

CUARTA ÉPOCA · MAYO-AGOSTO DE 2017

# DIARIO

DE CAMPO



PATRIMONIOS  
CULTURALES

**SECRETARÍA DE CULTURA**

María Cristina García Cepeda  
SECRETARIA

**INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

Diego Prieto Hernández  
DIRECTOR GENERAL

Aída Castilleja González  
SECRETARIA TÉCNICA

Víctor Gabriel Gutiérrez Lugo  
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

María Isabel Campos Goenaga  
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Adriana Konzevik Cabib  
COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN

Alejandra García Hernández  
ENCARGADA DEL DESPACHO DE LA DIRECCIÓN  
DE PUBLICACIONES

Benigno Casas  
SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND

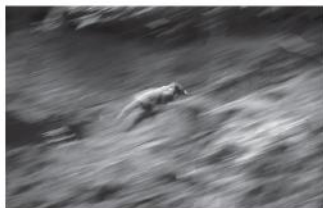


IMAGEN DE PORTADA  
*Tepozteco 5*  
Fotografía © Alfonso Castellanos

**DIARIO DE CAMPO**

Cuarta época, año 1, núm. 2  
Mayo-Agosto de 2017

**DIRECCIÓN**

María Elisa Velázquez Gutiérrez

**CONSEJO EDITORIAL**

Saúl Morales

José Antonio Pompa

Amparo Sevilla

Cuahtémoc Velasco

Hugo Cottonieto Santeliz

**COORDINACIÓN DEL NÚMERO / EDICIÓN Y**

**CUIDADO EDITORIAL**

Bruno Aceves Humana

**ASISTENCIA EDITORIAL**

Esteban Velarde Dordelly

**CORRECCIÓN DE ESTILO**

Sergio Pliego Fuentes

**DISEÑO GRÁFICO Y FORMACIÓN**

Adriana Paola Ascencio Zepeda

# ÍNDICE

## Presentación

<b>Patrimonio cultural y participación social: una articulación imprescindible</b>	7
--	---

Paul Hersch Martínez

<b>Teotihuacán: acceso y uso</b>	27
----------------------------------	----

Jaime Delgado Rubio

<b>Ausencia y presencia: el patrimonio cultural museografiado</b>	41
---	----

Lourdes Mondragón Barrios

<b>Reflexiones desde la historia de la ciencia para una historia institucional</b>	63
--	----

Haydeé López Hernández

<b>La centralidad del kórima entre los rarámuri. Un recorrido de su tratamiento teórico etnográfico</b>	77
---	----

Martín Ronquillo Arvizu

<b>Las cavernas dentro de la visión maya yucateca: pasado y presente</b>	101
--	-----

Denisse Lorenia Argote Espino

## Reseña

<b>Reseña de El inframundo nahua a través de su narrativa</b>	113
---	-----

## Misceláneo

<b>El actual asalto a la razón (EEUU, noviembre de 2016) y los mitos modernos. Lawrence Krader y los mitos políticos. Pensadores críticos ante el nazismo: Cassirer, Lukacs Y Elias</b>	117
---	-----

Brígida von Mentz

## Imágenes

<b>Trabajo, reparación y circulación de chatarra audiovisual en la Ciudad de México</b>	141
---	-----

Hugo Chávez Carvajal

# **DIARIO DE CAMPO 2**

**CUARTA ÉPOCA · MAYO-AGOSTO 2017**



## PRESENTACIÓN

Luego de casi dos décadas de existencia, Diario de Campo no puede entenderse como un instrumento de difusión inamovible, sino más bien como un viejo sabio que ha tenido la inteligencia suficiente para adaptarse a las necesidades de los investigadores que lo alimentan, y responder a las exigencias de una institución sujeta de manera continua a las tensiones y retos propios de los organismos de gobierno.

En esta cuarta época, Diario de Campo mira hacia el futuro al entender la necesidad de potenciar su calidad académica sometiendo su contenido a dictámenes y asumir el beneficio de críticas constructivas de colegas especialistas. Preparamos con esta época una doble transición: el paso paulatino de la revista a diversos índices de producción académica que aseguren una mayor resonancia al esfuerzo de autores y dictaminadores, que a la vez redunde en beneficio de nuestros lectores, y la transición hacia un formato que refrende su vigencia, propiciando una lectura cómoda y placentera en su versión offset, en una nueva versión electrónica o en una impresión casera sobre hojas carta.

Estamos seguros de que esta nueva etapa de Diario de Campo cumplirá con creces sus objetivos para aportar al conocimiento la difusión de las diversas temáticas que abordan las disciplinas antropológicas, siempre en beneficio de nuestros lectores.



# DIARIO DE CAMPO

número 2

podría ser sólo

*misceláneo,*

pero no:

como todo lo que

## CREAMOS,

los artículos de este número

—de manera tangencial

o directa—,

abordan o son  
reflejo de nuestro

## PATRIMONIO CULTURAL.





# Patrimonio cultural y participación social: una articulación imprescindible

Paul Hersch Martínez\*

**ISSN:** 2007-6851

Pp. 2-2

**Fecha de recepción del artículo:** febrero de 2016.

**Fecha de publicación:** febrero de 2017.

**Título del artículo en inglés:** "Cultural heritage and social participation: An essential interaction"

## Resumen

El patrimonio cultural se potencia y su orientación práctica se clarifica si lo consideramos en su contexto sociopolítico y en particular si tomamos en cuenta su correspondencia con procesos de participación social. Esa correspondencia referencial, mediada por una relación cualitativamente diferente con la población y por el reconocimiento de su dimensión biológica-ecológica esencial, es hoy determinante para la integridad del patrimonio cultural e incluso para la viabilidad misma del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

**Palabras clave:** patrimonio cultural, participación social, patrimonio biocultural, democracia, INAH.

## Abstract

*The understanding of cultural heritage is expanded and its practical orientation clarified if we bear in mind its sociopolitical context and, particularly, its possible correspondence with social participation processes in diverse settings and scales in Mexico and Latin America. This referential link, mediated by a different qualitative relation with the population and by the recognition of the biological-ecological dimension of cultural heritage, is today determinant for its integrity and even for the viability of the Instituto Nacional de Antropología e Historia (National Institute of Anthropology and History).*

**Keywords:** cultural heritage, social participation, biocultural heritage, democracy, INAH.

\* Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, INAH Morelos (osemos@gmail.com).



“Lámina” que expone el trabajo del colectivo Chinampayolo. Xochimilco, Ciudad de México. **Fotografía** © Bruno Aceves.

*La democracia es una cuestión que supera la política. Es una cuestión total...*

*C. Castoriadis*

*A los investigadores jóvenes del INAH, incluido el arqueólogo Jorge Angulo.*

### **¿A dónde queremos ir?**

Como el cometido del INAH remite directamente al tema del “patrimonio cultural”, en el momento crítico por el que atravesamos como país no está de más una reflexión no sólo sobre lo que ese concepto comprende, sino incluso en torno a un interrogante esencial: ¿con quién se ha de compartir alguna responsabilidad sobre ese patrimonio?, es decir, cuál es el contexto y cuál es la viabilidad de ese cometido en una perspectiva y una práctica institucional que prescindir de la población, pues de ahí emergen derivaciones concretas y pistas operativas que es preciso destacar.

El propósito de este trabajo no es pasar revista a la amplia gama de reflexiones llevadas a cabo respecto al patrimonio cultural. En lo que sigue, sostengo que el redimensionamiento del patrimonio cultural se potencia y su orientación práctica se clarifica si tomamos en cuenta su actual dimensión ecológica y política, y —por ello mismo— su posible correspondencia con procesos de participación social,

es decir, su articulación e identificación posible con movimientos y colectivos sociales. Ello implica revisar la calidad de la relación del INAH con la población a fin de construir conjuntamente una aproximación al patrimonio biocultural cualitativamente diferente, lo que hoy resulta primordial para la sobrevivencia misma de la institución, dependiente en buena parte de sus integrantes.

### **¿Autismo institucional?**

Justamente a propósito de una reflexión sobre el “patrimonio nacional” Enrique Florescano, quien fungió como director del INAH entre 1982 y 1988, señalaba —a casi diez años de haber concluido su gestión—, la separación existente entre las instituciones públicas encargadas de la preservación de ese patrimonio y las instancias y agentes productores de cambios de importancia para el mismo, como han sido las transformaciones habidas en el uso de suelo, en los medios de comunicación y la especulación inmobiliaria (Florescano, 1997:19). Sin embargo, esta separación la destacaba en particular entre las instituciones y la población misma:

Las actuales instituciones [...] se muestran contrarias a las propuestas de autogestión de las comunidades que demandan el manejo y el uso del patrimonio [...] debería proponerse la participación de los diversos sectores de la sociedad en la protección y manejo del patrimonio. En este caso destacan principalmente quienes producen bienes culturales, viven en la proximidad de monumentos o reservas ecológicas, o han establecido vínculos de identidad con ese patrimonio y adquirido un compromiso moral de defensa y custodia el mismo (*ibidem*, 1997: 19-20).

[...]Hoy existe un conjunto de instituciones que conservan, protegen y estudian el patrimonio creado por sucesivas generaciones de mexicanos [...] su problema no es hacer un diagnóstico de los riesgos que hoy lo amenazan, que en términos generales está bien precisado, sino encontrar la unión entre las funciones de las instituciones y el interés general del conjunto social que les dio vida y al que, en principio, están obligadas a servir por encima de los intereses gremiales o corporativos [...] no puede olvidarse que para un sector cada vez más amplio de la población, las instituciones de cultura son unos aparatos anquilosados por una burocracia ineficiente, ensimismados en intereses gremiales, apartados de las nuevas necesidades sociales y culturales, convertidos más bien en centros conservadores que en instituciones creativas (*ibidem*, 1997: 24).

Al respecto, cabe añadir que la conflictividad prevaleciente hoy en el escenario social del país, detonador que provocó el que se escribieran esas líneas, obstaculiza la tarea de proteger el patrimonio y se nutre de aquellas políticas públicas que, también recrudescidas, propician e incluso impulsan directa e indirectamente su afectación irreversible. Ello implica que hoy, a diferencia de lo entonces señalado por Florescano, sí hay un problema ingente, una perentoria tarea de actualizar ese diagnóstico de los riesgos que hoy amenazan al patrimonio nacional en su conjunto, en particular ante la imposición de numerosos megaproyectos extractivos, de infraestructura y energéticos, no sólo inconsultos a las

poblaciones, sino contrarios a su interés. Ahora bien: al margen de que las líneas antes citadas reflejen o no más un posicionamiento discursivo del autor que un ánimo plasmado en la práctica de la gestión realizada, lo que Florescano señala con tino respecto a la ausencia de la población en cuanto al cometido institucional del INAH sigue presidiendo la reflexión necesaria sobre ese patrimonio.

A su vez, Guillermo Bonfil aludió a esta ausencia de la población como un asunto relevante a revertir, al colocar en un mismo nivel de preocupación en temas culturales su análisis mismo y la participación social:

Los problemas de la cultura que más me preocupan requieren, por un parte, un esfuerzo teórico y metodológico riguroso, que permita avanzar firmemente en su comprensión; por otra parte, la naturaleza de estos problemas y su importancia actual para la construcción del futuro, exigen una amplia participación social [...] (1990: 9).

La ausencia de la población en la perspectiva institucional se plasma en expresiones concretas, evidentes en la práctica y desde la cotidianidad laboral —por ejemplo— en una delegación estatal del INAH, en la falta de una propuesta coherente y propositiva de vinculación con los municipios, donde el instituto se encuentra lejos de proponer y acompañar instancias plurales y colegiadas, como la figura eventual de consejos o comisiones municipales de cultura, o un programa de orientación y seguimiento a regidurías, o el ejercicio de áreas de “difusión” que se encuentran a la deriva, carentes no sólo de una perspectiva dialógica con las poblaciones, sino de cuadros capacitados para ese perfil e incluso hasta de programa. Estas carencias reflejan en los hechos no sólo una concepción inercial y descontextualizada del “patrimonio cultural”, sino justamente el autismo institucional a que con otros términos aludía Florescano y que reproduce su propia dinámica interna. La superación de ese ostracismo no se concreta mediante declaraciones: remite a una estructura vertical que de manera refleja ha colocado a la población en una condición operativa de inexistencia, cuando no de rechazo y franca exclusión, mediada por una concepción estereotipada y eventualmente racista, dable sin generalizaciones en funcionarios e inclusive hasta colegas, donde se tiene literalmente a los pobladores y comunidades como sujetos y colectivos ignorantes, conflictivos y abusadores.

Esta inexistencia institucionalizada de la población puede enmarcarse en lo que Santos (2010: 42) ha destacado respecto a la monocultura del saber —con sus criterios únicos de verdad y de rigor del saber— donde se manejan cánones exclusivos de producción de conocimiento que confieren la condición de no existencia a todo lo que ese canon deslegitima o descalifica, al considerar dicha entidad no existente como ininteligible, residual, desechable, invisible o inferior, y donde la lógica de la escala dominante determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. Resulta peculiar en este sentido y en este marco que el patrimonio cultural no sea definido ni legitimado por quien lo produce. En la escala dominante, quien lo define desde su saber experto, así como las instituciones que tienen el cometido de estudiarlo y protegerlo, a menudo reproducen en su dinámica cotidiana la imagen de



la población como ininteligible, residual, desechable, invisible e inferior, al margen de las expresiones argumentales o discursivas que reconocen y ensalzan a los productores de ese patrimonio.

La ausencia prescrita a la población, programada tácitamente desde las instituciones, no es, por supuesto, privativa del INAH. Veamos otro ejemplo, referido en éste caso al ámbito de la diversidad biológica en el mismo estado de Morelos: el de la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Huautla. Como expresión de esa inexistencia impuesta, los pobladores de la comunidad de Chimalacatlán, municipio de Tlaquiltenango, ubicada parcialmente al interior de dicha reserva, no sólo ignoraban esa adscripción y sus implicaciones, al haber sido completamente ajenos al proceso que resultó en el establecimiento de esa zona a resguardar, sino que fueron invisibilizados de facto: en el programa de conservación de dicha reserva, publicado por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conamp, 2005: 94-95), aparece un “esquema de coadministración” y un “esquema de competencias”, donde figura dicha comisión, así como instancias de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa) y la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), pero no aparecen en el esquema, ni siquiera nominalmente, las comunidades humanas que habitan en esa reserva ni sus instancias locales de autoridad y representación. En este sentido, cabe mencionar que los procesos de exclusión social en el caso de las áreas naturales protegidas han sido analizados con tino en nuestro país por autores como Durand (2012 y 2014) y que debieran a su vez ser analizados con detenimiento en el ámbito del patrimonio biocultural en general.

Ante esta situación, resulta de suma pertinencia focalizar al patrimonio biocultural (Boege, 2010) como categoría hoy referencial para el imprescindible proceso de articulación de las instituciones públicas con las poblaciones a las que se deben, para dar paso a la conformación de alianzas que reconozcan esa responsabilidad de origen y coadyuven a orientar a las instancias legislativas y de gobierno a diverso nivel, las cuales aportan sistemáticamente evidencia categórica de su imperiosa necesidad de orientación.

### **La evolución de un concepto**

Los cambios sucesivos relativos al concepto de patrimonio cultural han sido analizados por diversos autores, algunos de los cuales fungieron como funcionarios del propio INAH (Bonfil, 1990 y 2004; Tovar y de Teresa, 2004; Florescano, 1997; Cottom, 2006). Esa evolución conceptual tiene por escenario la historia misma del país. Los cambios destacados, los antecedentes del concepto y sus connotaciones remiten básicamente a la ampliación de lo que inicialmente se consideraban “antigüedades” dignas de conservación y que posteriormente se revaloraron a partir de la visión de un amplio conjunto de elementos, que por supuesto no sólo son vestigios arqueológicos, sino componentes no físicos, propios de las diversas culturas del país, tanto antiguas como actuales.

