí analizar con más detenimiento los procesos identitarios y sus corolarios míticos y rituales, y explorar si es posible que dichos procesos pudiesen revelar aspectos profundos de las formas en que se producen y expresan las memorias colectivas vinculadas al territorio. En consecuencia, se busca indagar si se les podría entender como

fuente y parte de una historia verdadera, propia y de actualidad, y de paso resaltar el *continuum* territorio memoria. Aunque para entender las realidades que emergen de ese modo todavía queda un larguísimo camino por recorrer.

Con Durkheim se aprendió que “el rito no es otra cosa que el mito puesto en acción” [Durkheim, 1993: 151]; por ello ha sido posible entender que tal acción es la actualización. Entonces, la actualización territorial sería la manera en que se evoca en el ritual —de manera manifiesta o latente, y de forma intemporal— la lucha por la tierra o por el territorio.

Ya que es posible entender que el mito y la memoria sean fenómenos de la misma naturaleza, ya que el mito es una memoria arcaica que al actualizarse periódicamente permite el acceso a lo *ab-origine*, la actualización territorial deja de ser percibida como algo del pasado y es tenida como un presente: un territorio persistente, una memoria activa y una comunidad que sigue desplegando su proceso territorial, vale decir, mantiene viva —de otro modo en apariencia contradictorio— la lucha por la tierra (por ejemplo, el caso de El Rosal podría ser una resistencia étnica basada en la negación de ser indígena usando recursos culturales y rituales del dominador, en una lucha territorial simbólica propia y particular que, en apariencia, no tiene por propósito la recuperación concreta del objeto por el cual se lucha, la tierra).

La actualización territorial en El Rosal se realiza en el marco de un ritual que es, ante todo, una fiesta religiosa que nada tiene de festividad territorial, al menos en apariencia. De ahí que se intente mostrar cómo se desplazan los contenidos religiosos para dar juego a los territoriales que se esconden bajo el manto de la virgen y de esa forma poder explicar la actualización territorial en sí, que es uno de los objetivos que se ha propuesto este trabajo. Otro objetivo es intentar mostrar que una fiesta religiosa católica como la de El Rosal, si bien manifiesta claramente los signos de la dominación cultural sobre las poblaciones indígenas y los de aculturación de éstas debido a la apropiación cultural de lo dominante, presenta indicios de resistencia, los cuales, por supuesto, no están a la vista aunque los haya. Para ello se ha echado mano de una reflexión sobre la relación territorio-memoria como continuo, y de la territorialidad o identidad territorial como autopoiesis.

El artículo está organizado en dos partes: la primera aborda los elementos de la actualización territorial que es de orden conceptual; la segunda corresponde a los datos etnográficos que dan cuenta de las luchas por la tierra, la memoria, y la base ritual y territorial de la actualización.

## ELEMENTOS DE LA ACTUALIZACIÓN TERRITORIAL

Cuatro son los elementos considerados para explicar la actualización territorial (lugar, remanecimiento, *continuum* y actualización), con base en lo cual se espera sea comprendida y sirva como base para entender cómo a través de una festividad son vinculadas la memoria, la tierra y la comunidad, tan interdependientes como irreductibles unas a otras. Interesa mostrar los contenidos territoriales existentes en las formas rituales católicas elegidas para la actualización, la representación de los conflictos territoriales y el resultado comunitario (co-unidad o común-unidad), dando respuesta al primer objetivo de este trabajo.

## EL LUGAR

El Rosal es una comunidad rural ubicada en una de las zonas más intrincadas del gran macizo colombiano, orografía andina del sur de la República de Colombia bajo la jurisdicción del Departamento del Cauca, rodeada de una sucesión de verdes andino-septentrionales, aceitunados como los cordilleranos, cetrinos como los montañeros y oscuros como los volcánicos; está acorralada por un sinfín de precipicios y desfiladeros y barrancos que rompen peligrosamente a las montañas y que lo arrastran a uno hasta el suelo de sus bajíos, vértigo a vértigo, con sólo mirarlos. Basta un vistazo para despeñarse hasta los cauces de las quebradas sumidas en las lejanas hondonadas donde al final del día cae el Sol a descansar de sus batallas con las nubes de las cimas. Hasta El Rosal se llega en carro por la ruta que se desprende de la vía panamericana en el Bordo (Cauca), en dirección de Guachicono (caliente) y Bolívar. Después de ocho o nueve horas de viaje por una carretera de terracería, que sube y baja montañas pasando por todos los pisos térmicos andinos, se llega al poblado; de continuar el viaje por esa ruta, se retornaría a la vía panamericana pero a la altura de la población de Rosas, después de haber cruzado todo el territorio yanacona por Santiago, San Sebastián, Guachicono (frío) y Río Blanco.

Los territorios del macizo colombiano en donde se encuentra El Rosal fueron reducidos a resguardos no bien terminada la conquista, so pretexto de proteger las tierras indígenas, las pocas tierras que les habían dejado; las tierras de los resguardos durante el periodo colonial fueron siempre apetecidas por clérigos y avecindados, y defendidas fanega a fanega por los locales para evitar la usurpación que terminó por imponerse. Como da a entender Friede [1948], los indígenas de la región no heredaban la tierra,

### Foto 1

## Panorámica de la población de El Rosal



Fuente: <[www.elrosalcauca.co.cc](http://www.elrosalcauca.co.cc)>.

sino los litigios sobre ella. No sería raro que esos mismos litigios los reelaborasen simbólicamente y los convirtiesen en pasos procesionales o en batallas musicales entre las chirimías de las veredas y la banda de la cabecera de la población.<sup>1</sup> Esta reelaboración es lo que aquí se llama memoria en

<sup>1</sup> La siguiente es una consideración que pone en relación el exhaustivo trabajo documental de Friede [1948] para la región del macizo colombiano y del Alto Magdalena con la investigación de campo etnológica que se desarrolló en el marco del proyecto de investigación “Etnicidad y sociedad en el macizo colombiano” de Colciencias (1992). Las fuentes documentales de Friede proceden de los archivos municipales de Almaguer y Bolívar, Cauca, y de los cabildos indígenas de la región, por lo que son fuentes primarias de suma importancia sobre el poblamiento y conflicto territorial en esa zona. De hecho, heredar litigios no es una frase retórica, sino histórica, pues se pasaban de generación en generación después de extenuantes viajes a Quito o a Popayán, donde eran ubicadas las causas judiciales. Si hoy se gastan 14 horas o más para llegar de Popayán a El Rosal, en esa época ir y venir demandaba al menos dos meses

resistencia, pues dado que hasta ahora no ha sido posible recuperar las tierras perdidas, y dada la existencia de testimonios de renuncia a seguir gastando dinero en litigios caros y lentos, la forma comunitaria ha mantenido su lucha desde el ámbito mítico y ritual mediante la actualización: poniendo la memoria en resistencia y recuperando simbólicamente el territorio.

Debe decirse que, de entre los pueblos del macizo colombiano, los rosaleños no siempre se han sentido indígenas. Incluso han llegado a producir líderes sociales que tienen una mirada de la sociedad más regional y menos indigenista, que no siempre comparten el significado histórico del proceso de lucha por la recuperación de los resguardos y del pasado indígena.<sup>2</sup>

### EL REMANECIMIENTO<sup>3</sup>

El mito que se actualiza en la fiesta es el del remanecimiento de la virgen en el Rosal, en cuyo relato se expresa la fundación del pueblo; es decir, el asentamiento en el territorio y el emplazamiento de casas, iglesias, fincas, personas, etc. Este relato es importante porque sitúa en una misma línea al mito, la memoria, la leyenda, el relato, la historia y la construcción social del tiempo. La tradición oral dice:

---

de subir y bajar montañas. El caso del Valle de Jambimbal, una vereda rosaleña con memoria de los sucesos de 1870, ha sido indicio etnográfico para plantear el *continuum* aquí analizado. [Nota del autor.]

<sup>2</sup> En otro trabajo se explicó cómo en El Rosal se estructuraron colectivamente las demandas por la tierra, la memoria y la identidad haciendo uso de los recursos impuestos por los colonizadores; la redefinición identitaria no puede abstraerse de esa paradoja, pues mientras reorganiza la comunidad también coadyuva a la legitimación y hegemonía política y cultural dominante. Pero además, desde la perspectiva de la construcción cultural, la etnicidad es un producto de la intervención de la política en lo cultural, que opera al interior de una comunidad, una “disolución simbólica” de la heterogeneidad, diferencias, conflictos, desigualdades y contradicciones, a la vez que resalta las diferencias con los otros, hacia el exterior [Zambrano, 1999]

<sup>3</sup> Se usa el término “remanecimiento” para señalar el hallazgo de la imagen de una virgen o un santo, narrado en una leyenda que tiene señalados contenidos territoriales y fundacionales. Lo interesante es que el remanecimiento pone la voluntad de acción en la imagen misma: “la virgencita remaneció”; mientras el hallazgo la pone en quien encuentra el objeto, por ejemplo, “la viejita Rosalía”. El uso del término “remanecer” —que es del español— para referirse al hallazgo es un fenómeno propio de la región del macizo colombiano [Zambrano, 2006].

Antes de que llegaran los españoles ya la patroncita estaba. Aquí al ladito de la iglesia, cerca del depósito de agua, la encontró la viejita Rosalía... En esos tiempos peleaban los indios y los españoles, y ella (la virgencita) vino a acabar con eso. Hasta que acabó porque es bravita, muy seriecita. Ahí comenzamos a vivir pasito y juntos... Entonces ella dijo que le organizaran la iglesia. Pero la gente quería abajo y ella amanecía aquí arriba. Y lo mismo, y la patrona se volvía y se subía... (risas)... hasta que se apaciguó cuando se le hizo el templo aquí... Dice el libro que de 1700... [Zambrano, 1999: 47] (Anotaciones de trabajo de campo.)

Los conflictos que revela el mito: “vivir juntos y pasito” y “la gente quería abajo... y ella amanecía aquí arriba” están directamente ligados a la idea de lucha territorial; más específicamente describe una relación social de emplazamiento: “En esos tiempos peleaban los indios y los españoles, y ella (la virgencita) vino a acabar con eso... Entonces ella dijo que le organizaran la iglesia”; vale decir que por mandato sagrado se emplazaron en el lugar y se generó la convivencia, se hizo la paz: hubo comunidad.<sup>4</sup> Tales frases son metáforas de tensiones reales, pero sabemos que las batallas no se dan entre las metáforas, sino entre los individuos concretos que las libran, exponiendo sus vidas y a riesgo de morir en ellas o vivir para vengar las derrotas, cuestiones que también pueden negociar.

Esta mirada que aporta rasgos de continuidad cultural, atributos de larga duración y propiedades de la memoria colectiva, se ha ido formando progresivamente, así, al comienzo se detectó en la investigación de campo que la comunidad acudía a una conmemoración única, el festejo de la virgen, su patrona; luego se relacionó tal fiesta de la patrona con la remanecida, cuya leyenda —no aceptada por los curas— enmascaraba otra realidad que el mismo relato describía. Posteriormente, gracias a los documentos publicados por Juan Friede, se descubrieron una serie de sucesos históricos que han podido interpretarse y cotejarse en campo, comprendiendo que

<sup>4</sup> El dato que ofrece el mito se ha podido relacionar con los datos que aparecen en los documentos parroquiales y municipales de la época aportados por Friede y otros localizados durante nuestra investigación. Existe una probable coincidencia de “pacificación” o “convivencia” en la frase “vivir juntos y pasito” con el siguiente extracto documental “y teniendo en consideración los gastos que in fluctuosamente (*sic*) hemos hecho, y los demás que haremos, en la continuación de un pleito dispendioso de nuestros intereses... que en éste, como en todo pleito de esta naturaleza, no haremos otra cosa que gastar y consumir la subsistencia de nuestros padres y perder el fruto de nuestro sudor y trabajo, que puede servir para nosotros y nuestros hijos... a más que el litigio es entre personas de la misma sangre”. entre quienes es mejor desterrar la discordia” [Archivo Parroquial de El Rosal].



era posible conectar, al menos etnográficamente, los hechos documentales con la leyenda, y ambos con los relatos orales tradicionales y los obtenidos mediante entrevistas de campo a los abuelos de las veredas. Gradualmente ha ido emergiendo una representación coherente que interpreta la realidad local en tiempo histórico.

El remanecimiento ha engendrado los giros de la memoria, la actualización territorial y la comunidad política rosaleña resignificada para ser revividos y actualizados anualmente, de forma puntual y precisa. Los documentos citados hablan con nombres propios, intereses y poderes de quienes “querían abajo” y quienes “querían arriba”, pero no hacen mención —y ésta es la tarea por venir— de cómo se producen estas realidades rituales y los modos de actualizar el territorio como un proceso histórico que ha puesto en juego el continuo territorio-memoria.

#### EL CONTINUUM TERRITORIO-MEMORIA

La lucha por la tierra es una constante histórica de la lucha social de los pueblos, es —si se quiere— una resistencia marcadamente territorial y ha llegado hasta nuestros días documentada a través de vestigios arqueológicos, archivos judiciales o memorias orales. También es, debido a eso, una lucha inmemorial —nunca mejor dicho— vinculada tanto a los recuerdos como a los anhelos colectivos, tanto al pasado como a las utopías. Al estudiar las luchas sociales no siempre son claras las líneas que separan el espacio del tiempo, o lo que sería lo mismo, que apartan el territorio de la memoria, porque el territorio y la memoria serían, además de un continuo, realidades que se producirían simultáneamente en su interacción, y como dicha simultaneidad no siempre sería de fácil e inmediata comprensión en la investigación, menos lo sería el resultado de dicha interacción.

En tanto *continuum*, el territorio y la memoria serían dos realidades inseparablemente relacionadas que permitirían entender cómo se desarrollarían los eventos sociales, políticos, económicos y culturales de cualquier comunidad; en tanto productos simultáneos, la relación se concebiría como comunidad-territorio-memoria y tendría una elevada capacidad de automantenimiento y reproducción de lo que produzca (autopoiesis), ya fuesen leyendas, mitos o historias; o fincas, comarcas o países; o etnias, pueblos o naciones, o todo a la vez.

Ambas, continuidad y simultaneidad, serían sendas cualidades; y si se quiere, extraordinarias condiciones objetivas de las comunidades activas, de los territorios persistentes en que se asientan y de las memorias vivas

que las movilizan (tensión conflictividad/cohesión). El continuo territorio-memoria vincularía entonces tierra con antepasados, comarcas con estirpes, países con orígenes, pueblos con parentescos, y solares con tradición, ajustando en comunidades y colectividades las identidades, en este caso territorialidades.

Sin duda, las luchas por la tierra tienen contenidos complejos, entre ellos los de clase; diría Benjamin, son unas luchas

[...] por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales.... estas últimas están presentes en la lucha de otra manera... Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan [Benjamin, 1973: 179].

Las “cosas ásperas” de la lucha por la tierra en El Rosal se dejan ver de manera directa en documentos en los que unos supuestos pobladores “blancos” expulsan a otros supuestos pobladores “indios” de sus casas y se quedan con ellas, sucesos que acontecen en la cabecera urbana del poblado; mientras que los indios desaparecen como por arte de magia, sin dejar rastro, como sucedió con los mayas; y, aquellas “cosas finas” —que no son ni directas ni indirectas— están en un estado de latencia; son indicio de una resistencia, que convertida en memoria se manifiesta cada año —de manera ritual y viva— en la fiesta del Rosario, desempeñando el papel de subvertir el tiempo actualizándolo, recuperando simbólicamente el territorio para poner en cuestión todo aquello que signifique que los indios y su memoria desaparecieron por los “hechos cumplidos” de los que habló Friede en su libro.<sup>5</sup>

La memoria podría entenderse como un complejo modo cultural de responder comunitariamente a los olvidos, recortes y limitaciones de cierta idea de la historia que piensa que para entender el pasado hay que conocerlo tal y como fue. Suele decirse que la memoria olvida: tal vez la memoria no olvide nada del pasado, pero sí lo resignifica y lo reactualiza de modo recurrente. Suele decirse también que la memoria recuerda selectivamente:

<sup>5</sup> Los huicholes, *wixarika*, reclamaban las tierras del *kiekari*, territorio que incluye zonas de los estados de Nayarit, Jalisco, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí. Liffman [2011] escribe sobre los fundamentos culturales de los reclamos territoriales; en cierta forma aquí hablamos de los reclamos actualizados simbólicamente y operados mediante el ritual con el fin de pensar la “territorialidad histórica” de la que habla Liffman y el lugar de los pueblos para que podamos entender el mecanismo de expresión de las culturas. [Nota del autor.]

tal vez no sea tan selectiva, más bien tiene una capacidad para mezclar, incluir, integrar y simbolizar las continuidades culturales que nos gobiernan. Suele decirse, finalmente, que la memoria no es historia. ¿Lo dirán, tal vez, porque la memoria es la Historia y esa historia abre en vez de cerrar? ¿Podría decirse que un recuerdo o un olvido contribuyen a formar y fijar el territorio? ¿Podrían ser los recuerdos y los olvidos actualizaciones de algo?; ¿o ser a la vez actualizaciones, creaciones o recreaciones que ponen en un lugar de otro modo?

#### LA ACTUALIZACIÓN

Es un contenido del ritual y a la vez un *habitus*; en cuanto al contenido del ritual sería definida por “el tránsito del hecho al símbolo” que logra la conversión de lo individual y privado en lo comunitario y público. La actualización tiene la habilidad para desplazar lo concreto y particular hacia lo simbólico y universal. En cuanto *habitus*, la actualización sería la práctica social que pone al día los hechos singulares generando ideas como si ellos fueran comunes a todas las personas, instituye la atención de la gente sobre ellos, por lo cual coadyuva en la reproducción de la tradición y de lo tradicional y, permite renovar —diferencialmente— los sentidos de pertenencia básicos: a una historia, a una comunidad y a un territorio.<sup>6</sup>

La actualización del mito es una función estructural del ritual que no puede desaparecer al concebir la actualización territorial so pena de caer en un grave equívoco. Es importante, en consecuencia, tener en cuenta esta distinción, ya que de ella depende el adecuado acercamiento a nuestro análisis. El mito que se actualiza en la fiesta de El Rosal es un mito de origen, un mito de emplazamiento poblacional, un mito de fundación de comunidad, en suma, un mito que conlleva considerables eventos territoriales, basta echarle una lectura a la versión que se cita párrafos adelante.

La actualización territorial, por lo tanto (p.e. para los del pueblo y los de las veredas; para los no indígenas y los indígenas, para el conflicto y su solución, para la identidad y la diversidad, etc.), consiste en renovar

<sup>6</sup> Al *habitus* está asociada una noción, menos exitosa, la “presentificación”. La actualización podría entenderse como presentificación por tratarse ambas de acciones que permiten la producción social y cultural del tiempo. “El tiempo se engendra en la efectación misma del acto (o del pensamiento) como actualización de una potencialidad que es, por definición, presentificación de un no actual y despresentificación de un actual...” [Bourdieu, 1998: 223].

cíclicamente y de manera integral tanto el tiempo *ab-origene* como la pertenencia: el “*ius sanguini*”, el “*ius territorii*” y el “*ius communitatis*”, puesto que en esas pertenencias simbólicas se subliman los conflictos territoriales que existieron realmente, las acciones concretas que quitaron tierras a un bando y las pusieron en el otro, y los poderes y las injusticias que se impusieron, rechazaron o mantuvieron, independientemente del bando en el que se haya jugado entonces. Se ratifican los parentescos rituales e imaginados que dan cohesión a la “comunidad” y les permiten apreciar la pompa del festejo que realizan como seña de su identidad. La actualización se convierte así en una acción para preservar rasgos, persistir en la convivencia, continuar la tradición, mantener la larga duración, señalar estabilidad y reiterar la fijeza en un lugar.

Mediante la práctica para actualizar se expresan las relaciones sociales con sus poderes, significaciones y contradicciones; mediante ella también se determinan los juegos de la memoria, los recuerdos y los olvidos, y se fijan los diferentes modos de emplazar la memoria en los lugares, ya sea como monumento o como cultura material. No hay sociedad que no emplace la memoria en el territorio, ni territorio que no la evoque, al punto que aún nos tranzamos en tratar de saber qué fue primero, si la memoria o el territorio. “Jamás se da —escribió Benjamin— un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie... los bienes culturales tienen todos y cada uno un origen que no se podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado...” [Benjamin, 1973: 182]

#### RITUAL, MEMORIAS Y RESISTENCIA

Tratados los cuatro elementos de la actualización territorial (lugar, remanecimiento, *continuum* territorio-memoria y actualización), se desarrolla el segundo objetivo, que es intentar mostrar que en la celebración de la fiesta hay indicios de resistencias culturales. De ellas emergen las memorias de la lucha por la tierra, sus emplazamientos y sus rituales. Ésa es, de manera escueta, la razón por la que en el título se pusieron esos tres elementos en el orden lógico que impone la realidad: resistencia, memoria y ritual; sin embargo, la exposición hizo necesario invertir el orden, por lo que comenzamos por explicar el ritual.

## RITUAL

La fiesta se lleva a cabo entre el 7 y el 9 de octubre en la cabecera urbana de El Rosal con la participación tanto de indígenas como no indígenas, propios y visitantes. La fiesta concebida como actualización territorial expresa simbólicamente la lucha por la restitución del poblado por parte de los indígenas que, desde hace más de 150 años, fueron desplazados o expulsados a las veredas por los antecesores de los actuales pobladores blancos. En ella la conflictividad está presente tanto en el mito, como en el ritual; una serie de categorías polares sirven de ejemplo: virgen grande/vírgenes chicas, jefecita/peoncitas, iglesia/casas, pueblo/veredas, banda/chirimías, cura/síndicos, etc.<sup>7</sup> La fiesta en su conjunto es una acción ritual que expresa tensiones territoriales, memorias de conflictos vividos y síntesis comunitarias reelaboradas, cuyo sustrato es la historia de la lucha por la tierra.

La secuencia ritual se puede resumir brevemente así: La subida de las vírgenes de las veredas al poblado, instalación en las casas del pueblo, recorrido de las chirimías y de la banda, pernoctada y alumbranzas, visita-encierro de las vírgenes en la iglesia, alborada, procesiones y comparsas, misa solemne, cierre de casas y regreso a las veredas. Toda la secuencia ritual y sus ceremoniales se han interpretado como recuperación simbólica del territorio y como actualización territorial. Por eso se piensa que la fiesta es una memoria en resistencia debido a que no se ha podido recuperar las tierras perdidas y su título de resguardo. Durante los recorridos de las chirimías de las veredas y de la banda por el pueblo, las primeras siempre llevan una dirección contraria a la banda, lo cual las obliga a enfrentarse en el momento en que se cruzan. Entre las ceremonias de la fiesta (vestida de las imágenes, procesiones, alumbranzas, paseos de las chirimías, juegos, globos, etc.), que son las que la definen como un ritual complejo, destaca la instalación de las vírgenes de las veredas en la iglesia, junto con “la patrona”, que es la virgen del pueblo, y la de los barrios de la cabecera urbana, que también tienen la propia. Finalmente, la bajada de las vírgenes a las veredas y cierre ritual.

Nates, al hablar de las alumbranzas, señala que desempeñan un papel social de congregación:

<sup>7</sup> Las tensiones presentes en el mito fueron abordadas en la parte del “remanecimiento” (*vid supra*); aquí las tensiones son entre la unidad y la pluralidad. Nótese el singular/plural de las categorías que sirven de ejemplo; todas ellas indica el (un) pueblo/las (diez) veredas, el pueblo es urbano y las veredas son rurales.

[...] son en muchas oportunidades espacios de reconciliación entre veredas o diferentes poblados que por determinadas razones han entrado en discordia... Las alumbranzas no son para festejar al santo, sino que, so pretexto de su festejo, se hacen las pases entre los vecinos de manera disimulada (*sic*) [Nates, 2000: 150].

Es una solución de conflictos real, con una mediación protocolaria y simbólica, pues son los santos y las vírgenes que se saludan.

Las vírgenes de los barrios permanecen en una casa y son engalanadas para el lujo de cada barrio. Todas entran en una suerte de competencia entre ellas, pero se distinguen las que son de las veredas, las que son de los barrios y las que son de todo el pueblo, la jefecita y las peoncitas. Las vírgenes de las veredas son llevadas a la iglesia y distribuidas en los laterales a manera de calle de honor hacia el altar, siguiendo el orden geográfico de las veredas. Me fue informado que la iglesia cierra el día 8 “para que las vírgenes puedan hablar entre ellas” (notas de campo).

Durante la fiesta, la banda de músicos con instrumentos de metal representa a la cabecera del poblado y a las imágenes de los barrios. Las chirimías, grupos autóctonos de flautas traversas de carrizo y tambor, representan a cada vereda. Banda y chirimías circulan por todo el pueblo tocando. Siempre lo hacen en sentidos contrarios, mientras una recorre el pueblo de norte a sur, las otras lo hacen de sur a norte. Cuando una chirimía y la banda se encuentran, hacen silencio unos cinco metros antes de cruzarse. Al cruzarse los músicos se hablan o hacen chistes sin detenerse, pasados unos 10 metros vuelven a tocar los respectivos instrumentos [Zambrano, 1999].

## MEMORIAS

Las memorias analizadas se pueden organizar en cuatro formas: la mítica, la documental, la conflictual y la actual. La primera, la memoria mítica, habla de la fundación *ab-origene*, del territorio inicial, del emplazamiento de la virgen y de la primera comunidad que es la que resuelve el tema con los españoles. La segunda, la memoria documental, es técnica y comprende un conjunto de legajos, archivos, libros como el ya citado de Friede, o cualquier otro que sirva de fuente de información; en esta memoria se incluye la información oral de las comunidades, trabajadas por los antropólogos con tanto celo etnológico que realizan una vigilancia más radical que la que los historiadores acostumbran a exigirse con sus archivos. La tercera, la memoria conflictual, son los eventos sucedidos en el tiempo —en plural— porque se sabe que fue una lucha compleja, larga y arbitraria, y no harían falta argu-

mentos lógicos para demostrar que hubo un robo de tierras, impunemente continuado, que puede deducirse de los extractos documentales publicados en el libro *El indio en lucha por la tierra: historia de los resguardos del macizo central colombiano* [1948]; o en la *Monografía histórica de El Rosal*, de Alfredo Añasco Mamián [2011]. Finalmente, la cuarta, que es la memoria actual, es decir, la memoria ritual escenificada, todo un documento antropológico.

### *La fundación del pueblo*

Se trata de una memoria mitificada que, en el caso de El Rosal, se complementa con la información de archivo relativa a ese hecho que fue posible encontrar. A finales del siglo xvii y comienzos del xviii, c. 1709, Lázaro Imbachí escrituró una tierra “para que los naturales disfruten de su terreno, cogiendo posesión regular una sola en dicho terreno, sin estarse inquietando, ni perturbando en sus posesiones, que cogieran hasta donde alcancen dichas tierras” [Friede, 1948: 133].

Se ha entendido y dicho que el remanecimiento de la virgen expresa la fundación del pueblo, es decir, el asentamiento en el territorio y el emplazamiento de la comunidad en él. El movimiento de la virgen y la querencia de la gente, “la gente quería abajo y ella amanecía aquí arriba”, es interpretable como el pleito que se suscitó a raíz de la decisión de trasladar el pueblo de San Juan de Iscancé al del San Juan del Rosal mediante una solicitud hecha por Gregorio Anazco, que era un indio tributario apoyado por el vicario de Almaguer, Manuel Cleves, quien dividió la comunidad. Los intentos de mudanza se observan claramente en las diligencias judiciales realizadas durante ese periodo.<sup>8</sup>

### *El conflicto territorial*

La fundación del pueblo, el emplazamiento de la iglesia, la creación del resguardo, el traslado de la población, la extinción del resguardo, la construcción de las casas, son actividades que están colmadas de tensiones sociales, económicas y políticas. Presentadas así no parecen estar cargadas de relaciones de poder, resistencias, ambiciones y deseos. Tras esas palabras

<sup>8</sup> Además, cabe añadir que los dos pueblos enfrascados en el traslado, San Juan del Valle de Iscancé estaba situado en la Bota Caucana (Municipio de Santa Rosa), al sur y en piso térmico templado. Es decir, tanto por posición geográfica como por altitudinal, abajo del Rosal —que está al Norte y en piso térmico frío (o sea, arriba de Iscancé). [Nota del autor.]

se esconden peleas de vecinos, problemas de tierras, demandas públicas, etc., que son las que se olvidan con facilidad. La actualización territorial pone al día el vivir de una comunidad en un territorio que tiene historias y vive conflictos, los cuales, como se indicó, representan fricciones. Un par de ejemplos de ello son la secuencia ritual de la fiesta y la actualización territorial mediante la recuperación simbólica del territorio que se da cuando las vírgenes de las veredas suben, toman las casas y ponen a pelear a los “ejércitos de chirimías” contra la banda.<sup>9</sup>

### *El traslado del pueblo de Iscansé*

Para el año 1710 estaba terminantemente prohibido a los gobernadores, corregidores, alcaldes y cualquier autoridad trasladar pueblos ya fundados; pero unos indios animados por un tal cura Cleves y un tal tributario Anazco obtuvieron del gobernador de Popayán licencia para trasladar el de San Juan del Valle de Iscansé a San Juan del Rosal. Pero Fernando Sierra Osorio, el oidor de la Real Audiencia de Quito, confirmó su ilegalidad y ordenó la suspensión de la mudanza. Salvador Samboní, cacique principal y gobernador del pueblo de San Juan de Iscancé, también se opuso al traslado [Friede, 1948: 196]. Por esa época El Rosal, entre otras cosas, no estaba consagrado a la Virgen del Rosario, sino a San Juan.

La comunidad se dividió y se gestó otro intento de mudanza, la cual a la postre se realizó, no tanto por efecto de las decisiones judiciales, sino a causa de los hechos cumplidos. Es posible suponer que a una semana del viaje de Popayán, un mandato del cura Cleves era más oído y mejor obedecido, por lo tanto, más eficiente para que la gente se fuese trasladando: “aunque los indios de la parcialidad de dicho Dn. Salvador Samboní lo han repudiado, yo... siendo de ella misma, y reconociendo el bien y utilidad común de la dicha traslación, me he incorporado en este pedimento, coayudando (en) esta representación... (sic)” [Friede, 1948: 197 ss].

El traslado se resuelve así:

Por presentada, y por cuanto respecto de ser un mismo pueblo de San Juan de Iscancé y el de San Juan del Rosal... donde ahora está fundado el del Rosal por

<sup>9</sup> Memoria de la lucha por la tierra en la fundación del siglo xvi, en el traslado del xviii y xix, y en la extinción a finales del siglo xix y comienzos del xx, que terminó por quebrar la resistencia de Salvador Samboní, socavar su autoridad, mermar el control de las posesiones del pueblo, reducir la autonomía local y perder las propiedades del santo [Friede, 1948: 200].



ser mejor población y oportuno a la congregación de los indios... (las novillonas y todo), se agreguen al dicho San Juan del Rosal, pues son de dichos santos, San Juan Bautista; pues no son dos Bautistas, sino uno y está en posesión de que es suyo, aunque los indios estén divididos... [Friede, 1948: 201].

### *La extinción del resguardo*

La identidad de “los blancos” surgió como oposición a la resistencia indígena a que ellos se establecieran en el pueblo de El Rosal, lo cual renovó una lucha entre indios y no indios, entre indígenas y forasteros. Todos los poderes republicanos y los vecinos blancos del Rosal conformaron una cruzada contra los indios lugareños con el fin de obtener permiso para construir casas en el poblado, lo cual era ilegal y había sido prohibido explícitamente mediante sentencia judicial. Los documentos de la época han permitido observar su génesis. El siguiente, de 1848, deja leer que:

[...] nos vemos reducidos a una forrada inhabitada por no poder construir nuestros edificios en el seno mismo de la población del Rosal y vivir en ellos... a causa de la fuerte oposición que hacen los indígenas a la edificación de casas en el pueblo: tal fuerza, que impide el aumento y adorno de la población en el lugar, viene sin duda del derecho que los expresados indígenas creen haber adquirido por un decreto que un gobernador expidió... en el cual ordenaba que se prohibía a los hombres blancos la construcción de casas en el área de la población del Rosal, y que más bien los indígenas tienen derecho a resistir tales construcciones” [Archivo Parroquial de El Rosal, en Friede, 1948:202].

Los indígenas nunca dejaron de quejarse de las invasiones en su propiedad, que además era una herencia que bien podía manejarse en términos de derecho civil. Un ejemplo, “dentro del área de población de la parcialidad está construyendo una casa el señor Ángel A. Gómez, sin permiso del pequeño cabildo de indígenas que administra estos terrenos”. La respuesta a esta denuncia fue fulminante: Gómez tenía derecho a construirla y asimismo todos los blancos que quisieran hacerlo. La toma del pueblo se inició, y se inventaron dos razas para pelearse la propiedad y el control en el pueblo. Y el grito indio se imprimió en 1880 para el silencio del anaquel y el del blanco y para el bullicio de un título de propiedad:

[...] Uno de nuestros antepasados, Salvador Indio o Chimbabé, COMPRÓ estos terrenos y otros más y donó a los de su raza, parientes suyos, los que hoy po-

see la parcialidad del Rosal. ¿Con qué derecho, pues, se nos despoja de lo que nos pertenece por tan justos títulos? De nuestra propiedad, garantizada por la Constitución y las leyes, podemos hacer lo que nos convenga. ¿Por qué, pues, se nos quiere obligar a que cedamos terrenos a quien no queremos? [Archivo Parroquial de El Rosal, en Friede, 1948:202].

## RESISTENCIAS

La resistencia es parte del poder, no lo que se le opone. Como el poder es relacional requiere fuerzas en interacción para manifestarse, nadie tiene poder, pero todos pueden tenerlo y expandirlo. Foucault señala que el poder es una constante y permanente relación de fuerzas sin tregua que atraviesa toda la actividad social, cuya función es producir al sujeto: “El individuo no es el vis-a-vis del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos” [Foucault, 1993: 144] Como relación social<sup>10</sup> el poder puede ser observado por su acción y reacción; la resistencia es poder, pues no es sólo reacción, sino que también compromete la acción. La resistencia no es sólo una manera de responder al ejercicio del poder sobre cuerpos, afectos, emociones o actos, sino que puede ser una pregunta sobre algo, una demanda para cubrir una necesidad, un recuerdo o un olvido, una protesta o un silencio. Por eso no sería posible hablar de memoria y territorio como resistencia, vale decir, como poder, sin tener en cuenta tres cuestiones básicas: la vinculación a la lucha por la tierra, la ponderación de sus realidades como un *continuum* que es, además, auto-poiético y crea nuevas realidades como la fiesta: la resistencia es como una superfuerza que obliga a fuerza de su influencia a cambiar las relaciones de poder. La fiesta de El Rosal es expresión de una convergencia de poderes inédita.

Uno de los aspectos relevantes de la resistencia es que es un poder que ejercitan quienes tienen posibilidades de decidir entre enfrentarse o someterse a las relaciones de poder y sus circunstancias, pero sobre todo, de entender que es posible someterse enfrentando (acato pero no cumpla), y enfrentarse sometiéndose (la guerra y los códigos de guerra). La continuidad y permanencia de la lucha por la tierra es, al mismo tiempo,

<sup>10</sup> Se entiende, por ejemplo, que hay poder en la relación entre el marido y la esposa, entre éstos y los hijos, entre el profesor y el alumno, entre el propietario, el capataz y el obrero, entre el médico y el paciente, en la forma de ordenar los ejemplos anteriores; relaciones que están presentes como tensiones o roces en cada espacio en que la relación social se exprese: el trabajo, la familia, la escuela, la calle, etc. [Nota del autor.]

real y simbólica, concreta y ritual; y puede concebirse como expresión política de la resistencia cultural de los pueblos, aunque se pierdan rasgos culturales como el idioma o se incorporen ritualidades como la católica.