Sin ánimos nostálgicos, no sobra recordar que fueron procesos civilizatorios lo que los europeos encontraron a su llegada, y fueron procesos civilizatorios los que se encontraron sujetos a la irrupción

devastadora de la conquista. Ya avanzado el proceso de “erradicación de idolatrías” y cercano el relativo final de los tres siglos de dominación española, se impulsaron, en 1784, exploraciones arqueológicas y se estableció en 1808 una Junta de Antigüedades. Luego, en 1822, ya en la primera etapa del México independiente, se instituyó un Conservatorio de Antigüedades y, posteriormente, el Museo Nacional que las habría de albergar, antecedente remoto del actual INAH. Hoy nuestro cometido esencial, por supuesto, no consiste en conservar antigüedades, sean prehispánicas o muy estimables colegas. Con la nacionalización de los bienes eclesiásticos avanzó la idea de un patrimonio común a conservar, hasta que, en 1896, se estableció el requerimiento de permisos para exploraciones arqueológicas y al año siguiente el concepto de “monumentos arqueológicos propiedad de la nación”. En 1914, durante la Revolución Mexicana, apareció el cometido de la “conservación de monumentos históricos y artísticos y de las bellezas naturales”. En 1916, se incluyó en ello a los templos, en 1930 se añadió a las “zonas típicas o pintorescas” y en 1970 a los “bienes de valor cultural” (Tovar y de Teresa, 2004: 89-95). A su vez, en este contexto evolutivo se crearon en 1939 el INAH, en 1946 el Instituto Nacional de las Bellas Artes y Literatura (INBAL) y en 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI).<sup>1</sup>

Durante el desarrollo de este proceso —como hemos dicho ya— el concepto de patrimonio cultural pasó de una visión diacrónica, basada en la sucesión de culturas, a una sincrónica, donde éstas coexisten en simultaneidad y se reconoce la pluralidad cultural; se acuña el controvertido término de “patrimonio cultural intangible” —luego derivado a “inmaterial”, también hoy cuestionado— para comprender no sólo a monumentos o vestigios físicos; se incluye la producción cultural contemporánea, se resalta el origen colectivo de dicho patrimonio, se subraya la relevancia de la cultura popular y no sólo la adscripción de la cultura a una clase dominante, y se aborda la realidad de patrimonios locales y regionales evitando aludir a un conglomerado nacional (Tovar y de Teresa, 2004).

Estas precisiones en progresión conforman un proceso de afortunadas aproximaciones sucesivas al patrimonio cultural que —sin embargo— hoy se topa en particular con dos elementos determinantes que lo emplazan de cara al futuro:

- a) La relación orgánica entre cultura y naturaleza, evidenciada en la integridad de la diversidad biocultural, lo que deriva en el concepto referencial de patrimonio biocultural (Boege, 2010);
- b) la relevancia definitoria de una genuina participación social, determinante para la viabilidad de ese patrimonio biocultural, del que forman parte constitutiva los mismos conjuntos sociales, de cuya calidad de vida y viabilidad en sí depende la viabilidad misma del patrimonio biocultural.

Es decir, ¿podemos acaso separar al patrimonio cultural de quienes lo producen y recrean?, ¿cómo podemos proteger un patrimonio cuyos generadores viven en creciente precariedad y se encuentran sometidos a un proceso de violencia multidimensional?

1. Hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

## **Redimensionar el concepto de patrimonio cultural: tarea pertinente con derivaciones operativas**

Reconocerle hoy al patrimonio cultural una amplitud y alcance mayor en virtud de su dimensión biológica y de su estrecha correspondencia con procesos sociales y dinámicas relacionales implica redefinir su investigación, su conservación y su difusión, actividades permeables por esa dimensión procesual y relacional.

Se puede plantear que el énfasis en aquello que el patrimonio cultural comprende ha permitido una visión más amplia del mismo. Sin embargo, ha propiciado un abordaje centrado en el ejercicio experto y no necesariamente una perspectiva contextual de las profesiones e instituciones involucradas en ese dominio. De ahí la pertinencia actual de destacar en particular los procesos y relaciones que implica el estudio, la conservación y la difusión del patrimonio cultural, pues ello demanda una aproximación dialógica y participativa que involucre a la población, la cual tiene mucho que aportar cuando se generan condiciones favorables de interlocución. Generar esas condiciones forma entonces parte sustantiva de la agenda que demanda la salvaguardia del patrimonio cultural.

Sin embargo, persiste una separación tácita entre quienes crean ese patrimonio cultural y el patrimonio cultural tal como se concibe y maneja en términos especializados, profesionales e institucionales. Como bien afirma Feyerabend (1989: 129) respecto a la figura genérica del especialista que se mueve en esos ámbitos formales, se trata de “un hombre o una mujer que ha decidido conseguir preeminencia en un campo estrecho a expensas de un desarrollo equilibrado”. Por su parte, Bonfil abordaba esa misma figura en los siguientes términos, vinculándola justamente con lo que denominaba “la apropiación de parcelas del patrimonio cultural común”:

Los “especialistas” de cualquier tipo y de cualquier campo de actividad tienden a manejar sus conocimientos y habilidades como un capital cultural reservado, a partir del cual obtienen y defienden posiciones dentro del conjunto social; la incorporación de nuevos miembros al grupo de especialistas está, por eso, limitada y condicionada a normas y a ritos que marcan simbólicamente la legitimidad del nuevo especialista y propician su lealtad a la condición exclusiva del grupo al que ingresan (2004: 49).

En ese sentido, también en el campo del patrimonio cultural, la profundización que demanda una perspectiva profesional y especializada conlleva a menudo un proceso concomitante e inevitable de descontextualización. Sin embargo, esta descontextualización es ominosa cuando implica pasar por alto la perspectiva misma de la población. Como alternativa a ello, el “poner la especialización al servicio de la democracia”, como plantea Castoriadis, deriva, en este campo del patrimonio cultural como en otros, en un proceso auténtico de diálogo con la población, tan urgente como inexistente:

Poner la especialización al servicio de la democracia [...] permitiría la organización de grandes debates políticos donde los especialistas, controlados democráticamente, presentarían, por ejemplo, las opciones

posibles, los argumentos esenciales para cada uno, sus implicaciones y consecuencias respectivas. Así la gente podría decidir con conocimiento de causa —en lugar de ver, como hoy, cómo apuntan hacia ella los efectos de las *decisiones tomadas en su ausencia y en la mayor opacidad*— [...] (2006: 232).<sup>2</sup>

Por desgracia no faltan ejemplos que ilustren este divorcio entre la perspectiva de los especialistas y la de la población en cuanto al ámbito del patrimonio cultural, incluso en su acepción más obvia e inmediata. Un ejemplo reciente, que además va más allá de una mera diferencia de criterios y saberes, es el episodio en el cual un bulldozer —seguramente del modelo de los que se utilizan en Palestina— destruyó, el 22 de julio de 2015, vestigios arqueológicos en la comunidad de Tlaltizapán, Morelos, a pesar de que numerosos habitantes de esa localidad expresaron por escrito y de manera reiterada, pública y respetuosa su voluntad de que esos vestigios fuesen conservados.<sup>3</sup>

Este episodio constituye una señal de alarma, no sólo porque la anuencia a esa medida por parte del arqueólogo encargado de caracterizar parcial y descontextualizadamente esos vestigios, apoyada a su vez nada menos que por las instancias centrales de arqueología del INAH (Coordinación Nacional de Arqueología, CNA y el Consejo Nacional de Arqueología) expresa un ejercicio técnico-profesional cuestionado por reconocidos arqueólogos de la institución, sino porque contraviene al cometido mismo del INAH, desvirtuado por la misma legislación impuesta, que ampara este tipo de atropellos y funciona eficazmente para justificarlos. Es alarmante porque hace evidentes, una vez más, las consecuencias nocivas de la pérdida de una perspectiva integral de la antropología y, en particular, porque muestra de manera fehaciente el desprecio llano hacia la población, al tiempo que favorece proyectos inconsultos con una vertiente de beneficio económico ajeno al bien común, como son los involucrados en el trazo carretero priorizado al cual se subordinaron los funcionarios.

Sin embargo, el extremo de una posición institucional irresponsable respecto al patrimonio cultural tomado en su connotación más elemental no es hoy algo inusual: recuérdense casos como el de Tzintzuntzan,<sup>4</sup> en Michoacán (García Bermejo, 2012), o el actual de Cholula,<sup>5</sup> en Puebla (Vázquez Ahumanda, 2015), donde se repite un patrón similar.

En este sentido, otro ejemplo de graves implicaciones se encuentra en la actitud de negación y permisividad que pudimos constatar en abril del 2013, brindado por el titular de la CNA del INAH, a propósito de la concesión del subsuelo de la zona arqueológica de Xochicalco, otorgada por la Secretaría de Economía a la empresa canadiense Esperanza Silver, de Toronto. Este funcionario público negó categóricamente la existencia de dicha concesión, luego mostró pleno desconocimiento y terminó minimizando el hecho una vez que se le mostró información incontrovertible que incluye el número de la concesión (234011), su extensión (278 hectáreas) y sus fechas de autorización (15 de mayo de 2009)

2. Las cursivas son mías. N. del A.

3. Véase desplegado del Sindicato de Trabajadores Académicos del INAH, *Diario Reforma*, Sección Cultura, 12 de agosto de 2015, pág. 15, <http://inahacademicos.net/articulo.php?idarticulo=415&idseccion=214&idrevista=21> También véase <http://www.jornadamorelos.com/site/noticias/politica/destruccion-de-vestigios-arqueologicos-en-tlaltizapan>

4. <https://www.quadratin.com.mx/regiones/Acusan-al-INAH-de-destruir-la-zona-arqueologica-de-Tzintzuntzan/>

5. [http://intoleranciadiario.com/detalle\\_noticia/124572/politica/consiente-inah-destruccion-morenovallista-en-cholula](http://intoleranciadiario.com/detalle_noticia/124572/politica/consiente-inah-destruccion-morenovallista-en-cholula)



y vigencia (hasta el 14 de mayo de 2059), prorrogable por otros cincuenta años (Turner *et al.*, 2012). Todo indica que el hecho de que una instancia del gobierno federal brindase dicha concesión a una empresa minera de tajo abierto y con ello atentara directamente contra el cometido institucional del INAH no resultaba digno de atención para dicho funcionario ni para las instancias que debiera coordinar.

Sin embargo, el asunto va más allá de una conducta personal inaceptable: lo que cabe destacar en función del tema que nos ocupa es que estas medidas se dan no sólo como el proceder de un funcionario prescindible, sino como expresión de un modelo operativo sancionado como legal, de una crisis de participación de buena parte de los trabajadores académicos y, en particular, en el marco de una separación neta e inclusive de una franca contraposición entre los conjuntos de población y la institución misma. En este sentido, el patrimonio cultural pasó al dominio de algunos expertos institucionales, sean arqueólogos, abogados o economistas, quienes proceden sistemáticamente sin mediar consulta alguna a las poblaciones. Sucede el mismo fenómeno que describiera lúcidamente Iván Illich (1974) para las profesiones de la medicina, del derecho o de la educación: el dominio de las definiciones impuestas por especialistas, unas y otros tan monológicos como inhabilitantes. De esta manera, en los hechos, el patrimonio biocultural se encuentra amenazado por la disputa que los megaproyectos extractivistas o de infraestructura imponen sobre el territorio, un territorio ideal, convenientemente vacío de población y de cultura, y donde para su instalación no se exigen manifestaciones de impacto sanitario, cultural o económico. Desde esa perspectiva, la verdadera participación social es subversiva, como resulta cada vez que las poblaciones interpelan a esos expertos funcionales a iniciativas ajenas al bien común.

Y en ese mismo dominio de los expertos no puede faltar la terminología burocrática, que en este asunto de los análisis arqueológicos previos a la instalación de una mina de tajo abierto alude a “estudios de factibilidad” y a zonas de “amortiguamiento” que se han definido al margen de cualquier abordaje integral, inclusive en términos antropológicos. Un caso ilustrativo del uso de este tipo de terminología lo ofrece la Secretaría de Economía del gobierno estatal de Guerrero, franca agencia de relaciones públicas de las empresas mineras, cuyo “experto” ondea la bandera del “desarrollo sustentable” y de los “acuerdos de voluntades” e intenta obtener mediante esa jerga especializada la anuencia de las comunidades a dichas iniciativas (Ferrer, 2012).

Así, nuestra aproximación al tema del patrimonio cultural no pasa solamente por lo que éste comprende o no comprende, no sólo si es tangible, medible, simbólico, molecular, etéreo, material o biocultural, sino por la necesidad llana de democracia y de participación genuina de la población en los asuntos que afectan su vida, dado que el patrimonio cultural en cualquiera de sus acepciones forma parte de ello.

A su vez, de manera refleja y complementaria, no es raro encontrar entre académicos y especialistas el subejercicio de su ciudadanía, es decir, su condición de subciudadanos (Kowarick, 1992; Souza, 2003), tanto como la inercia verticalista y no democrática que puede prevalecer en el ámbito institucional. Ambos factores no se pueden hacer a un lado en nuestra reflexión como integrantes de un colectivo académico.

Al ejercicio de la subciudadanía entre profesionales hay que añadir la persistencia de expresiones reflejas de una perspectiva que cosifica al patrimonio cultural, como es la de los “portadores culturales” (como la CDI), que en documentos oficiales, integran a las “Organizaciones Tradicionales Indígenas” (CDI, 2013). Se trata de un término que pasa por alto completamente la perspectiva gramsciana de que todo ser humano vive en el marco de una cultura, nunca ajeno a ella. Portar es llevar algo de un sitio a otro. El portador lleva credenciales o paquetes, o uniforme, y como tal no recrea nada de eso que transporta, ya que esa representación sólo es un vehículo inerte, una extensión de aquello que lleva consigo. No es éste un asunto baladí, porque la figura del “portador” de cultura condice armónicamente con la del consumidor, con la del votante y también con la ya mencionada del subciudadano, figuras claves y sintéticas de la producción de inercia, a su vez combustible esencial del aparato de control cada vez más global impuesto en “nuestra” sociedad contemporánea.

Así, ese amplio y articulado perfil que abarca al votante, al consumidor, al subciudadano, al causante fiscal que paga con el producto de su trabajo la operación de ese intrusivo aparato de control social en su propia vida, incluye también al “portador de cultura” en un perfil multifacético, cuidadosa y sistemáticamente procurado por numerosas instituciones públicas y privadas, entre las cuales destacan por su eficiencia no sólo un segmento dominante de los medios de comunicación, sino instancias gubernamentales como las encargadas de las elecciones y, en general, diversas entidades empresariales, incluidos en ese conjunto partidos políticos e instituciones educativas, religiosas y de beneficencia.

### **Expandir un referente**

Recordemos que en su calidad de constructo social las nociones de “patrimonio”, “patrimonio cultural” y “patrimonio biocultural” se encuentran determinadas por las dinámicas y tensiones de las sociedades mismas que los generan. Al margen del mérito que implica confeccionar catálogos, nutrir vitrinas o inventariar al “otro” y sus costumbres, creencias o enseres, o bien, “tomar nota” de las diversas expresiones de alteridad, el paso a una concepción más amplia y dinámica del patrimonio cultural en el INAH requiere una expansión y dinamización refleja de la metodología de investigación, conservación y difusión, pero en particular, demanda el redimensionamiento del sentido mismo de ese cometido institucional.

Así, más allá de la polisemia del término “patrimonio cultural”, de su diversidad de connotaciones, es necesario establecer y desarrollar otro nivel de análisis, que se resume en una pregunta doble, simple pero a menudo pasada por alto: para quién y con quién ha de estudiarse, conservarse y difundirse ese patrimonio.

Entonces, no basta abordar el asunto del patrimonio cultural caracterizándolo en diversas modalidades o manifestaciones aunque sea pertinente —por ejemplo— el distinguir el patrimonio cultural material del inmaterial (que emerge escapando del mundo físico) como una gruesa clasificación inicial. Este enfoque, bastante cartesiano, se ha aplicado en diversas disciplinas del conocimiento dominante siempre en aras de explicar los fenómenos. El problema surge cuando queremos compren-

derlos: captarlos en su unicidad y no capturarlos descontextualizados y desprovistos de articulación. Es decir, sin dejar de reconocer la importancia de los bienes patrimoniales, nos encontramos ante la necesidad de centrarnos en procesos y no en objetos, en problemas y no en temas, en relaciones y no en compartimientos, lo que sin duda es un paso obligado para salir de cierto autismo institucionalizado con la finalidad de entender esta realidad siempre reticular y sinérgica, resbaladiza y cambiante, enmarcada simultáneamente en diversos contextos y escalas que se vinculan estrechamente entre sí. Desde el enfoque cartesiano resulta fácil delimitar, separar y analizar. Pero ahora tenemos que integrar en muchos campos de conocimiento si no queremos quedarnos a la vera del camino.

Y es que, ciertamente, al patrimonio cultural se le ha examinado con acierto desde muchos ángulos: en función de su naturaleza, de sus implicaciones jurídicas, de sus funciones identitarias, de sus instrumentaciones diversas, en aportes como los de García Canclini (1999), Escalante (2011), De la Peña (2011) y Palma Peña (2013), entre muchos otros. Un referente en este sentido es la reflexión desarrollada por diversos trabajadores académicos del INAH, la cual derivó en una significativa obra que abarcó una diversidad de temas y su manejo (Machuca et al., 1995), con aproximaciones de relevancia, como la de considerar a los derechos culturales como derechos humanos y en ese marco ubicar al patrimonio cultural (Durán, 1995), o la de reconocer el papel eventual de las instituciones culturales como contrapuestas al patrimonio cultural mismo (Guerrero, 1995) pero donde, como afirmara Vázquez Olvera (1998: 191), fueron muy pocas las reflexiones sobre la participación de otros grupos sociales en la conservación de su propio patrimonio y una ausencia de análisis sobre la relación y percepción que los grupos guardan respecto al mismo. En este sentido, el énfasis hoy necesario se ubica en una vertiente relacionada con todas esas facetas, pero aún insuficientemente explorada: la de la relación entre patrimonio cultural y participación social.

Esta relación remite a la clarificación que hiciese Guillermo Bonfil en un ensayo escrito en 1988, donde analizó la dinámica de la diversidad cultural sin soslayar la desigualdad social, a propósito del mismo tema del patrimonio cultural, en un país caracterizado por las diferencias y por las desigualdades (2004: 32), y donde la asimetría de las relaciones sociales modela la relación diferencial de los distintos grupos de población con muchos de los elementos que integran ese patrimonio cultural (*ibídem*, 2004: 36 y ss.). Bonfil aludía —no sin razón— al patrimonio cultural como un “laberinto de significados”, inquiría en qué puede radicar la importancia del patrimonio cultural “para el común de la gente” (*ibídem*, 2004: 28), y al abordar la relación diferencial de los distintos grupos culturales con los múltiples elementos del patrimonio cultural, cuya definición misma es modelada por las condiciones de los grupos excluidos, señaló: “La no legitimación de una parte de ese patrimonio cultural implica fácilmente su devaluación, su estigmatización como objetos culturales que tienen una carga negativa de valor [...] lo diferente se estigmatiza como inferior” (*ibídem*: 50).

Incorporando la dimensión de conflicto inevitable en el análisis del patrimonio, Bonfil destacó que “en la continuidad de una mentalidad colonizadora en el pensamiento dominante nacional, ha radicado la dificultad principal para construir un patrimonio nacional realmente común” (*ibídem*: 43 y 44).

De ahí que de la dinámica misma entre exclusión y desigualdad surja de manera refleja como respuesta a la vinculación necesaria entre patrimonio cultural y participación social, lo que plantea de entrada redefinir ambos términos compuestos, porque tanto el patrimonio cultural como la participación social tienen una diversidad de connotaciones en cuanto a la interpretación de su naturaleza y sus alcances.

### **Patrimonio biocultural**

Se ha señalado reiteradamente que la cultura modela nuestra aproximación a la realidad biológica, afirmación que también Bonfil hizo al abordar el tema del patrimonio cultural: “Aun los actos biológicos naturales de la especie se efectúan en forma diferente porque ocurren siempre en un contexto cultural específico, que les asigna un sentido y una forma particulares” (*ibídem*, 2004: 31).

Sin embargo, la relación va más allá, pues como afirma Toledo (2004: 111 y 135), la diversidad ecológica se encuentra en el origen mismo de la alta variedad biológica y cultural contenida en el territorio mexicano, y la salvaguardia del patrimonio natural del país no puede llevarse a cabo sin la salvaguardia misma de las culturas que le dan y le han dado sentido.

Como han señalado Boege y otros autores, la biodiversidad presenta una estrecha imbricación con los procesos culturales. Ningún proceso civilizatorio ha podido desarrollarse en el mundo sin una base consolidada de saberes en torno a la naturaleza, de tal forma que para abordar el tema del patrimonio cultural es indispensable incorporar las dinámicas ambientales y reconocer la organicidad común de la diversidad cultural y la biológica, de lo cual deriva la noción referencial de patrimonio biocultural propuesta por Boege (2010).

Este planteamiento dinamizador e incluyente tiene derivaciones operativas, en particular cuando emergen y se acentúan procesos de depredación antropogénica que no se resuelven exclusivamente con medidas técnicas. La realidad del patrimonio biocultural tiene una vertiente política determinante. En este sentido, sin embargo, como una expresión más de soslayo de la dimensión social en circuitos institucionalizados de la ecología (recuérdese el ejemplo mencionado de la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Huautla, en Morelos), es notorio que el Instituto Nacional de Ecología, uno de los organismos más prestigiados en dicha disciplina en México, carezca de un área específica en el campo de las ciencias sociales y las humanidades que se ocupe de las implicaciones socioculturales, económicas y éticas determinantes para la diversidad biológica del país. Ello es expresión llana de la atomización de enfoques que priva en muchas instituciones y profesiones. El reconocimiento de la diversidad biocultural es un paso fundamental en la atención de amenazas críticas para la diversidad porque —a su vez— ellas demandan intervenciones integrales.

Una perspectiva integral implica que todo patrimonio cultural es a su vez biocultural por su origen y por sus implicaciones. Esta precisión condice incluso con planteamientos incluyentes previos en antropología, como los de Appadurai (1991) y Kopitoff (1991), relativos a la “biografía

cultural de las cosas” o la historia social de los objetos, no sólo porque una especie biológica tiene a su vez su propia biografía cultural o historia social, sino porque el mismo enfoque de “carrera de vida” de aquello que se analiza puede aplicarse a la trayectoria misma de las manifestaciones culturales, sean o no de índole física, pues tarde o temprano acaban teniendo orígenes y derivaciones biológicas.

También la concepción integral emergente del territorio es acorde con esta visión dialéctica e incluyente del patrimonio y de la diversidad bioculturales. En ese sentido, la perspectiva envolvente de autores fundacionales en la geografía como Eliseo Reclus, (Hiernaux, 2011; Robic, 2011: 76 y 77) subyace a esa figura del territorio como matriz biocultural y constituye un nexo con el segundo factor de dinamización del concepto de patrimonio cultural que deseo subrayar, que es el relativo a la participación social, genuina cuando implica el acceso a la toma de decisiones por parte de la población. Sin embargo, no nos pasa desapercibida la dificultad que ello implica, cuando se ha planteado que la “democracia” contemporánea está organizada de tal manera que la participación decisoria de los ciudadanos es de hecho imposible, y cómo las estructuras burocrático jerárquicas destruyen las solidaridades (Castoriadis, 2006):

En el marco del régimen actual, en efecto [los ciudadanos] no pueden hacer nada. Para participar, la gente debe tener la certeza, verificada constantemente, de que entre su participación y su abstención hay una diferencia. Y esto sólo es posible si se trata de participar en la toma de decisiones efectivas, que afectan sus vidas [...] La participación, en primer lugar, debe arraigarse en lugares donde la gente tiene que asociarse, lo quiera o no lo quiera. Estos lugares existen, al menos formalmente: son las empresas, los servicios públicos, las comunas, los barrios de las grandes ciudades, por ejemplo [...] (*ibidem*, 2006: 230 y 231).

Si como plantea Wolfe (1977) la verdadera participación social se distingue por su carácter subversivo, tenemos entonces identificada una conexión operativa difícil pero necesaria: la viabilidad y la sobrevivencia del patrimonio biocultural y de la diversidad que éste implica demandan esencialmente procesos de genuina participación social que subviertan no sólo la construcción sistemática de subciudadanía, funcional al sistema de depredación masiva característico de la etapa actual del extractivismo, que implica la radical apropiación de los bienes comunes para convertirlos en mercancías y de ahí la acumulación por despojo (Harvey, 2004). En ese sentido, no resulta disparatado ni superfluo afirmar que en la construcción sistemática de subciudadanía radica precisamente un factor mayúsculo de riesgo para la viabilidad del patrimonio biocultural.

### **Participación social y patrimonio biocultural**

De lo anterior, resulta clara la necesidad de impulsar una propuesta que focalice e incremente la incorporación del patrimonio biocultural como motivo-eje y objeto de procesos de participación



ciudadana, lo que se traduce en el acompañamiento de movimientos sociales por parte de instancias públicas que tienen el cometido central de velar por ese patrimonio, y en modo alguno en una confrontación con los mismos, lo que a su vez requiere procesos recíprocos de sensibilización y educación. Tal propuesta resulta pertinente porque ayuda a redimensionar el papel del INAH en este momento crítico del país, además de vincular e involucrar a los integrantes de esa institución en ese proceso, pues la participación social genuina en el terreno biocultural pasa, necesariamente, por la participación de los trabajadores dedicados al mismo.

Así, una faceta particularmente relevante del patrimonio cultural que forma parte esencial de ese proceso de redimensionamiento es la liga entre participación social y patrimonio cultural. De hecho, el llamado a velar por la participación social en el marco del patrimonio cultural no es nuevo: las instituciones lo han ido incorporando a sus declaraciones y principios, como es el caso de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) a propósito de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del 2003, que ha expandido el alcance de dicho patrimonio, ha considerado que la participación comunitaria constituye uno de los mayores retos en la salvaguardia de dicho patrimonio, y “[...] se encuentra en el corazón de la convención [...] [reconociendo la necesidad de] tender puentes entre los diversos actores, así como entre comunidades y gobiernos, y a nivel internacional como organizaciones que representan a portadores” (Machuca, 2014: 9).

Sin embargo, dicha entidad plantea un esquema reflejo de la preminencia de las instituciones y las grandes entidades culturales, y por ende la participación social aparece de manera muy marginal. Sin embargo, dicho documento emanado de una instancia internacional reconoce, entre otras necesidades, el atender más el fortalecimiento de la participación de las comunidades en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, pues, como precisa Machuca, algunos de los principales retos de la citada convención de dicho organismo internacional se encuentran justamente en el ámbito político-cultural, ante la “explotación de las culturas locales por sectores empresariales, asociados con los grupos de poder regionales” (*ibídem*: 8 y 12).

Otro llamado que remite a la participación social ha sido hecho al interior del mismo INAH a propósito de unas jornadas relativas al tema del patrimonio cultural llevadas a cabo en 2010, al destacar en ese sentido la necesidad de “reconocer y apoyar las formas de organización tradicional de las comunidades, especialmente de aquéllas en las que se promueve la autogestión y las diversas iniciativas de salvaguarda y registro del patrimonio” (Autores Varios, 2011: 117).

Aun cuando esta vinculación entre participación social y patrimonio cultural se ha explorado poco de manera explícita y pormenorizada, constituye un planteamiento fundamental y no meramente discursivo o especulativo, porque precisamente es desde el rubro de la participación social que derivan preguntas esenciales al tema del patrimonio cultural y que de hecho ya han implicado reflexión al respecto (véase por ejemplo Alcántara, 2011: 23) como: ¿Para qué lo protegemos? ¿Para quién? ¿Con quién o quiénes?. Estas preguntas no se formulan con fines retóricos, sino por su carácter estratégico,

porque de ellas emanan implicaciones metodológicas. En ese sentido, de la relación entre participación social y patrimonio cultural deriva entonces la inclusión y la producción de métodos que potencian esa relación. Es decir, hay no sólo una conjunción temática, sino una conjunción metodológica posible.

Desde el marco de una genuina participación social, la lectura del patrimonio cultural se expande, no sólo en cuanto a la gama de temas y problemas que supone, sino a la modalidad de aproximación relacional que demanda para abordarlos. En ese marco metodológico, las investigaciones relativas al patrimonio biocultural requieren, para quien parta de una aproximación redimensionada del mismo, de una perspectiva:

- a) Dialógica (y no monológica ni instrumental);
- b) que implique con ello procesos de reciprocidad con las comunidades;
- c) que focalice, más que temas, problemas relativos a esa relación entre patrimonio biocultural y participación social, incluyendo la perspectiva de los actores sociales respecto al alcance de ese patrimonio;
- d) que como derivación de ello, sea en ese sentido indisciplinaria por convocar disciplinas y métodos diversos en función de lo que demandan esos problemas a menudo multifactoriales;
- e) que supedita el saber experto al sentido común y la conciencia de la responsabilidad social;
- f) que sea aplicada entre ciudadanos.

Se trata de una investigación integradora, asunto no menor ante el problema de atomización que vivimos, donde priva aún en muchos casos una perspectiva estereotipada de la investigación, desvinculada de la difusión y de la conservación, tanto como una perspectiva atomizadora del patrimonio cultural, que fracciona y delimita ese dominio, y deja de lado la búsqueda y atención de sus inte-



Figura 1. Adscripción social de una investigación redefinida en el campo del patrimonio biocultural.

rrelaciones y contextos determinantes. Ambas posiciones contrastantes y eventualmente antagónicas (el patrimonio cultural por un lado como algo fraccionado, conformado en parte por “expresiones culturales”; y por el otro, como algo incluyente, articulado y conformado por procesos y colectivos sociales) derivan a su vez en políticas públicas diferenciales. A mi parecer, la inclusión de la participación social en el campo del patrimonio biocultural constituye una toma de posición que apuesta a una perspectiva relacional y contextual en el marco de estas perspectivas contrastantes.

Así, derivada de lo anterior, una investigación integradora es simultáneamente una investigación que conserva y que difunde. Indudablemente, quienes en el marco de la asignación de tareas en el INAH tienen como eje de su trabajo la difusión y la conservación también requieren llevar a cabo procesos de investigación para optimizar su desempeño. De ser así, me parece pertinente plantear un esquema reticular que, sin embargo, parte de un lugar central que es el acordado para la investigación antropológica e histórica del patrimonio biocultural, con derivaciones a diverso nivel y también flujos direccionales y multidireccionales (Figura 1):

En la figura anterior, el círculo interno conforma líneas básicas de investigación del patrimonio biocultural, al tiempo que el círculo externo remite a las diversas acciones emanadas de esas líneas básicas en el ámbito social. La figura de los círculos implica la transversalidad de líneas y de acciones.

Como sucede en la experiencia de otros ámbitos del INAH y a pesar de sus limitaciones, desde la práctica tenida en el programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México (ASFM), iniciado en 1996 (Hersch, 1999 y 2003), sabemos que es viable la proyección y desempeño del instituto a partir de procesos que vinculan operativamente al patrimonio biocultural con la participación social, que diversifican el concepto de “productos de investigación”, que se vinculan operativamente con movimientos sociales, y que inciden en las políticas públicas en escalas y ámbitos territoriales ahí donde es posible. Por supuesto, para ello se parte de una redefinición del patrimonio y de la participación mediante ciertas precisiones que se han intentado abordar aquí y que en lo general expanden lo que usualmente se atribuye al ámbito del “patrimonio cultural” y de la “participación social”.