Sería necesario visibilizar las resistencias indígenas que negociaron el idioma vernáculo para mantener las tierras y la unidad de las colectividades. Como se verá, las continuidades étnicas —efecto de cohesión social, de cambio cultural y de redefinición identitaria— no residen exclusivamente en mantener factores objetivos como la lengua, incluso pueden ser fortalecidas con elementos provenientes de distintas tradiciones culturales y de diversos momentos históricos. La resistencia es, por lo tanto, además de acción política, un fenómeno de producción cultural que estimula socializaciones inéditas, así como simbolizaciones e identificaciones que permiten la reproducción sociocultural y étnica de las colectividades oprimidas o dominadas.

## CONCLUSIÓN

Las identidades colectivas se construyen al interior de los movimientos sociales; la lucha por la tierra es un movimiento social en toda regla y es de los más antiguos. La fundación del pueblo, su traslado, extinción del resguardo, y re-elaboración simbólica y ritual en la fiesta, son expresiones de ese movimiento social y de uno de sus corolarios, la lucha territorial. Territorio, memoria y comunidad son recursos de la resistencia, que además de territorial, es también política y cultural. La actualización territorial analizada aquí podría hacer visible analíticamente la resistencia cultural, real, ritual y simbólica en El Rosal, Cauca.

El artículo muestra los contenidos territoriales, memoriales y comunales de la actualización territorial en la fiesta. El Rosal fue un resguardo indígena colonial que se extinguió aproximadamente en el año 1882 —sin reparto de tierras— y su cabildo de indígenas permaneció hasta alrededor de 1924, fecha en que se terminó de construir la nueva iglesia [Friede, 1948: 143]. No obstante, y a pesar de la desaparición de esas instituciones, la memoria colectiva ha permanecido entre sus habitantes, no sólo como memoria oral, sino como memoria ritual. Con ellas se hicieron los puentes entre las fuentes orales y documentales y se planteó que existe una posibilidad, nada remota, de encontrar un nexo que acerque los recuerdos de la gente con los vestigios de los documentos.

Si la fiesta de El Rosal es la forma actual de mantener viva la memoria, es decir, de continuar la lucha por la tierra, se podría entender como una

expresión de resistencia y, en consecuencia, como una estructura cultural capaz de coadyuvar en una reorganización identitaria. Se podría hablar de la existencia de un poder activo en resistencia, porque ésa es precisamente una de las formas en las que las comunidades responden a las prácticas de dominación: redefinir comunidades, estructurar modos de cohesión y reorganizar los universos simbólicos.

*Agradecimientos.* Este trabajo fue auspiciado por el Plan Propio de Investigación de la Universidad de Cádiz, Grupo de Investigación Aplica-TS, SEJ- 561.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Aliste, Enrique**

2011 "Territorio y huellas territoriales: una memoria del espacio vivido en el Gran Concepción, Chile", *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, núm. 23, pp. 25-38.

##### **Añasco Mamián, Alfredo**

2011 *Monografía de "El Rosal - cauca"*, <<http://elrosalneyg.webnode.es/news/monografia-de-el-rosal-cauca/>>, consultado el 3 octubre de 2013.

##### **Benjamin, Walter**

1973 "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, pp. 177-191.

##### **Bourdieu, Pierre**

1998 *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.

##### **Durkheim, Emile**

1993 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.

##### **Foucault, Michel**

1993 *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

##### **Friede, Juan**

1948 *El indio en la lucha por la tierra*, Bogotá, Editorial La Rosca.

##### **Giménez, Gilberto**

1996 "Territorio y cultura", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, pp. 9-30.

##### **Halbwachs, Maurice**

2008 "Oficialidad y clandestinidad de la memoria", *Athenea Digital*, núm. 13, pp. 95-103.

##### **Liffman, Paul**

2011 *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*, Tucson, University of Arizona Press.

**Nates Cruz, Beatriz**

2002 *De lo bravo a lo manso: territorio y sociedad en los Andes (macizo colombiano)*, Quito, Editorial Abya Yala.

**Nine, Cara**

2012 *Global Justice and Territory*, Oxford, Oxford University Press.

**Turner, Victor**

1988 *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

**Vergara, Abilio**

2013 *Etnografía de los lugares*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Ediciones Navarra.

**Zambrano, Carlos Vladimir**

1999 "Cambios culturales y continuidades étnicas. Cultura y política en El Rosal, Colombia", en Belén Lorente Molina, *Estudios introductorios en relaciones interétnicas*, Bogotá, Humanizar-Universidad Nacional de Colombia, pp. 59-78.

2006 *Memoria colectiva y comunidad política. Propedéutica etnográfico-construivista*, Bogotá, UNIJUS-Universidad Nacional de Colombia.

2013 "Memoria *construens*. Dinámicas territoriales y comunidades emergentes, México y Colombia", ponencia presentada en el XII Seminario Internacional Cultura y Territorio, San Agustín, Colombia.

# La matriz mesoamericana en la organización socioterritorial para el ceremonial festivo de un pueblo que se urbaniza. El caso de San Francisco Tlalcilalcalpan

*Felipe González Ortiz*

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales  
Universidad Autónoma del Estado de México

**RESUMEN:** *El presente artículo describe la organización social y territorial, para el ceremonial festivo de un pueblo de tradición antigua ubicado al extremo poniente de la metrópoli de Toluca. Se parte de la hipótesis según la cual, a través de los ciclos rituales y la organización cívico religiosa, se accede a la cosmovisión de los pueblos de esta región llamada Mesoamérica. El aporte específico de este escrito es que muestra este proceso en un pueblo de intensa integración urbana. De esta manera este artículo vincula, reflexivamente, territorio y organización social para dar cuenta de la cosmovisión mesoamericana viva en un contexto de intensa metropolización.*

**PALABRAS CLAVE:** *Mesoamérica, metropolización, cultura, organización social, territorio.*

**ABSTRACT:** *This article describes the social and territorial organization for the festive ceremony, an old tradition village located in the extreme west of the metropolis of Toluca. The hypothesis says that through ritual cycles and religious and civic organization access to the worldview of the peoples of this region called Mesoamerica. The specific contribution of this paper is to show this process in a village of intense urban integration. Thus, this article links, reflexively, territory and social organization to emphasize for the Mesoamerican worldview alive, in a context of intense metropolization.*

**KEYWORDS:** *Mesoamérica, metropolization, culture, social organization, territory.*

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo se inserta en un debate amplio que vincula organización social, territorio y cosmovisión. Además, está inscrito en el debate sobre los pueblos originarios y la ciudad, o las formas estratégicas de in-

serción y cambio ritual que se despliegan como respuestas socioculturales a la urbanización. Describe, así, la organización social y territorial para el ceremonial festivo de un pueblo de tradición antigua ubicado en el valle de Toluca, en las inmediaciones del municipio de Zinacantepec. El nombre de dicho pueblo es San Francisco Tlalcalcalpan. La festividad del santo patrono está compuesta por un carnaval (conocido como el carnaval de los locos) en el que participan tanto los que constituyen la estructura de cargos tradicionales como los nuevos cargos que se han incorporado como producto de la nueva circunstancia urbana experimentada por el pueblo.

Como se mencionó, este trabajo se inserta en el programa académico de Cosmovisión y cultura, del que, entre otros autores, son pilares López Austin [1989: 2000: 2006], Galinier [1990], [Lupo, 2001], Broda y Good [2004] y Broda y Báez-Jorge [2001], pero también se incorpora a los estudios sobre la organización social y el llamado sistema de cargos que, aunque su reflexión data de la primera mitad del siglo xx con Sol Tax [1937] y Gonzalo Aguirre Beltrán [1991], entre otros autores, han desarrollado dicho programa con aportes de suma relevancia, entre los que puede citarse a Korsbaek [1995 y 2001] y Millán [2003 y 2005]. No quiero decir que se trata de dos grupos, sólo que los primeros hacen mayor énfasis en las cuestiones cosmológicas y las formas simbólicas que se expresan en el ritual (siempre ligado a la práctica agrícola), mientras que los segundos ponen mayor énfasis en la estructura social manifiesta en la organización para el ceremonial y en la jerarquía política religiosa en cuestión. Quizás el tercer grupo sea el de Andrés Medina [2000, 2007a y 2007b] y María Ana Portal [1997], quienes han elaborado una serie de observaciones en torno a los pueblos de tradición mesoamericana en el centro del país, es decir, en torno a las formas culturales y organizativas que los pueblos despliegan para contener raíces identitarias frente a la vorágine creciente de la inevitable y alocada urbanización. Este ensayo, así, intenta acercarse al objeto de estudio referido mediante una fórmula que integre, en lo posible, estos tres programas, interrelacionados, de investigación antropológica mexicana. Se parte de la hipótesis, sugerida por estos programas, según la cual, a través de los ciclos rituales organizados por los miembros de la sociedad mediante las jerarquías cívico religiosas es posible acceder a la cosmovisión de los pueblos de esta región mesoamericana, independientemente y pese a la intensa experiencia de urbanización. De esta manera, este artículo vincula, reflexivamente, territorio y organización social, para dar cuenta de la cosmovisión mesoamericana, vista a través del sistema festivo de este pueblo que experimenta un proceso agresivo de urbanización megalopolitana en el poniente de la metrópoli del valle de Toluca.

## CONCEPTUALIZACIÓN DE CONTEXTO.

## METRÓPOLI Y MEGALÓPOLI PARA EL ESTUDIO DE LOS PUEBLOS EN CONURBACIÓN

Quiero comenzar el trabajo proponiendo una definición operativa sobre la metrópoli y la megalópolis para el abordaje del tema relacionado con los pueblos de tradición mesoamericana que están experimentando la urbanización. Es común observar que los miembros de los programas sobre pueblos originarios y ciudad se refieren al concepto “megalópolis”<sup>1</sup> [Medina, 2007a] de manera acrítica, es decir, como si se tratara de un proceso urbano definible por su extensión, dentro del cual se encuentran los grupos originarios o pueblos indígenas. Si bien esto es correcto, también es incompleto. Cabe decir que la definición operativa (la cual considero útil para los estudios antropológicos que seguirán haciéndose en la medida que el crecimiento megalopolitano del centro de México, que se caracteriza por la absorción de los pueblos de tradición antigua mesoamericana y porque continuará marcando el siglo XXI en la medida en que la metrópoli del valle de México no cese de crecer) se basa en un criterio simple. Para Gustavo Garza una metrópoli se define por el dato empírico en que dos o más territorios administrativos se unen, es ése el momento en que la unidad urbana deja de ser ciudad para transformarse en metrópoli. De la misma manera, una megalópolis se define desde el momento en que dos o más metrópolis se articulan en sus dinámicas económicas, políticas, sociales o culturales [2000]. Siguiendo esta definición, el caso de estudio de este artículo, San Francisco Tlalcalcalpan, se ubica en dos contextos urbanos, el primero se deriva de su pertenencia a la metrópoli del valle de Toluca (en tanto que esta metrópoli se constituye por la integración espacial, económica, cultural y política de los municipios de Toluca, Zinacantepec, Almoloya de Juárez, Lerma, San Mateo Atenco, Ocoyoacac y Tianguistenco) [González Ortiz, 2012] y a la megalópolis del centro de México (en tanto que las mismas articulaciones se encuentran hechas entre la metrópoli del valle de México y la del valle de Toluca, con potencial real a unir en esta dinámica megalopolitana a las metrópolis de Cuautla-Cuernavaca; de Pachuca; de Puebla-Tlaxcala y quizás la de Querétaro). La figura 1 muestra la dimensión megalopolitana del centro del país, en el que las metrópolis de Puebla-Tlaxcala; Cuautla-Cuernavaca; Pachuca y Toluca se encuentran articuladas mediante una red carretera y bajo la preeminencia de la metrópoli del valle de México.<sup>2</sup> Habi-

<sup>1</sup> En la propuesta operativa el término megalópolis es el plural de megalópolis.

<sup>2</sup> Es por eso que la construcción de casas de interés social se ha convertido en el paisaje de los contornos de esta gran megalópolis. Muchos de dichos asentamientos humanos



tar los límites de una gran megalópoli significa mezclar actividades ahora residuales (que se complementan con los ingresos familiares generados por el salario), que se configuraban por los modos de vida agrícolas, pero que ahora se insertan a un mercado laboral más o menos consolidado. La figura 2 muestra a San Francisco Tlalcilcalpan en este contexto de expansión urbana difusa<sup>3</sup> y en proceso paulatino de consolidación urbana respecto de las metrópolis de México y de Toluca.

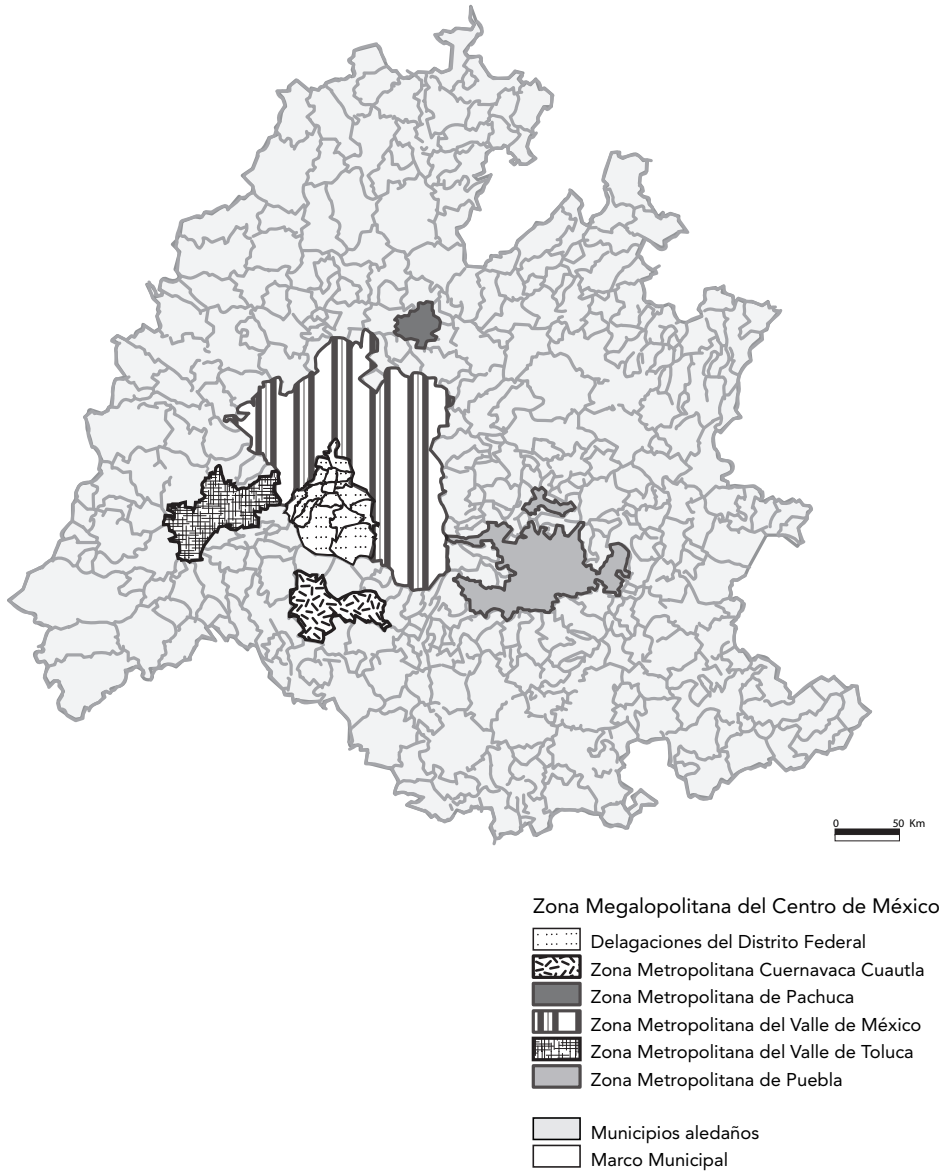
Esta paulatina inserción del pueblo a la zona metropolitana, y la cada vez mayor dependencia del mercado laboral, obliga a la incorporación permanente de elementos y nuevos símbolos al sistema ritual festivo. En este sentido, se trata, ahora, de un proceso que no se refiere solamente a la reproducción tradicional de la cultura, sino a su reinvencción completa para permanecer. Este proceso de reinvencción cultural significa colocar lo político como una estrategia implícita en las prácticas culturales cuyo objeto es negociar el proceso de inserción urbana [González Ortiz, 2009: 2012]. Así, la emergencia de la identidad cultural de los últimos tiempos y del contexto de crecimiento megalopolitano del centro de México no significa un regreso a estilos de vida del pasado, sino una contemporaneidad de las identidades. El uso político de la cultura se observa como la expresión pragmática de la tradición [Cohen, 1969]. En este orden de ideas, la identidad no es una esencia de una colectividad, sino el resultado de una construcción detrás de la que existe una estrategia política, una acción en la que se moldean y remodelan las identidades. Identidad y política son inseparables en ese sentido [Brenna, 2006: 39]. Así, la inserción al mercado laboral transforma las dinámicas sociales y culturales de las familias en el seno de la casa individual, y al mismo tiempo transforma el acto ritual y la organización social sobre la que se funda, es decir, la cosmovisión y la

---

están en las tierras de los pueblos de tradición mesoamericana, generando un desplazamiento de la tierra agrícola a suelo urbano, además de que emergen una serie de prácticas rituales que se llenan de contenidos distintos a los religiosos, o al menos son usados de manera pragmática, según apunta la hipótesis de mis investigaciones sobre los pueblos rurales en proceso de conurbación en el Estado de México [González Ortiz, 2009: 2012].

<sup>3</sup> Por proceso de expansión urbano difuso se entiende al crecimiento de lo urbano de manera horizontal y extensivo, incorporando lugares de vocación agrícola e impactando los estilos de vida locales y las condiciones ambientales, lo que genera la transformación del espacio público en llano libre o baldío, o si se quiere, lo que hace referencia a la transición de la tierra agrícola al suelo urbano (entrando en el mercado inmobiliario y la especulación del suelo); además, se refiere también a la contaminación de suelos, ríos, vasos lacustres y procesos de erosión.

Figura 1



Felipe González Ortiz [2009].

estructura social se adecuan a las nuevas circunstancias, pero en un proceso permanente de reinvencción cultural que termina por reproducirlas, pero ahora cambiadas o transformadas, es decir, las culturas o etnias “han cambiado para poder seguir siendo ellas mismas” [Bartolomé, 2006: 105]. De esta manera, si en la forma metropolitana, según la definición operativa que he seguido, las solidaridades se habían debilitado (lo cual corresponde por completo al modelo de la erosión cultural de Redfield [1941] o el de la aculturación de Aguirre Beltrán [1987], dicho sea de paso), en la forma megalopolitana se recupera políticamente la tradición a partir de una reconstrucción mnemónica, para usar la expresión de Zerubavel [2003], con un contenido instrumental orientado hacia la construcción del futuro como posible cristalización del proyecto social propio. De esta manera, las prácticas socioculturales, específicamente [las ceremoniales o rituales, se convierten en *sostenedoras* de una comunidad que logra articular a las generaciones del pasado en el presente. Se proyecta así la necesidad de resaltar la singularidad frente a los otros [Zerubavel, 2003; Nivón, 1998] que llegan a competir por la apropiación del espacio en la misma proporción que se muestra el crecimiento megalopolitano. En este sentido, la implementación de viejas prácticas sociales y culturales estructuradas en un nuevo contexto tiene por objeto construir la realidad en el presente y proyectar una autofigura que contribuya a la unidad del grupo en cuestión. Es muy importante mencionar esto, dado que los pueblos de tradición antigua en México están pasando por una experiencia de competencia y disputa por sus territorios que los obliga a responder políticamente, donde quizás el primer paso sea la transformación de la cultura en pragmática militante (folclorización, demandas manifiestas en el interior del acto ritual, politización) [González Ortiz, 2012], pero con potencial para la lucha política y el reclamo abierto [Medina, 2007a: 45-46; Gutiérrez, 2013].

No obstante, la permanencia de la matriz mesoamericana (manifiesta como núcleo duro en las palabras de López Austin [2006]) es un hecho visible desde la etnografía mexicana contemporánea. Esta sugerente idea afirma que, desde la perspectiva de la etnografía mesoamericanista, la cultura de tradición antigua sigue viva, aunque sus usuarios o portadores no se den por enterados [Medina, 2000: 17]. Ahora bien, se puede argumentar que lo que permite que se levante este edificio cosmológico y cultural es la existencia de la práctica agrícola [Broda, 2001], puede ser, pero sería interesante escudriñar en lugares donde, aunque la agricultura ya no se practica, el ritual y la organización para el ceremonial se siguen

llevando a cabo.<sup>4</sup> Siguiendo esta perspectiva, el pueblo sobre el que versa este artículo posee una agricultura cada vez más escasa, donde su complementariedad respecto a otros ingresos es evidente. El caso concreto posee agricultura, por lo tanto, siguiendo la hipótesis de Broda [2001] y de Gómez Martínez [2004a], se puede sugerir que es la base que explica la existencia de una cosmovisión mesoamericana. Pero reitero, es dable preguntar por los pueblos que han perdido completamente la agricultura (por ejemplo los de la delegación de Iztacalco, en el Distrito Federal) y, sin embargo, sus habitantes siguen organizándose para el ceremonial festivo [Portal y Álvarez, 2011].

Figura 2



Elaboración del autor con base en Google Maps, 2013.

<sup>4</sup> Esta problemática la han anunciado ya Portal y Álvarez [2011] y Teresa Mora [2008] en su intento por definir *pueblo urbano*.

Pasando a San Francisco Tlalcalalpan, los habitantes de este pueblo se reconocen de origen indígena en la medida que su pueblo, según reza el programa de actividades del ceremonial festivo,<sup>5</sup> se fundó en el centro donde confluían las tres culturas que habitaban en el valle de Toluca antes de los españoles.

Describiré las formas de organización territorial y social para el ceremonial y propondré, siguiendo la hipótesis de los distintos programas de investigación antes mencionados, que a partir de ello se accede a la cosmovisión mesoamericana, independientemente de que sus usuarios lo sepan o no [Medina, 2000]. Como dije, se trata de hacer una descripción cuya red interpretativa se encuentra en la etnografía mesoamericanista, pero además se intenta comprender esta situación mediante el recurso de las imágenes que, pienso, son fundamentales para la comprensión y descripción de estos contextos. Tales imágenes nos permiten, paralelamente, una alternativa al discurso y la numerología para acceder a la interpretación de estos fenómenos sociales.

#### CULTURA, POLÍTICA Y PRÁCTICAS RITUALES

Quizás valga, antes de entrar en materia, decir algo sobre la cultura. Hasta aquí he tratado el fenómeno recurriendo solamente a los programas de investigación de la antropología mexicana. Daré un vuelco hacia el programa de la cultura que enarbola Jeffrey Alexander, en la medida que tiene algo general que puede sumar a los programas de etnografía mexicanos. Dos son las posturas que definen el debate sobre la cultura, argumenta Alexander [2006]. Una de ellas dice que el concepto de cultura posee una dimensión definible nostálgicamente en la medida que representa un modulador de las conductas individuales en función de la herencia cultural, o sea, de los antepasados. En este modelo teórico la cultura posee un papel activo sobre el individuo. Entre los representantes de esta postura se encuentran los re-

<sup>5</sup> Se trata del cartel que anuncia la fiesta. En la contraportada dice: "Tlalcalalpa, origen mexicano que proviene de Tlalilacalli, que significa 'barrios pequeños' y de Pa, En; y significa 'en el barrio' o 'en barrio pequeño'. En la época de las grandes civilizaciones prehispánicas 'Tlalilacalli' surge como un pequeño barrio sobre la ribera del río Tejalpa cuando los mexicas conquistan tribus aledañas al valle de Toluca y Axayacatl, el monarca mexica, en 1478 consolida el imperio azteca sometiendo a otomís, mazahuas, matlatzincas, de Toluca, Zinacantepec y Calixtlahuaca a división tributaria de Cuahuacan. Los naturales se resisten a pagar tributos y migran a lo que hoy es Tlalcalalpan, ubicado en el centro de las tres culturas, la otomí, la mazahua y la matlatzinca".

lativistas culturales, como Kroeber [1952], Linton [1964] y Benedict [1934], y los simbolistas más contemporáneos, Turner [1980] y Geertz [1997].<sup>6</sup> Desde esta perspectiva, habrá actores centrales del proceso social cuyas metas se orienten a asimilar el pasado tradicional a la circunstancia presente, todo acto cultural responde a los patrones establecidos y heredados donde la cultura posee un rol dominante sobre los individuos. La otra postura es representada por los pragmáticos, quienes asignan un carácter instrumental a la cultura, entre ellos están Goffman [1959] en la sociología y Cohen [1969] en la antropología. Para ellos cada acción individual representa “una jugada”, una acción pensada cuya meta es ganar posiciones. Para Alexander, en teoría, este debate entre nostálgicos y pragmáticos se resuelve mediante el concepto de *performance* [2006].<sup>7</sup> Este debate se encuentra sustentado en el programa de Durkheim iniciado en 1912 con la publicación de la obra *Las formas elementales de la vida religiosa* [2009], según la cual el ritual es el visor con el que se puede acceder a la organización social. Así, desde la visión de Alexander, el *performance* refleja las innovaciones culturales que se experimentan en la organización social actual, lo cual muestra los nuevos componentes que han llegado a dicha sociedad en cuestión.

Esta interpretación le quita autonomía al ritual respecto de la estructura social. Rappaport dice que el ritual se refiere a la “ejecución de secuencias más o menos invariables de actores formales y de expresiones no completamente codificadas por quienes las ejecutan” [Rappaport, 1999: 56]. Desde esta perspectiva, contraria a la anterior, hay una independencia y autonomía entre ritual y estructura social, lo que desde mi punto de vista contradice el programa mesoamericanista de antropología mexicana en tanto que la estructura social y la cosmovisión, en teoría, representan reflejos mutuos, o al menos representan estrategias metodológicas que se reflejan mutuamente.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> En sociología puede considerarse a Peter Berger y Thomas Luckmann como representantes de esta postura en la medida de su sociología cognitiva [1986].

<sup>7</sup> Para Jeffrey Alexander el *performance* es el producto de una dimensión nostálgica y pragmática de la cultura en la medida que en él juega la memoria colectiva, pero ahora en el escenario de la voluntad política de mostrarse para negociar algo a los nuevos actores colectivos [2006].

<sup>8</sup> En este sentido es importante ver el programa del análisis que realiza David Lorente Fernández con respecto a la obra de Leach, Gluckman, Turner y Geertz [2008], pero también, y quizás previamente, la de Díaz Cruz [1998], que representan críticas con posturas distintas respecto a esta suerte de atajo metodológico con el que se ha tomado al ritual para acceder a la estructura social.

Quiero decir, no obstante, que este artículo e interpretación se ajusta al programa de Antropología mexicana. De ahí que la interpretación del ritual sea concebida como un soporte fundamental del proyecto social mesoamericano implementado para confrontar las estructuras de poder que intentan romper sus referentes históricos imponiendo la homogeneidad, la fragmentación y el desarraigo [Good, 2004]. En el contexto de este artículo existen actores cuya participación en el ceremonial está marcada más por innovar y asimilar nuevas lecturas sobre la realidad cultural contemporánea de su contexto existencial, que por reproducir acríticamente el pasado. Las acciones sociales no responden a patrones culturales, sino a innovaciones realizadas por los individuos que tratan de interpretar, adecuando la nueva circunstancia social a la lógica estructural de un pasado vivido. Toda acción innovadora se circunscribe y constriñe a las posibilidades que permite la configuración cultural.

Las dimensiones conceptuales que se sintetizan en la nostálgica y la pragmática de la cultura contribuyen a generar un ceremonial basado en el pasado y la tradición, pero innovando e incorporando nuevos elementos que proyectan las formas de existencia actuales. Esta posibilidad (más intensa en el contexto de la paulatina incorporación metropolitana) de reproducirse cambiando o asimilando el cambio a la tradición tiene el potencial de constituirse como reflexividad del ritual, es decir, la puesta en escena del acto *performativo* que termina por construir modernidades indígenas [Pitarch y Orobigt, 2012]. San Francisco Tlalcalcalpan no está exento de eso, y la puesta en escena del ceremonial permite ver dicha reflexividad ritual. Entraré en materia.

#### EL SISTEMA CEREMONIAL Y LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS

El sistema festivo ceremonial y las actividades agrícolas que se practican en San Francisco Tlalcalcalpan se desarrollan de la siguiente manera:

- 1) Noviembre. Cosecha. Celebración familiar de los muertos o ancestros en altares domésticos familiares.
- 2) Diciembre. Celebración de la Virgen de Guadalupe a través de mayordomías organizadas con el principio de rotación por barrios y manzanas.
- 3) Enero. Continuación de la fiesta patronal de San Francisco Tlalcalcalpan (la de octubre). Actuación de las capitanías con el fin de darle mantenimiento al edificio de la iglesia.



- 4) Febrero. Celebración familiar, de manera individual, de la bendición de la semilla y el Niño Dios en altares domésticos familiares y en la iglesia del poblado.
- 5) Agosto. Celebración colectiva, mediante las mayordomías, de la virgen de la Asunción.
- 6) Octubre. Celebración colectiva a través de las mayordomías del santo patrón San Francisco de Asís. Época del carnaval.

El calendario festivo de este pueblo se encuentra influido por el trabajo agrícola, aunque esta actividad es residual y accesoria si la comparamos con la existencia de obreros, comerciantes, pequeños empresarios y profesionistas que habitan el lugar. Varios hechos indican que el sistema festivo es influido por el calendario agrícola, uno de ellos es que con el día de muertos se inicia el descanso de la tierra, cuya nueva actividad comienza el 2 de febrero, día de la Candelaria, en el cual se bendice la semilla y al Niño Dios. De noviembre a febrero se establece un tiempo muerto, y de febrero a octubre un tiempo vivo de la tierra; principios de infertilidad y fertilidad, respectivamente. Si bien en términos de producción e ingresos, la agricultura no representa una actividad central para sus habitantes, se ancla en la dimensión nostálgica de la cultura en la medida que le asigna su impronta a las actividades culturales y al calendario ceremonial. De esta manera, puedo afirmar que en Tlalcilcalpan, pese a la disminuida importancia económica de la agricultura para el ingreso familiar, ideológicamente se considera que “el ciclo anual de las estaciones y el cultivo del maíz forman el núcleo básico para la celebración de las fiestas y para el exuberante ceremonialismo que caracteriza la vida religiosa de las comunidades campesinas indígenas de México” [Broda, 2001: 24].<sup>9</sup> La pérdida de las vocaciones agrícolas no significa que la agricultura deje de cumplir una función relevante en las actividades culturales de este pueblo megalopolitano, por el contrario, su presencia se sedimenta en la memoria colectiva y desempeña un papel activo en el sistema de fiestas que se combinan con la existencia de las nuevas profesiones y oficios que sus habitantes desempeñan en el mercado de trabajo.

#### ORGANIZACIÓN SOCIAL PARA EL CEREMONIAL

Los estudios que han versado sobre la organización social de las comunidades de la región mesoamericana han resaltado que el llamado sistema de car-

<sup>9</sup> En este mismo sentido se pueden ver las investigaciones de Gómez Martínez [2004a].



gos define y distingue a estos pueblos respecto de otras regiones del mundo. De esta manera, se llegó a decir que el sistema de cargos era a Mesoamérica como el sistema de linajes a África [Nasch, 1958]. El concepto de sistema de cargos lo ha sintetizado Korsbaek cuando dice que se refiere a una estructura de autoridad de orden comunitario cuyos rangos y jerarquías se definen en función de una rotación que incorpora a la totalidad de las familias en las prácticas de la autoridad comunitaria. Cuando un miembro de la comunidad ha recorrido todos los cargos adquiere prestigio y se convierte en un principal de su comunidad. La fusión de las funciones políticas y ceremoniales del sistema mencionado lo convierten en una estructura primaria para comprender a las comunidades indígenas de Mesoamérica [Korsbaek, 1995]. Empíricamente, observamos que en San Francisco Tlalcilcalpan la responsabilidad de realizar este ceremonial no genera prestigio más allá del reconocimiento, siempre crítico, de los vecinos; incorpora a la totalidad de vecinos, eso sí, en un sistema de rotación definido por barrios y manzanas territoriales;<sup>10</sup> la conversión a principal se encuentra ausente, la fusión entre lo político y lo religioso es inexistente, pues se trata de un sistema ceremonial religioso sin vínculos con la autoridad formal.

El concepto de sistema de cargos fue introducido por Sol Tax desde 1937 y describía las formas de organización política del municipio en Guatemala. Posteriormente, se fue adoptando el paradigma hasta definir líneas de investigación aplicadas a la totalidad de la región de Mesoamérica, lo cual se reflejó en estudios como los de Cámara Barbachano [1952], quien busca la explicación de lo que cambia y lo que se mantiene a través de lo que describe como fuerzas centrípetas y fuerzas centrífugas contenidas en el sistema de cargos; o mediante su planteamiento del sistema de fiestas (engarzadas al sistema de cargos como estructura organizativa necesaria para realizarlas), lo cual, según la hipótesis de Erick Wolf [1977],<sup>11</sup> tiene un carácter *equilibrante* entre los miembros de la comunidad para, de esa manera, mantener homogéneos los niveles de riqueza y los prestigios comunitarios.

Los estudios sobre el tema fueron fructíferos, pues posteriormente se exploró la existencia del sistema de cargos en pueblos en condición urbana [Portal, 1997; Medina, 2007a] y se llegó a plantear la existencia de un típico sistema de cargos [Korsbaek, 1995; Korsbaek y González Ortiz, 2000], postura que fue criticada por su rígido esquematismo y poca congruencia

<sup>10</sup> Una explicación detallada sobre el sistema de la rotación de la responsabilidad se encuentra documentada y desarrollada en Millán [2003].

<sup>11</sup> Una síntesis sobre el desarrollo del concepto sistema de cargos puede verse en Millán [2005].

ante la diversidad de expresiones organizativas del sistema, pues se puede afirmar que la diversidad de manifestaciones con las que se presenta es casi proporcional a la existencia de comunidades [Millán, 2003]. Según estas críticas, la diversidad de manifestaciones son resultado de los procesos diferenciados de incorporación a la vida moderna y mercantilizada, o de las estrategias propias que cada comunidad implementa para seguir siendo lo que fueron, pero adecuándose permanentemente a la contemporaneidad.

Es un hecho que el concepto de sistema de cargos no se encuentra como idea ni palabra dentro de la experiencia de vida de las personas que habitan la región de Mesoamérica. Se trata más bien de un concepto creado por la antropología a partir del empirismo etnográfico. No obstante, es importante anotar el sentido práctico del concepto en la medida que describe formas de organización social cuyo objetivo es la administración primaria de la sociedad comunitaria. Es decir, se trata de un concepto que describe tipos de organización social y política primordial o primaria que responde a los planteamientos de la cultura local de esta región llamada Mesoamérica. El caso de San Francisco Tlalcilcalpan se integra en esta dinámica en la medida que se trata de un tipo de organización primaria cuyos fines se centran en la realización del acto ceremonial. Los cargos de mayordomía y su relación jerárquica con los vasallos (y de manera más horizontal con las capitanías), como veremos en el siguiente apartado, nos hablan de que estamos en presencia de una manifestación singular del sistema de cargos.