Así, en lo referente al patrimonio cultural hemos considerado necesario subrayar, desde el programa citado, la estrecha vinculación de éste con las condiciones de vida de la población que lo genera, al grado de considerar que, bajo tal perspectiva, el patrimonio cultural del país está constituido, en primer lugar, por su propia población, y es precisamente por ello que los saberes que esa población genera forman parte del mismo. De hecho, el primer número de la serie Patrimonio Vivo, generado por dicho programa, lo planteó en los siguientes términos: “El patrimonio cultural de un país es, en primer lugar, su población” (Autores Varios, 2000).<sup>6</sup> Así, el foco de atención no se encuentra en la distinción respecto a la naturaleza física (material) o no física (inmaterial) de ese patrimonio, lo que refleja una reacción necesaria respecto a la concepción inicial, cosificada y estática del mismo, sino su adscripción social esencial y su carácter de proceso.

6. Guillermo de la Peña señala una precisión que resulta similar, pero restringida a los pueblos originarios, al plantear que “los propios pueblos indígenas son patrimonio de todos los mexicanos” (2011: 93).

Habrá que considerar además las diversas limitaciones que el mismo término, “patrimonio”, impone, dada la ineludible connotación de propiedad que implica, aunque Bonfil advertía que un objeto cultural forma parte de nuestro patrimonio no sólo porque lo consideramos “nuestro”, sino porque tiene un significado semejante para todos nosotros, pues hay una relación colectiva con dichos bienes (2004: 37-38). De ahí justamente la pertinencia de la precisión de Pierre Nora (2008: 193, citado por Machuca, 2014: 7), en el sentido que el patrimonio pasó de ser el “el bien que se posee por herencia”, a ser “el bien que nos constituye”. A su vez, la relevancia protagónica que se confiere en algunas discusiones sobre el patrimonio cultural a entidades como la UNESCO y las instituciones oficiales denota el reto de concretar una perspectiva más equilibrada, donde los movimientos sociales, las instancias ciudadanas y la “sociedad civil” deben tener una presencia determinante que rebase el ámbito de las declaraciones y principios. En tanto, la necesidad de incidir en las políticas públicas confirma dicho reto y demanda explorar formalmente mecanismos para que ello se concrete, empezando por la propia institución.

## **Concluyendo**

¿Qué tipo de dificultades o problemas existen en la relación actual entre patrimonio cultural y participación social? El primer punto es que dicha relación se pasa usualmente por alto, ignorándose su potencial. Evidentemente, hay elementos estructurales que determinan la ausencia impuesta a la población en el diseño e instrumentación de las políticas culturales, una ausencia ubicua y a su vez funcional al simulacro actual de democracia existente en diversos ámbitos ya referidos. No obstante, esto no significa que desde ellos este dispositivo general no pueda ser superado

Así como se precisa redimensionar al patrimonio cultural, también se requiere redimensionar el rubro de la participación social. En otros términos, ¿con quién hay que llevar a cabo la protección de ese patrimonio cultural redimensionado? Ya son años de conferirle a las instituciones nacionales y extranjeras el papel protagónico y los resultados están a la vista. Necesitamos efectivamente documentar como investigadores para proponer, pero esa documentación ya no se puede hacer desde nuestro autismo institucionalizado. De ahí la necesidad de propuestas para incidir inteligentemente, lo que demanda identificar como interlocutores prioritarios a conjuntos de la población misma, reconociendo que la condición ciudadana de nuestros interlocutores y de nosotros mismos es un elemento estratégico; por ejemplo, al inaugurar o intensificar el cabildeo con legisladores que el INAH escasamente ejerce o al dotar de argumentos fundamentados al INAH para sus negociaciones, o articularlas con instancias organizativas de la población. Si va en serio la alusión a la participación social, los énfasis cambian, empezando también por privilegiar y focalizar plataformas de interlocución y espacios concretos de incidencia: espacios de gobierno municipal (regidurías, cabildos, comisiones municipales), de gobierno local (comisarios y comisariados, asambleas), movimientos sociales y agrupaciones de vecinos, etcétera, a partir de una concepción incluyente y dinámica del patrimonio biocultural y de la participación social. En ese caso, el patrimonio biocultural no es un lugar de llegada, sino un medio, una ventana, una llave.

Los pobladores prehispánicos ignoraban su ignorancia: no sabían que habían edificado recintos para el turismo ni que el sentido último de su cultura era el de atraer inversiones en el rubro de la hotelería. Muchos de sus descendientes se resisten a verse a sí mismos como parte de la carnada. Reclaman ciudadanía, no subordinación, no invisibilidad, no inexistencia. Y ese reclamo, que es esencial para la viabilidad de nuestro patrimonio biocultural, constituye, por fuerza, el reclamo esencial y actual del INAH que el país necesita hoy.

## Bibliografía

- Alcántara López, Álvaro (2011). ¿"Salvaguardar para quién? Memorias, prácticas y discursos", *Diario de Campo*, 5, pp. 21-29.
- Appadurai, Arjun (ed.) (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Conaculta-Ed. Grijalbo.
- Autores Varios (2000). *Plantas Medicinales de Ixhuatlán del Café, Veracruz*. México: INAH [Serie Patrimonio Vivo n.º 1, Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México].
- \_\_\_\_\_ (2011). "Jornadas sobre patrimonio cultural, realizadas del 18 al 21 de octubre de 2010", *Diario de Campo*, 3, pp. 117.
- Boege, Eckart (2010). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bonfil, Guillermo (1990). *Pensar nuestra cultura. Ensayos*. México: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2004). "Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados". En Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México* (pp. 28-56). México: Conaculta-FCE. (Originalmente, este ensayo fue escrito en 1988.)
- Capron, Guénola et al. (eds.) (2011). *La geografía contemporánea y Elisée Reclus*. México: CIESAS-El Colegio de Michoacán-Instituto Mora-Cemca-Centro Geo.
- Castoriadis, Cornelius (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conamp) (2005). *Programa de conservación y manejo de la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla*. México: Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Cdi) (27, 02, 2013). "Acuerdo de modificación a las reglas de operación del Programa de Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (Profodeci) a cargo de la Coordinación General de Fomento al Desarrollo Indígena para el Ejercicio Fiscal 2013", *Diario Oficial de la Federación*. Recuperado de: [www.cdi.gob.mx/.../cdi-reglas-de-operacion-PROFODECI-2013.doc](http://www.cdi.gob.mx/.../cdi-reglas-de-operacion-PROFODECI-2013.doc)
- Cottom, Boly (2006). "La legislación del patrimonio cultural de interés nacional: entre la tradición y la globalización. Análisis de una propuesta de ley", *Cuicuilco*, 13(38) pp. 89-107.
- De la Peña, Guillermo (2011). "La antropología, el indigenismo y la diversificación del patrimonio cultural". En



- De la Peña, Guillermo (coord.), *La antropología y el patrimonio cultural de México* (pp. 56-106). México: Conaculta.
- Durán, Leonel (1995). "Los derechos culturales como derechos humanos y el patrimonio cultural". En Machuca, Jesús Antonio, Ramírez, Marco Aurelio y Vázquez, Irene (eds.), *El patrimonio sitiado: el punto de vista de los trabajadores* (pp. 31-37). México: INAH.
- Durand, Leticia (2014). "¿Todos ganan? Neoliberalismo, naturaleza y conservación en México". *Sociológica*, 29(82), pp. 183-23.
- Durand, Leticia, Figueroa, Fernanda y Trench, Tim (2012). "Inclusión, exclusión y estrategias de participación en áreas protegidas de la Selva Lacandona, Chiapas". En Durand, Leticia, Figueroa, Fernanda y Guzmán, Mauricio (eds.), *La naturaleza en contexto. Hacia una ecología política mexicana* (pp. 237-267). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-CRIM-Colsan.
- Escalante, Pablo (coord.) (2011). *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*. México: Conaculta.
- Ferrer, Sergio (02,04,2012). "Promueve asesor de Aguirre la aceptación de mineras en pueblos de la Policía Comunitaria", *Diario El Sur*. Recuperado de: <http://suracapulco.mx/archivos/13145>
- Feyerabend, Paul [1989 (1970)]. *Contra el Método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel.
- Florescano, Enrique [2004 (1997)]. "El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión". En Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México* (pp. 15-27). México: Conaculta-FCE.
- García Bermejo, Carmen (29,06,2012). "Golpes al corazón de la cultura purépecha". *Diario El Financiero*, C38.
- García Canclini, Néstor (1999). "Los usos sociales del patrimonio cultural". En Aguilar, Encarnación (ed.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Sevilla: Consejería de Cultura-Junta de Andalucía.
- Guerrero, Francisco Javier (1995). "Política y patrimonio cultural (Las instituciones culturales contra el patrimonio cultural)". En Machuca, Jesús Antonio, Ramírez, Marco Aurelio y Vázquez, Irene (eds.), *El patrimonio sitiado: el punto de vista de los trabajadores* (pp. 47-54). México: INAH.
- Harvey, David (2004). "El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión". *Social Register*, pp. 99-129. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Hersch, Paul (1999). "Un proyecto de investigación transdisciplinar. Actores Sociales de la Flora medicinal en México", *Diario de Campo*, 16, pp. 21-23.
- \_\_\_\_\_ (2003). "Actores Sociales de la Flora Medicinal en México", *Universidad de México*, 629, pp. 30-36.
- Hiernaux Daniel (2011). "Élisée Reclus: los albores de una altergeografía". En Capron, Guénola et al. (eds.), *La geografía contemporánea y Élisée Reclus* (pp. 23-41). México: CIESAS-El Colegio de Michoacán-Instituto Mora-Cemca-Centro Geo.
- Illich, Iván (1974). *La convivencialidad*. Barcelona: Barral.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Obras reunidas* [revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia]. México: FCE.
- Kopytoff, Igor (1991). "La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso". En Appadurai, Arjun (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 89-122). México: Conaculta-Ed. Grijalbo.

- Kowarick, Lucio (1992). "La crisis urbana y la ciudadanía en São Paulo". En Carrión, Fernando (comp.), *Ciudades y políticas urbanas* (pp. 17-29). Quito: Codel.
- Machuca, Jesús Antonio (2014). "Evaluación del sector cultura de la Unesco: ¿Un nuevo enfoque de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial?", *Diario de Campo* [3ª. época], 2, pp. 7-12.
- Machuca, Jesús Antonio, Ramírez, Marco Aurelio y Vázquez, Irene (eds.) (1995). *El patrimonio sitiado: El punto de vista de los trabajadores*. México: INAH.
- Palma Peña, Juan Miguel (2013). "El patrimonio cultural, bibliográfico y documental de la humanidad. Revisiones conceptuales, legislativas e informativas para una educación sobre patrimonio", *Cuicuilco*, 20(58), pp. 31-57.
- Robic, Marie-Claire (2011), "¿Con o sin adjetivos? Algunas clasificaciones de la geografía y su sentido". En Capron, Guénola et al. (eds.), *La geografía contemporánea y Élisée Reclus* (pp. 69-91). México: CIESAS-El Colegio de Michoacán-Instituto Mora-Cemca-Centro Geo
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Bogotá: Siglo XXI-Universidad de los Andes.
- Souza, Jessé (2003). *A construção social da subcidadania: Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Toledo, Víctor Manuel (2004). "La diversidad ecológica de México". En Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México* (pp.111-138). México: Conaculta-FCE.
- Tovar y de Teresa, Rafael (2004). "Hacia una nueva política cultural". En Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México* (pp. 87-107). México: Conaculta-FCE.
- Turner, Dean et al. (2012). *Preliminary Economic Assessment. Technical Report, Update 2011, Cerro Jumil Project, Morelos, Mexico*. Lakewood: Golder Associates-Esperanza Resources Corporation.
- Wolfe, Alan (1977). *The Limits of Legitimacy. Political Contradictions in Contemporary Capitalism*. Nueva York: The Free Press.
- Vázquez Ahumada, Cecilia (2015). "La virgen de los Remedios: Guardiania del territorio cholulteca". *En el Volcán Insurgente*, 4(37), pp.8-14.
- Vázquez Olvera, Carlos (1998). "Reseña de *El patrimonio sitiado. El punto de vista de los trabajadores*", *Alteridades*, 8(16), pp. 187-192.

# Teotihuacán: acceso y uso

Jaime Delgado Rubio\*

ISSN: 2007-6851

pp. 1-3

**Fecha de recepción del artículo:** febrero de 2016.

**Fecha de publicación:** febrero de 2017.

**Título del artículo en inglés:** *Teotihuacán: Its Usage and Accessibility.*

## Resumen

Ante la problemática que vive la conservación de los vestigios arqueológicos en la periferia de la antigua ciudad de Teotihuacán y la falta de inserción social de los llamados planes de manejo del INAH, presentamos una propuesta de investigación social denominada *Estudios sociales de factibilidad*, concebidos como instrumentos de investigación-acción y diseñados para explorar, evaluar, registrar y dictaminar los límites y posibilidades de una política pública, en este caso de valoración y defensa del patrimonio arqueológico teotihuacano.

**Palabras clave:** teotihuacán, conservación, movilidad, comunitaria, norma, conducta.

## Summary

*Given the problems facing the conservation of archaeological remains on the outskirts of the ancient city of Teotihuacán and lack of social integration of so-called Management Plans of the INAH, we present a proposal for social research called Social Studies Feasibility, conceived as action research instruments designed to explore, evaluate, record and determine the limits and possibilities of public policy. In this case, the valuation and defense of the Teotihuacán archaeological heritage.*

**Keywords:** *teotihuacán, conservation, community, mobility, regulation, conduct.*

\* Instituto de Ciencias del Patrimonio Cultural en Santiago de Compostela España (INCIPIIT), del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Posdoctorante del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Agradezco al Conacyt por el financiamiento para la realización de este artículo y al INCIPIIT por la asesoría transdisciplinaria y apoyo personal que me ha brindado. Agradezco también, de manera especial al doctor Felipe Criado Boado.



Demanda de acceso a la Zona Arqueológica de Teotihuacán. **Fotografía** © Jaime Delgado Rubio.

## Introducción

Como arqueólogo, trabajar en la ciudad arqueológica de Teotihuacán es sin duda alguna un privilegio, no sólo por la posibilidad de indagar entre los restos de muros, enterramientos, ofrendas y los rasgos materiales de una de las culturas más poderosas del Clásico mesoamericano, sino porque, casi sin advertirlo, el investigador se vincula con el espacio físico del valle de Teotihuacán, el cerro Gordo y el Patalchique, las majestuosas pirámides del Sol y de la Luna, los magueyes y los pirules, árboles resistentes a la contaminación ambiental que son los responsables de que el valle se mantenga verde todo el año.

Aquí también aprendes que el patrimonio arqueológico no sólo debe estudiarse arqueológicamente, ya que además es un fenómeno turístico, económico, político y educativo; que es un mercado

semántico de valores representado por una vasta comunidad de usuarios y pobladores que comparten una forma de ser, una problemática común y variados intereses de uso material y simbólico de eso que se suele llamar cariñosamente: “La zona”.

No obstante, la Zona Arqueológica de Teotihuacán también (ZAT) es un campo de disputa comunitaria por los recursos materiales asociados a estos bienes patrimoniales. Como ejemplo de esto debemos señalar que hoy en día la operación cotidiana del sitio incluye a más de 1,000 comerciantes ambulantes, 250 comerciantes establecidos, 150 trabajadores de base, 100 policías y más de 300 trabajadores eventuales, datos que en su conjunto revelan que 8 de cada 10 personas que cotidianamente laboran, venden o prestan un servicio dentro de la zona arqueológica proceden de las comunidades contiguas a ella (Delgado, 2008).