#### LOS CARGOS DE MAYORDOMÍA, VASALLOS, CAPITANÍAS, GREMIOS LABORALES Y GRUPOS DE DISFRACES

Esquemáticamente los cargos en San Francisco Tlalcilcalpan son los siguientes:

- 1) Mayordomos
- 2) Vasallos
- 3) Capitanías
- 4) Gremios de trabajadores
- 5) Grupos de disfraces

En lo que respecta a los mayordomos. Son ocho los matrimonios sobre quienes recae la responsabilidad de realizar este ceremonial. El que sean matrimonios, el que se reconozca la mayordomía como matrimonios, nos habla de la dualidad necesaria para el despliegue de las actividades de este

ceremonial. El cuerpo masculino y el femenino que se juntan en un proyecto común.<sup>12</sup> Entre los matrimonios de la mayordomía no hay jerarquías, pero es común que algunos tomen el liderazgo y los demás sigan sus instrucciones y consejos. Estos ocho matrimonios pertenecen, residen y viven en un barrio de alguna de las cuatro manzanas que componen el poblado.<sup>13</sup> Permítame el lector un adelanto sobre la forma organizativa del territorio en esta comunidad. Tlalcilcalpan se compone de cuatro manzanas, cada una de las cuales posee tres barrios. Aunque, como se verá posteriormente, dicha forma organizativa es más compleja, para los fines descriptivos de la mayordomía nos basta con esto.

Para el año 2012 (año de esta investigación) la manzana cuatro aglutinó a estos ocho matrimonios, todos pertenecientes al barrio Los Corrales; además, el barrio La Cruz realizó la fiesta a la Virgen de Guadalupe y el barrio El Centro a la Asunción, también con sus respectivos ocho matrimonios y todos pertenecientes a la misma manzana.

Cada matrimonio cuenta con un grupo de vasallos que viven en el mismo barrio de la misma manzana. Los vasallos son los ayudantes de los mayordomos y se encargan de recaudar cierta cantidad de dinero. Una parte (\$2000 pesos) la aportan ellos y la otra la reúnen coordinando a vecinos que se encargan de pedir a la totalidad de los pobladores su cooperación económica (en el año 2012 pidieron \$200 pesos por familia). Los vasallos extienden un recibo comprobante de la cooperación y un programa del evento.

Los mayordomos aglutinan a los vasallos por medio de la amistad, el parentesco o el compadrazgo. Si esta vez un vasallo le ayudó al mayordomo, es seguro que cuando el primero sea elegido mayordomo recurra al actual para que ahora sea él quien se desempeñe como vasallo. Se genera

---

<sup>12</sup> El cuerpo ofrece las marcas para proyectar un orden social deseable, indica rangos, jerarquías, edad y sexo, así como aspiraciones y expectativas sociales, dice Turner [1989]. En este sentido, se puede interpretar que la disposición de las mayordomías en pareja proyecta la idea de la inclusión de la familia mediante la complementariedad de los sexos, lo que a su vez puede extenderse a las cualidades cosmológicas asignadas a los rumbos del viento o a las serranías o manantiales, a las cuevas o caminos; cada lugar tiene un referente representacional que parte del cuerpo [López Austin, 1989; Ramírez, 2000]. Dichos referentes representacionales pueden inscribirse en cualidades tales como lo seco y lo húmedo, lo alto y lo bajo, lo frío y lo caliente, lo luminoso y lo oscuro, etcétera, como lo indica el programa de Antropología mexicana que estoy siguiendo.

<sup>13</sup> También resulta interesante que sean ocho, es decir, de la misma forma en que se distribuyen los rumbos del viento, cuestión que, como se verá posteriormente, orienta la disposición espacial de los barrios y manzanas.

así una malla de reciprocidad y solidaridad tradicional que reúne a los habitantes del barrio y la manzana, en un grado, y de la comunidad en otro más amplio. Los mayordomos y los vasallos se reúnen cada fin de semana para conocer el curso de la recaudación. Los mayordomos ofrecen comida a los vasallos en un acto que le nombran *ofrecer la mesa*. Entre junio y julio se comienza a hacer la recolección del dinero que se usará para los gastos de la fiesta (comida, cohetes, la banda musical, pago para el cohetero que acompañará el ceremonial, gasolina para el carro alegórico, flor, manufactura de los *invites* (carteles), etcétera). Para hacer las cuentas claras y transparentes los mayordomos se reúnen en casa de dos de ellos y allí dicen públicamente cuánto dinero se recaudó y planifican el gasto.

Ahora bien, ¿cómo se puede ser mayordomo y al mismo tiempo trabajar en una institución moderna (en los gremios de trabajadores, en el INEGI, en la universidad, etcétera)? Separar el trabajo moderno y la mayordomía tradicional es un punto complejo en el que se debe profundizar en la medida que forma y constituye parte de la vida cotidiana de los habitantes de este pueblo. Los mayordomos asumen que la práctica de la mayordomía se hace en el tiempo libre. Sin embargo, dicen que en el tiempo de trabajo siempre están pensando en lo que implica hacer la mayordomía. Afirman que es un acto de emoción, un privilegio, y sobre todo, un acto que les da un sentido de exclusividad y pertenencia primaria en la medida que se reconoce que no todas las personas tienen el privilegio y la oportunidad de participar en un acto religioso de esta envergadura y tener un trabajo asalariado a la vez. Se tiene así que la identidad cultural y las formas ciudadanas de estos pueblos en proceso de conurbación se juegan en la reproducción cotidiana de la comunidad [Medina, 2007b]. Esta multiplicidad de roles sociales con los que se vive muestra las diversas maneras de asumir la identidad cultural y los compromisos con la vida. Se trata de una cultura múltiple que involucra distintos roles y estatus sociales que provienen de lógicas de relación primarias y civiles a la vez.<sup>14</sup> Esta multiplicidad genera las condiciones para la reflexividad ritual, pues la conciencia plena de que se participa en diferentes mundos sociales es clara para los habitantes y participantes de este sistema ceremonial. La existencia en la multiplicidad, fincada por el lugar de origen y el rol social que se desempeña en la sociedad moderna (definida por el mercado de trabajo), genera una sociedad

<sup>14</sup> Linton aseguraba que la multiplicidad de roles y estatus terminaban por definir la configuración cultural de los pueblos y las expectativas de conducta de los individuos. Para el caso de estudio la identidad por pertenencia domina a las identidades que se generan por el rol social desempeñado en la estructura social [1964].

reflexiva que debe encontrar su ubicación en la estructura social general en que se desenvuelve, de ahí que cada acto ritual, año con año, no exprese sino las modulaciones de adecuación cultural y social al nuevo modelo de sociedad y nueva circunstancia temporal en la que se participa en la vida cotidiana, en este caso experimentada fundamentalmente por el proceso de urbanización, la dependencia orientada sobre todo al mercado de trabajo y la paulatina y sentida pérdida de significatividad de la agricultura, pero al mismo tiempo por una cotidianidad en la que los vecinos recién llegados son más frecuentes y por la presión que está ocasionando la construcción de casas de interés social.

La emotividad que generan los actores rituales de este sistema festivo se considera *vivable* sólo para quien la ha experimentado. “Hay compañeros del trabajo que quieren apoyar, pero los hacemos a un lado porque eso es sólo nuestro”, dice un mayordomo, asumiendo que esta actividad se circunscribe a los que se puede considerar que pertenecen a la comunidad “original” de Tlalcilalcalpan. Luego, el mismo señor marca esta diferencia entre los que pertenecen y los que no pertenecen: “No comprenden esto. Una vez un compañero del trabajo me dijo, fui a tu pueblo a ver si el carnaval era de veras como tanto dices..., no pude estar, me dio miedo y mejor me regresé”. Se proyecta en esta apreciación un sentido de exclusividad, una membresía primaria dada por la pertenencia que da el haber nacido en esa comunidad en específico. La posibilidad de participar sólo es posible si se tuvo *la suerte*, parecen sugerir los mayordomos, de haber nacido allí, de ser oriundo de esa comunidad. La pertenencia se convierte en el recurso ideológico para construir una frontera cultural que diferencia a los vecinos oriundos de los vecinos forasteros recién llegados.

Regresemos a los cargos. Otro cargo existente son las capitanías. Ellos son oriundos de la comunidad pero pertenecientes y residentes de las otras tres manzanas que en esta ocasión no participaron en la realización de algún ceremonial. Ellos son vecinos de la comunidad organizados en estas capitanías cuya entrada en escena se realiza en el mes de enero. Ellos se encargan de tres actividades:

- 1) La quema del castillo y los bailes durante tres días de enero en que se realiza esta fiesta.
- 2) Lanzar cohetes en el alba en cada uno de los tres días.
- 3) Los arreglos y mantenimiento de la iglesia.

Las capitanías se componen de entre 60 u 80 grupos familiares. Son por lo general amigos, compadres o parientes políticos de los mayordomos.

En este sentido, los mayordomos y los capitanes establecen una alianza, generando el mismo sentido de solidaridad y reciprocidad que construyeron mayordomos y vasallos, pero ahora en una extensión territorial más amplia, que es la comunidad en su conjunto, pues las familias de capitanías no pertenecen a los barrios de la manzana encargada del ceremonial anual. Así, si la red organizativa para el ceremonial se hace entre mayordomos y vasallos al interior de los barrios de cada manzana; la red organizativa con el resto de la comunidad (los otras tres manzanas con sus respectivos tres barrios cada una), se hace mediante el vínculo entre mayordomos y capitanías.

Los grupos de disfrazados pueden considerarse otro cargo, aunque su presencia se delimita a la fiesta patronal de San Francisco, que forma parte de este sistema ceremonial, en la medida que participan activamente de él y no existen en las otras fiestas. Los grupos de disfrazados llegan a la casa de los mayordomos a inscribir su participación en este carnaval. Esta inscripción da el derecho de sacar un carro alegórico con su respectiva banda musical, los mayordomos le asignan el número que llevarán en el recorrido. Considero a los grupos de disfraces otro cargo en la medida en que son partícipes activos del ceremonial año tras año. Además, siempre son los mismos (aunque cada año hay más y el carácter expansivo está incluyendo a otros pueblos vecinos), y sus disfraces singulares se hacen con la idea de diferenciarse de los otros. En un primer momento se dice que quienes comenzaron fueron los disfrazados de payasos. Se trata de un grupo que, dicen, comenzó a acompañar el carnaval desde la década de los cincuenta, después de ellos se fueron agregando paulatinamente otros grupos de disfraces con sus respectivos carros y banda musical; destacan los que tienen motivos agrícolas (cortezas de árbol, zacates, costales, etcétera), pero también hay unos que incorporan elementos modernos de Televisa o de Hollywood, y otros que expresan las circunstancias actuales, como los sicarios o militares, todos ellos son expresión instrumental de la cultura que, siguiendo la hipótesis de Durkheim [2009], y después la de Gluckman [1995] y la de Geertz [1997], intenta colocar el nuevo contexto social y cotidiano en la estructura del ceremonial tradicional.

El juego de la participación se ha incubado en ellos como una expresión de la tradición, año con año participan y se disfrazan para hacer un grupo y protagonizar el evento ritual. Los grupos de disfrazados pueden ser amigos, compañeros de la infancia, vecinos, pero fundamentalmente son gente del mismo barrio. Conforme crece la tradición, más personas se integran al acto *performativo*. Pero este crecimiento, esta agregación y aglutinamiento propio del crecimiento megalopolitano, se realiza en el mismo

constructo estructural anterior, es decir, la tradición crece limitada por las fronteras que ella misma se asigna, con lo que mesura el cambio, lo domestica a la tradición local en esta suerte de núcleo duro que termina por frenar el tiempo [López Austin, 2006]. Es como si la memoria colectiva *ordenara* el tiempo/espacio ritual, como si la tradición fuera el programa sobre el que se realiza el acto ritual. Cualquier innovación se enfrenta a los *amarres* y límites que ella impone. La reinención cultural de los pueblos en nuevos contextos,<sup>15</sup> para seguir la hipótesis de Medina [2007a], se ciernen y expresa en las formas tradicionales de la organización social, de la estructura tradicional para el ceremonial.

Las mayordomías y los vasallos son grupos de personas que se organizan, según la tradición, para hacer la fiesta. Las capitanías son grupos de familias y personas cuya actividad funcional es el mantenimiento de la iglesia; los grupos de disfraces son los que manifiestan en su actuación dramática los cambios (expresados en los motivos de los disfraces) y la tradición (expresada en la memoria colectiva que se moviliza para este acto). Siguiendo el modelo de Alexander [2006], en los dos primeros cargos hay una mayor cercanía con el modelo nostálgico de la cultura que moviliza la memoria colectiva del pueblo; con los otros dos, los grupos de disfrazados y las capitanías, hay una oscilación permanente entre la nostalgia y la pragmática en la medida de su funcionalidad instrumental (mantener la iglesia) y la incorporación de nuevos disfraces con motivos modernos. De esta manera, la reinención cultural se nutre de dos componentes: 1) la memoria colectiva manifiesta en el acto ritual que 2) proyecta a la sociedad en su nueva circunstancia o situación. En este nuevo contexto la memoria colectiva transmuta con una nueva intencionalidad, que va desde la creación de visibilidad [Zeruvabel, 2003; González Ortiz, 2012] hasta la lucha política por mantener el territorio [Nivón, 1998; Medina, 2007a; Gutiérrez, 2013].

En contraparte, en el modelo pragmático de la cultura que alude Alexander [2006] se puede encasillar a los gremios de trabajadores. Éste es el último cargo que se moviliza para esta celebración. Se trata de los gremios de albañiles, de tortilleros, de transportistas, de obreros de empresas grandes (como Vitrocristal, Bosch y Chrysler) y de empresas pequeñas (como la marca *lego* que hace resistol), transportistas de carga, mecánicos, hojalateros, colocadores de aluminio, herreros, taxistas, gaseros, carniceros,

<sup>15</sup> Urbanos, globalizados, megalopolitanos, de dependencia al mercado de trabajo, de sometimiento a la lógica de la administración pública formal, el cambio de vida dada la disminución de importancia que está experimentando la agricultura, estar en los márgenes de un gobierno municipal, etcétera.



vidrieros, músicos, etcétera,<sup>16</sup> que se organizan para celebrarle una misa al santo San Francisco en algún día de los nueve anteriores al ceremonial carnavalesco. Su participación se concentra en el novenario, que son los nueve días que preceden a la fiesta del patrón San Francisco.<sup>17</sup> Los gremios conforman grupos modernos, en tanto integrados al mercado de trabajo, que a la vez se constituyen como grupos rituales organizados y catalizados en función de los principios primordiales que los unen y vinculan con su lugar de origen o de pertenencia. Tienen una participación precisa en el ceremonial. Es por eso que los considero partícipes del sistema de cargos.

Los gremios de trabajadores participan con una cooperación para el ceremonial y, en reciprocidad, los mayordomos les entregan, en préstamo para su rotación por los distintos gremios organizados, una figura de San Francisco. Sólo participan nueve gremios de trabajadores por año, de ahí que haya años en que a algunos no les tocará hacerlo. Esta relación significa que los gremios cooperan al santo patrón a través de la mediación de los mayordomos, es como si se expresara un agradecimiento a las deidades por tener trabajo, los gremios se desprenden de una parte de su salario, para fines ceremoniales, con la finalidad de agradecer estar insertos en el mercado laboral y no ser víctimas de las oscilaciones críticas del mismo. Si en la sedimentación agrícola el ceremonial busca evadir el mal temporal, en la megalopolitana la motivación principal es no perder el empleo.

Describiré el procedimiento de los novenarios y la participación de los gremios en estos nueve días. Después de la misa comienza el primer novenario, salen los mayordomos de la iglesia y se dirigen a la casa del representante del gremio participante (en esta ocasión los transportistas). En su casa se ha elaborado un altar para recibir y colocar la figura del santo que llevan los mayordomos. El anfitrión nos recibe con alimento y bebida. La asistencia de los participantes del gremio es pequeña, solamente la familia y dos o tres trabajadores. Los mayordomos agradecen a los representantes del gremio que reciben la figura, los anfitriones corresponden el agradecimiento y se retiran a su respectiva casa. Al día siguiente los mayordomos pasan a recoger la figura de San Francisco. En conjunto, representantes del gremio y mayordomos, se dirigen a escuchar misa. Al salir de ella llevan la misma figura de San Francisco a la casa de otro representante de otro gremio (en esta

<sup>16</sup> La invitación a los gremios la hacen los mayordomos. Hay ocasiones que los gremios no aceptan argumentando que acaban de participar en alguna fiesta cercana y se excusan, pero la mayoría de veces la respuesta positiva es imperativa.

<sup>17</sup> Su participación en el sistema de fiestas se focaliza, al igual que los disfrazados, en la fiesta a San Francisco y no en la Asunción y la Virgen de Guadalupe.



ocasión los trabajadores de Bosch). Se realiza el mismo acto. El representante que recibe la figura agradece e invita alimentos y bebidas a los demás, después estos últimos se despiden. Así hasta el noveno día en que se realiza en la iglesia un acto multitudinario de bautismos y confirmaciones de bebés.<sup>18</sup>

Allí los gremios terminan su participación y al día siguiente comienza el carnaval de esta fiesta del santo patrón. La incorporación de los gremios de trabajadores significa que se está insertando lo múltiple en la tradición, es decir, tratando de asumir el rol moderno en la lógica de la cultura, de llenar de contenido religioso el rol secular que implica estar inserto en el mercado capitalista de trabajo. Se hace aquí una reflexión ritual sobre la nueva condición social que implica la mercantilización de la vida. Incorporar a los gremios en el ritual significa un aporte a la modernidad desde los pueblos, lo cual contradice aquellas hipótesis de la aculturación [Aguirre, 1987] o la erosión cultural [Redfield, 1941]. Como antes dije, los roles en la estructura laboral moderna contribuyen al mantenimiento de la tradición mediante un proceso de reinención de las identidades culturales. Se trata de una especie de domesticación de la modernidad en las prácticas culturales.<sup>19</sup>

Estos cargos duran un año. Los mayordomos son elegidos por la propia comunidad con la ayuda del sacerdote. Este acto se realiza en el mes de abril. El sacerdote saca una lista de vecinos, proporcionada previamente por los mayordomos y vecinos de la manzana a la que le corresponden las siguientes tres fiestas, y anuncia a los próximos mayordomos de cada una de las tres celebraciones.

Resumiendo: los cargos fijos que se despliegan para el sistema ceremonial del pueblo son los mayordomos, los vasallos y los capitanes. Quienes ocupan las mayordomías son ocho matrimonios que cumplen sus funcio-

---

<sup>18</sup> La advocación mortuoria del novenario que antecede a los bautismos y confirmaciones es interesante porque muerte y vida se encuentran articuladas en esa secuencia ritual; la muerte a través de los novenarios que se realizan con los gremios laborales (como si se anunciara el deceso de la sociedad agrícola), compuestos por adultos, y los bautizos y confirmaciones de los acabados de nacer o niños de San Francisco, de la nueva generación que conformará a la ciudadanía futura de este pueblo. Este proceso de incorporación de los gremios en el sistema de cargos puede ser útil para interpretar las formas de inserción en la tradición por parte de nuevos grupos que ya no dependen de la agricultura, esto se observa en las correspondencias de santos en que algunos gremios se han incorporado con su figura (por ejemplo los comerciantes del mercado o los mariachis) [González Ortiz, 2009], y puede ser de utilidad para los estudios de los llamados pueblos urbanos [Portal y Álvarez, 2011] que ya no cuentan con agricultura pero sí con una estructura organizacional para el ceremonial.

<sup>19</sup> Esta interesante hipótesis se encuentra en Pitarch y Orobítz [2012].

nes ayudados por sus vasallos. Los mayordomos se encargan de realizar la fiesta de octubre; y sus vasallos, además de brindarles apoyo, se encargan de pedir cooperación a los vecinos del poblado. Por su parte, los capitanes o capitanías se encargan de hacer las celebraciones en enero. Se juntan entre 60 y 80 familias agrupadas en capitanías y se encargan de hacer tres bailes y quemar castillos durante tres días en enero, además de contribuir al mantenimiento de la iglesia del santo patrón. Es importante repetir que las capitanías no pertenecen a la misma manzana que los mayordomos y los vasallos, sino que son oriundos de las tres manzanas que no tendrán la responsabilidad festiva este año.

#### SISTEMA CEREMONIAL Y TERRITORIO

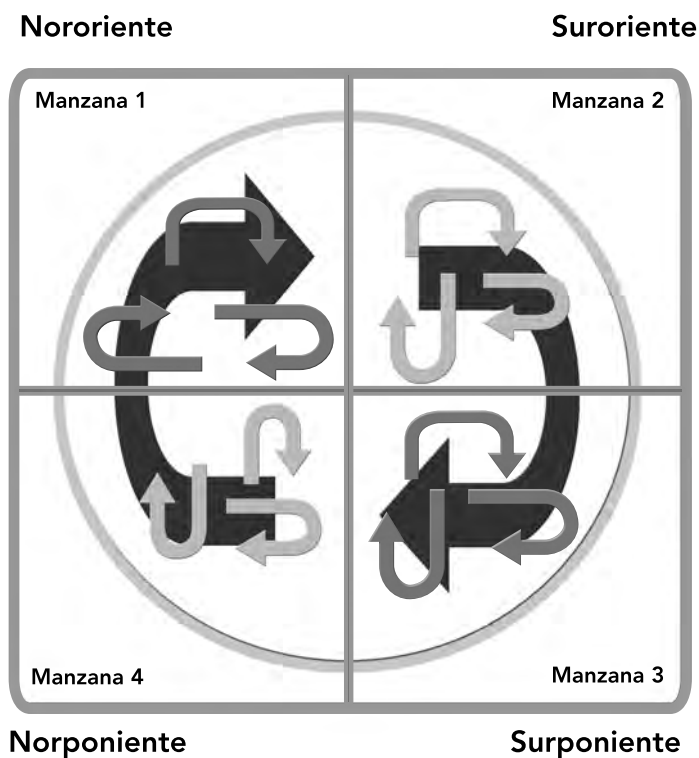
La relación entre territorio y organización social para el ceremonial se ha explicado de manera muy sugerente y positiva en el modelo de la rotación territorial de los cargos [Millán, 2003; Carreón, 2005]. Lo que describiré en este apartado se relaciona con eso. Las fiestas que se realizan en la comunidad y que requieren el despliegue de la estructura organizacional comunitaria son tres:<sup>20</sup> San Francisco (que es la principal), la Asunción y la Virgen de Guadalupe. Estas tres ceremonias se rotan, en su conjunto, entre las cuatro manzanas que conforman el pueblo. Al interior de las manzanas, a su vez, la rotación se hace entre los tres barrios que las conforman, respectivamente. De esta manera las tres fiestas que se celebran al año son responsabilidad de los residentes de los tres barrios que conforman una manzana (o si se prefiere, son responsabilidad de los habitantes de una manzana con sus respectivos tres barrios). Si este año le tocó la responsabilidad del ceremonial a la manzana 4, al barrio del Centro le asignaron la fiesta de Guadalupe, al barrio Panteón la de la Asunción y a Los Corrales la de San Francisco. Ellos pasarán, al año siguiente, la totalidad de ceremonias a la manzana 1, quienes a su vez distribuirán las tres fiestas entre el barrio del Centro, el barrio de la Cruz, el de Bezana Ancha; a su vez, al año posterior le pasarán el calendario festivo a la manzana 2, que distribuirá las fiestas entre sus tres barrios; el tercer año pasará a la manzana 3 y sus barrios respectivos, y será al cuarto año que las tres fiestas regresarán a la manzana 4. No obstante, en este nuevo ciclo de cuatro

<sup>20</sup> Recuerde el lector que existen las fiestas de Muertos y la Bendición de la Semilla, pero estas dos sólo involucran a las familias de forma individual con sus respectivos altares domésticos.

años la fiesta de San Francisco será asignada al barrio del Centro, la de la Virgen de Guadalupe al Panteón y la de la Asunción a Los Corrales. Es decir, de la misma manera que las fiestas se rotan por las cuatro manzanas, también se rotan en los tres barrios de cada manzana. El sentido rotatorio, visto desde esta perspectiva, se define por los rumbos del viento en la perspectiva intercardinal en la medida en que es la manzana la que define el territorio en la comunidad. Lo cual significa que, en este momento, la perspectiva se define viendo a la comunidad desde las cuatro manzanas.

Como puede verse, el sentido de las fiestas corre en la misma dirección que las manecillas del reloj, tanto para la totalidad del poblado a través de las manzanas, como al interior de ellas a través de sus respectivos barrios.

**Figura 3**



Elaboración del autor, 2013.

La figura 3 pretende ilustrar este sentido de rotación general del pueblo por manzanas y la reiteración del mismo sentido, recursivo, al interior de sus respectivos barrios. Es importante anotar que cuando la fiesta regresa al barrio y la manzana original, lo más seguro es que la responsabilidad no recaiga sobre los mismos matrimonios de mayordomos, aunque es muy probable que ahora les toque desempeñar el rol de vasallos, pues la reciprocidad es un asunto estratégico en la realización del calendario festivo de Tlalcilcalpan; otra posibilidad es que se reintegren a su grupo de disfraces, o bien, que sean invitados como parte de un gremio de trabajadores para participar en los novenarios, o también es posible que se les invite a participar en las capitanías con responsabilidad en enero.

Es importante anotar que las fiestas se encuentran en un esquema distributivo de rotación de la responsabilidad que incorpora a la totalidad de los barrios y las manzanas, con criterio intercardinal, proyectando una distinción entre los que son oriundos de la manzana y los que no lo son. Profundicemos en esto.

#### DELIMITACIÓN TERRITORIAL DE TLALCILCALPAN DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LAS MANZANAS O LOS RUMBOS INTERCARDINALES

Tlalcilcalpan tiene cuatro manzanas, como dije, con sus respectivos barrios territoriales. Manzanas y barrios orientan su posición según los puntos intercardinales y cardinales respectivamente.<sup>21</sup> Existen dos maneras de entender la territorialidad de San Francisco Tlalcilcalpan, la primera de ellas es mediante el criterio o punto de vista de las manzanas, entonces los tres barrios que conforman cada una de las manzanas se orientan según los puntos intercardinales. Cuando este criterio domina, las manzanas se delimitan desde el centro del poblado, de tal suerte que todas ellas cuentan con un barrio céntrico para después proyectarse a los cuatro puntos intercardinales. Siguiendo este criterio, las manzanas y sus barrios se distribuyen de la siguiente manera:

- 1) Manzana 1. Ubicación norponiente
  - a. Barrio Centro
  - b. Barrio Bezana Ancha

<sup>21</sup> Entiendo por puntos intercardinales al Norponiente, Nororiente, Surponiente y Suroriente; y por puntos cardinales al Norte, al Sur, al Poniente y al Oriente.

- c. Barrio La Cruz<sup>22</sup>
- 2) Manzana 2. Ubicación Nororiente
  - a. Barrio Centro
  - b. Barrio Bezana Ancha
  - c. Barrio Panteón<sup>23</sup>
- 3) Manzana 3. Ubicación Suroriente
  - a. Barrio Centro
  - b. Barrio Panteón<sup>24</sup>
  - c. Barrio Corrales
- 4) Manzana 4. Ubicación Surponiente
  - a. Barrio Centro
  - b. Barrio Corrales
  - c. Barrio La Cruz<sup>25</sup>

El criterio para definir los barrios según las manzanas ilustra que comparten nombres entre ellas. En primer lugar, las cuatro manzanas poseen un barrio llamado Centro, cada una de ellas en el primer contorno; luego, dos de ellas comparten un barrio respectivo en el segundo contorno. Es común observar dominancia de algunos apellidos en los barrios y manzanas. No obstante, ante el crecimiento urbano y la llegada de nuevos vecinos, esta identificación personal se ha complicado, pero muchos de los habitantes son capaces de identificar a los nativos de los no nativos y a los descendientes de los distintos barrios y manzanas. Con el criterio de las manzanas y las direcciones intercardinales la comunidad se representa, esquemáticamente, como en la figura 4.

La rotación de la obligación en el sistema festivo corre en el sentido de las manecillas del reloj, por lo que si ahora le toca a la manzana cuatro, el siguiente año le tocará a los vecinos de los barrios que conforman la manzana uno y el siguiente a los de la dos, y así sucesivamente hasta regresar, cuatro años después, a la misma manzana 4. Esta rotación festiva muestra la interacción entre los puntos intercardinales o rumbos de los vientos, de tal suerte que la fiesta siempre rota siguiendo el sentido de las manecillas del reloj, como sigue: Surponiente → Norponiente → Nororiente → Suroriente.

<sup>22</sup> En esta misma manzana se encuentra una urbanización de casas de interés social de la firma GEO.

<sup>23</sup> Sus habitantes le llaman también barrio San Lorenzo Panteón.

<sup>24</sup> Sus habitantes le llaman también barrio Santa Cruz Panteón.

<sup>25</sup> En esta manzana se extiende el mismo asentamiento de interés social llamado casas GEO. Es importante anotar que los vecinos de dicho asentamiento no son originarios de San Francisco Tlalcalcalpan.

Figura 4

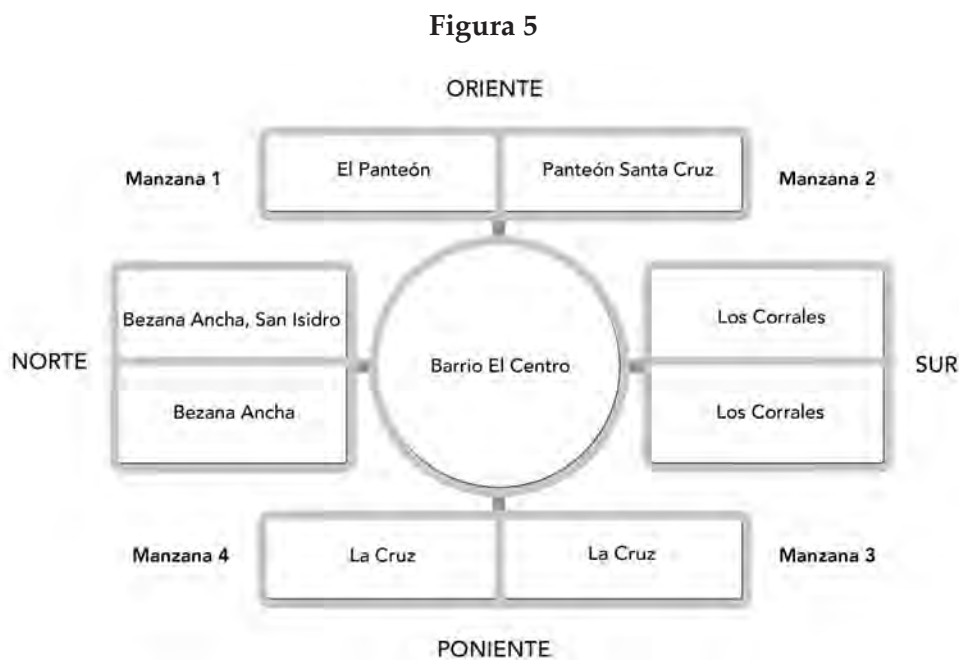


Elaboración del autor, 2013.

DELIMITACIÓN TERRITORIAL DE TLALCILCALPAN DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LOS BARRIOS O LOS RUMBOS CARDINALES

Ahora bien, si trasladamos el criterio y la focalización para definir la territorialidad de San Francisco Tlalcilcalpan de las manzanas a los barrios, ya no nos orientamos por los puntos intercardinales, sino por los cardinales. Esto requiere alzar la mirada y ver al poblado no *a nivel de campo*, sino desde arriba, *desde las alturas*. Desde esta perspectiva el poblado se vería como se muestra en la figura 5.

Desde esta *perspectiva de altura* se privilegian los puntos cardinales y los barrios. Visto así, el poblado cuenta con cinco barrios colocados en forma de



Elaboración del autor, 2013.

cruz según los puntos cardinales bien delimitados. Cuatro de ellos apuntan a los puntos cardinales y el otro se erige en el centro. Estos barrios son: El Centro, Los Corrales, La Cruz, Bezana Ancha y El Panteón.<sup>26</sup> Se trata de dos perspectivas, una desde la que se mira *a nivel de campo* y otra desde las alturas, que tejen a la comunidad en dos sentidos:

- 1) Bidimensionalmente y con una perspectiva terrenal *a nivel de campo*. Desde la perspectiva de las manzanas cada una de ellas posee tres barrios que asumen las celebraciones patronales una vez cada

<sup>26</sup> Hay un barrio llamado Panteón San Lorenzo y otro llamado Bezana Ancha San Isidro. Estos nombres fueron asignados a los barrios como resultado del crecimiento metropolitano que motiva a los habitantes del nuevo poblado a buscar nuevos nombres. El proceso de segmentación territorial crece de manera recursiva, es decir, parte de un *genotipo social* dado para desarrollar sus propios *fenotipos sociales*, en sentido de fractal, por decirlo de alguna manera.

cuatro años. En este sentido la comunidad en su conjunto tiene 12 barrios

- 2) Tridimensionalmente y con una perspectiva que mira al poblado *desde arriba*. Desde la perspectiva de los barrios, la comunidad cuenta con cinco barrios segmentados que se rotan la celebración de los santos patrones cada cuatro años.

¿Qué significa esto? El criterio intercardinal permite descifrar las formas de rotación de los ceremoniales, pero el criterio cardinal permite ver las maneras de transmitir la fiesta a los barrios de la siguiente manzana. Al mismo tiempo permite ver a la comunidad como una organización geométrica de cuatro partes (manzanas) con capacidad de desdoblarse en cinco (barrios). En este desdoblamiento los ocho puntos del viento (intercardinales y cardinales) se encuentran integrados en la geografía cultural.<sup>27</sup>

El territorio de San Francisco Tlalcilcalpan contiene los elementos que pueden contribuir a la construcción de un cosmos que a su vez permite hablar de una tradición de raigambre mesoamericana, como apunta el programa de etnografía mexicana. Al menos hasta este momento, a partir de lo que he esbozado, se intuye tal situación. Es importante decir, siguiendo a Andrés Medina, que “desde la perspectiva de la etnografía mesoamericanista la cultura de los pueblos antiguos sigue viva, aunque ciertamente con grados diversos de camuflaje, y sus portadores escasamente están enterados de ello” [2000: 17].

El hecho de que la organización social encuentre una disposición articulada geoméricamente con el territorio, de forma tal que se abarcan los ocho rumbos cardinales, me parece encuentra una similitud con el Tamoanchan, ya analizado exhaustivamente por López Austin [2000 y 2006]. Para este autor el Tamoanchan es todo espacio en el que se producía el mito de la creación, pero refiere también al flujo de las fuerzas celestes y del inframundo, que a partir de su roce generan la creación permanente, de tal suerte que “la unión de las fuerzas calientes y celestes con las frías del inframundo dan origen al transcurso del tiempo en el mundo creado” [López Austin, 2000: 84]. Si bien el autor analiza la occisión del tiempo mediante los mitos de los pueblos mesoamericanos [2006], sugiere que este sustrato de tiempo cultural frenado puede encontrarse no sólo en el mito sino también en el

<sup>27</sup> Y proyectan también su existencia en los ocho matrimonios de mayordomos. Es decir, los ocho matrimonios representan también los ocho rumbos del viento que se muestran en la disposición de las manzanas y los barrios. Cuerpo y cosmos se juntan en los ocho componentes del territorio y de los cargos de mayordomía.