No obstante, los verdaderos problemas de Teotihuacán se encuentran afuera de la zona turística; es decir, en la periferia, en donde según el plano arqueológico y topográfico de René Millon se encuentra aún sepulta el 93% de la ciudad prehispánica con información arqueológica clave para entender su sistema urbano, la ciudad antigua, las avenidas que fungían como ejes de planificación urbana, sus barrios foráneos, las zonas de producción de alimentos, el presunto mercado y el juego de pelota, entre otros (Millon, 1973). Sobre el particular, debemos señalar que desde la época colonial, ocho poblaciones se establecieron sobre los vestigios sepultos de la metrópoli prehispánica y desarrollaron un considerable equipamiento urbano que hoy alcanza cifras cercanas a los 75 mil habitantes, con el agravante de que la conurbación actual de la Ciudad de México que se cierne sobre la región incrementará esta cifra para los próximos 20 años en 300 ó 400 mil habitantes (Plan Nacional de Desarrollo 2013).

Para entonces, el polígono institucional que intenta proteger la ciudad arqueológica estará al borde de la obsolescencia, la tradición comunitaria habrá sucumbido ante la promesa de la modernidad de asfalto, la población sustituirá sus referentes naturales por elementos urbanos modernos (Walmart, Oxxo, Electra, etcétera) y el 93% de los vestigios arqueológicos se habrán destruido total o parcialmente con todo su potencial educativo, identitario y económico.

Será entonces que un importante documento legal como es el Decreto Presidencial de 1988, realizado expresamente para favorecer el desarrollo regional del valle de Teotihuacán, pero sobre todo para salvaguardar los vestigios arqueológicos de la periferia, se erigirá como un incómodo testimonio de nuestra apatía como especialistas, autoridades o sociedad civil.

Con estos antecedentes, presentamos aquí uno de los aspectos que por décadas han dinamizado este sistema patrimonial y que extrañamente ocupa un lugar secundario dentro de las preocupaciones académicas e institucionales. Nos referimos a las prácticas sociales de acceso y uso del patrimonio por parte de las comunidades contiguas a la zona arqueológica, que no sólo han reclamado el acceso al recurso material que deja el turismo, sino que han construido diversas estrategias para acceder a éste, por vías legales y factuales, muchas veces a contrapelo de las políticas públicas en materia de protección.

Se trata de un poder factual de índole comunitario, que no sólo ha cumplido con el propósito de lograr los “usufructos económicos” derivados de la derrama turística dentro de la zona arqueológi-



ca, sino que también ha construido una serie de prácticas de evasión de la normatividad del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) —centrada en los permisos de construcción en zonas de alto potencial arqueológico— que permiten a los pobladores construir casa o negocio con relativo “éxito” para sus intereses, pero a costa de la destrucción de este bien público.

¿Pero cómo ocurrió este proceso y qué condiciones estructurales lo pueden explicar? Para intentar responder a esta pregunta queremos partir de una afirmación inicial: muchas de las problemáticas que cotidianamente ocurren en Teotihuacán, en relación con los permisos de construcción, con el comercio ambulante dentro de la zona arqueológica, con la prestación de servicios sin regulación oficial, etcétera, son apenas picos de conflicto que suelen distraer la atención de sus condiciones subyacentes.

Y es que según Slavog Zizec (2009), si bien estos problemas acaparan la atención y suelen tener publicidad, en realidad están nutriéndose de factores estructurales subyacentes tales como el papel del INAH en las políticas culturales del Estado mexicano, el neoliberalismo, el abandono de las políticas públicas de desarrollo social y los lineamientos internacionales del Fondo Monetario Internacional (FMI), cuyo análisis exige un abordaje más extenso del que ahora estamos en posibilidades de realizar.

Lo que si queremos hacer es analizar el correlato comunitario frente a estas políticas gubernamentales, ya que consideramos que esta perspectiva permite completar la ecuación de la conservación y uso del patrimonio en Teotihuacán. Con esta precisión, a continuación ofrecemos al lector una interpretación de las condiciones infraestructurales que a nuestro juicio han influido históricamente en la relación del INAH con las con la sociedad (comunidades contiguas a la Zona Arqueológica de Teotihuacán) y que han llevado a estas instancias a detonar diferentes escenarios de conflicto.

### **La lectura infraestructural**

Dos han sido los factores ecológicos que históricamente pueden explicar las dinámicas sociales y económicas del valle de Teotihuacán desde la época prehispánica y hasta la época actual que convergen en el problema de la conservación y uso del patrimonio arqueológico teotihuacano: nos referimos a la limitación que ha impuesto el clima y la carencia de agua.

Según la doctora Emily McClung, quien ha analizado las transformaciones del ecosistema de valle, en la antigua ciudad de Teotihuacán existieron condiciones propias de un bosque de pino y encino con un régimen pluvial intenso, que es posible corroborar en el lecho de los ríos San Juan y San Lorenzo, así como en la extensa red de drenajes, bajadas de agua, reservorios y pozos artesianos diseminados por toda la ciudad prehispánica (McClung, 2009).

La investigadora subraya que la desecación del lago de Texcoco, ocurrida en la época colonial, fue otro factor decisivo que influyó en el descenso de los niveles freáticos del subsuelo de la región,

hipótesis que se fortalece al percatarse que en las relaciones geográficas del siglo xvi no se hace ninguna referencia a los árboles, lo que sugiere que para entonces el ecosistema del valle había cambiado notablemente (*ibídem*, 2009: 37).

Aun con este escenario, Guido Munch plantea que durante la época colonial en el valle de Teotihuacán existió suficiente agua para sustentar un régimen latifundista y hacendario. Al respecto, Munch (1976: 69) menciona que en esta región la encomienda y el cacicazgo fueron dos instituciones predominantes hasta bien entrado el siglo xvii, y señala que para 1750 el cacicazgo de Alva y Cortés Ixtlixochitl mantenía bajo su dominio más de 455,534 hectáreas y 17 pueblos sujetos.

Esta situación permaneció sin cambios hasta la llegada de Manuel Gamio a Teotihuacán, quien refiere que en 1916 el 90% de las tierras aprovechables del valle estaba en poder de 7 hacendados, en tanto que el restante 10% era poseído por 416 campesinos. Según el autor, las condiciones de los peones eran precarias y vivían en un estado de miseria fisiológica, mientras que las mujeres y los niños subsistían comiendo a diario una mezcla de maíz con agua miel (Gamio, 1922:8).

Gamio describe al campesinado teotihuacano como un pueblo vencido, escaso de alimentos, privado de descanso y pesimista ante el progreso (Gamio, 1916: 21), actitudes que atribuyó a los tres siglos de dominación hacendaria, cacical y encomendera en la región. Ante esta situación, la obra de Manuel Gamio en Teotihuacán fue fundamental, no sólo durante los años en que actuó decididamente en favor de estas comunidades, sino también porque al documentarlas las colocó en el centro del espacio expositivo de la antropología mexicana.

Tras el triunfo de la Revolución mexicana el sistema hacendario perdió fuerza, pero no fue sino hasta 1940 que se concretó el reparto agrario en el valle. Esta nueva política llevó a que los ejidatarios teotihuacanos se avocaran a pelear por la delimitación de sus parcelas y posteriormente las heredaran a sus hijos o parientes en partes progresivamente más pequeñas, generando así el minifundio teotihuacano<sup>1</sup> (Nolasco, 1962).

De acuerdo con Munch (1976: 69) la nueva delimitación se realizó destruyendo las antiguas cajas de agua, canales de riego y jagüeyes de las haciendas abandonadas. Dos hipótesis pueden explicar este hecho contradictorio: la primera es que quizá era inútil preservar la infraestructura hidráulica hacendaria ante la notable disminución de agua en el subsuelo; la segunda ha sido atribuida a un individualismo rural que dibuja a campesinos teotihuacanos incapaces de lidiar con sus diferencias para mantener el sistema de riego como un beneficio colectivo.

Al respecto, en un estudio titulado: "Variaciones en la respuesta social a la práctica de la agricultura de riego" Millon hace un análisis comparativo entre los campesinos teotihuacanos y las cooperativas de riego en el sur de Bali, Indonesia. Este autor enfatiza que, a diferencia de los primeros,

1. Por minifundio entendemos una parcela tan reducida que impidió al campesino teotihuacano obtener una producción suficiente para ser comercializada. Esta situación, que desde antaño lo obligó al autoconsumo y a la agricultura de subsistencia, le impidió obtener ingresos suficientes para mantener a su familia o para invertir en tecnología agrícola, con el agravante de que, al heredar la parcela, ésta se dividió en pedazos progresivamente más pequeños. De esta manera, las unidades productivas agrícolas se fueron haciendo cada vez menos rentables (Tax, 1953: 56).

los balineses lograron cooperar en torno al mantenimiento del sistema de riego al advertir en ello un beneficio compartido (Millon, 1962:156).

Luego de los elementos expuestos podemos establecer que hasta mediados del siglo xx no hubo suficiente agua en el sistema para abastecer a la población campesina teotihuacana, con el agravante de que el agua pluvial no era almacenada por falta de obras de captación. Esta situación de escasez hídrica obligaba a los campesinos al autoconsumo y a vender rápidamente su cosecha a precios económicos (Nolasco, 1962).

No obstante, en la década de 1960 un nuevo fenómeno ocupó el escenario económico y social de la sociedad agrícola teotihuacana: la sustitución de sus antiguos cultivos de maíz y frijol por plantaciones de maguey, tuna y nopal, productos agrícolas mejor adaptados a las condiciones climáticas imperantes en el valle. El motivo principal: la creciente conurbación de las ciudades de México y Pachuca.

Y es que a diferencia de los cultivos de maíz y frijol, las plantaciones de maguey, tuna y nopal soportan de mejor manera las heladas de invierno, no requieren grandes cantidades de agua o sistemas de riego y proporcionan una mayor variedad de frutos todo el año. Por ejemplo, el nopal tierno, cultivado entre los meses de mayo y julio, provee grandes cantidades de fibra, proteínas y carbohidratos. Por otra parte, la tuna, cosechada en los meses de agosto y septiembre, contiene 15% más de azúcares que el maíz o el frijol; y los gusanos de maguey, colectados de julio a septiembre, además de estar bien cotizados en el mercado, son excelente fuente de proteína.<sup>2</sup> La característica más sobresaliente de estas plantaciones es que proporcionaron al campesino llano más tiempo libre para buscar un trabajo complementario en el entorno conurbado o bien dentro de la ZAT. Sobre el particular, debemos señalar que la conurbación trajo consigo la emergencia de empleos complementarios “no agrícolas” (servicios, administración pública y burocracia), ante lo cual muchos pobladores de estas comunidades tuvieron la opción de brindar a sus hijos mayores grados de escolaridad y éstos concluyeron carreras técnicas o administrativas que les permitieron colocarse en estos nuevos empleos (Nolasco, 1962: 67).

### **La apertura de la zona arqueológica**

En este contexto, la apertura de la Zona Arqueológica de Teotihuacán en 1962-1964 marcó un parteaguas en la economía del valle. De acuerdo con los informes de campo del arqueólogo Ignacio Bernal, encargado de los trabajos de apertura, durante este proceso fueron contratados grandes contingentes de población joven y adulta de la región, tanto para actividades de excavación y restauración de los edificios como para la conformación de una pequeña burocracia responsable de la administración de la zona arqueológica (Bernal, 1963).

2. Mención aparte merece un producto conocido como *opuntia xocconostle* o *xocconostli*, que posee un alto contenido de ácido ascórbico, vitamina C, proteínas, grasas y fibras. Este fruto tiene muchas ventajas sobre la tuna dulce, ya que puede permanecer hasta un año en la planta en estado de madurez sin deteriorarse, por lo que no requiere infraestructura de almacenamiento y cuidado (AOAC, 1999). La Association of Official Agricultural Chemists (AOAC por sus siglas en inglés), es conocida en el mundo hispanoparlante como la Asociación de las Comunidades Analíticas.

Las condiciones que estableció el INAH para que la comunidad accediera de manera más generalizada a los recursos derivados de la derrama turística, fueron solventadas por las propias comunidades, que colocaron a algunos de sus miembros en puestos claves (secretarías, choferes y trabajadores de base) dentro del funcionamiento interno de la zona arqueológica. A partir de entonces, los primeros trabajadores oriundos de las comunidades de la región se encargaron de proporcionar la información expedita y oportuna a sus pares para ocupar de inmediato cualquier plaza laboral de nueva creación dentro de la zona.

Esta sencilla fórmula, sostenida por décadas, dio como resultado que en menos de 20 años el número de trabajadores de base aumentara casi al doble, pasando de 80 a 165, de los cuales 40% ha heredado su plaza a sus hijos, tíos, hermanos o parientes incorporados. Así, hoy es posible encontrar a familias casi completas de comerciantes ambulantes, policías, personal de limpieza y trabajadores eventuales de las comunidades contiguas trabajando, vendiendo o prestando un servicio dentro de la zona arqueológica (Archivo ZAT, 2007).

Aunada a este parentesco objetivo, también se construyó una didáctica del uso, entendida como un conjunto de discursos y prácticas que elaboró la comunidad sobre la manera de ser y actuar frente a las autoridades que custodian estos bienes. Uno de los componentes más visibles de esta práctica ha sido negar ser beneficiarios de la zona, aun cuando trabajen o vendan dentro, y responsabilizar de ello al administrador o director de la zona o al director del INAH.

El culpar al INAH o al administrador en turno tiene mucho sentido en una comunidad endogámica como ésta, ya que destensa el conflicto intercomunitario que confronta a los beneficiarios contra los no beneficiarios, mientras que la endogamia se manifiesta en eufemismos para referirse a “los otros”, a los que se nombra como “los chilangos”, “los gringos” o “los oaxacos”.

Otro factor que ha ayudado a mantener dichos equilibrios en el interior de las comunidades ha sido la circulación de información útil para la comunidad. Ante esto debemos decir que para cumplir con las disposiciones del Decreto Presidencial de 1988 los abogados del Departamento de Protección Legal de la ZAT-INAH y los peritos arqueólogos recorren periódicamente en camioneta el interior de las poblaciones para verificar que las obras nuevas cuenten con los permisos de construcción correspondientes en zonas de protección.

Ante actos de la autoridad, como los recorridos de verificación de abogados y peritos arqueólogos, los circuitos de información comunitaria se activan y funcionan rápidamente: la población que labora al interior de la zona funge como enlace con sus vecinos y amigos circulando la información técnica y operativa del inah para evadir los procedimientos administrativos y desactivar su acción legal. Las resistencias registradas en esta investigación van desde las alertas y avisos entre vecinos por el paso de la camioneta del inah hasta las recomendaciones concretas, como no firmar ningún documento legal de suspensión de obras de construcción, fingir no conocer la normatividad del decreto, cubrir sus construcciones con lonas o plásticos hasta que concluyen o construir en sábados y domingos cuando los abogados del Instituto no laboran.

Otra estrategia más radical consiste en ignorar todos los procedimientos jurídicos, como los sellos de suspensión de obras, los citatorios o denuncias por destrucción por parte del inah, e incluso que un juez ordene la demolición de la obra, ya que existe la convicción comunitaria de que ninguna autoridad federal, estatal o municipal se atreverá a ejecutarla por temor a generar un conflicto con la comunidad. A la fecha ninguna de las más de 200 órdenes de demolición dictadas por jueces del Poder Judicial de la Federación han sido ejecutadas (Verónica Ortega, comunicación personal, 2005).

Con lo expuesto hasta aquí, podemos establecer que el caso teotihuacano no sólo revela un vacío en el funcionamiento de una política institucional, sino también advierte signos de un proceso de desinstitucionalización; es decir, de pérdida o debilitamiento de normas sustentadas en marcos y procedimientos jurídicos, debido a que una vez que se entera del contenido de algunas leyes, la gente utiliza las deficiencias institucionales para evadirlas en aras satisfacer sus intereses personales o de grupo, con la complacencia (por acción u omisión) de las propias autoridades.

Una aclaración se hace pertinente: los pobladores no intentan desconocer a las autoridades municipales o las autoridades del inah, sino todo lo contrario. Ha sido a partir de su interacción con el INAH y los gobiernos municipales que estas comunidades han aprendido cómo funciona el sistema institucional y cuáles son sus fortalezas y debilidades, y con ello han adquirido experiencia sobre las “reglas del juego” y el funcionamiento de la norma, de las políticas y los políticos, y del significado “real” de las sanciones. Bajo este planteamiento debemos preguntarnos: ¿es posible hablar de crisis institucional?

Para los sociólogos Alain Touraine (2006) y Zygmunt Bauman (2003) las crisis de las instituciones contemporáneas ocurren cuando ya no son capaces de realizar sus funciones marcadas por ley o cuando no logran reformarse ante las nuevas circunstancias, dado lo cual dedican sus energías, recursos y tiempo a administrar las inercias y las viejas formas de entendimiento, aunque éstas supongan su mayor debilitamiento institucional.

Por ello, más allá de los aciertos y desaciertos de la operación interna de los sitios arqueológicos que aquí hemos esbozado, la conservación arqueológica de la ciudad de Teotihuacán fuera del área turística está en franca crisis y la relación con las comunidades oscila del pragmatismo a las culpas mutuas, pasando por la evasión y la consabida destrucción del patrimonio arqueológico teotihuacano.

Ante esta situación es momento de pensar en las posibles soluciones. Por ello, debemos empezar por reconocer la labor institucional de la Dirección de Operación de Sitios del inah, que junto con las autoridades centrales de este Instituto ha llevado a cabo valiosas acciones para generar procesos institucionales de respuesta. Según la información contenida en la página oficial del INAH (inah.gob.mx), desde 1997 a la fecha se han implementado en México 28 planes de manejo en diferentes sitios arqueológicos y museos,<sup>3</sup> con diferentes niveles de avance en servicios y calidad de visita pública.

3. Comenzando por la Sierra de San Francisco, en Baja California Sur; Palenque, en Chiapas; Monte Albán, en Oaxaca; Xochicalco, en Morelos; Cacaxtla-Xochitécatl, en Tlaxcala; y Tlatelolco, en la Ciudad de México. Años más tarde, le siguieron sitios arqueológicos como Teotihuacán, en el Estado de México; Chichén Itzá, en Yucatán; Tulum, en Quintana Roo; Tajín, en Veracruz; Tamtoc, en San Luis Potosí; y Plazuelas, en Guanajuato; así como el Museo Nacional de las Culturas, en la Ciudad de México; y los Museos Regionales de Querétaro, San Luis Potosí, Guadalajara y Zacatecas, entre otros.



No obstante, es inevitable advertir algunas deficiencias en el inah relacionadas con temas de vinculación social que dejan ver que hace falta mucho por hacer y entender en ese campo. Uno de los principales problemas ha sido la tendencia a concebir su política de vinculación social bajo los mismos criterios administrativos que rigen la operación interna de un sitio, sin atender al hecho de que los asuntos sociales o comunitarios tienen sus propias dinámicas culturales, muchas de las cuales no son medibles y cuantificables en términos gerenciales o administrativos. Para ilustrar este argumento mostramos un breve análisis del “Plan de Manejo de Teotihuacán” en su versión del 2010-2015.

### **Plan de Manejo de Teotihuacán: su extensión comunitaria**

Desde el primer momento en el que se presentó el Plan de Manejo de Teotihuacán, en el año de 2010, se dijo que este documento definiría las directrices de la operación interna y externa de la Zona de Monumentos Arqueológicos de Teotihuacán (Sarabia González, comunicación personal, 2013). No obstante, una revisión detallada del texto revela que el 95% del mismo está centrado en los programas, objetivos y líneas de trabajo relativos al funcionamiento interno del sitio y sólo el 5% restante atiende objetivos de extensión comunitaria.

Por otro lado, se advierte la tendencia a simplificar la dinámica social de estas comunidades y ello impide que en el Instituto construya definiciones y políticas adecuadas de participación de las comunidades aledañas a las zonas arqueológicas y los museos, ya que dicha participación se concibe desde una perspectiva de necesidad institucional más que desde un ejercicio de retroalimentación horizontal. En mis experiencias de participación en estos planes de manejo he podido constatar que es bastante común que se invite a los actores sociales a “participar”, esperando que se integren lo más rápido posible a los objetivos, metas y tiempos del inah, y se pasan por alto diferencias y desigualdades ontológicas, éticas y económicas al entenderlos como elementos meramente complementarios de la ejecución de una política pública decidida de antemano.

Por otra parte, también existen problemas conceptuales. Por ejemplo, en relación con el sentido que se da a la concientización, realizada bajo la premisa de que el reconocimiento de la importancia de los vestigios arqueológicos se alcanza una vez que las comunidades repiten la historia oficial (que hemos denominado “discurso autorizado”) decretada por los arqueólogos (Delgado, 2012) sin atender al hecho de que dichas comunidades, en diferentes circunstancias y condiciones socioculturales, han significado, valorado y manifestado la disposición a cuidar el patrimonio arqueológico teotihuacano, pero bajo significados y códigos diferentes a los del especialista.

Ello no significa que debamos rendirnos al relativismo posmoderno, ya que afirmamos que, como especialistas, tenemos la obligación de difundir los nuevos hallazgos e interpretaciones derivadas de la investigación arqueológica desde una perspectiva científica y un propósito educativo. Luego de esto, es probable que ocurran procesos de significación o re-significación del discurso por parte

de la comunidad que no están bajo el “control” del especialista, pero que responden a referentes comunitarios de gran valor antropológico.

Otro problema es de índole legal y tiene que ver con la difusión de una supuesta gama de “usos del patrimonio” (INAH, s.f.: 20-23), entre los que se enuncian los “usos científicos”, “históricos” “estéticos”, “turísticos”, “económicos” y “sociales”, sin atender al hecho jurídico establecido en el artículo 30 de la Ley General de Bienes Nacionales, que establece que los monumentos arqueológicos en el país sólo tienen dos usos: los educativos y los culturales (*Diario Oficial*, 2011).

De no hacer esta distinción, el Plan de Manejo actual afirma la existencia de variados usos de estos bienes y en consecuencia crea expectativas sociales y responsabilidades del inah para atenderlas. Aquí, considero pertinente la afirmación de Bolfy Cottom respecto a que una cosa son los usos del patrimonio establecidos en la normatividad y otra muy distinta son los usos que las personas piensan que tiene este patrimonio (Bolfy Cottom, comunicación personal, 2013).

No obstante, debemos decir que si bien el documento anunció la creación de una Subdirección de Vinculación Social, no crea las condiciones mínimas indispensables (competencias jurisdiccionales, responsables, corresponsables, recursos económicos propios) para poder alcanzar una política social pretendida y deja a esta Subdirección en el “limbo jurídico y administrativo”.

Ejemplo de ello lo encontramos en la página 73 del documento, donde se presenta una lista de 22 objetivos para la Subdirección mencionada, seis de los cuales son relativos a la actividad de los museos, tres tienen que ver con actividades propias del acervo de bienes arqueológicos, tres más tienen que ver con las obligaciones propias de un servidor público y sólo dos tienen relación con las comunidades, uno de los cuales funciona como un elemento de compensación al mandar al responsable de la Subdirección a vincularse (en abstracto) con todos los actores sociales que tengan alguna relación con la zona arqueológica (INAH, s.f.: 73).

A esta ambigüedad deben sumarse desafortunadas iniciativas de la Dirección de Operación de Sitios del INAH, que anuncian la implementación de un manual único de procedimientos operativos aplicables a todos los sitios arqueológicos del país, que pretende situarse por encima de la diversidad socioeconómica y cultural de la que hemos dado noticia, que explica las razones por las cuales este tipo de documentos han sido rechazados o desconocidos por las comunidades “involucradas”.

### **Los Estudios Sociales de Factibilidad**

Con lo expuesto hasta aquí, y en aras de generar un mecanismo de tipo social que complemente los actuales planes de manejo y contribuya a fortalecerlos, es que presentamos el desarrollo teórico-práctico de una propuesta denominada: Estudios Sociales de Factibilidad (ESF), a los que definimos como instrumentos de investigación-acción, situamos en un ámbito intermedio entre los planificadores del INAH y las comunidades para explorar, evaluar, registrar y dictaminar los límites y posibilidades de una política pública de conservación y defensa del patrimonio arqueológico en México, a fin de proveer

a la institución de mayores elementos para la toma de decisiones, pero sobre todo de acumular un conocimiento sobre lo social. La factibilidad es el componente más importante de los esf. Hace referencia al conjunto de acciones de tipo experimental realizadas junto con el actor social con la finalidad de contrastar empíricamente los supuestos sobre los que se construyó una política pública y, en el caso de que dichos supuestos sean erróneos, proponer cambios en el mapa de ruta. Partimos de la premisa de que el principal valor de estos estudios está en su capacidad para reformularse.

El trabajo compartido es el principal factor distintivo de esta propuesta, ya que permite vivenciar los intereses, los contextos y las circunstancias específicas de un problema acotado en tiempo y lugar, además del registro de la forma en la cual cada individuo o grupo asume, significa y toma posición frente a una política pública institucional.

En este contexto, los esf representan la posibilidad de vincular la investigación antropológica con la implementación de una política pública, ya que si bien parten de un análisis socio-antropológico y jurídico, éste se contrasta mediante un trabajo compartido con los actores sociales involucrados en el epicentro mismo de las comunidades. Dichos estudios también confieren ventajas operativas y presupuestales, ya que dan lugar a una evaluación estrictamente técnica sobre la pertinencia y viabilidad, tiempos, costos, instrumentos y principales obstáculos de cara a su implementación. No obstante, para realizarlos es necesario atender a todos y cada uno de sus principios de operación:

### **Principios de los ESF**

**Principio de transdisciplinariedad:** Los esf se fundan en la premisa de que el patrimonio arqueológico es un fenómeno convergente que no sólo debe atenderse arqueológicamente, sino que también es un fenómeno educativo, turístico, económico, de uso de suelo, político, etcétera.

**1. Principio de utilidad pública y social:** Los ESF están concebidos para entender un fenómeno social antes que actuar sobre él, y siempre estarán guiados por el principio del interés general como bien público.

**2. Principio vivencial:** En los esf el trabajo con los actores sociales es el único medio para dimensionar contextos, circunstancias, límites y posibilidades de una política pública de conservación, valoración o defensa del patrimonio arqueológico.

**3. Principio de rigor académico:** Los ESF exigen rigor académico, ya que tienen como fin último realizar un diagnóstico de factibilidad. De hacerse en forma incorrecta, puede llevar a una mala interpretación y, por ende, a la errónea aplicación de una política pública.

**4. Principio de participación social:** Los esf entienden la participación social como un acto político y democrático concreto en el que los actores sociales tienen algún nivel de decisión en las políticas públicas, planes y proyectos que atañen a su localidad o su patrimonio.

Con estos principios, los esf se constituyen en un mecanismo complementario a los planes de manejo en el país y su implementación surge de tres condiciones iniciales:

1. La existencia de un problema (en este caso de índole patrimonial) que se quiera resolver por parte de la Institución.
2. La existencia de una normatividad; es decir, de un conjunto de reglas que fueron diseñadas para resolver el problema.
3. La existencia de una política pública entendida como las sucesivas tomas de posición, decisión, acción, e incluso omisión frente al problema.

Sobre el particular debemos señalar que en el año 2013 las autoridades centrales del INAH auspicieron la implementación de cuatro esf de este tipo (legal, agropecuario, educativo y participativo), con resultados que pueden ser consultados en Delgado (2015) y cuya versión actualizada publicaremos próximamente.

## Conclusiones

Con lo expuesto hasta aquí debemos señalar que los esf fueron creados para entender un fenómeno social antes que para actuar sobre él; proveen de mayores elementos para toma de decisión a las autoridades, funcionarios y legisladores que formulan o reforman políticas públicas, siempre orientados por el principio del interés general y la utilidad pública del patrimonio arqueológico establecido en las leyes y reglamentos.

Durante su realización, cada estudio de factibilidad reveló discrepancias (en diferente grado, escala e intensidad) entre lo formalmente instituido y lo informalmente legitimado, dicho de otra manera, entre el supuesto teórico de una política pública y las prácticas sociales de una comunidad.

Por ello, los esf demostraron que en asuntos de política pública y planes de manejo el problema no es generar políticas erróneas, sino renunciar a reformularlas. Si el inah insiste en realizar las mismas prácticas de participación o vinculación social contempladas en sus actuales planes de manejo, seguramente obtendrá los mismos resultados. Pero, si es capaz de generar otras interacciones, provocará otras sinergias que lo retroalimenten y que orienten sus acciones sociales.

## Bibliografía

- Asociación de las Comunidades Analíticas (1999). *Official Methods of Analysis*. Recuperado de [http://www.aoac.org/aoac\\_prod\\_imis/AOAC/Publications/Official\\_Methods\\_of\\_Analysis/AOAC\\_Member/Pubs/OMA/AOAC\\_Official\\_Methods\\_of\\_Analysis.aspx?hkey=5142c478-ab50-4856-8939-a7a491756f48](http://www.aoac.org/aoac_prod_imis/AOAC/Publications/Official_Methods_of_Analysis/AOAC_Member/Pubs/OMA/AOAC_Official_Methods_of_Analysis.aspx?hkey=5142c478-ab50-4856-8939-a7a491756f48)
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernidad líquida*. Ciudad de México: FCE.
- Bernal, Ignacio (1963). *Teotihuacán: descubrimientos y reconstrucciones*. Ciudad de México: INAH.
- Delgado Rubio, Jaime (2008). *Zona arqueológica de Teotihuacán. Problemas y conflictos en torno a su conservación e investigación*. (Tesis de Maestría en Arqueología). unam, Ciudad de México.

- \_\_\_\_\_ (2012). "El paradigma de la concientización: El caso de Teotihuacán". *Cultura y Representaciones Sociales*, 13, pp.185-203. Recuperado de [www.culturayrs.org.mx](http://www.culturayrs.org.mx).2012
- \_\_\_\_\_ (2015a). *¿Qué son los Estudios Sociales de Factibilidad?* [Primera parte]. Ponencia presentada en la Tercera Semana de Arqueología en León: Protección Preservación y Defensa del Patrimonio Arqueológico, organizada por la Universidad Meridiano, A. C., en León, Guanajuato.
- \_\_\_\_\_ (2015b). *¿Qué son los Estudios Sociales de Factibilidad?* [Segunda parte]. Ponencia presentada en la Tercera Semana de Arqueología en León: Protección Preservación y Defensa del Patrimonio Arqueológico, organizada por la Universidad Meridiano, A. C., en León, Guanajuato.
- Diario Oficial de la Federación (2011). *Ley general de Bienes Nacionales*.
- Gamio, Manuel (1916). *Forjando patria*. Ciudad de México: Porrúa.
- \_\_\_\_\_ (1922). *La población del valle de Teotihuacán*. Ciudad de México: INI.
- Gobierno de la República (2013). *Plan Nacional de Desarrollo (2013 – 2018)*.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (2007). "Lista de asistencias de personal de trabajadores de base 15-30 de enero 2007". En *Archivo Administrativo de la Zona Arqueológica de Teotihuacán*.
- \_\_\_\_\_ (s.f.). *Plan de Manejo de Teotihuacán 2000 - 2015*.
- McClung de Tapia, Emily (2009). "Los ecosistemas del valle de Teotihuacán a lo largo de su historia". En *Teotihuacán: Ciudad de los dioses* (pp. 37-45). Ciudad de México: INAH-CONACULTA.
- Millon, René (1962). "Variations in social responses to the practice of irrigation agriculture". En R. B. Woodbury (ed.). *Civilizations in Desert Lands, Anthropological Papers*, 62, pp. 56-88.
- \_\_\_\_\_ (1973). *Urbanization at Teotihuacan*.
- Munch, Guido G. (1976). *El cacicazgo en San Juan Teotihuacán durante la Colonia*. Ciudad de México: INAH [Colección Científica 32].
- Nolasco Armas, Margarita (1962). *La tenencia de la tierra en el municipio de San Juan Teotihuacán, Estado de México*. Ponencia presentada en el xxxv Congreso Internacional de Americanistas, organizado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la Ciudad de México
- Secretaría de Educación Pública (1988). *Decreto por el que se declara zona de monumentos al área conocida como Teotihuacán*.
- Tax, Sol (1953). *El capitalismo del centavo. Una economía indígena de Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública.
- Touraine, Alain (2006). *¿Podremos vivir juntos?* Ciudad de México: FCE.
- Zizec, Slavog (2009). *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.