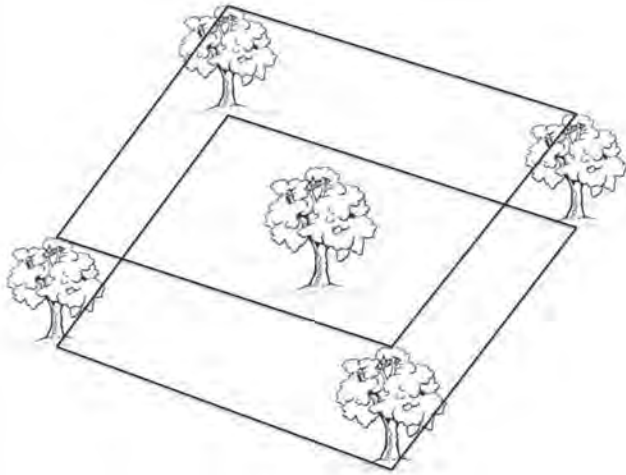
rito. Todo rito contiene una forma de organización territorial, de ahí que en ella se pueda también observar la geometría mesoamericana de la organización y el territorio.

Vista así, la forma de organización para el ceremonial proyecta al Tamoanchan como creación arquetípica de Mesoamérica, donde las fuerzas celestes y las del inframundo se interconectan. De la mezcla producida se genera la vida. Todo cuerpo humano necesita una combinación equilibrada de frío y calor para mantener la vida, es la enseñanza de los curanderos otomís [González Ortiz, 2002]; de la misma manera el territorio, al agrupar los ocho rumbos del viento, hace una mezcla de calor y frío. Los vientos del Norte son fríos, pertenecen al mundo nocturno, los del Sur son los buenos vientos, los que traen la buena lluvia para las milpas; el oriente es el lugar de la vida, allí sale el Sol y comienza el día, mientras que el Poniente es el lugar de la muerte, donde la vida acaba [López Austin, 2000; González Ortiz, 2008]. Si miramos el territorio de San Francisco Tlalcilcalpan, los cinco barrios comparten cualidades cardinales que equilibran frío y calor.

- 1) Bezana Ancha. Ubicado al Norte. Comparten el Norponiente y Nororiente.
- 2) Panteón. Ubicado al Oriente. Comparten el Nororiente y el Suroriente.
- 3) Los Corrales. Ubicados al Sur. Comparten el Suroriente y el Surponiente.
- 4) La Cruz. Ubicado al poniente. Comparten el Surponiente y el Norponiente.
- 5) El barrio del centro comparte los cuatro rumbos del viento. El Norte, el Sur, el Este y el Oeste, pero también los cuatro rumbos del viento intercardinal; el Norponiente, el Nororiente, el Suroriente y el Surponiente.

Todos los barrios del poblado se encuentran *nutridos*, por decirlo de esa manera, por las cualidades frías y calientes que llevan los rumbos del viento. Estos componentes cosmológicos inciden aún más en el territorio cuando pensamos que el Tamoanchan, según López Austin, está estructurado como cuatro árboles cósmicos, en cada esquina del viento, y uno más en el centro que detenta las fuerzas celestes y las del inframundo, cuyo flujo se da por los troncos en forma de ascendencia y descendencia en forma de torzal. Esta forma puede encontrar su analogía en la rotación de las fiestas que se hacen en San Francisco, es decir, se trata de que cada cuatro años los tres barrios de las manzanas pasan las tres fiestas a los tres barrios

Figura 6



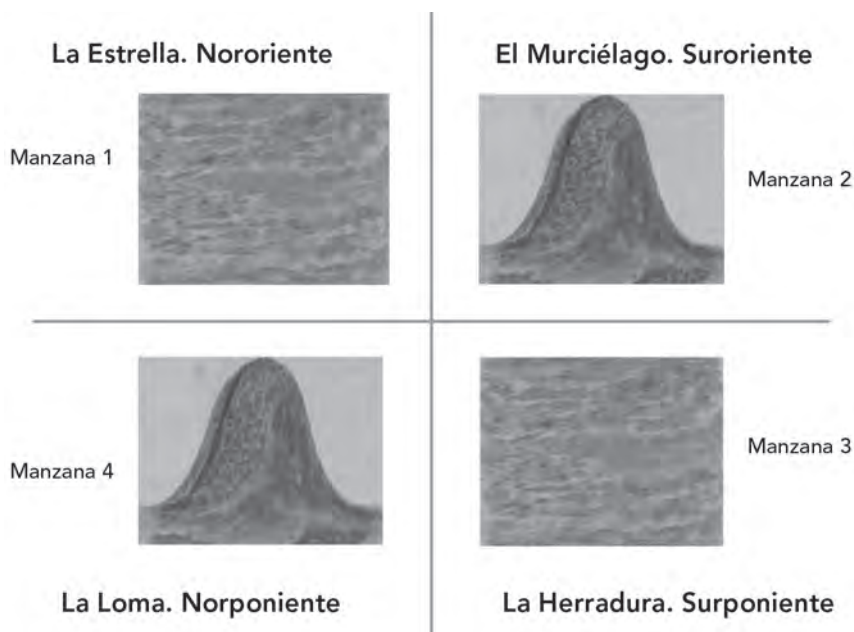
Fuente: López Austin [2000].

de la siguiente manzana, y así sucesivamente hasta que en cuatro años la obligación ceremonial regresa a la manzana de origen. La siguiente figura (la 6), sacada de la obra del autor, daría cuenta de esta situación. Su similitud con la organización territorial de San Francisco Tlalcilcalpan es de reconocerse.

CUALIDADES EMBLEMÁTICAS DEL TERRITORIO DE TLALCILCALPAN O LA DESCRIPCIÓN DE UN TERRITORIO TRIDIMENSIONAL

Siguiendo con la misma hipótesis, cada manzana posee una zona emblemática que sirve para marcar los límites territoriales del poblado, orientar los desplazamientos en la acción ritual del carnaval y marcar incluso las cualidades cósmicas del tiempo/espacio. De esta manera, la geografía sobre la que se extiende Tlalcilcalpan se encuentra relacionada con los barrios. Las dos manzanas del Poniente cuentan con un llano y una elevación, lo mismo que las dos manzanas del Oriente; la manzana 3 tiene un llano seco llamado La Herradura, dentro de la misma cualidad seca se encuentra La Loma, una serranía ubicada en el interior de la manzana 4, hacia el Oriente se encuentran las manzanas 1 y 2, de la misma manera cuentan con

Figura 7



Elaboración del autor, 2013.

un llano (llamado La Estrella y ubicado en la manzana 1) y una serranía (llamada el Cerro del Murciélago y ubicada en la manzana 2), pero éstas son de cualidades húmedas.

La simetría de esta geometría cultural es interesante. Todos los rumbos comparten elevaciones y llanos. Me parece que esto puede ser expresión de las rutas celestes y las del inframundo. Esto se muestra en la figura 7.

En este sentido se puede decir que las manzanas 1 y 2 representan las zonas húmedas de Tlalcilcalpan, mientras que las manzanas 3 y 4 las zonas secas.<sup>28</sup> El Oriente es húmedo y el Poniente seco, el primero fértil y el segundo infértil. Pero estas cualidades no son absolutas, pues se comparten todas ellas en la medida que todas las manzanas poseen un Barrio Centro,

<sup>28</sup> Las cualidades se observan durante el acto del carnaval. La Loma y la Herradura son secos si los comparamos con los humedales que se encuentran en la Estrella y El Murciélago, lugar donde se encuentran los lagos de los Patos.

por un lado; pero si miramos desde la perspectiva de los puntos intercardinales, la manzana 1 comparte humedad y sequedad con la manzana 3 a través de sus respectivos llanos, mientras que la 2 y la 4 lo hacen con sus respectivas elevaciones. Los llanos se encuentran en el recorrido intercardinal Nororiente Surponiente; y las serranías en el Norponiente Suroriente.

De esta manera, las elevaciones conectan el mundo solar, celeste, mientras que los llanos, vados terrestres que en tiempos de lluvias pueden inundarse, representan lugares selenitas, húmedos. Pareciera que el poblado encuentra una especie de equilibrio cósmico en la disposición de los barrios y manzanas territoriales según los puntos cardinales (e intercardinales) y sus emblemas de cualidad cósmica (vados y elevaciones) colocados en cada uno de ellos. Estas cualidades cósmicas son compartidas casi de manera geométrica en la disposición territorial del pueblo. Lo húmedo y lo seco se entrecruzan para dotar a cada manzana de un equilibrio cósmico al proyectar una geometría cultural. En este sentido los cerros y los llanos desempeñan un importante papel en la cosmovisión, pues unen al mismo tiempo el cielo, la tierra y el inframundo. Esta afirmación es interesante en la medida que el inframundo se observa en la existencia de los llanos (que se pueden humedecer y transformar en pequeños lagos) y los cerros, contenedores de agua y alimento [Gómez Martínez, 2004b: 257], según reza la tradición antigua mesoamericana.

## CONCLUSIONES

A partir de la articulación entre las formas de organización social tradicional para el ceremonial y el territorio se puede acceder a la estructura cosmológica de los pueblos de tradición antigua. Esta conexión se puede observar, según muestra este trabajo, incluso para aquellos pueblos que se encuentran en pleno proceso de densificación urbana, como es el caso de San Francisco Tlalcilcalpan.

Este trabajo se encuentra inmerso en el programa de etnografía mexicana que vincula organización social, ritual y cosmovisión de los pueblos, además de incorporar el programa específico de los pueblos en condiciones dinámicas de urbanización. El uso bibliográfico con el que se hicieron las preguntas teóricas lo evidencia.

Se partió de reconocer que existe una estructura cultural profunda que pertenece a los pueblos mesoamericanos, expresable en los actos rituales [Medina, 2000] y de consistencia duradera [López Austin, 2006] que requieren un tipo especial de organización social para su despliegue [Korsbaek,

1995]. Esta estructura cultural permite acceder a la dimensión cosmológica a partir de la observación de la organización social tradicional (para el ceremonial) y el territorio. Se partió de una descripción de la comunidad o pueblo de estudio. Se vio que la agricultura representa una actividad accesorio respecto a la inserción en el mercado de trabajo y la dependencia creciente del salario. No obstante, el sistema festivo se encuentra inserto en el ciclo agrícola mediante una serie de celebraciones de carácter colectivo e individuales/familiares. El hecho de que la agricultura sea accesorio en términos de actividad económica se explica por la ubicación metropolitana/megalopolitana de este pueblo, lo que implica mantener una existencia difusa donde lo urbano (urbanización poco consolidada donde la parcela agrícola se transforma en llano y la tierra agrícola en suelo de especulación urbana, en la que las características más resaltables son la presencia de nuevos vecinos y nuevos asentamientos urbanos, una dependencia completa del mercado de trabajo y del dinero, además de la contaminación del agua y de la tierra) y lo rural (una agricultura en proceso de extinción) confluyen como las marcas más características de este proceso. No obstante, y pese a eso, a diferencia de las tesis de la erosión cultural muy en boga durante la primera mitad del siglo xx [Redfield, 1941], se puede ver que una forma en que la tradición puede resistir es innovando. Los procesos sociales que se orientan en este sentido son la participación de los gremios laborales en el acto ritual, los cuales se suman a los cargos tradicionales, como son los mayordomos, los vasallos y las capitanías.

La relación entre la tradición y la modernidad se vio a través de las categorías de la cultura en su orientación nostálgica y en su orientación pragmática [Alexander, 2006]. En la primera se le da un carácter activo a la memoria colectiva [Zeruvabel, 2003] y en la segunda a las innovaciones que los miembros de la sociedad implementan en la tradición [Medina, 2007a; Nivón, 1998]. El resultado es que los actos rituales se alimentan de lo nuevo incorporándolo a la estructura tradicional [Pitarch y Orobigt, 2012], de tal suerte que el cambio cultural se encuentra constreñido por la configuración cultural en cuestión.

Se partió de una descripción de los cargos tradicionales y se incorporó la participación de los gremios laborales y los grupos de disfraces como componentes actuales de la tradición. La incorporación de nuevos cargos y nuevos actos en la trama ritual proyecta la nueva situación de la comunidad o pueblo en el escenario metropolitano y de intensas relaciones mercantiles capitalistas tanto en el mercado de trabajo como en el de bienes.

A partir de ello se descubrió que el pueblo posee una organización territorial de cuatro manzanas si la perspectiva se hace desde el campo,

es decir, a *nivel cancha*. Visto de esta manera, cada manzana se encuentra orientada por los puntos intercardinales. Al interior de cada una de las manzanas existen tres barrios, lo que hace un total de 12 barrios. Dichos barrios se reparten los tres ceremoniales anuales y los pasan a los tres barrios de la siguiente manzana sucesivamente y en periodos anuales.

No obstante, si la mirada al poblado la hacemos desde arriba, *desde las alturas*, los 12 barrios se transforman en cinco, pero ahora orientados hacia los puntos cardinales, pues cada manzana posee un barrio Centro en el primer contorno, y dos barrios con el mismo nombre en el segundo contorno. Desde esta perspectiva aérea se tienen cinco barrios orientados por los puntos cardinales, lo que nos proyecta una territorialidad tridimensional en el sentido que cada barrio puede leerse como si representara un árbol cósmico que conecta el mundo de arriba (presumiblemente seco, caliente, masculino, diurno y solar) con el mundo de abajo (presumiblemente húmedo, frío, femenino, nocturno y selenita). La referencia se ancla en el Tamoanchan, el lugar de la occisión para la reproducción de la vida [López Austin, 2000]. Esta interpretación se basa en la escuela mesoamericanista y se sustenta empíricamente en el hecho de que cada una de las manzanas posee una elevación o un vado con las mismas cualidades simbólicas.

De esta manera, la organización socioterritorial de San Francisco Tlalcalcalpan refleja en buena medida el cosmos mesoamericano a través de una geometría cultural que incorpora los ocho rumbos del viento y el arriba como el abajo, es decir, tanto los pisos de arriba como los de abajo.

Por último, una idea que nos ha acompañado a lo largo del texto es que la matriz mesoamericana existe aunque sus actores desconozcan este hecho [Medina, 2000]; esto se suma a la pregunta sobre las maneras de ser ciudadanos. Al plantear esto me adscribo a la hipótesis que plantea Andrés Medina cuando dice que “el sistema de cargos es la estructura... que constituye el núcleo de la comunidad, el eje por el que se establecen los principios de pertenencia, es decir, las condiciones de ciudadanía comunitaria, y a partir del que se define la identidad colectiva” [2007b: 198]. Una ciudadanía desde el pueblo, afirmación hecha por María Ana Portal desde 1997, expresa una forma de ser que se niega a perecer pese al crecimiento e imposición de las claves civiles que impone el vivir en la ciudad y su contexto expansivo metro y megalopolitano.

*Agradecimientos.* Este trabajo está en deuda con Ramón González Jasso, Gabriela García Tinoco, Antonio Jasso Conzuelo, Guadalupe Consuelo Campos, José Luis Ventolero Sánchez, Norma Francés Mangú, Diego Guadarrama Castro, Oyuki García Jacales, Octavio Guadarrama Conzuelo, Marga-

rita Escobar Álvarez, Héctor Jasso Pérez, Teresa Mangú Bata, Israel Jasso Conzuelo, Irma García Francés, Roberto Guadarrama Yaxi, Anilú Sánchez Miranda, es decir, los ocho matrimonios de la mayordomía de San Francisco Tlalcilcalpan de 2012, a quienes agradezco mucho el haberme aceptado para compartir con ustedes esta experiencia de vida.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Alexander, Jeffrey**

2006 "Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Estrategy", en Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Jason L. Mast (eds.), *Social Performance, Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 91-114.

##### **Aguirre Beltrán, Gonzalo**

1987 *Regiones de refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista.

1991 *Formas de gobierno indígena*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica.

##### **Bartolomé, Miguel**

2006 *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo Veintiuno Editores.

##### **Benedict, Ruth**

1934 *Patterns of Culture*, Boston, Houghton.

##### **Berger, Peter y Thomas Luckmann**

1986 *La construcción social de la realidad*, Madrid, Amorrortu.

##### **Brenna Becerril, Jorge**

2006 *Conflicto y democracia. La compleja configuración de un orden pluricultural*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

##### **Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.)**

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica.

##### **Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.)**

2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

##### **Cámara Barbachano, Fernando**

1952 "Religious and Political Organization", en Sol Tax, *Heritage of Conquest*, Glencoe, ILL., Free Press, pp. 142-164.

##### **Carreón, Enrique**

2005 "La jerarquía de los santos en la Sierra de Texcoco", en Hilario Topete, Leif Korsbaek y Manuela Sepúlveda (eds.), *La organización social y el ceremonial*, México, Secretaría de Educación Pública-Programa de Estímulos al Desempeño del Personal Docente.

##### **Cohen, Anthony**

1969 "Introduction. Consciosness in Anthropology", en Anthony Cohen y Nigel Rapport, *Question of Consciosness*, Nueva York, Rotledge, pp. 3-39.

**Díaz Cruz, Rodrigo**

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, México, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

**Durkheim, Emilio**

2009 *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán.

**Galinier, Jacques**

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Garza, Gustavo**

2000 "Ámbitos de expansión territorial", en Gustavo Garza (coord.), *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, México, El Colegio de México/Gobierno del Distrito Federal, pp. 237-246.

**Geertz, Clifford**

1997 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

**Gluckman, Max**

1995 *Costumbre y conflicto en África*, Perú, Universidad Nacional de San Carlos.

**Goffman, Erving**

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, Doubleday.

**Gómez Martínez, Arturo**

2004a "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2004b "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepepec, Veracruz", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**González Ortiz, Felipe**

2002 "La tradición prehispánica y católica en Huixquilucan", *Expresión Antropológica*, nueva época, núm. 14, Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 7-17.

2008 *Un pueblo que camina. Peregrinación con el Señor del Cerrito de Tepexpan*, México, Plaza y Valdés/Universidad Intercultural del Estado de México.

2009 *Multiculturalismo y metrópoli. Cultura política en un fragmento urbano (antropología urbana)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

2012 *Megalópolis y cultura. Del ritual indígena al performance urbano*, México, Universidad Autónoma del Estado de México/Porrúa.

**Good Eshelman, Catharine**

2004 "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Gutiérrez Chong, Natividad**

2013 *Etnicidad y conflicto en las Américas. Violencia y activismo político*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Korsbaek, Leif**

1995 *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.



2001 *El sistema de cargos en una comunidad indígena en el Estado de México: caos y coherencia en San Francisco Oxtotilpan*, tesina de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

**Korsbaek, Leif y Felipe González Ortiz**

2000 "Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 7, núm. 19, mayo-agosto, pp. 55-82.

**Kroeber, Alfred**

1952 *The Nature of Culture*, Chicago, Chicago University, Press.

**Linton, Ralph**

1964 *The Study of Man*, New Jersey, Englewood Cliffs.

**López Austin, Alfredo**

1989 *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2000 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

2006 *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Lorente Fernández, David**

2008 "Una discusión sobre el estudio del ritual como espejo privilegiado de la cultura", *Iberoforum*, año 3, núm. 6, julio-diciembre.

**Lupo, Alessandro**

2001 "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica.

**Medina, Andrés**

2000 *En las cuatro esquinas, en el centro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2007a "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México", *Anales de Antropología*, núm. 41, t. II, pp. 10-51.

2007b "Sistema de cargos y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión", en Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), *¿A dónde va la antropología?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

**Millán, Saúl**

2003 "Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2005 "Los cargos en el sistema", en Hilario Topete, Leif Korsbaek y Manuela Sepúlveda (eds.), *La organización social y el ceremonial*, México, Secretaría de Educación Pública-Programa de Estímulos al Desempeño del Personal Docente.

**Mora, Teresa (coord.)**

2008 *Atlas etnográfico de la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Nash, Manning**

1958 "Political Relations in Guatemala", *Social and Economic Studies*, vol. 7, pp. 65-75.

**Nivón Bolán, Eduard**

1998 *Cultura urbana y movimientos sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa.

**Pitarch, Pedro y Gemma Orobitg** (eds.)

2012 *Modernidades indígenas*, Madrid, Frankfurt y México, Iberoamericana/Vervuert/Bonilla.

**Portal Ariosa, María Ana**

1997 *Ciudadanos desde el pueblo; identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

**Portal Ariosa, María Ana y Lucía Álvarez Enríquez**

2011 "Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica", en Lucía Álvarez Enríquez (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, México, Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México.

**Ramírez Torres, Juan Luis**

2000 *Cuerpo y dolor: semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

**Rappaport, Roy A.**

1999 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Alarcón.

**Redfield, Robert**

1941 *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press.

**Tax, Sol**

1937 "The Municipios the Widwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, vol. 38, pp. 423 - 444.

**Turner, Victor**

1980 *La selva de los símbolos*, México, Siglo Veintiuno Editores.

**Wolf, Eric**

1977 *Una tipología del campesinado latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Zerubavel, Eviatar**

2003 *Collective Memory and the Social Shape of the Past. Time Maps*, Chicago, University of Chicago Press.



# Tehuacalco como lugar de la memoria. Arqueoastronomía y paisaje. Región Centro de Guerrero.

*Hans Martz de la Vega*

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

*Miguel Pérez Negrete*

Centro INAH Guerrero

**RESUMEN:** *El artículo se refiere a los primeros resultados de un estudio arqueoastronómico de “caso” en la zona arqueológica Tehuacalco. Se buscó conocer el sentido o significado de los alineamientos y ejes de simetría del lugar en torno a la astronomía posicional y al paisaje ritual.*

*Se argumenta que los alineamientos de las estructuras fueron consagrados a ciertas familias calendáricas de intervalos de días plenamente identificadas en Mesoamérica relacionadas con los solsticios y con los equinoccios temporales.*

*El hilo conductor del análisis lo constituye el ciclo ritual agrícola y la articulación de esta práctica social con los espacios sagrados.*

*El lugar fue el punto de unión entre el presente y el futuro, en donde lograron configurar una memoria tangible a través de un contexto conformado por ciertos elementos constitutivos de la astronomía posicional, por el horizonte local y las estructuras del asentamiento, siendo de esa manera la memoria sagrada de un pueblo.*

**PALABRAS CLAVE:** *Tehuacalco, Guerrero, arqueoastronomía, paisaje y memoria.*

**ABSTRACT:** *The article refers to the first results of a case study on archaeoastronomy in the archaeological zone of Tehuacalco. The aim was to understand the meaning or significance of the alignments and the axes of symmetry of the site regarding positional astronomy and the ritual landscape.*

*It is argued that the alignments of the structures were dedicated to certain fully identified days of calendrical families in Mesoamerica, related to the solstices and the seasonal equinoxes.*

*The connecting thread of the analysis consists of the agricultural ritual cycle, along with the articulation of this social practice in sacred spaces.*

*The site was the junction between the present and the future, where they managed to set up a tangible memory via a context formed by certain constituents of positional astronomy, the local horizon and the structures of the settlement, thus maintaining the sacred memory of a people.*

**KEYWORDS:** *Tehuacalco, Guerrero, archaeoastronomy, landscape and memory.*

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es presentar los avances de una investigación arqueoastronómica de “caso” en la zona arqueológica Tehuacalco.

Como veremos a lo largo de este trabajo, las investigaciones que son de una naturaleza afín a la que aquí presentamos se desprenden de las primeras apreciaciones del siglo xx en las que se vislumbraba un comportamiento bien definido en las orientaciones de las ciudades de Mesoamérica [Marquina y Ruiz, 1932; Palacios, 1932], fenómeno que fue tratado con más atención hacia 1945 por Macgowan. Para la década de los setenta se reuniría de forma sistemática una gran cantidad de orientaciones acimutales que daría paso a un periodo conocido como síntesis de la arqueoastronomía [Aveni, 1991], en el cual se confirmaba la existencia de patrones bien definidos de convergencias hacia pequeñas regiones angulares del horizonte, las denominadas familias acimutales, y de este modo se confirmaría que en la planificación de las ciudades prehispánicas existieron consideraciones de principios astronómicos y calendáricos [Tichy, 1974, 1976 y 1978; Aveni, 1975, 1980 y 1991].

Además, aquellos investigadores contaron con cierta información privilegiada procedente de la etnografía que permitió intercalar las deducciones de algunos modelos del calendario siempre en torno a un ciclo agrícola de naturaleza ritual basado en los eventos de mayor relevancia del movimiento del Sol [Tichy, 1974, 1976 y 1990]. Para esos momentos estaban conscientes de que los mesoamericanos percibían el tiempo como el transcurrir de intervalos de duraciones distintas [Iwaniszewski, 1997: 171].

De la combinación de ambas, las concentraciones y los datos de campo, fue que se desprendió toda una reflexión de la gran relevancia que tuvo el ciclo agrícola en la relación del calendario y las fechas del año trópico, estas últimas separadas por una serie de intervalos fijos que serían, en lo sucesivo, estudiados a fondo.

De esa manera, el fenómeno de la transferencia de datos de o hacia la arqueoastronomía ha sido de vital importancia. Reyman planteaba la necesidad de generar una metodología más ordenada y definida con miras hacia una interdisciplinariedad [1975: 206].

Entonces vino una nueva generación de investigadores que ha llevado a cabo trabajos a lo largo de Mesoamérica con una visión renovada en la que estaban de acuerdo en que la obtención de datos no podría única y exclusivamente basarse en los acimuts, sino que debían considerarse además las alturas angulares y los elementos del horizonte local.

Así, hemos sido testigos de cómo el cuerpo de información proporcionada por los sintetistas fue transformado en una nueva forma de ver las familias de intervalos mesoamericanas, impulsando así nuevas propuestas acerca del uso de intervalos calendáricos. En otras palabras, así como la información proveniente de una gran cantidad de sitios arqueológicos dio paso a los planteamientos hoy vigentes, así suponemos que toda la información de “casos” o de un sólo lugar dará paso a fortalecer esos planteamientos abriendo el abanico de ideas a nuevas perspectivas. Los estudios de “caso” pueden ayudar de manera significativa a resolver algunas de las inquietudes que se han generado desde aquellos tiempos y de esa forma plantear un conjunto de hipótesis, sobresalientes a los ojos de la comunidad académica, acerca de la planificación de los asentamientos cívico-ceremoniales.

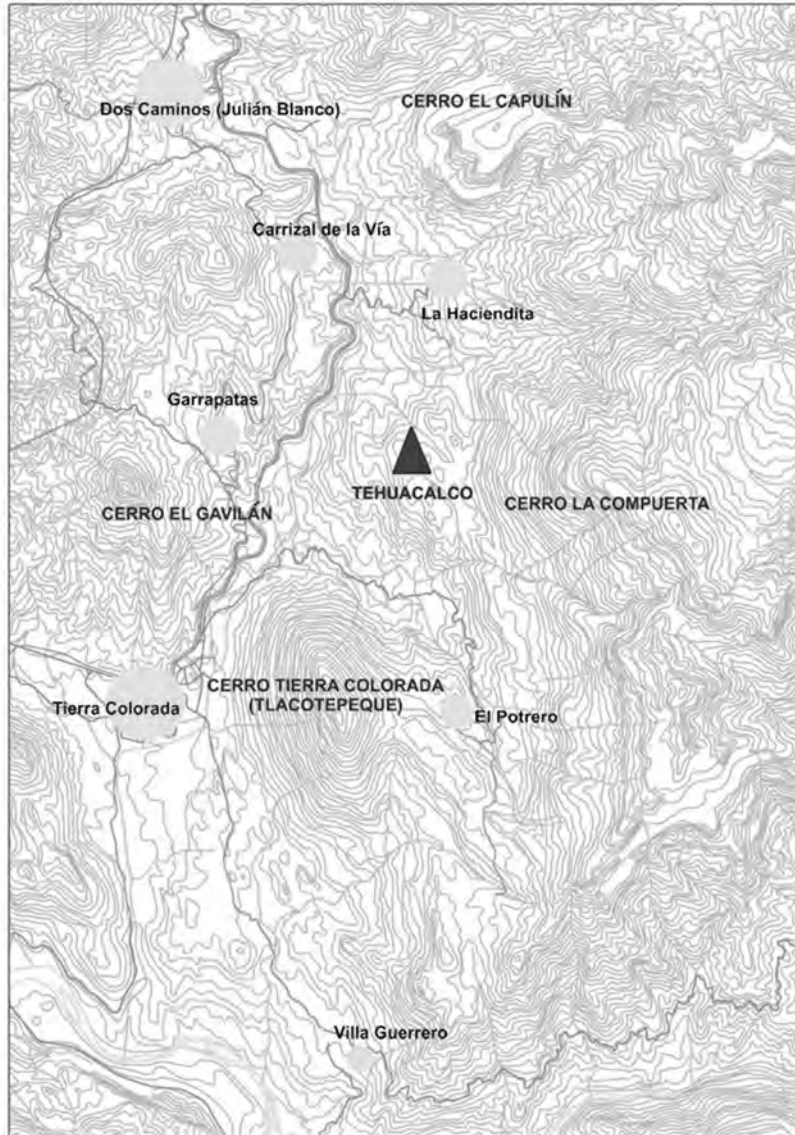
Sin embargo, hay que decir que estos estudios resultan ser de una complejidad mayor a los acostumbrados y, por lo tanto, habría que dedicarles mayor cuidado. Además, es necesario contar con una variedad considerable de “casos” para poder elaborar estudios comparativos que permitieran conocer las semejanzas y diferencias entre ellos y los posibles principios base. Por lo que estamos seguros de que estudiar el conjunto de los alineamientos, las orientaciones y el horizonte local ayudarán a resolver algunas piezas del mapa cognitivo del lugar y con ello la cosmovisión bajo la que se construyó el espacio arquitectónico y se dispusieron elementos fijos en el paisaje.

Una de las ideas que se tiene sobre la particularidad de los asentamientos es que cada uno impone su propio esquema, aunque siempre basado en elementos constitutivos comunes a todos, ya sea en un nivel local, regional o más amplio. Entre estos componentes destaca la morfología (topoformas), la planificación y el significado coherente [Anshuetz *et al.*, 2001]. Todas ellas herramientas imprescindibles para la investigación arqueoastronómica de los sitios arqueológicos.

Los alineamientos de las estructuras y de los elementos integrantes del sitio fueron levantados con la intención de proyectar dos orientaciones relacionadas con principios astronómico-calendáricos. Fueron consagradas a fechas específicas del año trópico. Sus constructores seleccionaron un paisaje local ideal mediante el cual pudieron recurrir a las posiciones de las salidas y puestas del Sol.

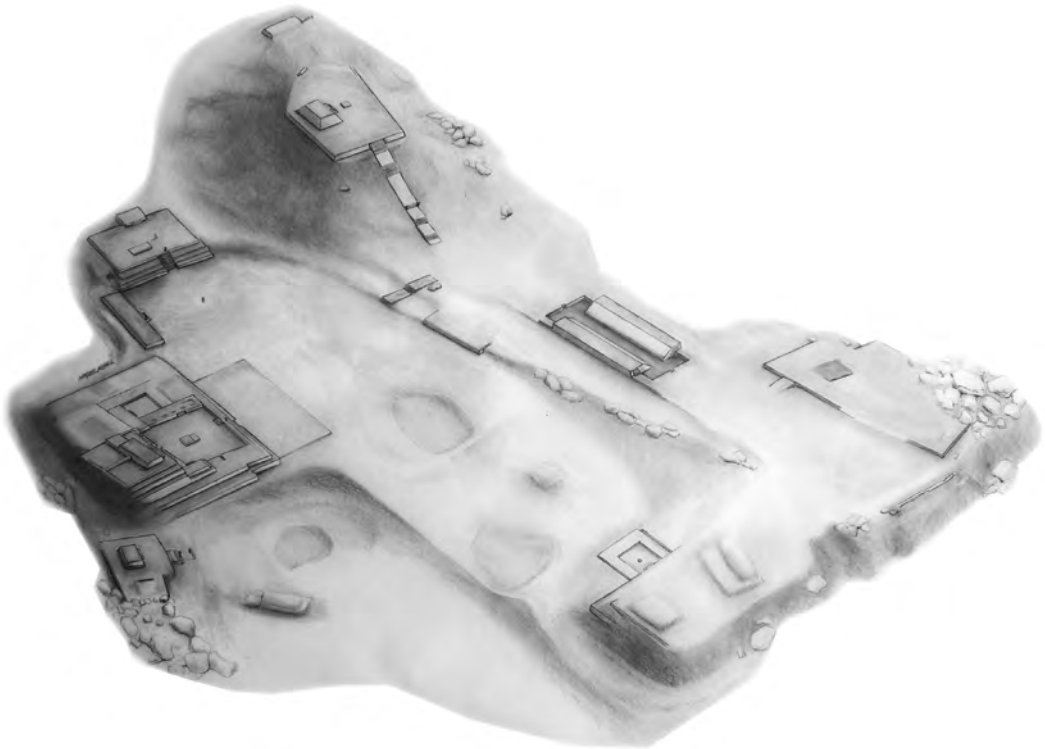
Año tras año, a lo largo de los siglos, los habitantes acudieron a la memoria del lugar, a la que hoy también podemos acceder con tan sólo plantarnos ahí y mirar los mismos eventos que buscaron perpetuar, sucesos que permanecen intactos. Una historia que relatan principalmente el Sol, Venus,

**Figura 1**  
**Ubicación de Tehuacalco**



Realizado por Pérez Negrete en 2008 con base en el plano topográfico del INEGI de 2005.

**Figura 2**  
**Isometría de Tehuacalco**



Realizado por Pérez Negrete y Martz, 2008.

los cerros y las mismas construcciones hoy ya restauradas. Así, recordaron con facilidad las fechas de sus prácticas y concepciones más importantes.

Por lo tanto, los resultados de la investigación nos ayudarán a conocer con más detalle la existencia de una vinculación de la planificación urbana con observaciones astronómicas que nos permiten acercarnos más al sentido ritual que recaía en el centro ceremonial.



## EL LUGAR DE LA INVESTIGACIÓN

La zona arqueológica Tehuacalco se ubica en el territorio correspondiente a la parte sur de la Región Centro del estado de Guerrero, concretamente al NE de la población actual de Tierra Colorada (véase la figura 1).

Su máxima altura se aproxima a los 640 msnm y se localiza en las coordenadas geográficas NAD27 99° 30' 07'', longitud oeste y 17° 11' 07'', latitud norte [INEGI, 2005].

Tehuacalco es un centro cívico ceremonial con al menos 12 monumentos, entre los que se encuentra un templo principal o elevado, un palacio de grandes proporciones y un juego de pelota (véase la figura 2).

Todas las estructuras están dispuestas en torno a una gran plaza que a su vez contenía al menos tres estanques, lo que le daba al lugar una connotación de espacio ritual acuático, ya que, además, por su margen oriente existía el escurrimiento de un manantial (véase la figura 3).

El escenario geográfico de la zona es montañoso y accidentado debido a que se encuentra inmerso en el sistema orográfico de la Sierra Madre del Sur [Figueroa, 1980].

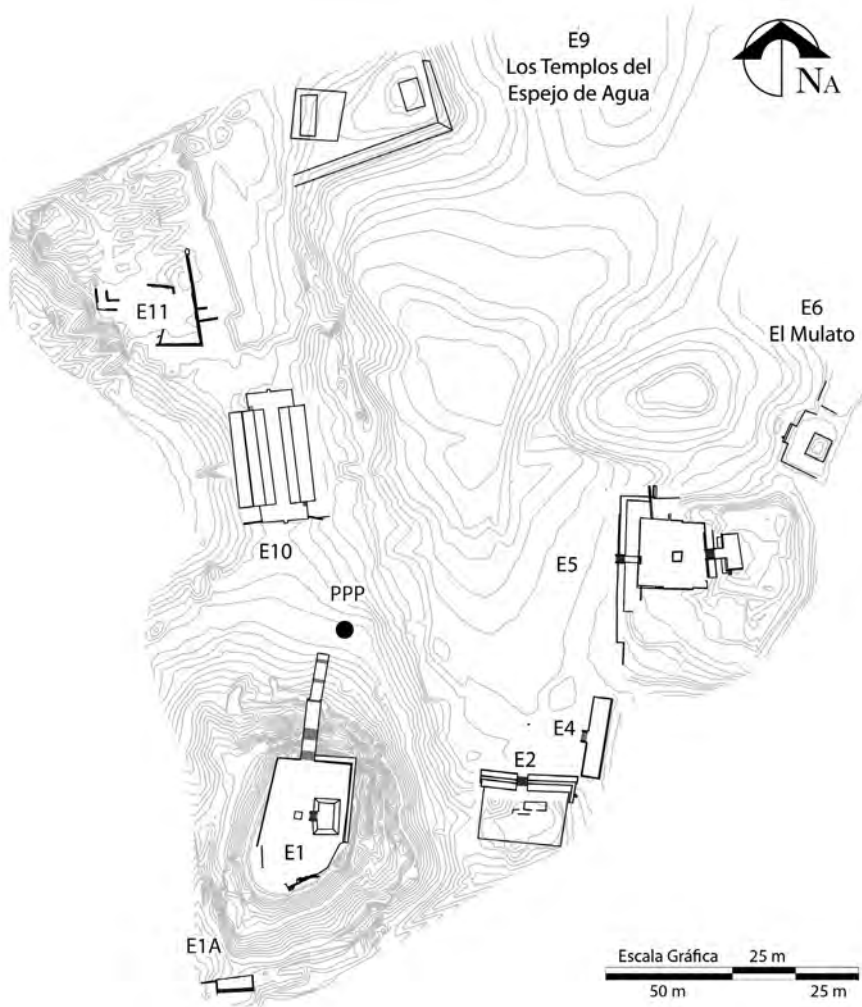
## EL TRABAJO DE CAMPO Y LOS DATOS

El motivo de este trabajo es presentar el conjunto de las direcciones este-oeste del sitio. Consistió en medir los ejes de simetría y la gran mayoría de los muros o alineamientos en los que se incluyó una manifestación grafico-rupestre.

Desde el año 2006 los resultados se referían a los intervalos de las familias más conocidas y a los eventos de la astronomía posicional del Sol de mayor importancia. De esa forma se fue generando una base de datos que consta de una serie de agrupaciones bien definidas. La muestra obtenida hasta el momento nos permite presentar el esquema de este trabajo. La información más detallada referente a las mediciones se encuentra en Martz [2010]; Martz y Ángeles [2014] y Martz y Pérez Negrete [2014]. Para el cómputo de las mediciones hemos utilizado el Hansómetro, un programa de arqueoastronomía [Martz *et al.*, 2014].

A continuación presentamos los resultados del primer análisis de las orientaciones. Un total de 80 orientaciones componen 100% de la muestra. O sea, 40 alineamientos vistos en dos partes cada uno de ellos. Solamente 2.5% está fuera del arco solar y pertenece a una estructura que parece estar dedicada al planeta Venus, 91.25% integra las piezas de un esquema calen-

**Figura 3**  
**Plano general de Tehuacalco**



Modificado del original, en Martz [2010: 150].

dárico-astronómico, 8.75% no se ha integrado al esquema, de los cuales 5% corresponde a la Estructura 6 y la mitad, 2.5%, a los dos extremos contrarios de los alineamientos asociados a Venus.

1. Grupo 1. (Véase el cuadro 1.) Éste es el grupo más numeroso, son 43 orientaciones y son las que se concentran en torno a los equinoccios temporales. Se divide en dos partes.

En la primera están las orientaciones que se desvían S del E y son 33. No exceden los 7° de diferencia. Se trata de los acimuts que miran al oriente, así como un poco más de la mitad de los acimuts que lo hacen al poniente (12). La veintena equinoccial que proponemos más adelante, la del 2 de abril/11 de septiembre, aparece seis veces y la del 14 de marzo/30 de septiembre solamente una vez.

La segunda parte consta de los que se desvían al N del E. No exceden los 3° respecto de los ejes cardinales. Son los 10 restantes. Todos miran al O. Así se comporta el Juego de Pelota, excepto por un muro.

Marcan dos periodos: del 14 de marzo al 2 de abril y del 11 al 30 de septiembre.

Los equinoccios temporales aparecen ocho veces. Son los días 23 de marzo y 21 de septiembre, incluyendo sus márgenes, como veremos más adelante.

2. Grupo 2. (Véase el cuadro 2.) Son 27 en total. Pertenecen a los denominados alineamientos calendárico-astronómicos. Se relacionan con cuatro familias de intervalos de días, la del 52, la del 65, la del 73 y la que proponemos aquí, la de 260. También se divide en dos partes. En general los que miran al O se desvían al N del O y los que ven al E lo hacen al N del E, marcando algo así como 3° de diferencia. Suceden alrededor de los meses de abril y de septiembre.
3. Grupo 3. (Véase el cuadro 3.) Son dos orientaciones. Su desviación es de 24°-25° respecto a los ejes cardinales. Se relacionan con el extremo norte de Venus al O. Apuntan a la región en donde ya terminó el arco solar y comienza el espacio por donde se verá al planeta en su recorrido hasta llegar a su extremo.
4. Grupo 4. Se trata de las fechas de los pasos cenitales. Únicamente es un par de fechas que corresponde a la Piedra de los Pies Pintados. Suceden el 8 de mayo y el 5 de agosto. El acimut es 75.404722, la altura del horizonte 11.593388 y la declinación 17.223888.
5. Grupo 5. (Véase el cuadro 4.) Son las orientaciones que no se aproximaron a los criterios anteriores. Son siete pares, de los cuales cuatro pertenecen a la Estructura 6, llamada El Mulato. Dos de ellas son los extremos contrarios de los alineamientos hacia al extremo de Venus y marcan finales de enero.

Las estructuras medidas con sus abreviaturas son las siguientes:

- Estructura 1 La Encinera (E1)
- Estructura 1A (E1A)
- Estructura 1B (E1B) o Templo Principal
- Estructura 2 La Anona (E2)
- Estructura 2 Templo de La Anona (E2 T)
- Estructura 4 Templo Rojo (E4)
- Estructura 5 El Palacio (E5)
- Estructura 5A Templo Corona (E5A TC)
- Estructura 5B (E5B)
- Estructura 5C (E5C)
- Estructura 6 El Mulato (E6 MUL)
- Estructura 9 Los Templos del Espejo de Agua (E9 LTEA)
- Estructura 10 Juego de Pelota (E10)
- Estructura 11 Plataforma Noroeste o Los Granadillos (E11)
- Calzada de la Lluvia (CL)
- Piedra de los Pies Pintados (PPP)

Otras abreviaturas que servirán para leer los siguientes cuadros son: horizonte (H), intervalo (I), este (E), oeste (O), solsticio de verano (sv), solsticio de invierno (si), equinoccio temporal (et) y eje de simetría (ES).

**Cuadro 1**  
**Orientaciones que se asocian al equinoccio temporal**  
**(23 de III y 21 de IX)**

Estructura/ Elemento	Fechas	I (días)	H	Acimut	Altura	Declinación
E1B/ES	14 de III/ 30 de IX	9/ 9	E	97.988055	14.173333	-3.231944
E1B/Talud Sur	27 de III/ 16 de IX	4/ 5	E	92.240000	16.131944	2.649166
E1B/Talud Sur	25 de III/ 17 de IX	2/ 4	O	271.943333	0.993055	2.149722
E1B/Talud Norte	17 de III/ 26 de IX	6/ 5	E	96.133888	15.060388	-1.270555
E1A/Muro 3	15 de III/ 28 de IX	8/ 7	O	267.042500	3.030611	1.830555
E2/Muro 1	24 de III/20 de IX	1/ 1	E	93.977222	16.916670	1.293971
E2/Muro 4	20 de III/24 de IX	3/ 3	E	95.447777	16.314444	-0.231785
E5/Muro 1	20 de III/ 23 de IX	3/ 2	E	95.784166	17.750000	-0.091613
E5A TC/Muro 1	24 de III/ 19 de IX	1/ 2	E	94.206388	18.353888	1.520242
E5A TC/Muro 1	2 de IV/ 11 de IX	10/ 10	O	274.206388	2.633333	4.798490

**Cuadro 1 (continuación)**  
**Orientaciones que se asocian al equinoccio temporal**  
**(23 de III y 21 de IX)**

Estructura/ Elemento	Fechas	I (días)	H	Acimut	Altura	Declinación
E5A TC/ES	21 de III/ 23 de IX	2/2	O	269.571667	1.794444	0.121234
E5B/Muro 1	25 de III/ 18 de IX	2/3	E	93.688888	18.069722	1.903554
E5B/Muro 1	30 de III/ 13 de IX	7/8	O	273.688888	1.160277	3.866911
E5B/Muro 2	31 de III/ 12 de IX	8/9	E	91.170833	18.370277	4.278178
E5B/Muro 2	24 de III/ 19 de IX	1/2	O	271.170833	1.194444	1.471294
E5C/ES	1 de IV/11 de IX	9/10	O	274.706677	0.664722	4.692936
E5C/ES	23 de III/ 21 de IX	0/0	E	94.706777	17.785611	0.894665
E5C/Altar	31 de III/ 12 de IX	8/9	E	90.898888	17.585277	4.300445
E5C/Altar	24 de III/ 20 de IX	1/1	O	270.898888	1.160556	1.201657
E5C/Muro 1	24 de III/ 19 de IX	1/2	E	94.045555	17.936111	1.539849
E5C/Muro 1	31 de III/ 12 de IX	8/9	O	274.045555	1.068888	4.180704
E5C/Muro 2	22 de III/ 22 de IX	1/1	E	95.176944	17.618611	0.417068
E5C/Muro 3	29 de III/ 14 de IX	6/7	E	91.780833	17.618611	3.505345
E5C/Muro 3	26 de III/ 18 de IX	3/3	O	271.780833	1.252222	2.071121
E5C/Muro 4	19 de III/ 24 de IX	4/4	E	96.218611	17.601667	-0.531798
E10/Muro 6	16 de III/ 26 de IX	7/5	O	267.736111	2.575694	-1.428888
E10/Muro 10	15 de III/ 27 de IX	8/6	O	267.533888	1.975194	-1.808611
E10/Muro 4	16 de III/ 28 de IX	7/7	O	267.470556	1.850833	-1.868101
E10/Muro 8	19 de III/ 25 de IX	4/5	O	268.413333	2.592777	-0.748210
E10/Muro13	24 de III/ 20 de IX	1/1	O	267.754444	11.509167	1.276684
E11/ES	18 de III/ 26 de IX	5/5	O	268.172222	1.990556	-1.156702
E11/Muro 4	23 de III/ 20 de IX	0/1	E	93.883888	16.381194	1.150556
E11/Muro 4	30 de III/ 13 de IX	7/8	O	273.883888	0.847694	4.099444
E11/Muro 3	15 de III/ 27 de IX	8/6	O	267.570277	1.650694	-1.800277
E11/Muro 2	17 de III/ 26 de IX	6/5	O	268.416944	1.105305	-1.301111
E11/Muro 5	19 de III/ 24 de IX	4/3	E	95.686944	16.465111	-0.430556
CL/ES superior	2 de IV/ 11 de IX	10/10	E	90.041944	16.682222	4.827458
CL/ES superior	28 de III/ 16 de IX	5/5	O	270.041944	9.628888	2.872420
E9 LTEA/ES	29 de III/ 15 de IX	6/6	E	91.775000	16.481667	3.179372
E9 LTEA/ES	28 de III/ 15 de IX	5/6	O	271.775000	4.841667	3.120125
E9 LTEA/Muro 1	20 de III/ 24 de IX	3/3	E	95.820277	17.334166	0.254093
E9 LTEA/Muro 3	27 de III/ 17 de IX	4/4	E	92.600555	16.782777	2.512022
E9 LTEA/Muro 3	31 de III/ 13 de IX	8/8	O	272.600555	5.063055	3.971120

**Cuadro 2**  
**Orientaciones calendárico-astronómicas**  
**(se relacionan con los solsticios)**

Estructura/ Elemento	Fechas	I (días) solsticio	H	Acimut	Altura	Declinación
E1B/ES	8 de IV/ 3 de IX	74/ 74 sv	O	277.898611	0.006305	7.558333
E1A/Muro 3	9 de IV/ 3 de IX	73/ 74 sv	E	87.0425	16.6155	7.600277
E2/Muro 2	11 de IV/ 1 de IX	71/ 72 sv	O	274.610555	14.156111	8.437213
E10/Muro 2	12 de IV/ 31 de VIII	70/ 71 sv	E	84.932222	13.620694	8.700555
E9 LTEA/Muro 1	8 de IV/ 4 de IX	74/ 75 sv	O	275.820277	7.978333	7.149224
E2 T/Muro 4	16 de IV/ 27 de VIII	66/ 67sv	O	275.447777	17.150277	10.008538
E4/ES	16 de IV/ 27 de VIII	66/ 67 sv	O	279.283611	4.155833	10.085906
CL/ES inferior	29 de IV/ 14 de VIII	53/ 54 sv	E	78.664722	12.716677	14.371769
PPP	12 de II/ 28 de X	53/ 54 si	O	255.404722	2.012611	13.344444
E1B/Talud Norte	3 de IV/ 8 de IX	262/ 261 si	O	276.133888	0.032611	5.795555
E2 T/Muro 3	9 de III/ 4 de X	261/ 260 sv	E	99.278333	14.800000	-4.230504
E4/ES	10 de III/ 4 de X	262/ 260 sv	E	99.283611	15.227500	-4.077014
E5/Muro 1	4 de IV/ 8 de IX	261/ 261 si	O	275.784166	0.604166	5.704073
E5A TC/ES	3 de IV/ 9 de IX	262/ 262 si	E	89.571667	17.418055	5.466500
E5C/Muro 2	3 de IV/ 9 de IX	262/ 262 si	O	275.176944	1.119166	5.276184
E5C/Muro 4	5 de IV/ 7 de IX	260/ 260 si	O	276.218611	0.603888	6.118906
E10/Muro 6	6 de IV/ 6 de IX	259/ 259 si	E	87.736111	15.494888	6.580277
E10/Muro 10	6 de IV/ 6 de IX	259/ 259 si	E	87.533888	14.976388	6.481944
E10/Muro 2	10 de III/ 2 de X	262/ 262 sv	O	264.932222	3.135111	-3.791388
E10/ Muro 4	7 de IV/ 6 de IX	258/ 259 si	E	87.470556	14.7425	6.659774
E10/Muro 8	5 de IV/ 7 de IX	260/ 260 si	E	88.413333	15.796111	6.078537
E10/ Muro 13	7 de IV/ 6 de IX	258/ 259 si	E	87.754444	15.846111	6.701382
E11/ES	5 de IV/ 8 de IX	260/ 261 si	E	88.1722222	14.3069444	5.8860128
E11/Muro 3	6 de IV/ 6 de IX	259/ 259 si	E	87.570277	14.457694	6.481944
E11/Muro 2	4 de IV/ 8 de IX	261/ 261 si	E	88.416944	14.574888	5.726944
E11/Muro 5	3 de IV/ 8 de IX	262/ 261 si	O	275.686944	1.086305	5.744722
E9 LTEA/Muro 2	9 de III/ 5 de X	261/ 259 sv	E	100.388055	16.832777	-4.548808

**Cuadro 3**  
**Orientaciones de la Estructura El Mulato. Se relacionan con Venus**

Estructura/ Elemento	Fechas	I (días)	H	acimut	altura	declinación
E6 MUL/ES	Venus extremo norte	/	O	295.380555	1.828333	24.700000
E6 MUL/Muro 1	Venus extremo norte	casi es el sv	O	293.981111	1.973333	23.460000

### Cuadro 4 Orientaciones sin asociación

Estructura/ Elemento	Fechas	I (días)	H	Acimut	Altura	Declinación
CL/ES inferior	1 de III/ 13 de X	22/22 et	O	258.664722	9.595556	-7.810155
E9 LTEA/ Muro 2	21 de IV/ 22 de VIII	/	O	280.388055	6.965	11.936312
E2/Muro 3	26 de IV/17 de VIII	/	O	279.278333	17.250833	13.575444
E6 MUL/ Muro 2	3 de II/ 9 de XI	/	E	112.280833	12.733333	-16.748815
E6 MUL/ Muro 2	30 de V/ 14 de VII	22/23 sv	O	292.280833	44.450556	21.695037
E6 MUL/ES	22 de I/ 21 de XI	/	E	115.380555	12.179722	-19.750478
E6 MUL/ Muro 1	28 de I/ 15 de XI	/	E	113.981111	12.599167	-18.329344

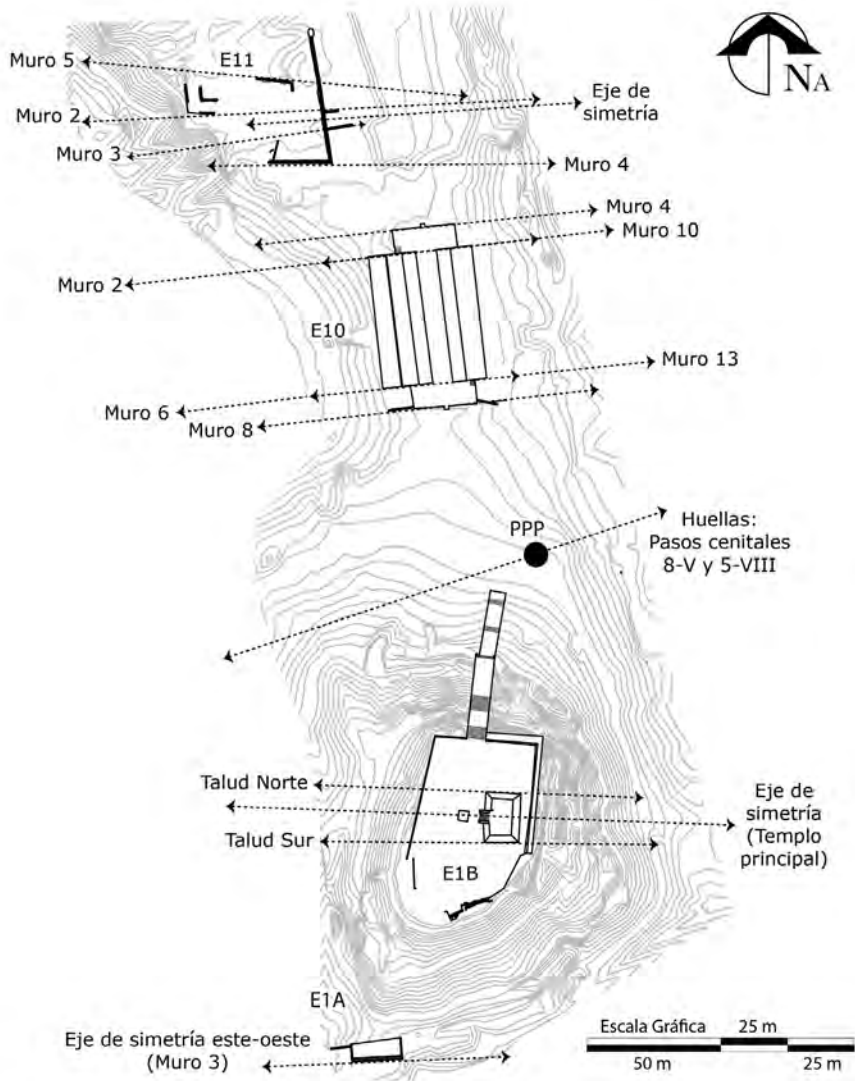
#### EL CONTEO DE LOS INTERVALOS

Los cuadros de datos se han elaborado con la información más elemental de los fenómenos astronómicos de posición y de la calendárica.

Por acuerdo los pivotes solsticiales siempre son el mismo día. Aquí los consideramos como el 21 de junio y el 21 de diciembre. Aunque podría considerarse 22 de diciembre [Iwaniszewski, 1999: 29; Galindo, 2003a: 52]. Otra convención es que se debe respetar el intervalo de días “conocido” (comunicación personal de David Wood Cano).

Veamos un ejemplo. Sea 52 el intervalo “conocido”. Tomamos las fechas 30 de abril/13 de agosto y veremos que la diferencia de días que tienen con el solsticio de verano será de 52/53 días [Šprajc, 2001: 201-212]. En ese caso el intervalo considerado para ambas fechas es 52. Si se hubiese obtenido 29 de abril/13 de agosto, cuyos intervalos son 53/53, el lapso que se consideraría sería nuevamente 52 [Galindo, 2003a: 52-53]. Lo mismo para el 29 de abril/14 de agosto, con los intervalos 53/54. Pensamos que por la naturaleza de los elementos estudiados es conveniente incluir los límites, en este caso serían 54/54 o 50/50. Esto último no quiere decir que representen el 52 ya que podrían significar otro intervalo.

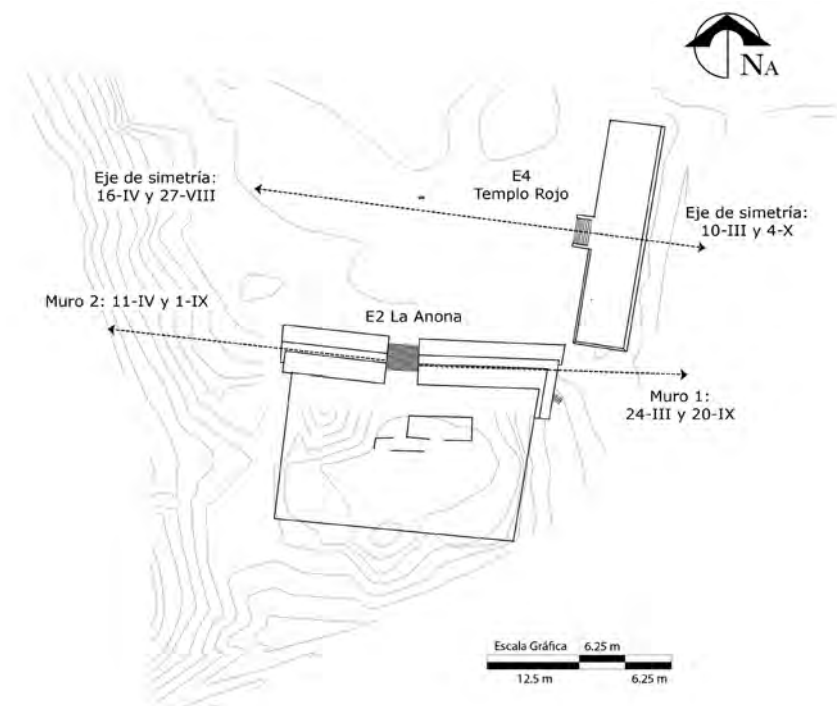
**Figura 4**  
**Alineamientos de la Plataforma Oeste**



Modificado del original, en Martz [2010: 153].



**Figura 5**  
**Alineamientos del Conjunto Solar**



Modificado del original, en Martz [2010: 150].

#### EL HORIZONTE LOCAL

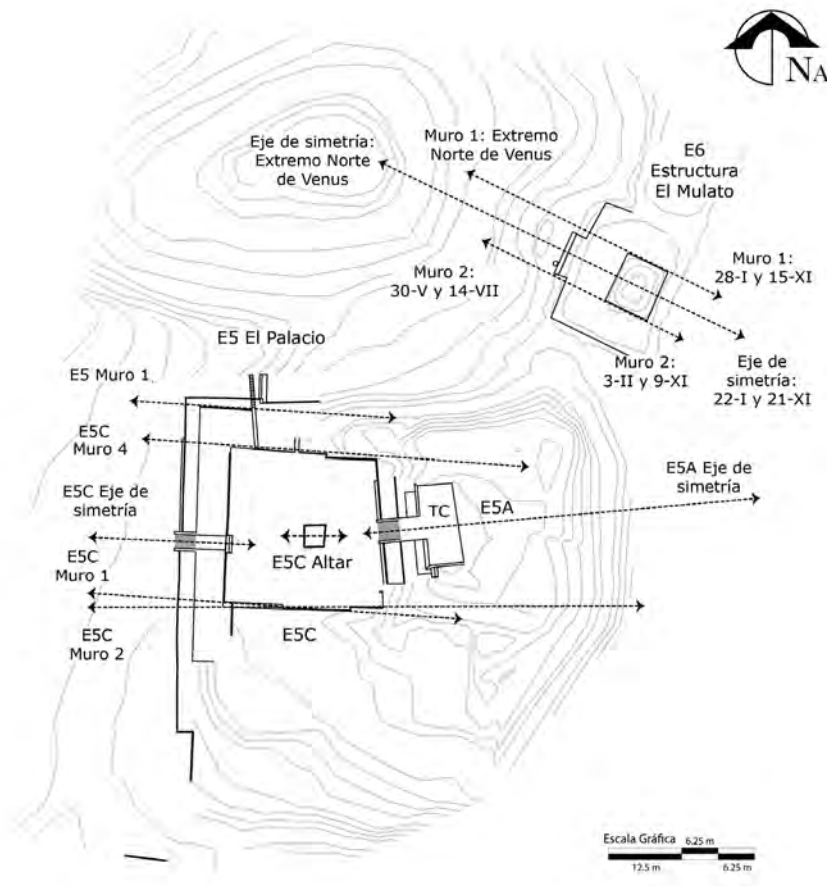
En Tehuacalco prevalece una configuración visual entre la disposición de sus monumentos y algunas de las elevaciones del horizonte local. En general todo se muestra debidamente orientado a ellas. Además, estas prominencias se encuentran en las cuatro regiones cardinales, siendo de mayor atención la del E. Se les conoce como Cerro La Compuerta (este), Cerro El Gavilán (oeste), Cerro El Capulín (norte) y Cerro Tierra Colorada (sur). Siguiendo el mismo orden vemos que las altitudes son: 1 340, 800, 1 120 y 880 m [INEGI, 2005; Figueroa, 1980: 19; SDN, 1962] (véase la figura 7).

Si trazamos un eje imaginario desde la cima del “cerro norte” hasta la cima del “cerro sur” veremos que cruza por el núcleo monumental y que tiene una ligera desviación al E del N y al O del S, respectivamente. También el “cerro este” presenta ese comportamiento, ya que se sitúa al S del

E, a diferencia del “cerro oeste”, que se desvía ligeramente al S de la línea cardinal O.

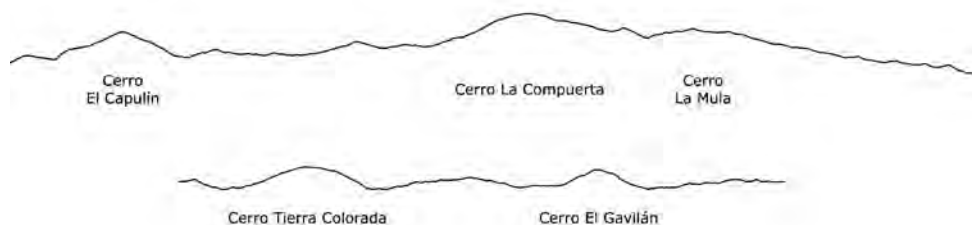
Este hecho nos hizo retomar el planteamiento de Macgowan, quien en 1945 dio a conocer una gran cantidad de orientaciones de las ciudades mesoamericanas, las cuales se concentraban en un rango pequeño al S del E por arriba de los 90°. Sólo que en este caso se trata de una relación entre el paisaje y el asentamiento.

**Figura 6**  
**Alineamientos de las estructuras 5 y 6**



Modificado del original, en Martz [2010: 150].

**Figura 7**  
**Croquis del horizonte local visto desde el templo principal (E1B)**



Arriba vemos el nor-orienté y orienté. Abajo el sur-poniente y la región central del poniente. Realizado por Martz y Pérez Negrete [2014].

#### LAS ORIENTACIONES

El conjunto de las orientaciones de los ejes de simetría E-O por sí mismos presentaron todos los parámetros calendárico-astronómicos que veremos a continuación.

De las orientaciones de los monumentos notábamos con asombro que se acumulaban sobre los lugares ya definidos del paisaje y que el abanico de líneas se concentraba alrededor de los ejes cardinales, la mayoría ligeramente por encima de los 90 y 270 grados respectivamente y el resto un poco más abajo de esos valores.

Pensamos que debíamos tomar el camino de la investigación que algún día propusieron Marquina y Ruiz [1932: 11], continuado más tarde por Tichy [1974, 1976, 1981] y Aveni [1975, 1980 y 1991], quienes estudiaron, al igual que los anteriores, las orientaciones de los ejes principales de los monumentos, llegando ambos a la conclusión de que existía un patrón que definía tres familias o tendencias acimutales. La primera estaba alrededor de los 7°, la segunda entre los 15° y los 17° y una más de los 25° a los 26°. Tichy señalaba la existencia de dos concentraciones más que marcaban los 11°-12° y los 20° [1978: 153]. En esos momentos era poco lo que se sabía de la primera familia acimutal, la más notable era la segunda, ya que contenía en su haber una gran cantidad de sitios. En 1977 Aveni, apoyado en Marquina y Ruiz [1932: 11], optó por denominarla únicamente como la familia de 17° [1980: 23, 28-29]. Sin duda la que les daba mayor significado era la tercera,

ya que constaba de alineaciones solsticiales y correspondía básicamente a un momento específico de la cronología, al periodo Preclásico. Esto les hizo pensar que se trataba de un acierto, ya que, como sabemos, los dos hechos celestes que más rápidamente se comprendieron en la antigüedad fueron, en primer lugar y ante todo, las fases lunares y en segundo lugar los solsticios.

Unas décadas después los especialistas se dieron cuenta de que debían refinar el estudio de los alineamientos, ya que solamente se habían considerado los ángulos horizontales, pero no se habían tomado en cuenta las alturas angulares sobre las direcciones de los horizontes locales. Además, había que realizar la identificación y registro del horizonte local, conocer los contextos arqueológicos a los que pertenecen, etcétera.

Pero las propuestas en los setenta no se quedaron ahí, Tichy presentó algunos modelos entre los que destacó uno en el que las familias de acimuts se podían entretrejer, conformando de esta manera sistemas calendáricos reales y de gran relevancia agrícola. En su planteamiento aprovechó el esquema que Girard había recuperado de los chortís de Quetzaltepec, en la latitud de 15°, en el que se hablaba de un calendario agrícola estático de 260 días basado en el movimiento del Sol y su relación con el horizonte. Se trataba de proponer una fecha inicial en donde se comienzan las labores de la preparación de la tierra para la siembra y así continuar el conteo por medio de intervalos que fueran múltiplos de novenas, treceñas y veintenenas, según fuera el caso, hasta concluir el ciclo, cuando se cosecha todo el maíz existente y comienza la temporada de secas. Son fundamentales los equinoccios, los solsticios, los pasos cenitales y algunos intervalos, como el de 36, 40 y 52. Dicho investigador planteó cómo es que el esquema se podía extrapolar a otras latitudes utilizando las mismas referencias con otros acomodados.

El método de Tichy-Girard, el calendario solar intercalar, ha contribuido a la investigación y quizá constituye el cimiento más profundo de la astronomía cultural en Mesoamérica hasta la fecha, ya que nos ha mostrado con mayor claridad la forma en que se contaba y se registraba el tiempo en la antigüedad. Aunque sus hipótesis no han sido corroboradas [Šprajc, 2001: 113-116]. Además hay que recordar que en la actualidad la lengua chortí es la más cercana a lo que fue el cholano (hoy representado por el maya glífico).

#### LAS FAMILIAS DE 52, 65 Y 73

La justificación sobre el desarrollo de estas familias no puede ser parte de este escrito. El lector podrá consultarla en Malmström [1978: 113], Galindo

[2000; 2001a; 2001b y 2003b], Šprajc [2001], Morante [1995] y Velázquez *et al.* [2011].

En Tehuacalco hay dos ejes que se alinean con las fechas de la familia del intervalo de 52 o panmesoamericana: la sección inferior de la Calzada de la Lluvia y la Piedra de los Pies Pintados.

El Templo Rojo (E4) del Conjunto Solar de Tehuacalco está orientado hacia la familia del 65, a la que por cierto hasta el momento pocos sitios se han asociado. Galindo es quien realiza las primeras mediciones formales a este respecto [2001b y 2003b].

La tercera familia es la del intervalo de 73, de la cual resaltan estructuras como la Pirámide de los Nichos en el Tajín y la parte superior de la Pirámide de Xochitécatl [Galindo, 2000: 26 y 2001b: 282]. Otros sitios se encuentran en Velázquez *et al.* [2011]. También podemos ver como es que fue un número significativo, por ejemplo en la planificación de Teotihuacán [Sugiyama, 1993: 103, 112 y 114] o en la numerología de Mesoamérica [Malmström, 1975].

En Tehuacalco las estructuras asociadas a esta familia son el templo principal y la Estructura 1A (véase la figura 9).

#### LA FAMILIA DE LOS 260 DÍAS

En el cuadro de los alineamientos calendárico-astronómicos vemos que el intervalo que sucede con mayor frecuencia es en torno al de 260 días. Considerando los márgenes de aproximación, sucede 18 veces y representa 66.7 por ciento.

Pensamos, junto con el investigador David Wood Cano, que se trata de una familia. Las fechas canónicas son 5 de abril/7 de septiembre y 8 de marzo/4 de octubre, que al pivotearlas con los solsticios dan 260 días [Martz, 2010].

Además, vemos que entre estas dos series existe un intervalo de 27/28 días:

5 de IV-----260-----21 de XII-----260-----7 de IX

7 de IX-----27-----4 de X

4 de X-----260-----21 de VI-----260-----8 de III

8 de III-----28-----5 de IV

5 de IV-----260-----21 de XII-----260-----7 de IX

El número 28 ha sido asociado a la cuenta lunar por algunos investigadores porque en general son cuatro las fases lunares con una duración aproximada de siete días cada una ( $4 \times 7 = 28$ ), sin embargo, las fases lunares se asocian en mayor medida al número 29 (comunicación personal de Iwaniszewski, 2013), pero no es éste el momento para abordar dicho tema. Solamente podemos mencionar la existencia de una manifestación gráfico rupestre en la Estructura 11, en la que parece se plasmaron 29 cuentas circulares de diferentes dimensiones, expuestas alrededor conformando una especie de circunferencia [Pérez Negrete y Marín, 2010]. El eje de simetría de esa estructura está alineado a esta familia [Martz, 2014]. La Estructura 4 también está orientada a estas fechas.

El Templo Corona (EA5) de la estructura principal de Tehuacalco, en su parte posterior, contiene un muro divisorio de la cuartería (Muro 1) que simbólicamente se dirige al E, hacia la cima de la montaña sagrada. Si alrededor del 5 de abril y 7 de septiembre un observador voltea por la tarde hacia el poniente, verá que el Sol se pone por arriba de la techumbre del templo alineado con este elemento.

Estas fechas aparecen en muchos lugares, entre ellos Teopantecuanitlán [Ponce de León, 2010], el centro de México y a partir de la III etapa del Templo Mayor de Tenochtitlán [Šprajc, 2001: 384].