# Ausencia y presencia: el patrimonio cultural museografiado

Lourdes Mondragón Barrios\*

ISSN: 2007-6851

Pp. 2-3.

Fecha de recepción del artículo: junio de 2016.

Fecha de publicación: diciembre de 2016.

Título del artículo en inglés: *Presence and absence: Cultural patrimony displayed in museums*

## Resumen

El patrimonio cultural, revestido de carácter nacional, ha tenido un papel preponderante en nuestra sociedad. Específicamente, nos referimos al que se alberga en los museos de historia oficial, espacios que sirven de escenario y para exhibir determinados bienes materiales, que desde su inmaterialidad son códigos de comunicación que se acompañan de una parafernalia museográfica para establecer un sentido de valor que parte de la construcción de determinados símbolos que buscan detonar en el visitante una memoria compartida, un pasado. En ese tenor, los museos de historia –convertidos en espacios de una conmemoración no compartida– son museos escuelas que evaden generar una experiencia de visita aunque se pueden establecer consumos diferenciados para usuarios diferenciados.

**Palabras clave:** patrimonio, cultural, museo, experiencia, visita, usuarios.

## Abstract

*Cultural patrimony misconstrued as nationalism plays a preponderant role in Mexican society. Specifically, we're alluding to cultural patrimony kept and displayed in museums that support official history standpoints. This places serve as a stage for certain codes, values and symbols that aim to establish or reinforce a collective memory, a sense of legacy. With this in mind, history museums, in particular, can be viewed as nonfunctional commemorative sanctuaries that refuse to engage with their visitors, and thus are unable to generate a memorable experience. By identifying certain sociocultural components involved in this process, we should be able to establish a particular viewpoint of this museums, its contents and audiences.*

**Keywords:** cultural, patrimony, museum, experience, visitors

\*Coordinación Nacional de Antropología, INAH (lourdes\_mondragon@inah.gob.mx).



Interior de la Galería de Historia. © **Fotografía:** Bruno Aceves (2016).

El presente ensayo es una reflexión sobre el papel social del museo y su relación con el patrimonio cultural. Lo anterior se fundamenta en el vínculo que se establece, como estrategia de comunicación, entre el espacio (continente), el discurso museológico (o discurso textual), la narrativa museográfica (o discurso museográfico) y el sujeto que asiste a dichos espacios. Específicamente, se analiza la puesta en valor del patrimonio cultural nacional a partir de la realización de una etnografía en el museo metropolitano Glorieta de la Lucha del Pueblo Mexicano por su Libertad, que desde su fundación en 1960 también ha sido llamado Galería de Historia o Museo del Caracol; el museo recibe este último nombre debido a que su estructura arquitectónica tiene forma de espiral y el recorrido por sus 12 salas es de forma descendente, a través de dos pisos.

### **Los museos y el patrimonio**

Antes de iniciar con la reflexión sobre el papel social del museo y su relación con el patrimonio cultural, para fines de este trabajo se considera pertinente definir qué es y qué se entiende por museo y por patrimonio cultural nacional, ya que existen una gran variedad de definiciones de estos términos, mismas que corresponden a determinados momentos y/o eventos de carácter social o político.

El concepto de museo proviene del latín *museum* y éste a su vez del griego *μουσεῖον* (*mou-seíon*), cuyo significado es “lugar de contemplación” o “casa de las musas” (Alonso, 1999: 28). Sin embargo, dicho concepto se ha modificado a lo largo del tiempo, debido a las dinámicas sociales en las que esa clase de espacios han surgido como reflejo de sociedades y políticas culturales inducidas por los grupos que detentan el poder. Al respecto, en 1895 George Brown Goode señaló al museo como una “institución encargada de preservar” los elementos materiales que una sociedad o grupo signaba con valor excepcional frente a otros (Idem.). En 1929, Maurice Folies consideró que la palabra conservar era la más apropiada para definir al museo, por las características de los elementos que se resguardaban en el espacio (ibid.: 29).

En 1989, durante la XVI Asamblea General de La Haya, se definió al museo como “... una institución permanente, sin fines lucrativos, al servicio de la sociedad y de su desarrollo, abierto al público, que adquiere, conserva, investiga, comunica y presenta para fines de estudio, de educación y deleite, testimonios materiales del hombre y su medio” (Hernández, 1998: 69). Esta definición perduró hasta 2001, cuando en el artículo ii de sus estatutos el International Council of Museums (Icom) señaló que un museo “... es una institución permanente, sin fines de lucro, al servicio de la sociedad y de su desarrollo, abierta al público, que adquiere, conserva, investiga, comunica y exhibe, con fines de estudio, educación y disfrute, las evidencias materiales del ser humano y su medio ambiente” (Icom, 2008).

Tradicionalmente, el museo tenía como funciones el proteger, el conservar y el exponer las colecciones que se encontraban bajo su resguardo. Con base en las exigencias sociales, a dichas tareas se les han sumado otras, como el educar, el interpretar, el investigar y el difundir. Se considera que los anteriores aspectos se desarrollaron para evitar que las exposiciones solamente fueran contemplativas, además de aportar al espectador mayor información sobre las temáticas que en ellas se abordan en cuestión. Esto es, generar una estrategia de comunicación entre el sujeto y el objeto, intencionalmente creada por la narrativa museográfica para que impacte en la memoria del espectador y lo convierta en un sujeto activo a través de la rememorización (Mondragón, 2007: 68).

Lo anterior es totalmente aplicable a los museos tradicionales mexicanos, ya que mediante la observación que el sujeto hace de los objetos que se exhiben se incentiva a los individuos para que se sientan identificados. Eso implica que los objetos sean considerados bienes nacionales que representan un valor social, aunque dicho valor puede variar de acuerdo con los sujetos que los observan, pues aunque la finalidad u objetivo sea transmitir un pasado único, para determinados segmentos sociales pueden ser propios y representativos, pero para otros no (Mondragón, 2007: 75).

De esta manera, podemos decir que los objetos o bienes culturales que se integran a los museos para su exhibición representan “[...] signos, o indicios culturales del tiempo [...] la nostalgia de los orígenes y la obsesión de la autenticidad [...]” (Baudrillard, 1999: 84, 86); son evocaciones compartidas para la continuidad (Augé, 1998: 23, 30) con su soporte material, así como recuerdos “oficiales” objetivados, a los cuales se les han establecido significados “útiles”. Por tanto, el museo es

un espacio con una acción social y con fines definidos, es una rememoración de consumo, es una memorización y una conmemoración compensatoria, es la selección de determinados bienes materiales e inmateriales producto de una sociedad o grupo de individuos de un tiempo, que se exhiben totalmente descontextualizados y a los que se les construyen e imponen significados.

En este sentido, creemos que en ese espacio, en particular, se plasma la arbitrariedad cultural, pues se trata de arenas para acciones sociales de imposición que se generan a resultas de las relaciones de poder y de la capacidad jerárquica en la elección de significados culturales de diferentes grupos sociales. De igual forma, se genera violencia simbólica, la que se caracteriza por ser cualquier clase de acción social que se deriva del hecho de que en el seno de la sociedad hay relaciones de fuerza desiguales que, a su vez, se expresan en las relaciones sociales de poder que se estructuran e institucionalizan como modos de dominación (Bourdieu y Passeron, 1996).

En sí, los museos constituyen cierta clase de sedes ceremoniales del patrimonio, espacios de violencia sobre los mismos bienes culturales a resultas de su descontextualización y reordenamiento, que tiene similitudes “con la violencia y ‘reordenamientos’ sociales de las clases dependientes y la apropiación de la riqueza” (Romani, 2002: 111).

De hecho, el museo tiene valores sociales disímiles con base en la percepción que de ellos se tenga, sea mediante la narrativa museológica o bien a través de la forma en que son incorporados en los imaginarios, debido a la narrativa museográfica. Sin embargo, la asignación de valores y significados como representación material del pasado, visible en el presente, es establecida por parte del grupo en el poder con el objetivo de contribuir a la construcción de elementos identitarios. En consecuencia, el bien cultural se desempeña como elemento social, es una representación simbólica que da cuenta de cierta riqueza cultural y desarrollo social que, además, posibilita al Estado-nación a reforzar los símbolos de identidad que le permiten singularizarse ante el mundo y, con ello, mantener una identidad propia e incluso su dominio hegemónico sobre los ciudadanos. En relación con lo anterior, Chastel señala que el patrimonio “está estrechamente ligado a la memoria colectiva y, por ende, a la construcción de la identidad de un grupo o de una sociedad” (citado por Giménez, 2005: 178).

Al respecto, se puede mencionar que los símbolos de la identidad mexicana desde el siglo xix y hasta la actualidad tienen principalmente un sesgo de nostalgia por el pasado indígena y de aceptación de la etapa virreinal (León, 2010: 11-14), sin dejar de lado los hechos de otros periodos de la historia nacional, Florescano menciona que

[...] la consolidación del nacionalismo mexicano a partir de las frustraciones resultantes de la invasión norteamericana y que tendría verificativo a partir de un entramado simbólico que en el discurso se traduciría en la idea de que “los pobladores del país, con todas sus disparidades, estaban unidos por ideales semejantes, compartían un territorio, tenían un pasado común y veneraban emblemas y símbolos que los identificaban como mexicanos [...] (2002: 23)

Sin embargo, a lo largo de la historia nacional han ocurrido distintos eventos y pensamientos que vulneran lo anterior, pero pese a ello especialmente en los museos de corte tradicional<sup>1</sup> se evidencian de manera recurrente las dos características antes mencionadas: la añoranza y tributo al pasado, los símbolos indisociables de la identidad nacional.

En ese tenor, al revisar la historia de los museos en México encontramos que una vez consumada la Independencia y con el general Guadalupe Victoria en el poder, el 18 de mayo de 1825 se decretó la fundación del Museo Nacional con la finalidad de construir una identidad común mediante el establecimiento de los primeros símbolos nacionales, así como mostrar los elementos que caracterizaban el desarrollo cultural del país y que permitirían singularizar al naciente Estado mexicano del resto de otros pueblos. Posteriormente, en 1831, bajo el gobierno de Anastasio Bustamante se decretó la creación del Museo Nacional Mexicano, que tuvo como peculiaridad el concentrar las diversas colecciones que se encontraban dispersas en otros recintos que eran anteriores a la gesta independentista; además, una característica de este museo fue el ubicar la historia prehispánica nacional en la historia universal y exaltar así el glorioso pasado que daba sustento a ese momento, además de evidenciar la existencia de un desarrollo cultural en nuestro país (Witker, 2001: 30-33).

En síntesis, consideramos que los museos se han modificado tanto en su concepto como en sus usos y sus funciones; y también en el tipo y forma de los espacios, en las colecciones y/o materiales a exhibir, en los medios de apoyo y las temáticas, pero sobre todo en los tratamientos expositivos. Sin embargo, pese a todo lo anterior su esencia no ha variado, ya que su fin es exponer y comunicar; al respecto, Giménez (2005: 179) menciona que se “[...] responde a una necesidad de crear o mantener una identidad colectiva mediante la escenificación del pasado en el presente”.

A su vez, la comunicación entre sujeto-objeto se logra a través de tres elementos: el continente (el espacio material-inmueble), el discurso museológico o discurso textual, y la narrativa museográfica o discurso museográfico. Éstos son esenciales para la consolidación del patrimonio cultural de un grupo o sociedad, pues el museo pasa a ser un lugar público de consensos y contenedor de objetos con significados y valores simbólicos para la memoria y el olvido, espacio intangible trasgresor y constructor de imaginarios (Mondragón, 2011: 263). De hecho, los objetos en los museos son códigos de comunicación que transmiten mensajes culturales (Ballart Hernández et al., 2001: 13); se trata de representaciones simbólicas compartidas para la continuidad o el cambio social. En lo referente al patrimonio cultural nacional, Guillermo Bonfil (1993: 21-22) menciona que éste es un

[...] acervo de elementos culturales —tangibles unos, intangibles los otros— que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar sus problemas... integrado por los objetos culturales que mantiene vigentes, bien sea con su sentido y significado originales, o bien como parte de su memoria histórica.

1. Se entenderá como museo tradicional a todo aquel recinto en los que se transmiten mensajes culturales que van más allá del ámbito privado y sobreponen el ámbito público: recuerdos “oficiales” objetivados, a los cuales se les han impuesto significados para un consumo social generalizado.

Además, señala que el valor patrimonial de los elementos producto de su cultura material e inmaterial se instituyen por su eficacia, con base en una escala de valores establecida por la cultura que los ostenta. Es en este contexto que posibilita filtrar y jerarquizar los bienes del patrimonio que constituyen un legado y, asimismo, se les otorga o no la calidad de bienes susceptibles de preservación, según la relevancia que se les asigna, tanto en la memoria colectiva como en la integración y continuidad de la cultura presente (ibid.: 23). Otro investigador que aborda el tema del patrimonio cultural es Néstor García Canclini (1993: 42), que refiere que “[...] el patrimonio cultural expresa la solidaridad que une a quienes comparten un conjunto de bienes y prácticas que los identifican, pero suele ser también un lugar de complicidad social”.

Para Josep Ballart y Jordi Juan Tresserras (2001: 11) el patrimonio es lo que heredamos a nuestros descendientes, mismo que puede ser material o inmaterial, y el sujeto lo hace relevante de acuerdo con su contexto, ya que le puede otorgar algún beneficio en el ámbito familiar o social. Sin embargo, esta última definición es útil para la cohesión y el control de los individuos a través de la construcción de un discurso unificador o una historiografía compartida. En ese tenor, Llorenç Prats (1997:1 9-20) menciona que el patrimonio cultural es una construcción social “[...] que no existe en la naturaleza, que no es algo dado [...]”, que es forjado por un sujeto en relación con un proceso colectivo con fines explícitos que no son estáticos, pues responden a las circunstancias e intereses del contexto; esto es, el patrimonio cultural se descontextualiza para recontextualizarse y darle un nuevo sentido, siempre con algún beneficio para quién detente el poder.

En correspondencia con lo anterior, Giménez (2005: 180) señala que el patrimonio cultural “[...] forma parte de las culturas particulares nacionales o regionales como núcleo emblemático y significativo de las mismas”.

Por otra parte, un aspecto relevante que indica el ya citado Guillermo Bonfil (1993: 25) es que no existe un patrimonio cultural afín a todos los mexicanos, debido a la diversidad cultural de nuestro país. Esto se relaciona con los significados y valores que establece cada grupo de individuos en relación con los bienes culturales que le son familiares o con los cuales se identifica; de ahí la diversidad de las políticas culturales y sociales en la escala nacional, estatal, local y regional. Por tanto, cuando se hace referencia a “nuestro patrimonio cultural nacional” se restringe y afirma que “los mexicanos del centro, norte y sur”, el conjunto de los ciudadanos de la nación, otorgamos el mismo significado a los diversos elementos de cultura que abundan en nuestro territorio, o bien que con ellos “todos” nos sentimos identificados.

Sin embargo, en relación con lo anterior el investigador Boly Cottom (2004: 94) sugiere que “El reconocimiento de la diversidad de patrimonios no necesariamente es en detrimento de un patrimonio de carácter nacional. Implica dar viabilidad a la diversidad en un contexto donde se apunta a la pretensión de eliminar fronteras”. A su vez, Carlos Alberto Lara (2005: 28-29) hace referencia a que se debe



[...] asegurar que el Patrimonio Cultural sea un patrimonio común; establecer canales de comunicación para una mejor promoción, que incida y tenga relevancia en la vida cotidiana del ciudadano... En la revaloración del Patrimonio Cultural, es fundamental una visión antropológica de la cultura y una visión similar del Patrimonio Cultural, tanto del heredado como del actual, reconocer el justo valor de los sitios, monumentos y declaratorias patrimoniales y promover su adecuado conocimiento... Los efectos de la globalización no son ajenos al Patrimonio Cultural.