### Figura 8 El palacio o Estructura 5. Atrás, la montaña sagrada



Foto de Martz y Pérez Negrete, 2013.

## RELACIÓN ENTRE LAS FAMILIAS

Vemos que las cuatro familias guardan una posible relación (algo movable) y de esta manera conforman un acomodo creciente-decreciente y viceversa. Para poder iniciar el conteo el primer intervalo se considera cero, entonces los intervalos son:

0 ---- 4/5 ---- 8 -- 12/13.

0 ---- 5 de IV ---- 4 ---- 9 de IV ---- 8 ---- 17 de IV ---- 12 ---- 29 de IV

0 ---- 7 de IX ---- 5 ---- 2 de IX ---- 8 ---- 25 de VIII ---- 12 ---- 13 de VIII

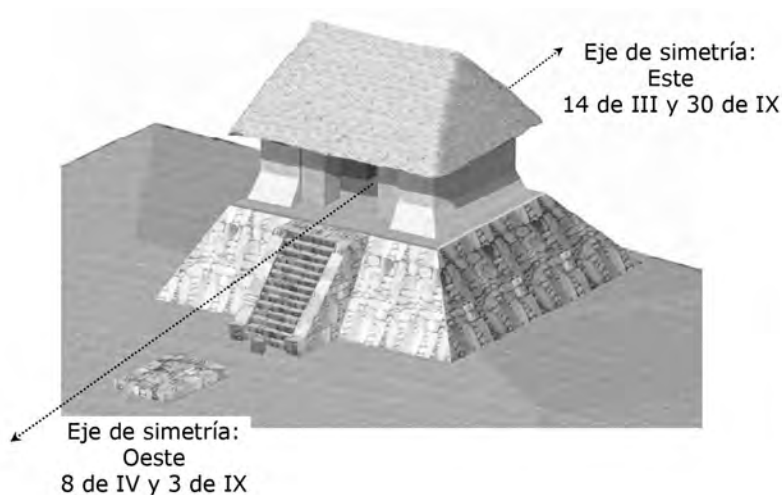
0 ---- 4 de X ---- 5 ---- 9 de X ---- 8 ---- 17 de X ---- 12 ---- 29 de X

0 ---- 8 de III ---- 4 ---- 4 de III ---- 8 ---- 25 de II ---- 13 ---- 12 de II

Aunque no siempre se cumple, de forma tajante, el patrón observado, lo comentaremos brevemente. Se trata de sumar un factor de cuatro o el doble del término anterior de la siguiente manera:

$$0 + 4 = 4; 4 + 4 = 8; 8 + 4 = 12.$$

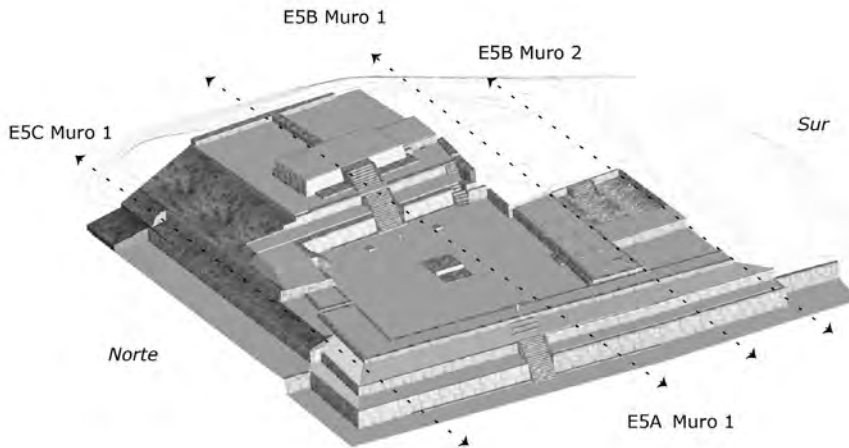
**Figura 9**  
**Isometría del templo principal o Estructura 1B**



Realizado por Martz y Pérez Negrete, 2014.

Por otra parte, es importante mencionar que los periodos de tiempo que encierran las orientaciones de los dos grupos principales son: del 14 de marzo al 16 de abril y del 27 de agosto al 30 de septiembre. Vemos que los extremos, el 14 de marzo y el 30 de septiembre, son la veintena equinoccial que trataremos más adelante, y que los medios son la familia del 65. Existen dos orientaciones independientes que están fuera del rango, la familia del 52 y los pasos cenitales.

**Figura 10**  
**Isometría del palacio o Estructura 5 y algunos de los alineamientos medidos**



Realizado por Martz y Pérez Negrete, 2014.

#### EQUINOCCIOS TEMPORALES Y LAS VEINTENAS EQUINOCCIALES

Por mucho tiempo se ha pensado que los equinoccios ocupan el mismo lugar en el espacio; sin embargo, esto no es así, y en la antigüedad estaban conscientes de ello. Sabían que la coincidencia del Sol en el espacio-tiempo era posible, pero en las declinaciones de aproximadamente  $\pm 1^\circ$ . Justo en las fechas del 23 de marzo y 21 de septiembre [Tichy, 1976: 6].



En el caso de Tehuacalco los equinoccios temporales son sumamente importantes. Dedicaron ese espacio al cerro sagrado: el Cerro La Compuerta. Por ahí es por donde se asoma el Sol en esas fechas. Es probable que lo hayan considerado el momento de mayor trascendencia a lo largo del año. En torno a esas posiciones señalaron dos veintenas. Pensamos que comenzaban a contar unos nueve días antes del 23 de marzo/21 de septiembre y unos nueve días después, respectivamente.

Porque si contaban 10 días antes y 10 después, entonces estaríamos hablando en realidad de 21 días. Si se tratara de ese modo las parejas serían el 13 de marzo/1 de octubre y el 2 de abril/11 de septiembre. Sin embargo, por extraño que parezca, los extremos de la primera pareja no aparecen en los alineamientos. Lo que podemos pensar es que recorrieron un día y entonces ambas series sí conforman dos veintenas completas. Las fechas son 14 de marzo/30 de septiembre. Lo decimos porque contamos con un grupo abundante de alineamientos que están asociados a los equinoccios y en los que aparecen todas las fechas de las dos veintenas, excepto esos dos límites y una fecha intermedia, el 29 de septiembre, lo cual no afectaría lo expuesto.

De ser así, el conteo comienza el 14 de marzo y termina el 2 de abril para el equinoccio de primavera y, análogamente, para el equinoccio de verano comienzan a contar el 11 de septiembre y terminan el 30. En esta posibilidad veríamos que lo que interesa no es el conteo exacto de dos intervalos de 10 días, sino tener 20 días en total. Cualquiera de ambas podría ser la correcta.

La pareja del 2 de abril/11 de septiembre la vemos alineada en el Muro 1, o divisorio de la cuartería de la Estructura 5A, y en el eje de simetría de la Estructura 5C, ambas en el palacio, así como en el eje de la sección superior de la Calzada de la Lluvia. El otro par lo vemos en el eje de simetría del templo mayor (E1B) en la dirección del Cerro La Compuerta. Por lo que, como ya lo hemos mencionado, resultan de suma importancia para el lugar.

El Muro 1 (E5A) se consagró en uno de los espacios más sagrados del lugar. Es el punto de mayor altura más cercano a la montaña sagrada y además se dirige directamente a su cima para contemplar los amaneceres en los equinoccios temporales.

Algunos de los sitios que se han encontrado en el Altiplano Central se pueden consultar en Šprajc [2011], en donde casi todos son para las puestas del Sol. Otros más en Galindo [2001b: 277 y 2003b: 39-41]; Tichy [1981]; Morante [1994:121]; Ponce de León [1982], Sánchez Nava y Šprajc [2011: 25] y Velázquez *et al.* [2011: 146, 148].

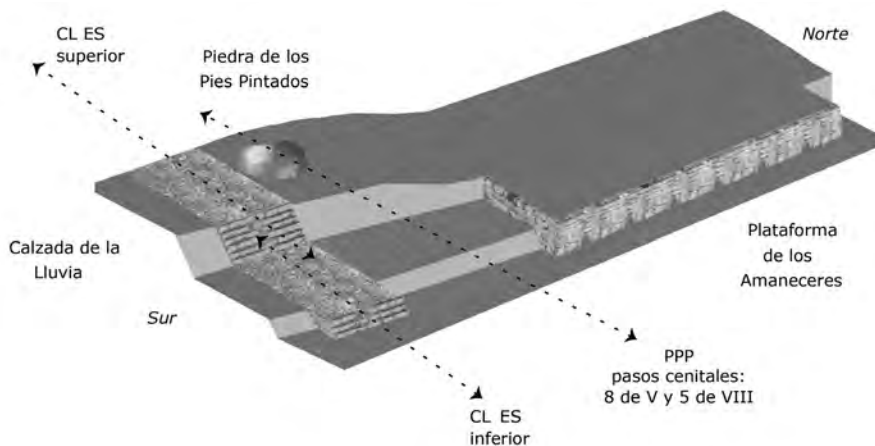
## PASOS CENITALES

Por tratarse de un fenómeno que sucede por encima del observador, éste ha sido tratado sobre todo como un hecho correspondiente a construcciones de tiros verticales, estelas, gnomones, cenotes y cavernas. Xochicalco, Teotihuacán, Monte Albán, Tzinacamoztoc y Tulum son algunos de los más nombrados [Lebeuf, 1995; Morante, 1995; Espinasa-Pereña y Diamant, 2012; Velázquez, 2011: 146].

Sin embargo, no siempre es así, y Tehuacalco es uno de esos casos. Al centro oeste de la zona se encuentra una piedra muy singular en la que grabaron ocho huellas de pie humano de grandes proporciones que señalan el camino hacia la montaña sagrada. La zona del horizonte a la que se dirigen es por donde sale el Sol, detrás de la montaña sagrada, los días del paso cenital. Justo la misma latitud que la de Monte Albán. En esos días el Sol alumbraba de igual manera todos los espacios de Tehuacalco (véase la figura 11).

Por otro lado, la proyección imaginaria que va desde la piedra hasta el horizonte este, cruzando el sitio y dividiéndolo en dos partes, una norte y otra sur, posee una fuerte carga simbólica y de poder. En la parte sur se en-

**Figura 11**  
**Isometría de la Piedra de los Pies Pintados**



Realizado por Martz y Pérez Negrete, 2014.

cuentra la zona mayormente restringida correspondiente a las altas esferas de la religión y del gobierno; el Recinto Sagrado, la casa de gobierno y el Conjunto Solar. Simbólicamente por allí se traslada el Sol durante la mayor parte del año. Es la sección que se atribuye al fuego y a lo masculino, al dios patrono del lugar y del pueblo, en este caso tal vez a Xipe Totec.

Por el lado norte se encontraba una gran plataforma en donde se realizaban las actividades cívico-ceremoniales, como las del juego de pelota y las que se refieren al mercado, etcétera. En ella habitaban muchas familias. En la parte baja, en la Plaza Central, había al menos tres estanques en donde pudo existir variedad de flora y fauna. Y al sur de éstos, sobre la misma plaza, posiblemente se realizaban algunos mitotes en donde se mezclaban las clases de poder con el pueblo. Ésta es la parte húmeda, la de las lluvias, la del dios Tláloc. Todo ello corrobora la visión dual que tenían del mundo, en donde los opuestos cohabitaban en armonía. El orden y la subsistencia se mantenían a través de las prácticas institucionales.

Esta orientación, sin ser una estructura monumental, es quizá la más importante del lugar.

## VENUS

Son dos orientaciones las que señalan al extremo norte de Venus vespertino y corresponden a La Estructura 6, El Mulato. Además hay una estela, la más grande del sitio, demarcando el límite solsticial de manera simbólica, ya que se encuentra a la izquierda del observador cuando mira dicho evento hacia el poniente. El extremo norte occidental de Venus está asociado a la temporada de lluvias y el evento sucede entre finales de abril y junio [Closs *et al.*, 1984; Šprajc, 2008].

## AGRICULTURA DEL MAÍZ

A continuación veremos la descripción que han hecho algunos habitantes de la localidad acerca del ciclo agrícola de unos 25 años atrás.

Comenzaban a trabajar la tierra en febrero. En los primeros días de marzo aparecían las primeras lloviznas y hacia finales de ese mes arreciaban las lluvias suaves. Hacia mediados de abril iniciaban las lluvias no periódicas y hacia finales del mismo mes daban paso a la siembra hasta que disminuía la intensidad de las lluvias en la primera semana de mayo. Entonces el tiempo que tarda en darse el maíz es de 150 días aproximadamente. Lo

cosechan durante la primera quincena de septiembre. Aunque a principios de julio, con las aguas fuertes, también sembraban un maíz de 120 días.

Arriba comentamos que los periodos de tiempo que encierran las orientaciones de los dos grupos principales son: el del 14 de marzo al 16 de abril y el del 27 de agosto al 30 de septiembre. Los datos etnográficos y arqueológicos se aproximan en que el primer periodo comienza con las primeras lloviznas y lluvias ligeras, y concluye cuando darán inicio a la siembra, y el segundo cuando están por terminar las lluvias fuertes y cosechan. Los pasos cenitales marcarían el fin de la siembra en mayo y una posible segunda cosecha del maíz de tres meses en agosto.

#### COMENTARIOS FINALES

La mayoría de las orientaciones de las estructuras de Tehuacalco han manifestado conformar varios parámetros que parecen ser irrefutables, ya que algunos se basan en los movimientos esenciales del Sol y algunos en los de Venus, ajustándose a los elementos constitutivos de un calendario observacional e intercalándose con el ciclo agrícola ritual distribuido a lo largo de Mesoamérica. Por el momento no es posible presentar un esquema general.

Uno de los ejercicios más importantes que realizaron fue el de que año tras año se volvieron mirando al horizonte durante los amaneceres porque les recordaba, entre otras cosas, la proximidad de las primeras lluvias, para entonces continuar con los preparativos y rituales específicos buscando así garantizar el ciclo agrícola. Y quién más que el Sol como un agente que anunciaba, al que se le respetaba y admiraba, y también se le agradecía. Nuevamente el Sol en su camino, medio año después, de regreso, volvía por las mismas zonas del paisaje y les recordaba que ya era tiempo de comenzar la cosecha que tanto habían esperado.

Otro asunto que resulta importante tratar es el desfase que existe en algunas orientaciones, de uno o dos días, con respecto a los intervalos plenamente reconocidos. Nos referimos a la proximidad que existe con esos intervalos. Por ejemplo, el templo principal se muestra por lo menos desde el año 950 orientado hacia el 8 de abril y el 3 de septiembre a un intervalo de 74 días y no de 73. En el caso de haber sido intencional ¿cuál pudo haber sido el motivo que les hizo diferir de un día? Aunque en última instancia pudiera deberse al estado en que se encontró la estructura.

*Agradecimientos.* Agradecemos especialmente a la Lic. Blanca Jiménez Padilla, directora del querido Centro Regional INAH Guerrero, y a ella le dedicamos este artículo con mucho cariño y respeto. También agradecemos a Cecilia González Morales por su apoyo para el formato final de las imágenes.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Anschuetz, Kurt F., Richard H. Wilshusen y Cherie L. Scheick**

2001 "An Archaeology of Landscape: Perspectives and Directions", *Journal of Archaeological Research*, vol. 9, núm. 2, pp. 152-197.

##### **Aveni, Anthony F.**

1975 "Possible Astronomical Orientations in Ancient Mesoamerica", en Anthony F. Aveni (ed.), *Archaeoastronomy in Pre-columbian America*, Austin, University of Texas Press, pp. 163-190.

1980 "Conceptos de astronomía posicional empleados en la arquitectura mesoamericana antigua", en Anthony F. Aveni (ed.), *Astronomía en la América Antigua*, México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 23-42.

1991 *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica.

##### **Closs, Michael P., Anthony F. Aveni y Bruce Crowley**

1984 "The Planet Venus and Temple 22 at Copán", *Indiana*, núm. 9, pp. 221-247.

##### **Espinasa-Pereña, Ramón y Ruth Diamant**

2012 "Tzinacamoztoc, Possible use of a Lava Tube as a Zenithal Observatory near Cantona Archaeological Site, Puebla, Mexico", *Latin American Antiquity*, vol. 23, núm. 4, pp. 585-596.

##### **Figueroa de Contin, Esperanza**

1980 *Atlas geográfico e histórico del estado de Guerrero*, México, Fondo Nacional Para Actividades Sociales (Fonapas).

##### **Galindo Trejo, Jesús**

2000 "Entre el ritual y el calendario. Alineación solar del Templo Mayor de Tenochtitlan", *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 41, pp. 26-29.

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

2001b "Alineamientos calendárico-astronómicos en Monte Albán", en Nelly M. Robles García (ed.), *Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán, Proceso de cambio y conceptualización del tiempo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 269-284.

2003a "Arqueoastronomía: una recuperación del cielo mesoamericano", *Universidad de México*, nueva época, núm. 627, *Encuentros con la arqueología*, septiembre, pp. 47-55.

- 2003b “La astronomía prehispánica en México”, en C. Meraz, *Lajas celestes, astronomía e historia en Chapultepec*, México, Conaculta/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 15-58.

**Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)**

- 2005 *Carta topográfica, Tierra Colorada E14C48*, escala 1:50,000, Guerrero, México.

**Iwaniszewski, Stanislaw**

- 1997 “El tiempo social y la ideología en Tikal”, en Marie-Odile Marion (coord.), *Simbólicas*, México, Conacyt/Plaza y Valdés/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 171-180.
- 1999 “El tiempo y la numerología en Mesoamérica”, *Ciencias. Revista de Difusión*, núm. 54, pp. 28-34.

**Lebeuf, Arnold**

- 1995 “Astronomía en Xochicalco”, en Beatriz de la Fuente, Silvia Garza Tarazona, Norberto González Crespo, Arnold Lebeuf, Miguel León Portilla y Javier Wimer, *La acrópolis de Xochicalco*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, pp. 211-287.

**Macgowan, Kenneth**

- 1945 “The Orientation of Middle American Sites”, *American Antiquity*, vol. 11, núm. 2, p. 118.

**Malmström, Vincent H.**

- 1975 “The pyramid of the niches at Tajín: a re-interpretation”, <[www.dartmouth.edu/~izapa/Table-of-Contents.htm#meso](http://www.dartmouth.edu/~izapa/Table-of-Contents.htm#meso)>, consultado el 21 de mayo de 2014.
- 1978 “A reconstruction of the chronology of mesoamerican calendrical systems”, *JHA* 9, pp. 105-116.

**Marquina, Ignacio y Luis R. Ruiz**

- 1932 “La orientación de las pirámides prehispánicas”, *Universidad de México*, t. V, núms. 25 y 26, pp. 11-17.

**Martz de la Vega, Hans**

- 2010 *Los alineamientos y el paisaje en el sitio arqueológico Tehuacalco. Región Centro de Guerrero*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- 2014 “Patrones compartidos de relación y vínculo entre manifestaciones rupestres y observación astronómica en las sociedades prehispánicas en Guerrero”, ponencia presentada en la VI Mesa Redonda El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero. Avances en su investigación y su relación con las regiones vecinas, Taxco, 27-29 de agosto.

**Martz de la Vega, Hans y Rafael Ángeles Meléndez**

- 2014 *Proyecto Arqueológico Tehuacalco. Informe parcial*, Chilpancingo, Centro Regional INAH Guerrero.

**Martz de la Vega, Hans, Ricardo Moyano, Stanislaw Iwaniszewski y Miguel Pérez Negrete**

- 2013 “Hansómetro. Programa libre para cómputo de arqueoastronomía en Excel”, ponencia presentada en la Segunda Jornada de Astronomía Cultural y la Tercera Escuela Interamericana de Astronomía Cultural, “La inter-

pretación en la astronomía cultural”, México, ENAH-UNAM, del 28 al 31 de octubre de 2014.

**Martz de la Vega, Hans y Miguel Pérez Negrete**

2014 *Proyecto Arqueológico Tehuacalco. Informe de las temporadas 2006, 2009 y 2014*, Chilpancingo, Centro Regional INAH Guerrero.

**Morante López, Rubén B.**

1994 “El Templo de las serpientes emplumadas de Xochicalco”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 91, Universidad Veracruzana, pp. 113-133.

1995 “Los observatorios subterráneos”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 94, Universidad Veracruzana, pp. 35-71.

**Palacios, Enrique Juan**

1932 “La orientación de la pirámide de Tenayuca y el principio del año y siglo indígenas”, *Universidad de México*, t. V, núms. 25 y 26, pp. 18-47.

**Pérez Negrete, Miguel**

2005 *Proyecto Arqueológico Tehuacalco*, Chilpancingo, Centro Regional INAH Guerrero.

2008 *Cédula de Tehuacalco*, Chilpancingo, Centro Regional INAH Guerrero.

**Pérez Negrete, Miguel y Daniela Doménica Marín Atilano**

2010 *Tehuacalco. Lugar del agua sagrada. Corazón de cerro. Guía de información básica*, Chilpancingo, Gobierno del Estado de Guerrero.

**Ponce de León H., Arturo**

1982 *Fechaamiento arqueoastronómico en el altiplano de México*, México, Dirección General de Planificación.

2010 *Reporte de campo llevado a cabo los días 5 y 6 de abril de 2010 en los sitios arqueológicos de Tehuacalco y Teopantecuanitlán*, Chilpancingo, Centro Regional INAH Guerrero.

**Reyman, Jonathan E.**

1975 “The Nature and Nurture of Archaeoastronomical Studies”, en Anthony F. Aveni (ed.), *Archeoastronomy in Pre-columbian America*, Austin, University of Texas Press, pp. 207-215.

**Sánchez Nava, Pedro Francisco e Ivan Šprajc**

2011 *Propiedades astronómicas de la arquitectura y el urbanismo en Mesoamérica: Informe de la temporada 2010*, México, Consejo Nacional de Arqueología-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Secretaría de la Defensa Nacional (SDN)**

1962 *Departamento Cartográfico Militar*, escala 1:100000, México, Secretaría de la Defensa Nacional.

**Šprajc, Ivan**

2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, núm. 427).

2008 “Observación de los extremos de Venus en Mesoamérica: astronomía, clima y cosmovisión”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y llovias. Antropología del clima en México*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 91-120.

**Sugiyama, Saburo**

1993 "Worldview Materialized in Teotihuacan, Mexico", *Latin American Antiquity*, vol. 4, núm. 2, pp. 103-129.

**Tichy, Franz**

1974 "Deutung von orts- und flurnetzen im hochland von Mexiko als kultreligiöse reliktfornen alt indianischer besiedlung", *Erdkunde*, núm. 28, Bonn, Duemmlers Verlag, pp. 194-207.

1976 "Orientación de las pirámides e iglesias en el Altiplano mexicano", *Suplemento Comunicaciones, Proyecto Puebla-Tlaxcala*, núm. 4, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica.

1978 "El calendario solar como principio de organización del espacio para poblaciones y lugares sagrados", en Wilhelm Lauer y Konrad Tyrakowski (eds.), *Comunicaciones, Proyecto Puebla-Tlaxcala*, núm. 15, México, pp. 153-163. [Número especial para el Segundo Simposio.]

1981 "Order and Relationship of Space and Time in Mesoamerica: Myth or Reality", en Elizabeth Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World-Views*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections-Trustees for Harvard University, pp. 217-245.

1990 "Orientation Calendar in Mesoamerica: Hypothesis Concerning their Structure, Use and Distribution", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 20, pp. 183-199.

**Velázquez García, Erik, Jesús Galindo Trejo y Stanislaw Iwaniszewski**

2011 "VIII La Astronomía", en Alejandro Martínez Velasco y María Elena Vega (coord. y ed.), *Los mayas. Voces de piedra*, México, Ámbar Diseño, pp. 127-149.





# Los territorios de los otros: memoria y heterotopía

María García Alonso

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

**RESUMEN:** *¿Cuál es la relación entre la heterotopía y la memoria colectiva? ¿Podemos seguir hablando de heterotopías en un siglo en el que lo que es “propio de nosotros” y “de ellos” se halla en constante tensión, compartiendo la vida cotidiana? La propuesta de este texto es que resulta ya imposible definir este concepto como lugar en sí, ya que se encuentra siempre en relación con los parámetros de exclusión de los grupos sociales dominantes, que son cambiantes y negociados a medida que se van transformando las condiciones de la cotidianidad, con la irrupción de nuevos actores sociales o por alteración de las relaciones entre grupos preexistentes. Es papel de los gestores de la memoria colectiva reafirmar, retocar o incluso deshacer las condiciones de permanencia de estos “espacios-otros”, tanto a través de la práctica de su uso como del discurso sobre su significado.*

**PALABRAS CLAVE:** *heterotopía, gestores de la memoria colectiva, contraespacios, “espacios otros”.*

**ABSTRACT:** *What is the relationship between heterotopia and the collective memory? Can we still speak of heterotopias in a century in which what is owned by “us” and “them” is in constant tension, whilst still sharing daily life? The purpose of this text is to show that it is impossible to define this concept as the place itself, as it is always in relation to the parameters of exclusion from the dominant social groups, which are changeable and negotiable since they are changing the terms of everyday life due to the emergence of new social actors or by altering the relationship between pre-existing groups. It is the role of guardians of collective memory to assert, retouch or even destroy the conditions of permanence of these “other-spaces” both through its practical use, as well as the discourse about its meaning.*

**KEYWORDS:** *Heterotopia, guardians of collective memory, counter spaces, “other spaces”.*

Los “territorios de los otros”, las *heterotopías*, fueron definidos por primera vez por Foucault en los años sesenta como “espacios delineados por la sociedad misma, y que son una especie de contra-espacios; una especie de utopías efectivamente verificadas donde todos los demás espacios reales

que pueden hallarse en el seno de una cultura están a un tiempo representados, impugnados o invertidos". En la Francia de los sesenta todavía parecía posible detectar lugares comunes en los que la otredad no se hiciera evidente y, por lo tanto, se podían identificar aquéllos en los que la diferencia fuera la norma.

Desde estas primeras intuiciones del filósofo francés, la heterotopía se ha ido extendiendo hasta convertirse en el espacio paradigmático del mundo moderno. Para Doreen Massey [1999] es incluso una condición de todo espacio, ya que lo espacial es construido "como esfera de yuxtaposición o coexistencia de distintas narrativas, como el producto de relaciones sociales dinámicas. Los lugares son imaginados como articulaciones concretas de estas relaciones sociales. El lugar es un punto de encuentro poroso, abierto, híbrido" [Massey, 1999: 152].

¿Podemos entonces seguir hablando de heterotopías en un siglo en el que lo que es "propio de nosotros" y "de ellos" se halla en constante tensión, compartiendo la vida cotidiana? La propuesta de este texto es que resulta ya imposible definir las como lugares en sí, ya que se encuentran siempre en relación con los parámetros de exclusión de los grupos sociales dominantes, que son cambiantes y negociados a medida que se van transformando las condiciones de la cotidianidad, con la irrupción de nuevos actores sociales o por la alteración de las relaciones entre grupos preexistentes. En este sentido, su existencia puede ser efímera o de gran estabilidad. Es papel de los gestores de memoria reafirmar, retocar o incluso deshacer las condiciones de permanencia de estos "espacios-otros".

Podemos llamar gestores de memoria colectiva a las instituciones, grupos o individuos cuya interpretación de los hechos ocurridos es considerada como referente para una comunidad. Tan gestoras son las llamadas instituciones de memoria —normalmente organizaciones o fundaciones encargadas de la custodia material de los fondos documentales y la investigación que pueda ser relevante para comprender una época, un autor o un suceso determinado—, como las universidades —encargadas de generar versiones de la historia de las naciones, que luego es vulgarizada y transmitida a través de los manuales escolares hasta constituir un sustrato interpretativo que comparten cohortes generacionales—; los ancianos que conocen con detalle las genealogías y son los depositarios de los relatos y los saberes que constituyen el patrimonio de las familias; los especialistas rituales —con sus conocimientos esotéricos sobre las relaciones entre el mundo sobrenatural y el de la vida cotidiana—; las autoridades políticas —que normativizan la vida cotidiana para generar un orden basado en códigos morales que indican en cada momento lo que es correcto e incorrecto—, etcétera.

El papel de estos gestores es tanto más importante cuanto mayor control tengan sobre el acceso a la realidad que conforma los símbolos. Su hegemonía, por lo tanto, se basa en el control de las fuentes de las que bebe la historia (que es una de las disciplinas encargadas de distinguir entre lo que “es propio de nosotros” y “lo que es ajeno y propio de ellos, sean quienes sean ellos”) —los documentos, los monumentos, los relatos orales, etc.—, y en la instrumentación ideológica de la memoria a través de la instrucción, a la que Ricœur llama “memoria impuesta”.

En el plano aparente la memoria impuesta está equipada por una ‘historia’ autorizada, la historia oficial, la historia aprendida y celebrada públicamente. Una memoria ejercitada, en efecto, es una memoria enseñada; la memorización forzada se haya así enrolada en beneficio de la rememoración de las peripecias de la historia común consideradas como los acontecimientos fundadores de la identidad común [...] Un pacto temible se entabla así entre rememoración, memorización y conmemoración” [Ricœur, 2000: 116].

La labor depuradora (intencional o no) de estos gestores se basa tanto en el realce de lo recordado como en la administración de lo olvidado. Desde este punto de vista el pasado no puede considerarse inalterable. Si las gentes piensan, creen o saben —y estos tres verbos influyen de modo semejante en la vida de los colectivos— que algo ocurrió en un lugar, los distintos gestores de su memoria colectiva construyen y reconstruyen estos hechos una y otra vez, y los incorporan a su vida, condicionando sus actos en el presente enunciativo, que es variable, contextual y efímero. Por ello la relevancia que una sociedad otorga a un acontecimiento de su pasado es más importante que su existencia empíricamente comprobable. Poco importa descubrir si el mundo fue o no realmente creado por Dios en siete días, si hay poblaciones enteras dispuestas a matar o morir por defender esa idea.

Los territorios de la otredad son objetos privilegiados para entender el vínculo entre el tiempo y el lugar a través de una tradición compartida por un grupo social que los segrega de los lugares comunes, puesto que son construidos, consciente o inconscientemente, tanto a través de la práctica de su uso como del discurso sobre su significado.

¿QUÉ ES UNA HETEROTOPÍA?

La palabra heterotopía le llegó a Foucault desde la clínica. En el siglo XIX la Academia Médica de París, interpretando las teorías de Lébert, un médico

especializado en tumores, acuñó las palabras *heterotopía* —que se traduce al español como “error” de lugar— y *heterocronía* —que se traduce como “error” de tiempo— para designar a los órganos o tejidos que se encuentran desplazados del sitio donde se encuentran habitualmente.

Cuando Foucault aplicó el concepto al territorio —inspirándose en un texto de Borges en el que categorías lógicas que eran semánticamente incoherentes formaban parte de una misma clasificación alfabética—, se le ocurrió que una heterotopía sería un lugar real en el que se yuxtaponen espacios incompatibles que, en apariencia, solamente podrían estar juntos en la literatura. Para él, “lo imposible no es la vecindad de las cosas: es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas” [Foucault, 2008: 2].

Pero claro está que la realidad social, ésta que vivimos todos los días, se parece mucho a la enciclopedia china sobre la que escribió Borges. Y se parece tanto que es fácil hacer una analogía simplemente describiendo zonas de cualquier ciudad. Porque, entre otros lugares, en una urbe podemos encontrar:

- a) Templos (es decir, lugares en los que las personas creyentes entran y conversan con un ser superior al que llaman Dios y del que piensan que ha creado al mundo y sus criaturas, y donde, en el caso de las iglesias católicas, se realiza un ritual que convierte el pan y el vino en carne y sangre de su hijo Jesucristo, que después son consumidas por los fieles).
- b) Cementerios (lugares en los que viven los muertos, que son una especie de espejo de la ciudad de los vivos, que tienen sus calles, que tienen sus relaciones de vecindad, etc.).
- c) Barrios a los que las personas acomodadas no van.
- d) Barrios a los que las personas desfavorecidas no van.
- e) Zonas a las que no se puede ir de noche pero que de día son activos núcleos comerciales.
- f) Rutas por las que sólo pueden ir los autos.
- g) Instituciones que representan al Estado.
- h) Computadoras desde donde se accede a mundos virtuales y que se encuentran dentro de la intimidad cerrada de los hogares o en establecimientos públicos.
- i) Tiendas exclusivas donde se venden artículos que por su precio gran parte de la población no puede comprar.
- j) Zonas de tolerancia, donde las relaciones sexuales son una mercancía cuantificada.
- k) Etcétera.

Es solamente una muestra de la multiplicidad de realidades por las que podemos ir transitando a lo largo de un sólo día de nuestras vidas. Y esto además se complica bastante cuando hablamos del concepto, es decir, de los espacios virtuales, puesto que éstos son una ventana abierta a lugares que carecen de espacio físico donde desarrollarse, puesto que son intangibles. Realmente, si hay algún lugar en el que se yuxtaponen los mundos, ése es Internet, porque en él no hay ningún tipo de discriminación ni categoría, sólo existe la voluntad de fluir del sujeto cuando se enfrenta a su propia elección.

Por todo ello, podríamos pensar que la marcación espacial de la diferencia que implica la heterotopía es, como todas las diferencias, siempre “para” algún grupo, siempre en “relación con”, más que ser “en sí”, que es la idea que inicialmente parece tener Foucault.

Pensemos en una tienda donde se vendan Rolls Royce de amplia gama. Para alguien que tenga el poder adquisitivo suficiente para comprarlo y que se mueva en el ambiente en que esas compras son habituales, entrar en ella e interesarse por el precio, hablar con el dueño, probar el auto, etc., formará parte de su cotidianidad. Para gran parte de la población estas tiendas están vedadas, las personas no se atreven a entrar porque temen no saber cómo comportarse en ellas, o no ir vestidas de la manera adecuada para ser tratadas como posibles clientes, o bien, porque no cuentan con la red de relaciones donde se acostumbra comprar esos vehículos. Para esta parte de la población esa tienda de Rolls Royce es un lugar heterotópico, porque en él se yuxtaponen dos condiciones que se excluyen: por un lado es un lugar de venta, y por otro es un lugar donde se impide la compra para quien no esté dentro del exclusivo club de los que pueden gastarse ese dinero. Un golpe de suerte en la lotería o un abaratamiento de los precios por un cambio en el sistema productivo pueden transformar las condiciones de acceso y, por lo tanto, modificar también la consideración de heterotopía para ese grupo determinado que poco tiempo antes miraba con admiración y recelo desde la vidriera.

En su texto sobre los “espacios-otros”, escrito en 1967 pero publicado hasta 1984, Foucault amplía sus argumentaciones sobre las heterotopías y comienza reflexionando sobre la naturaleza espacial del pensamiento del siglo xx, articulado en torno a nodos de comunicación y no volcado hacia la historia, y, por lo tanto, al tiempo como el siglo xix. Es curioso contrastar cómo en este siglo xxi, la crítica al poder que se ejerce a través de la violencia estructural o explosiva (que entró en el pensamiento contemporáneo en gran medida gracias a Foucault) y de la memoria, que viene a ser una vuelta a la reflexión sobre el tiempo, aunque vinculado con la autoridad de

la historia de un modo distinto que en el siglo XIX, parece articularse sobre la desterritorialización (el lugar sin territorio).

Como Foucault compartía con el resto de los estructuralistas franceses, el convencimiento de que la lógica de lo posible se basaba en oposiciones binarias distinguía las siguientes oposiciones espaciales admitidas por él como cosas naturales, que en su época no habían sido todavía puestas en cuestión ni por las instituciones ni por la práctica: “las relativas al espacio público y al espacio privado, espacio familiar y espacio social, espacio cultural y espacio productivo, espacio de recreo y espacio laboral” [Foucault, 2009: 2].

Una de las características que precisa mejor en este escrito que en los anteriores es que cada heterotopía tiene una función concreta y determinada dentro de una sociedad dada, y que una similar extrapolada a otra cultura puede tener otra función e incluso ser considerada como un lugar común.

Para él todas las heterotopías son construidas por las sociedades, digamos “conscientemente”, como parte de las mismas para poder pensarse como homogéneas y cohesionadas. Los mecanismos de construcción de la otredad son artefactos netamente culturales, que nos hablan de la historia de las interrelaciones entre distintos grupos de seres relevantes para una cultura. Y las prácticas de contacto entre estos grupos que se reconocen como diferentes también van variando. Pensemos, por ejemplo, en la desaparición de los campos de batalla, que eran las heterotopías donde se desarrollaba el escenario de la violencia hacia los otros.

Por otro lado, introduce nuevos matices al concepto de heterocronía. Habla por ejemplo de la especie de “tiempo acumulativo”, que se halla en bibliotecas, museos y archivos, que considera heterotopías propias de la modernidad, pues aunque comenzaron con los gabinetes de curiosidades que empezó a acumular la nobleza a partir del siglo XVI, es en la actualidad cuando se han democratizado y generalizado a través de lo que se denomina “patrimonio”:

La idea de acumularlo todo, la idea de formar una especie de archivo, el propósito de encerrar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas, todos los gustos, la idea de habilitar un lugar con todos los tiempos, que está él mismo fuera de tiempo, y libre de su daga, el proyecto de organizar de este modo una especie de acumulación perpetua e indefinida del tiempo en un lugar inmóvil es propio de nuestra modernidad” [Foucault, 2009: 4].

El arquitecto Jorge Blasco [Blasco, 2002] ha desarrollado esta idea y habla de las “Culturas de archivo” para referirse a las sociedades contemporáneas. Aunque no hay que perder de vista que la necesidad de archivar

convive en las mismas culturas con la necesidad de destruir. De hecho, el proceso de archivo es un proceso de segregación de una información que resulta relevante comparada con otra que no lo es y que debe ser destruida. Los criterios por los que se selecciona una y se destruye otra son del mismo tipo que los que le permitían a Bauman decir que el Estado nazi gobernaba Alemania como un jardín del que había que arrancar las malas hierbas para que el conjunto resultara armonioso.

#### CONTRADICCIONES DEL CONCEPTO DE HETEROTOPÍA

En los distintos textos de Foucault se aprecia la extraordinaria dificultad para distinguir, en la vida cotidiana, lo heterogéneo de lo heterotópico. Cuando, por ejemplo, en “Los espacios-otros” habla de la fenomenología de Bachelard, comenta lo siguiente:

Las descripciones de los fenomenólogos nos han hecho ver que no vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino, antes bien, en un espacio poblado de calidades, un espacio tomado quizás por fantasmas: el espacio de nuestras percepciones primarias, el de nuestros sueños, el de nuestras pasiones que conservan en sí mismas calidades que se dirían intrínsecas; espacio leve, etéreo, transparente, o bien, oscuro, cavernario, atestado; es un espacio de alturas, de cumbres o, por el contrario, un espacio de simas, un espacio de fango, un espacio que puede fluir como una corriente de agua, un espacio que puede ser fijado, concretado como la piedra o el cristal” [Foucault, 2009: 2].

Estas descripciones podrían atribuirse perfectamente a cualquier espacio de los denominados heterotópicos. Y ésta es una de las principales críticas que se puede hacer a las intuiciones de Foucault: que, más que en la realidad que le rodea, esta distinción está sobre todo en su cabeza, una cabeza francesa de mediados del siglo xx y, sobre todo, una cabeza que creó un modo especial de percibir cómo el poder ha ido transformando los cuerpos y las mentalidades hasta infiltrarse en todos los resquicios de la vida cotidiana. Él y los que avanzaron en el estudio de la represión encubierta en todo el entramado social (como Bourdieu) han modificado sustancialmente el pensamiento sobre este tema. Después de ellos es imposible seguir considerando que los “lugares-otros” son tan fácilmente distinguibles como lo eran antes que ellos sembraran la sospecha de hasta qué punto habíamos incorporado los instrumentos represivos. Ya no es posible distinguir



entre espacios de dominación y espacios de transgresión, como podría hacer Foucault: sólo cartografiar lugares de especial tensión.

Ni siquiera al hablar del poder del Estado podemos considerarlo como coherente y unidireccional. El Estado en la práctica social (no en su definición filosófica o política) es un conjunto de poderes públicos de distinto ámbito territorial, que funciona siempre a partir de la interpretación del poder que hacen los empleados públicos encargados de ejercerlo. Funciona como un entramado de instituciones prácticas y teóricas interrelacionadas. Esto es muy palpable en Estados como el español, que es una monarquía constitucional que reina pero no gobierna, formado por 17 comunidades y ciudades autónomas —que tienen transferido el poder en todos los ámbitos menos en el de la defensa interior y exterior y la justicia— y millares de municipios. En muchos casos los partidos políticos que están en el gobierno municipal, autonómico y nacional no coinciden, y la vida cotidiana se desenvuelve dentro de esa compleja interrelación.

Por lo tanto, las heterotopías, que por definición se encuentran “fuera” de la vida social “ordinaria”, están necesariamente “dentro” de la vida “ordinaria”, pues es ya condición de cotidianidad el transitar constantemente entre los mundos de los otros, unos otros que comparten o no las mismas normas de actuación que uno mismo.

A través de las heterotopías se nos revela en el “aquí” y en el “ahora” la extraordinaria finitud de la globalización. Desde el punto de vista del caleidoscopio de los otros, cualquier sociedad y, por lo tanto, cualquier lugar que ésta ocupe, sólo puede pensarse desde la fragmentación, puesto que lo que llamamos “sociedad” es fundamentalmente una construcción intelectual cuyos límites son ambiguos y dependen de la escala que se aplique, de la ideología que tenga el que la aplique y de su grupo de referencia, que le impide ver lo que no está acostumbrado a ver (pensemos por ejemplo en las novelas policíacas en las que el asesino es el cartero o el mayordomo porque es la persona que resulta transparente y pasa desapercibida en las casas de las clases altas).

Foucault lee el espacio, desde un punto de vista estructuralista, de una forma gramatical, esto es, como si realmente tuviera lugares estancos que fueran a oponerse entre sí, lo que impide la visión de los lugares intersticiales (las tierras de nadie) y fronterizos que son tan importantes para comprender las dinámicas sociales. En definitiva, cristaliza la oposición centro-periferia social y espacial.

En general, aunque el concepto es problemático, ha resultado fructífero para la reflexión, sobre todo en la geografía y el urbanismo a partir de los trabajos de Soja (que creó una cátedra de Heterotopología en la Universi-

dad de California en Los Ángeles) y en los estudios culturales a partir de Hetherington.

El uso que hace Soja del concepto se vincula a la afirmación de Foucault de que toda distribución del espacio es un ejercicio de poder y, por lo tanto, se utiliza el diseño en las ciudades contemporáneas para restringir el paso y el uso de los espacios públicos a los sectores de la población que no son gratos al gobierno de las ciudades. De ahí que las comunidades segregadas sean para él “formas materializadas de discurso”. Su laboratorio de experimentación es la ciudad de Los Ángeles.

El aporte más destacado de Hetherington es redefinir la heterotopía como un lugar en el que se produce un orden social alternativo, a veces como expresión de una utopía que puede convertirse en regla para el futuro de la sociedad una vez que es ensayada con éxito en una especie de laboratorios de experimentación controlada. La crítica que les hace Saldanha, además de su eurocentrismo (del que también acusa a Foucault y a Soja), es que sigue pensando que hay una norma y se pregunta ¿alternativo a qué?

Que la emergencia de la modernidad consista en el utopismo, la transgresión y la subversión es innegable. Pero simplemente seleccionando unos espacios y etiquetándolos de ‘heterotópicos’ se simplifica la heterogeneidad de las luchas por el poder y las diferencias regionales que constituyen la modernización [Saldanha, 2008: 2090].

Yo añadiría también que el utopismo, la transgresión y la subversión no sólo forman parte de la modernidad, sino que son inherentes a la vida en sociedad. El conflicto y la disidencia están siempre presentes, como una parte constitutiva de la vida social, formada por grupos con complejas relaciones y distintos intereses, a menudo enfrentados, y también son motores de sus transformaciones colectivas. De hecho, gran parte de las instituciones en todas las culturas se dedican a su prevención, arbitraje y resolución, y muchos filósofos y politólogos han afirmado a lo largo del tiempo que en el conflicto está el origen de los Estados, los cuales surgen para controlar los derechos y las obligaciones de las poblaciones cuando su organización implica desigualdades políticas y económicas.

Comparto con Genocchio la opinión de que:

La heterotopia es así más una idea sobre el espacio que cualquier espacio actual. Es una idea que insiste en que el orden de los sistemas espaciales es subjetivo y arbitrario, del que sabemos menos de su totalidad de lo que debemos presuponer. Es una idea que consecuentemente produce y teoriza sobre el espacio como

transitorio, contestatario, plagado de lapsus y puntos de ruptura [Genocchio, 1995: 43] [Saldanha, 2008].

La existencia de lugares que en un mismo momento histórico se encuentran en un terreno físico cercano, y que simultáneamente plantean diferentes modos de organización espacio-temporal, ponen en cuestión la existencia de un único modelo espacio-temporal y, por lo tanto, estimulan el pensamiento para crear explicaciones más comprensivas.

En esta misma línea está el trabajo de Topinka.

Basándome en el entendimiento de que las heterotopías son lugares que hacen legible el orden, sostengo que la heterotopología puede ser contextualizada dentro del argumento más importante apuntado en esos textos [*Las palabras y las cosas* y los *Espacios-otros*]: esto es, que el conocimiento se produce por un choque de fuerzas. Ofreciendo un punto de vista alternativo a las críticas que ven las heterotopías como lugares de resistencia, consideraré que las heterotopías no son fundamentalmente lugares de resistencia al poder, sino lugares en que este poder se reorganiza. Cambio el foco desde la resistencia a la intensificación del conocimiento para examinar cómo las heterotopías hacen el orden legible. Aquí la metáfora de la mesa de operaciones es útil: los objetos se hacen reconocibles (*become knowable*) porque el espacio entre los objetos en la mesa de operaciones nos permite separarlos en entidades discretas. Al yuxtaponer y combinar muchos espacios en un sólo lugar, las heterotopías problematizan el conocimiento recibido al revelarnos y desestabilizar el terreno, es decir, la mesa de operaciones sobre la que ese conocimiento es construido. Seguramente, esta desestabilización puede ofrecer una vía de resistencia. Así, un cambio de foco desde la resistencia a la producción del conocimiento revela cómo las heterotopías hacen el orden legible alejando el foco para que podamos ver muchos espacios en un mismo lugar [Topinka, 2010: 56].

En esta última frase de Topinka, más que emplear la palabra “espacios” como lugares significativos para un colectivo pero no necesariamente para otro, yo utilizaría “territorios”, y tampoco les daría la misma significación (un memorial para las víctimas de una batalla no provocará las mismas emociones en los vencedores que en los vencidos).

De todas las definiciones que he escuchado, la que más se asemeja a lo que entiendo por este concepto aparece en una ponencia del investigador sevillano Manuel Herrera [2006] (inspirada en Soja, Hook y Vrdoljak): “La heterotopía es, por lo tanto, una formación de espacios diferenciales mediante sistemas simbólicos y políticos de control social”. Y es aquí, en esta

interacción de lo simbólico y lo político en el espacio, donde lo narrativo (lo que se dice) y la práctica (lo que se hace a partir de lo que se dice o como consecuencia de ello) se entrecruzan y se perpetúan a través de la memoria colectiva, que actúa como legitimadora o detractora de los motivos que justifican las heterotopías. De ahí la gran importancia de la “invención de la tradición” para la consolidación de estos espacios-otros que se convierten, en palabras de Soja, en “formas materializadas de discurso”.

Pero el viaje del discurso a la acción sobre el espacio no actúa en una sola dirección sino que aquél puede producirse también como una necesidad de narrar lo que podríamos llamar “espacios heridos”, que emergen en la vida social de modo violento e inesperado a consecuencia de catástrofes humanas o naturales.

Podríamos pensar las sociedades como formadas por archipiélagos de heterotopías articuladas a través de vías de comunicación, reales o virtuales, donde es casi imposible percibir una cultura compartida por todos los habitantes de una localidad, como afirma Degoutin refiriéndose a las ciudades que poseen comunidades cercadas:

La ciudad es una serie de enclaves que no se mezclan en una formación única, un archipiélago de microcosmos privados interconectados por varias redes.

La mayor parte de las comunidades cercadas alrededor del mundo aparecen de este modo en zonas urbanas. Participan de la misma lógica que los parques temáticos, los centros comerciales, los campus universitarios, los parques empresariales, los aeropuertos, los museos, etc. Todos son construidos de modo privado, tienen el acceso controlado y físicamente separado del mundo exterior. Crean su propio espacio público.

Las comunidades cercadas son solamente la parte más visible de un fenómeno general: la segmentación social y étnica de la ciudad en una red de distintas piezas [Degoutin, 2003: 1].

De este modo, la sociedad sería menos que la suma de sus partes, pues cada uno de estos lugares, que se desarrollan de modo independiente, posee sus propias reglas del juego y una gran complejidad de relaciones. Los Estados luchan por mantener su carácter de árbitros y rectores de esta diversidad a través de la ley, manteniendo una cierta ficción de jerarquía de poder, pues todavía son los encargados principales de dar sentido a la globalidad a través de las múltiples agencias de memoria sobre las que ejercen su control (medios de comunicación, universidades, etc.). Sin embargo, las entidades multinacionales y las bolsas internacionales, y los distintos grupos de presión, o bien, los que reivindican su diversidad étnica y sus

derechos de propiedad y justicia tradicional en Estados multiculturales, se encargan de hacer cada vez más complicada esa tarea.

Haciendo un resumen de las distintas aplicaciones que ha tenido la expresión heterotopía en los autores contemporáneos, Hetherington distingue seis tipos diferentes de espacios heterotópicos:

1. Lugares que se construyen como incongruentes o paradójicos porque en ellos se producen prácticas sociales transgresoras, que han sido analizados sobre todo a partir de estudios de género (como comunas, prostíbulos, locales de alterne homosexual, etc.). Beatriz Preciado propone la expresión *pornotopía* para referirse a los lugares en los que quedan alteradas las costumbres sexuales.
2. Lugares ambivalentes o ambiguos por la heterogeneidad de significados que se les atribuyen y donde estos significados son cambiantes o incluso contrastados. En esta línea se encuentran los estudios de Soja sobre Los Ángeles.
3. Lugares misteriosos o peligrosos, lugares marginales propiamente dichos.
4. Lugares que se definen por su absoluta perfección, sobre todo si están rodeados de otros que no lo son.
5. Lugares marginalizados por la espacialización social dominante.
6. Formas incongruentes y contradictorias de discurso.

Para él, lo que une a todos estos espacios es que en ellos se producen formas alternativas de organización. No se trataría, por lo tanto, de oponer orden a desorden y a caos, sino un orden a otro modo distinto de ordenación.

Considera que la heterotopía es:

[...] la combinación heterogénea de aspectos materiales, prácticas sociales y acontecimientos que están localizados en un lugar y que adquiere su representación en contraste con otros sitios [...] La heterotopía existe cuando la relación entre sitios es descrita por una diferencia de representación definida por sus modos de organización social. Por ejemplo, colocar un festival al lado de una prisión constituye una relación heterotópica, pues cada espacio es usado en una misma sociedad de modos muy diferentes [Hetherington, 1997: 8].

Por tanto, la práctica social hace posible pensar lo imposible. Sin embargo, siguiendo el razonamiento de Hetherington sobre las diferencias de representación que se encuentran en los distintos espacios, me gustaría re-

tomar una idea que está en la base de las primeras reflexiones de Foucault sobre el texto de los animales de la Enciclopedia china: la importancia de las categorías lógicas en tanto que “etiquetas” con las que organizamos nuestra experiencia. Por ejemplo, cada cultura tiene un catálogo socialmente consensuado de los espacios que considera sagrados y también incorpora, de modo que ya es inconsciente, una clasificación de lo que se puede y no se puede hacer en estos espacios. No existen lugares sagrados por sí mismos, ni el modo de comportarse en ellos es universal. Recuerdo que en un viaje a China se me ocurrió salir a un jardín en Suzhou a fumar un cigarro. Venía de Europa, en donde está prohibido fumar en el interior de los edificios públicos, pero no afuera, por muy jardín público que fuera. Rápidamente un guarda se acercó a recriminarnos de malos modos porque estábamos perturbando el *feng sui* del lugar y eso podía tener consecuencias dramáticas. La naturaleza es sagrada y tiene su equilibrio, y cualquier circunstancia que cambie ese equilibrio desequilibra el resto del mundo y de sus habitantes.

Otro aspecto sobre el que debemos reflexionar es el de las posibles diferencias entre las heterotopías de una sociedad y las funciones que la hacen posible. Un cementerio, el sitio donde se depositan los muertos, ¿es un lugar que ejerce una función social y, por lo tanto, es una parte constitutiva de la misma sociedad, como lo son los ayuntamientos o los mercados, o se trata de un lugar-otro y, en consecuencia, escindido de lo considerado lugar-de nosotros? ¿Dónde se encontraría ese lugar-nuestro si nos encontramos constantemente transitando lugares que nos son extraños o ajenos?

En mi opinión no existe una distinción tajante entre los dos tipos de lugares porque, al igual que la identidad, la “mismidad” o la pertenencia son relacionales, fluidas, efímeras, coyunturales, contextuales y narrativas, y como tales tienen sus modas, sus estilos y sus alianzas. Así, el cementerio de nuestro pueblo puede ser parte de un lugar-nuestro si entendemos que en él se encuentran nuestros muertos y no los de otros, o una heterotopía si lo vemos desde el punto de vista de la distinción tajante entre los muertos y los vivos. En el ejemplo anterior, el de la tienda de Rolls Royce, un cambio de nuestra fortuna puede convertirnos en usuarios habituales de sus servicios, deshaciendo la yuxtaposición de sentido que produce la imposibilidad de comprar en un sitio dedicado a la compra, del mismo modo que un revés de la misma nos prohibirá el paso.

Desvío, por lo tanto, el énfasis dado por Foucault a la función (en tanto que él entendía que existía una sociedad con límites definidos) por creer que no es tanto la función la que marca esos lugares como lugares-otros, sino la práctica de uso y la narrativa asociada a ese uso la que va creando la per-

tenencia, que de mantenerse las condiciones, tendrá una duración dilatada en el tiempo, pero que puede verse bruscamente suspendida por múltiples motivos.

#### HETEROTOPÍA Y RITUAL

Para entender cómo funcionan estas prácticas tenemos que hablar del papel de los rituales en la vida social. Un ritual está formado por una serie de actos y conductas formales, consensuadas y repetidas en sus elementos básicos, que se consideran de carácter excepcional (no rutinario) y a las que se atribuye una eficacia simbólica, esto es, que producen efectos transformadores en la existencia cotidiana del grupo que lo realiza. Los rituales perviven mientras pervivan las condiciones que los hacen necesarios. No son actos puntuales, sino procesos, y lo son tanto desde un punto de vista diacrónico como sincrónico. Diacrónico porque van transformándose con los cambios que se producen en la sociedad y rápidamente son interiorizados como tradicionales y “de toda la vida”, y sincrónicos porque cada ritual está compuesto por varias partes indisolubles unidas por momentos de transición.

A la hora de incorporar a la heterotopía como un concepto interesante para pensar dentro de distintas disciplinas, a menudo se ha hecho referencia a la liminalidad de los rituales para sugerir que existen lugares en los que ésta se manifiesta de modo más acusado y, por lo tanto, están más preparados que otros para que en ellos se produzcan esas transformaciones. Pensemos por ejemplo en los cementerios, las iglesias, los hospitales, etcétera.

De hecho, la incorporación de este concepto tanto a la geografía como a los estudios culturales ha llegado a través de las investigaciones de Víctor Turner. Para él los actos que marcan esta liminalidad son aquellos que transgreden las normas consideradas como correctas en la vida cotidiana, como un momento simbólico que había que superar para llegar a la reintegración dentro de un nuevo estatus. En todo caso, los lugares por sí mismos nada significan sin la práctica social y sin la transmisión, organizada narrativamente, de lo que sucede en ellos.

Es por medio de esos dos mecanismos que las heterotopías se crean, se transforman y pueden destruirse y pasar a formar parte de los lugares comunes. O viceversa: hay circunstancias que pueden convertir un territorio que nos resulta muy conocido, que transitamos habitualmente, en un lugar heterotópico: desde lo más privado como puede ser el hogar. El hogar se puede transformar en una heterotopía para la persona que lo construyó

junto a otra de la que ahora se quiere separar o, a un nivel más sistemático, cuando los hogares son tratados como parte de los campos de batalla de las políticas terroristas de Estado o de grupos armados. Un trabajo muy interesante sobre la violencia de Estado en Brasil y Argentina, desarrollado por Antonius Robben [2000], un antropólogo holandés, muestra cómo para inscribir el sufrimiento dentro del cuerpo de sus víctimas se introducía en los manuales instrucciones precisas para desestructurar los hogares, raptando a las personas dentro de sus dormitorios, en los lugares donde no sólo eran más vulnerables, sino también donde la huella de la violencia sería más traumática: donde las personas se creían a salvo. El hogar que ha sufrido el asalto y la violación, donde se ha instalado el dolor, se convierte en un lugar extraño para los que lo habitaban. En este caso quizás tenga sentido hablar de la cualidad de lo siniestro, en el sentido freudiano del término, que es aquél en que los espacios y las personas conocidas se ven transformados hasta que no se reconocen plenamente: son pero no son.

Las heterotopías son rápidamente activadas (y a menudo desactivadas) en los procesos de violencia, sobre todo cuando ésta no es estructural, sino que hace crisis puntual en algún territorio comunitario.

La azarosa vida social va transformando los lugares cotidianos en "lugares-otros", y sólo es posible categorizarlos contextualmente en un momento concreto de la historia y en un momento concreto del día, de la noche, del año, etc. Los centros degradados en las grandes ciudades occidentales de noche o los centros activos de las ciudades musulmanas en Ramadán, cuando no es posible consumir alimentos antes de la caída del sol, son un ejemplo de ello.

Es posible también que la gestión diferencial del tiempo que se produce dentro de cada heterotopía sea más diferencial para algunos que para otros. Es decir, aun compartiendo los mismos espacios públicos, las mismas calles, las mismas rutinas, la gestión diferencial del tiempo burocrático y administrativo convierte a los países en inmensas heterotopías para los extranjeros y, especialmente, para aquellos que carecen de los papeles que avalen su permanencia. En la modernidad se produce el "paradigma de la identificación a la inversa". Con la destrucción de los mecanismos de identificación "cara a cara", para la cual la presencia de papeles acreditativos era un privilegio de los nobles (que debían acreditar sus linajes) y no una obligación, aparece esa figura molesta del "sin". La obligatoriedad de la presentación de documentos de identidad, y la constante y compulsiva necesidad de presentarlos para acreditar cualquier cosa (entrar en edificios públicos o pagar con tarjeta de crédito), convierte a los que no los tienen en desconocidos y, por lo tanto, en posibles sospechosos [About y Denis,



2011: 72]. La existencia de visados de entrada convierte a los Estados en “fortalezas”.

Cuando el tiempo hace crisis (en el sentido griego del término, es decir, que crea un nudo a partir del cual se produce un cambio significativo) irrumpe y transforma la percepción y la vivencia del espacio. En otros casos la ritualización del tiempo es la que transforma y renueva los territorios sagrados, como en el caso de las romerías. Fronteras invisibles son creadas y desmontadas a través de los rituales. Ya que los lugares heterotópicos son espacios en tensión, debido sobre todo a la confrontación de narrativas que los rodean, el proceso narrativo puede “amansar” una heterotopía de crisis producida por la violencia para transformarla en otro tipo de heterotopía: el lugar de memoria. Los cementerios se transforman en museos o en jardines; las ciudades arrasadas en parques arqueológicos.

Otras heterotopías se activan cíclicamente en territorios de la cotidianidad gracias a acciones colectivas relacionadas con el contacto de los hombres con los poderes superiores, ya sean divinos (ejemplo de ello son las romerías, las fiestas patronales o vecinales) o humanos (un ejemplo son las efemérides de las patrias). Estos espacios para el contacto mantienen sus potencialidades latentes normalmente de un año para otro mediante la celebración, siendo activadas en fechas fijas. A través de los rituales estos lugares sirven para renovar las lealtades que los grupos tienen hacia esos poderes que exceden los límites de lo local: los dioses en el caso de las celebraciones religiosas o el Estado en el caso de las civiles.

En una procesión el recorrido de las imágenes sagradas, desde una iglesia de origen (donde una imagen se encuentra habitualmente) hasta el santuario de destino, clausura un espacio simbólico a través del sacrificio de los fieles, que permanece abierto e inactivo durante el resto del año. El paseo de la imagen marca un espacio-tiempo de excepción que no sólo se manifiesta a través de milagros, sino que sirve para el establecimiento de alianzas entre grupos de vecinos o de visitantes durante la acampada, que en ambos casos dura días. Lugares descentralizados se convierten en el centro de la actividad, ya que los santuarios normalmente se encuentran alejados de los núcleos habitados, y los romeros que comienzan las tradiciones suelen ser personas o grupos sin poder político o económico, como pastores o descendientes de esclavos. Estos poderes divinos descentralizados suelen aparecer a partir de visiones individuales en momentos de crisis política o social.

Las celebraciones civiles han sido muy estudiadas por el equipo de historiadores liderado por Pierre Nora, quien creó la expresión “lugares de la memoria” para designar a aquellos sitios que, en ausencia de una memoria

espontánea de las personas, inducen la evocación a través de alguna inscripción o monumento. Este tipo de lugares refuerzan, a través de conmemoraciones y aniversarios, el poder de los distintos Estados sobre las vidas de sus ciudadanos.

Aunque Nora lo vincula a un fenómeno moderno —relacionado con la brusca transformación de los modos de vida y de transmisión de experiencia que se produjeron con el desplazamiento de población del campo a la ciudad, la desaparición de un modo de vida agrario transmitido oralmente y las guerras de los siglos *xix* y *xx*—, este recurso había sido ya muy empleado por los romanos y después por el cristianismo, que a medida que se fue institucionalizando como la religión predominante en algunos países, fue marcando el territorio con los símbolos que permitieran a los fieles conocer y recordar los momentos más importantes de la vida y pasión de Cristo, como los viacrucis o las cruces en los caminos.

Porque no todos los lugares de la memoria son del mismo tipo, ni se señalizan del mismo modo. No hay que olvidar que los lugares de la memoria construidos con materiales impercederos —tanto los monumentos conmemorativos como las placas, las estatuas que representan a líderes, etc.— implican una apropiación del espacio público —plazas, calles, fachadas, etc.— para consolidar y difundir una información a través de un símbolo. Así, el acto de colocar una placa puede analizarse tanto desde el punto de vista del recuerdo de su contenido —como hace Nora— como del propio acto legitimador que supone el que los poderes establecidos permitan o incluso propicien su colocación. Los motivos por los cuales se llega a esa inscripción de la memoria en el espacio colectivo son muy variados, pero en todo caso se encuentran profundamente relacionados con las estructuras de poder que lo hacen posible y que, en gran parte de los casos, utilizan este medio para perpetuarse ideológicamente.

Existe, por lo tanto, una relación muy estrecha entre los regímenes políticos y sus símbolos espaciales, hasta el punto de que todo cambio en los primeros implica una transformación de los segundos. Cuando el recuerdo que intentan despertar estos símbolos se convierte en una presencia socialmente incómoda, que ya no puede ser defendida por la fuerza o por el consenso, puede llegarse a una auténtica lucha entre memorias divergentes por el derecho a estar representadas en el espacio público.

Las memorias colectivas silenciadas pero latentes en todos los conflictos, así como las más cotidianas que conforman la tradición oral de familias y grupos humanos, también tienen sus lugares de memoria, cuyos territorios físicos de rememoración no están señalizados de un modo tan visible como los ejemplos anteriores. Los espacios aparecen marcados con materia-

les efímeros: improvisadas cruces de madera, flores en caminos y cunetas, fotografías colocadas con esmero en altares familiares dentro de las viviendas, detalles apenas perceptibles para un ojo no avisado.

La marcación espacial puede servir también para pacificar a través de la narración y la representación monumental el recuerdo de un suceso doloroso para la comunidad. Paul Ricoeur definía como “deber de memoria” el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí. Si este deber de visibilizar el dolor de las víctimas se ha convertido en una obligación ética, al mismo tiempo la exhibición demasiado explícita de las heridas sociales puede perpetuar el sufrimiento. La utilización de metáforas visuales (símbolos alegóricos que representan una idea) permite honrar a las víctimas a través del reconocimiento público del daño que sufrieron y, por lo tanto, cumplir con el deber de memoria sin despertar a la vez el daño colateral de un recuerdo demasiado vivo que impida superar el duelo. Esta estrategia viene siendo utilizada por el arte fúnebre, plagado de alegorías de la muerte.

La institucionalización de las heterotopías-función se produce por la recurrencia de los contactos con los “otros” a los que no se puede controlar y que se consideran instancias superiores. Iglesias, escuelas, museos, bibliotecas, bancos, hospitales, juzgados, administraciones del Estado, cementerios, etc. son diseñados para gestionar los modos correctos de realización de ese contacto. Los lugares sólo le dan una expresión espacial y, por lo tanto, material a relaciones de carácter simbólico, político y/o productivo. Cada una de estas heterotopías presenta su propia relación con el tiempo, muchas veces mítico. Mientras más se pueda reforzar este carácter mítico del origen de una institución, más posibilidades habrá de que permanezca.

#### BIBLIOGRAFÍA

**About, Ilsen y Vincent Denis**

2011 *Historia de la identificación de las personas*, Barcelona, Ariel.

**Bauman, Zygmunt**

1998 *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur.

**Blasco, Jorge**

2002 *Culturas de archivo/Archive cultures*, Barcelona, Fundación Antoni Tàpies/Universitat de València/Universidad de Salamanca.

**Borges, Jorge Luis**

1952 "El lenguaje analítico de John Wilkins", en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Sur.

**Degoutin, Stéphane**

2003 "Los Angeles and the Logic of the Private Urban System", <<http://www.nogoland.com/urban/publications/pretoria/sdpretoria.pdf>>, consultado el 20 de agosto de 2012.

**Foucault, Michel**

1985 [1969] *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Barcelona, Siglo Veintiuno Editores.

2008 [1966] "Topologías (dos conferencias radiofónicas)", *Revista Fractal*, núm. 48, <<http://www.fractal.com.mx/RevistaFractal48MichelFoucault.html#>>, consultado el 5 de mayo de 2011.

2009 [1967] "Los espacios otros", *Cuatro Tap Anteproyecto*, <<https://docs.google.com/document/d/1A9XHxF6IEx-usipxhs2iFcnlqoxPF1WL4ZquozbnG78/edit?pli=1>>, consultado el 3 de enero de 2015.

**García Alonso, María**

2008 "Memoria, territorio y otros simulacros", en Beatriz Nates (comp.), *Conjuntos: miradas eurolatinoamericanas al estudio transversal del territorio*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 23-37.

**Genocchio, B.**

1995 "Discourse, Discontinuity, Difference: the Question of Other Spaces" en S. Watson and K. Gibson (eds.), *Postmodern Cities and Spaces*, Oxford, Blackwell, 35-46.

**Herrera Usagre, Manuel**

2006 "Segregación espacial y comunidades cercadas: la heterotopología del miedo y la seguridad", ponencia presentada en el marco del taller "Capital y territorio. ¿La construcción de un sueño?", Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.

**Hetherington, Kevin**

1997 *The Badlands of Modernity. Heterotopia and Social Ordering*, Nueva York, Routledge.

**Massey, Doreen**

1999 "Imaginar la globalización: las geometrías del poder del tiempo-espacio", en Abel Albert y Nuria Berroch, *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*, Barcelona, Icaria.

**Nora, Pierre**

2008 *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, José Rilla (comp.), Montevideo, Trilce.

**Preciado, Beatriz**

2010 *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en Playboy durante la Guerra Fría*, Barcelona, Anagrama.

**Robben, Antonius C. G. M. y Marcelo M. Suárez-Orozco**

2000 *Cultures under Siege. Collective Violence and Trauma*, Cambridge, Cambridge University Press

**Ricoeur, Paul**

2000 *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

**Saldanha, Arun**

2008 "Heterotopia and Structuralism", *Environment and Planning*, vol. 40, pp. 2080-2096.

**Soja, Edward W.**

2008 *Postmetropolis*, Madrid, Traficantes de Sueños.

**Topinka, Robert J.**

2010 "Foucault, Borges, Heterotopia: Producing Knowledge in Other Spaces", *Foucault Studies*, núm. 9, septiembre, pp. 54-70.

**Turner, Víctor**

1988 *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

*LA 72*

TERCER LUGAR

AUTORA: OLIVIA VIVANCO TORRES

XXXII CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA  
"MIGRACIONES"

LUGAR Y AÑO DE LAS TOMAS: TENOSIQUE TABASCO, 2012.

TÉCNICA: DIGITAL.

Las fotografías pertenecen a la fototeca de la ENAH.





**Albergue:** "La 72". Tenosique, Tabasco.

**Nombre:** Santos García Velázquez **Edad:** 29 años **Estado civil:** Casado

**Origen:** Depto de Valle, Honduras **Destino:** Nueva York

**Ocupación:** Trabajador en la construcción.

**Motivo de migración:** Busca una vida mejor para su hijo que nacerá dentro de seis meses.

**Contratiempos durante el trayecto:** Ninguno

LA 72, *RELIQUIAS 01*

OLIVIA VIVANCO TORRES





**Albergue:** "La 72". Tenosique, Tabasco.

**Nombre:** Luis Manuel Flores **Edad:** 45 años **Estado civil:** Casado

**Origen:** San Miguel, El Salvador **Destino:** El Paso, Texas

**Ocupación:** Plomería y electricidad

**Motivo de migración:** Vive ya en Estados Unidos y regresó a su país por cuestiones familiares. Intenta volver a Texas para reunirse con su esposa e hijos.

**Contratiempos durante el trayecto:** Ninguno

RELIQUIAS 02



**Albergue:** "La 72". Tenosique, Tabasco.

**Nombre:** Herson Alberto Hdz. Rivera **Edad:** 24 años **Estado civil:** -----

**Origen:** San Miguel, El Salvador **Destino:** Panorama City, California

**Ocupación:** Trabajos diversos

**Motivo de migración:** Vivió ya siete años en EU. Deportado pero intenta cruzar de nuevo. Teme volver al Salvador por represalias de la Mara.

**Contratiempos durante el trayecto:** Fue asaltado en las vías en Tierra Blanca, Ver.

*RELIQUIAS 03*



**Albergue:** "La 72". Tenosique, Tabasco.  
**Nombre:** Fredy Roldán Correa Herrera **Edad:** 32 años **Estado civil:** Separado  
**Origen:** La Ceiba, Honduras **Destino:** Estados Unidos  
**Ocupación:** Albañil  
**Motivo de migración:** Conseguir trabajo para pagar deudas, dinero para apoyar a la madre de su hija y a sus padres  
**Contratiempos durante el trayecto:** Ninguno

RELIQUIAS 04



**Albergue:** "La 72". Tenosique, Tabasco.

**Nombre:** María Elena Tercios Gómez **Edad:** 22 años **Estado civil:** Separada

**Origen:** Yoro, Honduras **Destino:** Estados Unidos o México

**Ocupación:** Ama de casa

**Motivo de migración:** Trabajo para sostener a su hijo, no tiene el apoyo del padre para su manutención.

**Contratiempos durante el trayecto:** Ninguno

RELIQUIAS 05



# RESEÑAS





# Arqueología marítima en México

Vera Moya Sordo (coord.)  
*Arqueología marítima en México. Estudios  
interdisciplinarios en torno del patrimonio cultural  
sumergido*, México, INAH, 2012, 300 pp.

*Rafal Reichert*

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica  
de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

México cuenta con una línea costera tanto del lado del Océano Atlántico (el Golfo de México y el Caribe) como del Océano Pacífico, con una enorme extensión territorial que tiene aproximadamente 10 000 km. El interés en cuanto a estos espacios náuticos se ha centrado más en la explotación, con fines económicos y turísticos, de sus recursos naturales y culturales; y menos en su conocimiento biológico y ecológico, y aún menos en realizar una reflexión profunda en cuanto al hombre, el mar y su pasado marítimo.

No obstante, se sabe que estos espacios tuvieron una gran influencia en el desarrollo político, ideológico, social, económico y cultural de los pueblos que habitaban la península de Yucatán, el Golfo de México y la costa pacífica desde la época prehispánica. Asimismo, se reconoce que con el “encuentro” entre el Viejo y el Nuevo Mundo esta dependencia de hombre y mar adquirió una significación distinta, sobre todo en el proceso comercial e intercambio cultural que se realizó entre Europa, Asia y América a través del mar y por medio de la navegación transatlántica y transpacífica.

La travesía intercontinental conllevó una gran demanda de barcos y gente de mar que en su camino a Hispanoamérica, navegando a la vela, encontraban varios peligros y obstáculos naturales que en múltiples ocasiones hicieron que los buques y sus tripulaciones terminaran en el fondo marino. Hoy en día se pueden encontrar en aguas de México testimonios de esos desastres náuticos que constituyen una abundante fuente de estudios para arqueólogos subacuáticos e historiadores marítimos, a través de la cual pueden conocer y entender la conexión entre hombre y mar.

El presente libro, coordinado por la arqueóloga Vera Moya Sordo es una muestra de este esfuerzo. En él la autora reunió siete ensayos de investigadores de varios campos científicos (arqueología, historia, geología y bio-



logía) que tratan de acercarnos a la comprensión del rompecabezas que constituye un naufragio.

La obra comienza con el texto de Moya Sordo, quien se enfoca en las reflexiones teórico-metodológicas en el contexto de arqueología marítima y en relación con los estudios de accidentes navales. La arqueóloga sostiene que la disciplina ha buscado explicar la naturaleza de los acontecimientos sociales y culturales que llevaron a un siniestro marítimo. Con este fin, y por primera vez en la arqueología subacuática mexicana, se aplicaron los marcos teórico-metodológicos internacionales a los sitios sumergidos de este país. Con ello se pudo establecer modelos generales para interpretar contextos de algunos accidentes, así como la manera de definir los alcances, los límites y el curso que debe seguir la arqueología subacuática mexicana para contribuir a la conciencia sobre el pasado náutico del hombre.

El segundo ensayo, "El horizonte del investigador: planteamiento histórico metodológico para la comprensión de accidentes marítimos", toca el aspecto de la utilización de fuentes históricas para localizar un naufragio y describe una propuesta metodológica para explicar los accidentes náuticos en la navegación trasatlántica a través del análisis de la documentación archivística del naufragio del galeón "Nuestra Señora de Juncal", que se fue a pique en octubre de 1631 en la sonda de Campeche, con la idea de utilizarla en otros accidentes marítimos ocurridos durante la época de veleros. Con ello, Flor Trejo Rivera intenta explicar y evaluar la información proveniente de archivos históricos con lo que no expone el documento.

El artículo de Roberto Junco, "La ruta de Veracruz a La Habana en la época colonial", presenta el estudio sobre el paisaje geográfico y la navegación por el Golfo de México durante la época en que los barcos navegaban a vela. Al ir dibujando el contorno de la ruta de flotas de la Nueva España el autor subraya su permanencia durante más de dos siglos, donde la única variante resultaba del itinerario de las salidas de las flotas, que dependía del tiempo. Además, el arqueólogo explica el fenómeno de los nortes (vientos huracanales que azotan las costas del Golfo de México de octubre a marzo) durante la travesía hacia La Habana, que en varias ocasiones resultaron ser favorables para esa navegación.

Roberto Galindo presenta un aspecto muy distinto al de los ensayos anteriores, él describe su experiencia en la búsqueda de sitios arqueológicos sumergidos por medio de las piezas técnicas y metodológicas que permiten la configuración de un sistema de sensoramiento remoto, el cual fue diseñado para el rastreo y localización de pecios pertenecientes a accidentes marítimos en aguas del Golfo de México. Galindo señala, en su ensayo, que la prospección geofísica en la arqueología subacuática es una herramienta

precisa para la localización de restos culturales sumergidos, la cual incluye el empleo de varios componentes, como un magnetómetro, un sonar, una ecosonda y un Sistema de Posicionamiento Global (GPS). Concluye su ensayo señalando que el uso de sofisticada y compleja tecnología facilita la exploración de los mares.

Pedro López, por su parte, comenta que desde el momento en que un contexto arqueológico, producto de un siniestro marítimo, se cumpla, comienza un continuo proceso de transformación causado por factores naturales y culturales. La complejidad de éste es muy importante para entender la influencia de agentes externos al pecio y a menudo para ver su deterioro. Con ello López, en su ensayo titulado "Procesos de transformación natural de contextos arqueológicos sumergidos en la costa de Campeche", presenta la importancia de los factores biológicos que surgen en aguas cálidas, sus relaciones con determinados agentes ambientales, así como su importancia en la evolución, preservación, integración y distribución de los elementos arqueológicos referentes a la estructura o contenido de naufragios.

Otro problema relevante en el contexto de arqueología subacuática es encontrar la forma en que se deben manejar las visitas públicas a los sitios sumergidos para que éstas no afecten el sitio y su contexto. Laura Carrillo y Nahum Noguera, enfocando su atención en este tema, analizan el panorama general del manejo de los recursos culturales en los países desarrollados por medio de sus agencias federales: Parks Canada (Canadá) y National Park Service (Estados Unidos). Los autores buscan la posibilidad de diseñar una propuesta así para la administración de recursos culturales sumergidos en México, la cual consideran que se puede basar en el estudio de los sitios registrados durante las temporadas de campo de 1997 y 1998 del proyecto de investigación "Flota de la Nueva España de 1630-1631 e Inventario y Diagnóstico de Recursos Culturales Sumergidos en el Golfo de México".

Finalmente, en el artículo escrito por Pilar Luna encontramos sus reflexiones y preocupaciones porque se reconozca y se respete el patrimonio cultural sumergido que se encuentra en aguas territoriales de México. Luna, una activista mundial de larga trayectoria en la materia, subraya que es urgente concretar acciones al respecto. La arqueóloga ha trabajado durante años en la creación de consejos y comités internacionales que contribuyan a evitar que cazadores de tesoros continúen con el saqueo y destrucción de contextos arqueológicos sumergidos. En su texto "Patrimonio cultural subacuático. Legislación nacional e internacional. Proyección de México ante el mundo" expresa el interés existente desde 1950 por defender y preservar el patrimonio mexicano no sólo mediante leyes y regula-

ciones propias del país, sino también mediante la cooperación internacional, donde el consejo del patrimonio subacuático de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) tiene una posición importante.

Lo que concluyo de la lectura de *Arqueología marítima en México. Estudios interdisciplinarios en torno del patrimonio cultural sumergido*, es que es necesario subrayar que éste no sólo constituye un primer intento por demostrar la importancia y complejidad de realizar labores en el campo de arqueología subacuática mexicana, sino que es un gran avance en dicho campo. Sin embargo, también, constituye apenas un pequeño progreso en la disciplina, que todavía requiere mucho trabajo, tanto en las cuestiones de investigación como en las de legislación y administración.

Considero, además, que una manera de avanzar en este sentido sería abriéndose más a la colaboración institucional e internacional, lo que quizás no sólo permitiría atraer más conocimiento científico, sino también el capital humano que podría ubicar la arqueología subacuática mexicana en un camino hacia la excelencia de la exploración, investigación, restauración y protección del patrimonio cultural sumergido.

# Tula

Robert Cobean, Elizabeth Jiménez y Alba Guadalupe Mastache, *Tula*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2012, 230 pp.

*Stephen Castillo Bernal*

Museo Nacional de Antropología, INAH

Tula, la mítica ciudad precolombina, famosa por sus colosales atlantes, comenzó a ser estudiada arqueológicamente desde hace más de un siglo por el explorador francés Desiré Charnay. Durante los años cincuenta y sesenta del siglo pasado fueron Jorge Acosta y colaboradores quienes exploraron y consolidaron la mayoría de los edificios que los visitantes pueden apreciar actualmente en la zona arqueológica. La tercera etapa de las investigaciones científicas en la ciudad de Tula se llevó a cabo durante los años setenta del siglo xx. Con la estructuración de los Proyectos Tula del INAH y de la Universidad de Missouri, bajo las direcciones respectivas del arqueólogo Eduardo Matos y el doctor Richard Diehl, la ciudad de Tula volvió a ser estudiada.

A partir de los años setenta la antigua capital de los toltecas, así como sus áreas culturales de interacción, comenzaron a estudiarse sistemáticamente. Reconocimientos de superficie al interior de la urbe y al exterior de ésta comenzaron a realizarse por especialistas del INAH y de universidades estadounidenses. Se detectaron áreas de producción de artefactos, como lítica de obsidiana y vasijas cerámicas. Para entender el papel de Tula en la geopolítica del Valle del Mezquital, y con la intención de registrar asentamientos rurales adscritos al poder tolteca, así como de otras temporalidades, las arqueólogas Guadalupe Mastache y Ana María Crespo emprendieron recorridos de superficie de cobertura total en las regiones aledañas de la ciudad. Durante los años ochenta prosiguieron los estudios regionales para entender al recinto de Tula con sus áreas directas de interacción. Estas labores corrieron por cuenta de Robert Cobean y Guadalupe Mastache. Los esfuerzos culminaron en 1999 con la publicación de la obra *Tepetitlán. Un espacio doméstico rural en el área de Tula*, que se ocupa de un

asentamiento precolombino ubicado al norte de la ciudad y adscrito al poderío tolteca.

Ya en la década de los noventa, los arqueólogos Robert Cobean y Guadalupe Mastache pusieron en marcha el Proyecto Mantenimiento, Conservación y Estudio de la Zona Arqueológica de Tula, el cual sigue activo. Las diferentes labores de exploración en la ciudad dieron como resultado, por ejemplo, los impresionantes descubrimientos de la Coraza de Tula y el disco solar o *tezcacuitlapilli de turquesa y piritita*, ambos recuperados en la Sala 2 del Palacio Quemado y que ahora se exhiben en el Museo Nacional de Antropología, así como la continuación de las investigaciones de Tula Chico, el primer asentamiento tolteca del periodo Epiclásico.

Son cuantiosas las investigaciones, tesis y publicaciones que se han producido desde las primeras exploraciones de Charnay, y no es intención de esta reseña agotar a cada una de ellas. Bastará con decir que las investigaciones no sólo se han centrado en la arquitectura de la antigua ciudad, sino que también se han explorado los espacios públicos, domésticos y rituales del emplazamiento, los complejos artefactuales cerámicos, líticos o malacológicos, las prácticas funerarias, así como los complejos procesos escultóricos de la ciudad. A más de un siglo de distancia se comienza a vislumbrar una imagen plausible de lo que pudo ser la capital del Estado tolteca, la entidad política más importante del centro de México durante el Posclásico Temprano.

La obra *Tula*, escrita por Robert Cobean, Elizabeth Jiménez y Alba Guadalupe Mastache, sin lugar a dudas, abona en el estudio de la complejidad social alcanzada por el Estado tolteca. Esta publicación tiene varias bondades que me parecen dignas de resaltar. En primera instancia, el trabajo de los autores resume los hallazgos e interpretaciones que se han realizado en un lapso de más de 30 años de investigaciones ininterrumpidas en el sitio. En este sentido, *Tula* debe su génesis a un loable trabajo de investigación publicado hace más de 10 años y que lleva por nombre *Ancient Tollan. Tula and the toltec heartland*, escrito por Guadalupe Mastache, Robert Cobean y Dan Healan.

En *Tula* también se resumen algunas discusiones clásicas que caracterizaron a la antigua ciudad de los atlantes, como el debate de que Teotihuacan fuera la mítica *Tollan* de las fuentes históricas y no la actual zona arqueológica de Tula, Hidalgo. De la misma forma, se pasa revista de los últimos hallazgos en Tula Chico, específicamente de las lápidas de personajes recostados que decoraron algunos de los edificios de esta época. Dichas lápidas también se encuentran presentes en las construcciones posclásicas del Palacio Quemado de Tula Grande, lo que permite a los autores

postular que estos sujetos, que muy probablemente aludían a dignatarios toltecas muertos, hayan comenzado a desplegar su poder desde el Epiclásico mesoamericano.

El mito o realidad del hombre-dios Quetzalcóatl no pasa desapercibido en el trabajo. Incluso son los mismos datos de Tula Chico los que podrían explicar la partida de “Serpiente Emplumada” de Tula. En efecto, los edificios de Tula Chico fueron abandonados y enterrados, pero siguieron coexistiendo con una ciudad más grande, Tula Grande, construida a un kilómetro del primer asentamiento tolteca y que alcanzó un radio de alrededor de 16 km<sup>2</sup>. A decir de Cobean y colaboradores, este suceso de abandono pudo haberse suscitado entre el año 850 d.C. y podría corresponder a la lucha faccional entre los seguidores del sacerdote Quetzalcóatl y quienes apoyaban a Tezcatlipoca.

Mito o realidad, la Pirámide B o de los atlantes presentaba pilastras esculpidas que sostenían la techumbre de los templos principales. Estas pilastras se encontraban decoradas con dignatarios y guerreros toltecas, pero destaca una que presenta a tres importantes deidades mesoamericanas: Tláloc, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Esta imaginería podría rememorar un acontecimiento mítico o histórico, y es algo que muy probablemente nunca dilucidemos con exactitud. Incluso esto podría demostrar la existencia de tres grandes facciones políticas que gobernaban en la antigua ciudad de Tula. El culto a Tláloc se puede corroborar con el personaje que preside una procesión de guerreros en una banqueta de la Sala 2 del Palacio Quemado, así como con la aparición de esculturas que representan a la deidad, aunque ataviadas con elementos militares. Por otro lado, las prácticas beligerantes y de sacrificio humano se vincularon fuertemente con la deidad Tezcatlipoca, mientras que una de las pocas representaciones escultóricas de Quetzalcóatl la podemos apreciar en la cima de la Pirámide B de Tula.

La definición espacial del recinto urbano, así como los diferentes tipos de habitaciones, barrios y sectores, es abordada de una manera didáctica en la obra. Cosa similar sucede con las actividades productivas e ideológicas realizadas por los actores sociales toltecas. Sin caer en un empirismo aburrido, de ése que a veces aleja a la sociedad civil de los arqueólogos profesionales, los autores demuestran, tras indicar ciertos correlatos materiales, cómo éstos permiten inferir determinadas actividades. Finalmente se aborda la complejidad escultórica alcanzada por los toltecas y en dónde alzan la mano las representaciones alusivas a la guerra y al sacrificio humano. Sí, análisis iconográficos puntuales en torno de los atlantes, guerreros, lápidas y estelas pueden encontrarse en este trabajo, el cual había sido ensayado previamente por Elizabeth Jiménez en 1998.

Un punto a resaltar de la obra es precisamente su léxico. En efecto. Una de las principales búsquedas científicas radica en explicar más con menos. Trasponiendo esto al libro de *Tula*, la escritura es capaz de transmitir diferentes saberes a la comunidad académica arqueológica, pero también puede ser decodificada por gente interesada, aunque no sea profesional en la materia. En consecuencia, este manuscrito también puede servir para las futuras generaciones de arqueólogos interesados en la antigua ciudad de los atlantes.

En una época en la que el “puntillismo” hace que los académicos eviten las labores de difusión del conocimiento científico, sólo me queda aplaudir la aparición de esta obra. Aunque, pensándolo bien, no sé si se trate de una obra de difusión o de un trabajo de investigación científico derivado de años de trabajos arqueológicos. Me gusta el trabajo, me entretengo leyéndolo y encuentro cosas de interés científico en algunas de sus páginas. El lector sólo saldrá de la duda dejándose atrapar por el libro y por las antiguas hazañas de los guerreros y dignatarios toltecas, los sabios mesoamericanos.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Acosta, Jorge**

- 1956 “Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hgo. durante las VI, VII y VIII temporadas 1946-1950”, *Anales del INAH*, núm. 37, pp. 37-115.
- 1957 “Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hgo., durante las IX y X temporadas. 1953-1954”, *Anales del INAH*, núm. 38, pp. 119-169.
- 1961 “La doceava temporada de exploraciones en Tula, Hgo.”, *Anales del INAH*, núm. 42, pp. 29-58.
- 1964 “La decimotercera temporada de exploraciones en Tula, Hgo.”, *Anales del INAH*, núm. 45, pp. 45-76.

##### **Cobean, Robert**

- 1994 *Proyecto mantenimiento, conservación y estudio de la zona arqueológica de Tula, Hidalgo*, México, Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 6 vols.

##### **Cobean, Robert y Guadalupe Mastache**

- 1999 *Tepetitlán. Un espacio doméstico rural en el área de Tula*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/University of Pittsburgh.
- 2003 “Turquoise and Shell Offerings in the Palacio Quemada of Tula, Hidalgo, Mexico”, en Dorus Kop Jansesn y Edward K. de Bock (eds.), *Latin American Collections. Essays in honour of Ted J. J. Leyenaar*, Leiden, Drukkerij Groen B. V., pp. 51-65.

**Jiménez, Elizabeth**

1998 *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, núm. 364).

**Mastache, Alba Guadalupe, Robert Cobean y Dan Healan**

2002 *Ancient Tollan. Tula and the Toltec Heartland*, Boulder, University Press of Colorado.

2009 "Four hundred years of settlement and cultural continuity in Epiclassic and Early Postclassic Tula", en William Fash y Leonardo López Luján (eds.), *The Art of Urbanism. How Mesoamerican Kingdoms Represented themselves in Architecture and Imagery*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 290-328.

**Suárez, María Elena, Dan Healan y Robert Cobean**

2007 "Los orígenes de la dinastía de Tula. Excavaciones recientes en Tula Chico", *Arqueología Mexicana*, núm. 85, pp. 48-50.





# Alimentación en México

Miguel Ángel Adame Cerón (coord.)  
*Alimentación en México, ensayos de antropología e historia*, México, Ediciones Navarra, 2013, 242 pp.

*Saida Aranda Palacios*

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

La importancia del presente libro radica en fortalecer y difundir los estudios de alimentación que se llevan a cabo en México, así como poner énfasis en el creciente interés y la actualidad de los trastornos y problemas alimentarios, como la obesidad, la anorexia y bulimia, los alimentos transgénicos, etc. Ejemplo de ello es la reflexión introductoria donde el doctor Miguel Ángel Adame plantea el cada vez más preocupante aumento de la “chattarrización” de la alimentación, es decir, de su consumo en nuestro país y de las consecuencias nefastas de este fenómeno. En sus páginas también se destaca la importancia de la cocina mexicana y la necesidad de su preservación y difusión.

La obra es una compilación de distintas y variadas contribuciones al tema de la alimentación desde el enfoque de la antropología y la historia. Sus análisis permiten comprender los avances y los estudios de este vital tema en México. Contiene 10 aportaciones que introducen a una realidad alimentaria todavía poco conocida, por lo menos desde el punto de vista antropológico, entre otras razones debido a que ésta había sido estudiada principalmente en el ámbito de las ciencias de la salud. En los distintos trabajos se insiste en la necesidad de formar una conciencia respecto de la alimentación y sobre todo frente a la alimentación moderna capitalista, ya que es en este marco sociohistórico donde se han estado dando los principales desórdenes y alteraciones del modelo alimentario tradicional. Por ejemplo, el consumo de bebidas gaseosas que en México ya superó al de Estados Unidos.

Reiterados son los intentos de las organizaciones sociales para combatir el consumo de refrescos y sus derivados en la población escolar, cuyos índices de sobrepeso y de diabetes se han elevado a alturas preocupantes.

Aunque ya se ha advertido sobre los peligros que corre la salud de este grupo de población vulnerable al consumirlos, y se han puesto en evidencia los verdaderos intereses que hay detrás de quienes los comercializan, por ejemplo los de las transnacionales como la Coca Cola y la Pepsi Cola, entre otras empresas, los programas que se han enfocado y focalizado a disminuir y prevenir el alto consumo de estas bebidas sólo se han quedado en el intento de resolver el problema.

La comida “chatarra”, se subraya en varios de los ensayos del libro, entre ellos el IX, ha ido desplazando a la comida tradicional, popular y casera. Como se ha demostrado en varios estudios, su consumo ha aumentado de manera potencial debido a que produce una adicción semejante a la que producen las drogas.

Aunque ha circulado información respecto de que la comida superindustrializada está desplazando a las preparaciones tradicionales, es decir, a que se está dando una desestructuración alimentaria; tanto en México como en varios otros países, los alimentos se están dejando de preparar y de consumir en los espacios domésticos. Esto está sucediendo con un importante porcentaje de la población de todas las edades, sexos y grupos profesionales. A pesar de que la leyenda “come frutas y verduras” se difunde como un mensaje agregado a la comida chatarra, esto no tiene ninguna repercusión. A lo anterior se suma la escasa información relativa a los procesos de producción, caso concreto es el de los alimentos genéticamente modificados conocidos como “transgénicos”, cuya producción y consumo representan una gran amenaza al ambiente debido al uso de productos tóxicos en la agricultura, por un lado, y por otro, debido a la contaminación biológica de las variedades tradicionales con estos organismos genéticamente modificados, lo que provoca una grave pérdida de la biodiversidad. Además, se ha venido demostrando que pueden provocar nuevas alergias, tumores cancerígenos o resistencia a los antibióticos. No se cuenta aún con datos concluyentes que despejen estas dudas, pero ya se están consumiendo en grandes cantidades. Otro problema es el que están causando a las economías de regiones enteras, pues su uso fomenta el fortalecimiento de unas cuantas empresas transnacionales que acaparan la totalidad del mercado global de alimentos.

En varios ensayos del libro se alude a la idea de que “somos lo que comemos” en varios sentidos: biológico, histórico y psico-socio-cultural. Pero también hay que reflexionar de que “comemos lo que somos”, asumiendo con ello que la alimentación está condicionada por la realidad biológica y psicosocial. En cuanto a las distintas formas de alimentarnos, en el capítulo I, titulado “Hacia una antropohistoria sociocultural de la alimentación (y de la nutrición)”, Miguel Ángel Adame propone siete nive-

les de alimentación: la mecánica, la sensorial, la sentimental o emocional, la intelectual, la económico social y finalmente la alimentación libre. A lo anterior agrega que el acto de comer es una actitud básica ante la vida misma, que la comida es un medio de subsistencia, un comportamiento, una actitud, una expectativa y un discurso o lenguaje; que la satisfacción del hambre dejó de ser un simple instinto y se construyó en una concepción antropocósmica, así, el consumo de alimentos se convierte en un acto comunicativo, por una parte con la naturaleza y por la otra entre los mismos seres humanos (p. 27).

Por otra parte, en el capítulo II se presenta una propuesta para el estudio antropológico de la alimentación. En dicho capítulo, titulado “El estudio antropológico de la alimentación”, el doctor Pedro Rodríguez Ruiz “trabaja el tema de la “cultura alimentaria” y propone, a manera de revisión desde las distintas corrientes antropológicas, cómo se ha desarrollado el tema alimentario. Ejemplo de ello es el funcionalismo, desde el cual se buscó atribuir un significado a aquello que se supone no lo tiene, en este caso al acto de comer. Asimismo, como para las escuelas estructuralista y materialista cultural, el comer significa establecer lazos de amistad, o bien, un símbolo que expresa una estructura, se puede concluir, entonces, que comer juntos expresa una relación entre símbolo y estructura. Desde un análisis estructural, el autor parte de la homologación entre las estructuras profundas de la mente humana, “la estructura profunda y las estructuras de la sociedad”. La comida es un elemento básico en las relaciones sociales de intercambio y reciprocidad que muchas de las veces se sellan a través de los alimentos. Dar y recibir alimentos es una forma de mantener y promover las relaciones sociales entre las personas, es una forma de sociabilidad, comemos nuestros recuerdos. Este autor propone para el estudio antropológico de la alimentación la noción de “cultura alimentaria”, ya que permite entender la dimensión social de la alimentación y los rasgos específicos que cada cultura le da a este acto, el cual, aunque cotidiano, es un parámetro que diferencia a cada grupo humano y nos habla de su nivel de desarrollo. Además que permite conocer todo el entramado social que se desarrolla alrededor de la alimentación en el contexto de sus cambios y transformaciones (p. 55).

Como parte de la amplia variedad de enfoques y puntos de vista que encontramos en el libro, está el capítulo III, “La cultura ecológica y alimentaria mesoamericana: el caso mexicano”, también de Miguel Ángel Adame, en donde explica cómo los mexicanos lograron una culinaria avanzada, ya que muestra cómo su entorno estaba integrado a través de su cosmovisión, lo cual les confería características que los hacían ser coherentes, es decir, capa-

ces de conjuntar la función utilitaria, sanitaria, estética, artística y religiosa. Tal coherencia permitió a la cultura mexicana ser sencilla y al mismo equilibrada, una cultura que reflejaba en sus elaboraciones culinarias un amplio conocimiento de la variedad de ingredientes que permitían combinaciones y técnicas relativamente adelantadas, ya que en su acumulación histórica desarrollaron técnicas de conocimiento y preparación, combinaciones de alimentos y condimentos, grados correctos de propiedades nutritivas y energéticas, así como maneras adecuadas de servir e ingerir los alimentos. Sin embargo, la modestia de su dieta nos da muestra de la importancia que le daban a su alimentación, además del papel preponderante de la mujer en las actividades relacionadas con ella.

Aludiendo a la importancia de los estudios históricos de la alimentación, el capítulo IV, "Elementos generales del sistema alimentario en el México colonial", comienza por abordar los sistemas alimenticios que se perfilan con la posibilidad de apropiarse y rescatar aspectos positivos y potenciadores de la alimentación y la salud, como el del maíz, el cual incluye su producción, circulación y consumo, que, a pesar de las condiciones impuestas a las comunidades indígenas durante el periodo colonial, siguió siendo el alimento fundamental para su mantenimiento.

En el capítulo V, "La alimentación indígena de México como rasgo de identidad", de Miriam Bertram Víla, realiza un recorrido a través de la historia de nuestro país y con base en ello propone que la alimentación indígena ha sido un importante factor de identidad en las comunidades autóctonas y ha constituido un elemento a partir del cual los gobiernos han diseñado políticas para estas comunidades desde la época colonial hasta la actualidad. La relación entre alimentación e identidad en las comunidades indígenas y sus implicaciones en la salud se ve reflejada en la alimentación, ya que esto se puede entender como marcador cultural en la medida en que expresa la pertenencia a un grupo y es comúnmente utilizada por los sujetos como una forma de identificarse con otros con quienes mantienen contacto. La identidad indígena, sostiene la autora, desempeña el papel de rasgo identitario, ya que cuando se consumen los alimentos se refuerza el rasgo de identidad.

En el capítulo VI, un trabajo colectivo elaborado por estudiantes de la carrera de historia de la ENAH, titulado "Lo que comíamos, lo que comeremos. La transformación de los hábitos alimenticios en México en 1930 y 1990", se aborda la diversificación de la dieta llevada a cabo en un periodo decisivo en la historia moderna de México, concretamente en la Ciudad de México, a partir de tres procesos importantes: *a*) la adquisición, *b*) la preparación y *c*) la ingesta. En el trabajo se deja ver con claridad que la modificación en los patrones de preparación de alimentos no es precisamente

la preferencia que se pueda tener sobre ellos, es más bien la interacción que en un tiempo histórico determinado, como el que inicia en el periodo posrevolucionario (1930) y culmina con la consolidación del proceso de industrialización (1990), donde el uso de la tecnología interactúa con los intereses económicos y políticos, es lo que define lo que en un momento dado consumimos los mexicanos y la manera en que esto ha ido cambiando hasta llegar a la “chatarrazación” del sistema alimentario actual.

En relación con el impacto que ha tenido el neoliberalismo económico en el consumo alimentario en México, Miguel Ángel Adame presenta en el capítulo VII un panorama general del consumo de alimentos, sobre todo en la década de los ochenta del siglo xx, un modelo que ha dado como resultado una devastadora agudización del circuito crisis-pobreza-deterioro nutricional. La gravedad de la situación, documenta el autor, llevó a que, a inicios de la década de los noventa, diferentes actores de la sociedad (colectivos, redes, grupos al interior del Instituto Nacional de Nutrición Salvador Zubirán, diputados, grupos religiosos, colonos, etc.) tomaran cartas en el asunto y elevaran a rango constitucional el derecho a la alimentación. En 2011 el Congreso mexicano reconoce el derecho de toda persona mexicana a la alimentación. Estos logros han sido de gran importancia, sólo que el problema, indica Adame, no es jurídico sino real, está ligado a las políticas neoliberales capitalistas imperantes en México.

En el capítulo VIII, “Libros verdes populares en México. Historiografía de diez textos del caricaturista y crítico Eduardo del Río (Rius)”, de la historiadora Ilihutsy Monroy Casillas, se expone la importancia histórica y política de los textos de vulgarización de este autor popular.

En lo concerniente al tema de cómo podemos saber el daño que el consumo de comida chatarra causa a la salud, en el capítulo IX, “La masificación de la comida chatarra y el incremento de las enfermedades degenerativas”, Mónica Vázquez plantea que es conociendo el valor nutricional de sus componentes, que por lo general es escaso o nulo.

En la obra se plantea que los alimentos “chatarra” son elaborados con cantidades excesivas de azúcar y sal, grasas hidrogenadas, harinas refinadas y una serie de químicos como conservadores, colorantes y saborizantes.

Otro aspecto importante de la problemática alimentaria actual, que también se toca en el libro, es el de los precios de los alimentos, como es el caso de los cereales. El precio de éstos ha estado aumentando peligrosamente durante los últimos 10 años, de tal manera que se habla de constantes crisis de alimentos, por ejemplo la de 2007 y 2008, que se cita en el capítulo IX de este libro haciendo referencia a la Organización de

Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación (FAO). En este mismo sentido se pueden considerar las repercusiones que el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) ha tenido para México, y el cual ha distorsionado el sistema alimenticio mexicano y ha provocado que los alimentos producidos en el país se vuelvan vulnerables ante los embates del libre comercio y las reglas del mercado controlado por Estados Unidos. Cabe decir que el consumo de alimentos transgénicos y su conversión en comida chatarra representa una amenaza para la cocina nacional inscrita ya como parte del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad por la UNESCO (p. 11).

Finalizamos esta reseña coincidiendo con el espíritu antro-po-histórico de los trabajos de este libro colectivo en cuanto a la importancia de saber que los alimentos que ahora comemos no son lo que parecen y que ellos, cada vez más, nos están comiendo a nosotros. La obra nos propone que nos preocupemos por lo que estamos consumiendo, que cambiar nuestra alimentación es parte de la visión de cómo queremos vivir y que es muy importante no comprar por comprar ni consumir por consumir. Por último propone que los estudiosos de estas áreas y el público en general deben adquirir conciencia de que se están perdiendo los valores culturales de nuestra comida tradicional ante toda la comida basura y, en resumen, que hay que asumir la responsabilidad con respecto a lo que comemos y por qué comemos lo que comemos.

**Revista Cuicuilco, núm. 61,**  
editada en el Departamento de Publicaciones de la  
ENAH e impresa en los talleres de Cactus Displays,  
S. A. de C. V., Cerro del Vigilante, núm. 174, col.  
Romero de Terreros, delegación Coyoacán, 04310,  
México, D. F., con un tiraje de 1 000 ejemplares.





# Migraciones

## INTERNACIONALES

Between Brotherhood and Exceptionalism: Processes of Identification, Social Marking, and Justification in Uruguayan Immigration in Buenos Aires  
*Silvina MERENSON*

Are All Dollars Equal? The Meanings Behind Migrants' Financial Transfers  
*Diana MATA-CODESAL*

Percepciones de los equipos de salud en torno a las mujeres migrantes bolivianas y peruanas en la ciudad de Córdoba  
*Lila AIZENBERG, María Laura RODRÍGUEZ y Adrián CARBONETTI*

La movilidad internacional por razones de estudio:  
Geografía de un fenómeno global  
*Rosa Emilia BERMÚDEZ RICO*

El discurso de la Unión Europea sobre medidas de integración de inmigrantes y sus derivaciones en España  
*Laura GARCÍA JUAN*

Leaving Home for a Better Life? Occupational Mobility of Skilled Immigrants: Some Empirical Comments from Spain in Light of the Current Economic Crisis  
*Alessandro ALBANO y Jesús J. SÁNCHEZ-BARRICARTE*

Trayectorias laborales de las mujeres migrantes cubanas en España  
*Cristina GARCÍA-MORENO*

Los procesos subjetivos de la migración en la obra literaria de Tahar Ben Jelloun  
*Julieta PIASTRO*



El Colegio  
de la Frontera  
Norte

# 28



# HISTORIA MEXICANA

Vol. LXIV    Abril-Junio 2015    Núm. 4

## Artículos

- Luis J. GARCÍA RUIZ    *La territorialidad de la República de Indios de Orizaba. Entre la separación de los sujetos y la preponderancia española: 1740-1828*
- Guillermo ZERMEÑO PADILLA    *El retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: algunas paradojas*
- Edgar Iván ESPINOSA MARTÍNEZ    *Educación y ciudadanía. Catecismos cívicos en Nuevo León y Coahuila durante el porfiriato*
- Alan KNIGHT    *Guerra total: México y Europa, 1914*
- Fernando Saúl ALANIS ENCISO    *Mexicanos procedentes de Estados Unidos en los sistemas de riego 1930-1933*
- Pablo YANKELEVICH    *Mexicanos por naturalización en la primera mitad del siglo XX. Un acercamiento cuantitativo*

## Archivos y documentos

- María Rosa GUDIÑO CEJUDO    *Expedición a la Mesa de Metlatoyuca. El relato del pintor José María Velasco (1865)*

---

### Historia Mexicana

Periodicidad: Trimestral (4 números)  
Instituciones e individuos

País		Ejemplar*
México	<b>300 pesos</b>	<b>75 pesos</b>
Otros países*	<b>100 dls.</b>	<b>30 dls.</b>

\*Vigente o atrasado

\*\*Debe sumar al costo de su suscripción, 20 dólares por gasto de envío

---

El Colegio de México, A. C. Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20,  
Col. Pedregal de Santa Teresa, C. P. 10740 México, D. F.  
Para mayores informes: 5049-3000, exts. 3090, 3138, 3278 y 3295.  
Fax: 54493083 correo electrónico: emunoz@colmex.mx