De igual forma, este autor menciona que

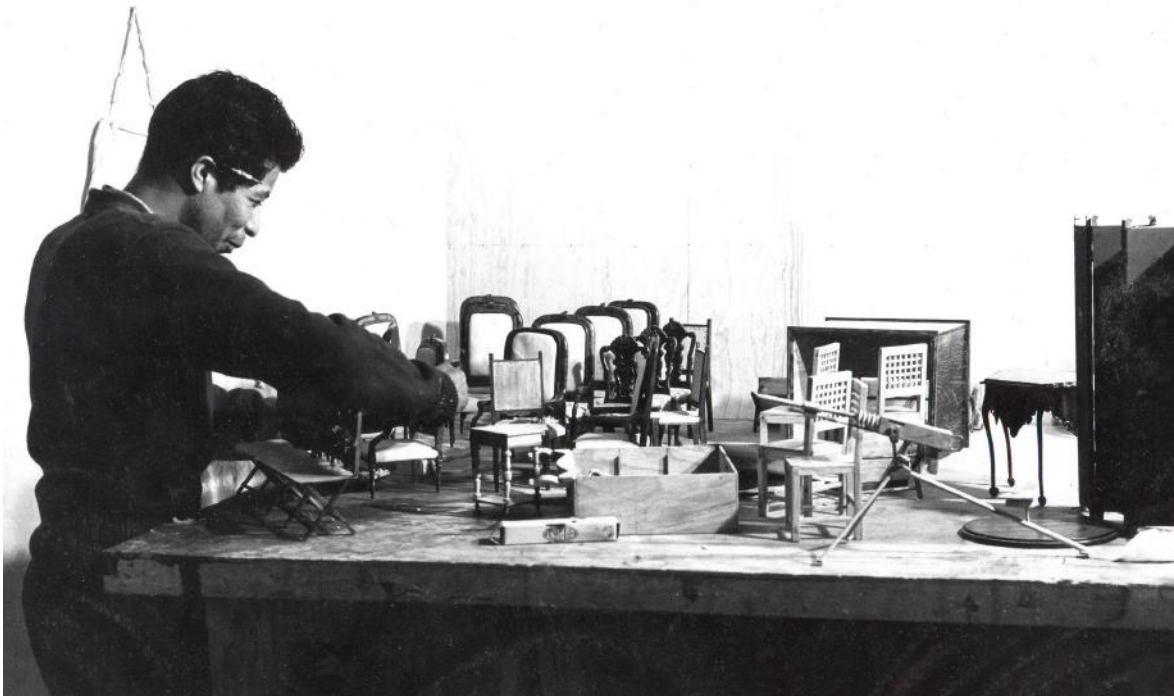
[...] en la actualidad el Patrimonio Cultural es un campo de disenso y conflicto por sus usos económicos y simbólicos, que eufemísticamente se refieren al Estado y la sociedad civil, desdibujando a los protagonistas y sus intereses particulares y colectivos (locales, nacionales o transnacionales), así como sus filiaciones etnoculturales y clasistas." (ibid.:47)

Con base en lo anterior, podemos concluir que evidentemente tanto el uso como la función del patrimonio cultural nacional han variado a lo largo del tiempo, ya que uso y función han sido elaborados en el contexto de las políticas culturales y dinámicas sociales que los grupos en el poder han establecido a lo largo de nuestra historia, que también consideran las relaciones que nuestro país tiene con organismos internacionales, como es el caso del Comité del Patrimonio Mundial de la Unesco, que es el responsable de emitir declaratorias sobre bienes culturales que revisten un valor excepcional para la humanidad y por ello deben ser declarados "patrimonio de la humanidad".

Sin embargo, consideramos que el valor primigenio se ha mantenido de fondo, más allá del concepto "patrimonio cultural de la humanidad", ya que el patrimonio cultural nacional se ha venido conformando a partir de una serie de elementos materiales e inmateriales que se encuentran "próximos" al sujeto. La "proximidad" del sujeto con el patrimonio cultural puede ser de espacio (material) o por el discurso que se construye y transmite (inmaterial). Ambas "proximidades" asignan al sujeto identidad y singularidad frente al otro y objetivan la existencia de patrimonios locales, estatales, regionales (entre muchos otros), además de evidenciar que no todos los mexicanos se identifican con lo que hemos llamado patrimonio cultural nacional.

Mediante una elección en tiempo —espacio una sociedad o un grupo socio— cultural decide que un objeto producto de su cultura es representativo y debe ser valorado de manera excepcional, y por ello lo constituye en un símbolo que se pone en uso como sobresaliente de su identidad. En consecuencia, dichos objetos son capitales simbólicos, ya que son elementos huella o testimonio de su singularidad y desarrollo cultural.

A su vez, los objetos materiales "representativos" serán considerados bienes nacionales, que en algunos casos pueden entrar en uso y desuso, de acuerdo con las dinámicas que establece la sociedad o los grupos en el poder en momentos determinados, o por las políticas que se establecen y



Elaboración de mobiliario para dioramas de la Galería de Historia. © Fotografía: INAH, México (1960).

operan en relación con esos bienes. Esto es, la persistencia de los bienes nacionales que conforman el patrimonio cultural es inherente y dependiente de los sujetos; es una construcción social que puede ser de corto o largo plazo, según el momento o escenario social, con base en la memoria de grupo y cuyo significado estará asociado con otros significados (Mondragón, 2007).

En el caso específico de México, a lo largo del tiempo, el patrimonio cultural nacional ha contado y cumplido con funciones diversas en el ámbito político, social, económico y académico, pero siempre ha tenido como eje la generación de una memoria única para una serie de sujetos, que se ha construido a partir de elementos materiales que suelen ser huella o testimonio de tiempos pasados y que son descontextualizados para adquirir una nueva contextualización. En consecuencia, el uso de estos elementos materiales como valor primigenio se ha reinterpretado para un consumo común o grupal a través de su exhibición en un recinto expositivo con el objetivo de que emitan un nuevo mensaje cultural, ya que la nueva la significación construirá una memoria de recuerdo (Paz Arellano, 1999: 37).

### **Los museos y el patrimonio cultural**

En México la manipulación intencional de símbolos ha constituido el valor de los museos como instrumento de creación y fortalecimiento del Estado-nación, pues la búsqueda de una identidad nacional implicó la idea de que todos los ciudadanos se unieran en torno al mismo patrimonio cultural

(Kaplan, 1993: 103). Pero ¿cuál es el rol social del museo en relación con el patrimonio cultural? Al respecto muchas serían las respuestas, debido a las diversas ópticas que versan sobre el museo y el patrimonio cultural; sin embargo, creemos que toda expresión social tiene una lógica simbólica que les permite a los hombres entender los hechos y dar sentido a sus formas de vida colectiva (Marion, 1999: 8-9). Por tal motivo, la cultura y el patrimonio cultural que se presenta e interpreta en un museo conduce a los sujetos a la rememoración, memorización y conmemoración de eventos y personas-personajes. Son piezas clave los objetos materiales producto de un tiempo, mismos que pasan a ser huella y testimonio, elementos esenciales en la vida cotidiana, debido a que existe “[...] un fuerte apego a un conjunto de valores seguros, a códigos simbólicos que, bajo formas diversas, aparecen en todas las comunidades [...] demostrándose [...] la persistencia de una homogeneidad cultural” (ibid.:9) consensuada o impuesta.

Sin duda, los museos son receptáculos de ideologías y prácticas culturales que se constituyen en espacios organizados donde se encuentran colecciones de símbolos que se han declarado normativos y que son intérpretes de cómo y por qué el sujeto comprende esas simbolizaciones (Coffe, 2008: 262). En ese tenor, los museos son la expresión institucional donde se hace patente la patrimonialización selectiva del pasado (Giménez, 2005:179). Por tanto, el museo es fundamental para el afianzamiento de la cultura y en la construcción del patrimonio cultural de un grupo o sociedad, ya que pasa a ser un lugar público de consensos y contenedor de objetos con significados y valores simbólicos para la memoria y el olvido, es un espacio trasgresor y constructor de imaginarios, es “el fruto de la memoria y del olvido, de un trabajo de composición y de recomposición que refleja [...] la espera del futuro sobre la interpretación del pasado” (Augé, 1998: 47), debido a que los objetos contienen códigos de comunicación mediante los cuales se pueden construir los mensajes culturales deseados o acordes al contexto (Ballart Hernández et al., 2001: 13). Esto es, los objetos y eventos históricos son representaciones simbólicas para la persistencia o la transformación social.

En el museo existen tres elementos que se consideran básicos para transmitir y para afianzar los valores de los elementos que se reconocen y exhiben como patrimonio, mismos que ya hemos mencionado, como es el continente, espacio que encierra una atmosfera de sacralización; el discurso museológico, también llamado discurso textual, que es constructor inmaterial de significantes o resignificantes; y la narrativa museográfica o discurso museográfico, materialización de los significados a través de símbolos y de una estrategia de comunicación. Estos tres elementos tienen como característica ser formas materiales que integran inmaterialidad; es decir, son capitales económicos y capitales simbólicos a ser desplegados por un determinado grupo o sociedad.

Si bien el discurso museológico es la base de cualquier exposición, el papel de la narrativa museográfica no es menor, ya que esta última es la puesta en valor de los objetos patrimoniales, es la presentación de los bienes y eventos culturales que evidencian la riqueza e identidad de una sociedad o grupo de individuos. Dicha riqueza se expresa mediante los materiales museográficos empleados, mismos que despliegan el capital económico en cuestión, así como el valor simbólico construido

en relación con los objetos; es decir, el capital simbólico como un universo determinado por algunos elementos elegidos para ser exhibidos. La conjugación de ambos elementos servirá para imponer significados, para compartir una memoria y generar un olvido, además de sustentar la identidad y la singularidad entre determinados individuos.

De manera particular, la narrativa museográfica articula al objeto como presencia y como ausencia. Al estar descontextualizado no tiene una misma identidad en cuanto a cómo es usado y cómo es percibido por el sujeto, pero a pesar de ello “[...] se presenta como la expresión de una memoria colectiva que consolida a un grupo” (Augé 1998: 56). Por tanto, los bienes culturales transmiten códigos adquiridos mediante el aprendizaje social, ya que comunican y son reconocidos por un grupo. Además, como hemos mencionado el museo es un medio de comunicación, ya que las exposiciones son espacios para la acción simbólica, son espacios de transmisión en los que la puesta en escena de los objetos (sean patrimoniales o no) comunica mediante formas, colores y estéticas. Por ello, el diseño de un espacio de exposición, la selección y la colocación de los elementos en él, son mensajes que conforman narrativas o discursos, ya que la interacción entre el objeto y su puesta en escena contiene símbolos a través de los cuales se busca comunicar; por ende, en toda exposición el objeto presenta una nueva contextualización. Sin embargo, se ha observado que el visitante, quien en la mayoría de los casos deambulará solo pero no libremente por las salas expositivas o temáticas diseñadas de manera intencional a través de la narrativa museográfica generalmente consume desde una óptica tradicional toda aquella información que mediante los tipos diversos de cédulas u otros materiales se presentan en su recorrido. Estos formatos tienen como característica principal una fuerte carga estética y se elaboran con materiales innovadores. Pero en la mayoría de los casos son poco funcionales y con información excesiva; no son leídos debido a la abundancia de tecnicismos, a la insuficiencia de tiempo y al nulo interés que alcanzan a despertar en el sujeto. Cabe mencionar que, debido al poco éxito que se ha obtenido con la presentación de información escrita, se ha invertido en tecnologías o juegos visuales, cuando el problema de fondo es que seguimos llamando al visitante “público general” y que las actividades o talleres que se ofertan son simples pasatiempos, aunadas a las carentes políticas de visita en los recintos.

Por otra parte, nos hemos percatado que los recintos expositivos se enfrentan en la actualidad a la búsqueda de estrategias eficientes de conservación y de protección para los bienes que resguardan, principalmente los que se encuentran en exhibición, y esto ha provocado que se impida el ingreso de cuadernos, libretas, plumas y lápices —entre otros utensilios de trabajo— que el sujeto emplea para realizar anotaciones de lo que observa, ya que en algunas ocasiones dichos materiales se han usado para dañar el mobiliario museográfico. Aunado a lo anterior, en su plan anual para el ciclo escolar el sistema educativo nacional establece que, bajo el esquema de educación-cultura, los educandos visiten los museos, sobre todo en las fechas conmemorativas de algún acontecimiento histórico nacional, pero debido a la inadecuada dirección de la actividad los estudiantes sólo se limitan a transcribir las cédulas y con ello se rompe la intencionalidad de que el museo se disfrute, trayendo

como consecuencia que la actividad resulte aburrida y los alumnos eventualmente produzcan algún daño a los objetos expuestos y a la infraestructura museística. De ahí que estos espacios eviten que los estudiantes ingresen con dichos utensilios y esta situación se observe en forma recurrente en nuestro caso de estudio.

Contrario a lo anterior, existe otro tipo de público que en su tiempo libre asiste a los museos con fines de experiencia. Estos visitantes se caracterizan por observar con mayor detenimiento los objetos y permanecer más tiempo en el recinto, así como realizar anotaciones sobre su estancia; sin embargo, este tipo de público se ha visto afectado por las políticas establecidas por algunos recintos durante la visita, como es la prohibición de cuadernos, libretas, etc., para hacer apuntes.

La presencia de un amplio espectro de visitantes nos lleva a sugerir la necesidad de buscar disposiciones que permitan a los diversos públicos cubrir sus expectativas de visita, ya que, reiteramos, no existe un “público general”.

Con base en lo antes expuesto, sería conveniente analizar y/o estudiar si la visita a un museo genera vivencia o experiencia en el sujeto. Por ejemplo, los museos interactivos —que algunos autores desconocen como museos debido al “tipo de colección” que albergan— han desarrollado con mayor éxito una serie de estrategias que permite generar en el sujeto una experiencia de visita, situación que en los museos tradicionales es mínima o inexistente. Por tanto, nuevamente nos preguntamos ¿cuál es el rol social del museo y su relación con el patrimonio cultural?

A su vez, el museo tradicional exhibe al objeto en su nueva contextualización como evocación y conmemoración que además transmite mensajes culturales de recuerdo y memoria, presencia de la ausencia concentrada en la observación (Ricoeur 2003: 27), pero de esta manera sólo genera vivencia y no experiencia. Si bien los elementos que conforman el patrimonio cultural son símbolos de identidad que a través de los museos se presentan para que el sujeto los consuma, esto se limita a la esfera de la vivencia y el disfrute, ya que la experiencia no se alcanza debido a los tecnicismos de los materiales textuales y a que se sigue manteniendo la idea de “público general”.

Por otra parte, el sujeto establece comunicación en el plano visual con el bien cultural. Para el caso de los museos de carácter histórico o tradicionales, esta comunicación se genera desde el plano de la emoción y de la evocación, ya que la memorización y conmemoración se han aprendido socialmente, pero como violencia simbólica desde el ámbito oficial. Por ende, la percepción e interpretación o reinterpretación que realiza el sujeto de lo observado está en estrecha relación con la memoria. Recordemos que el visitante contrasta lo que ve con aquello que le trae recuerdos o le es significativo, ya que la exhibición —reiteramos— es un espacio para la acción simbólica y para la construcción de significados (idem.).

Al analizar en 1970 una exposición de fotografía desde el punto de vista de la semiología del significado, Ronald Barthes (citado en Betancourt s/f.: 7) señaló que las exposiciones construyen valores y cómo éstos son construidos a través de una oculta agenda ideológica, ya que si bien la semiología de la comunicación estudia mensajes deseados, por su parte, la semiología del significado estudia

mensajes no deseados, como los que encontró Barthes en su estudio. Ambos tipos de mensajes se encuentran en una exposición; por tanto, el museógrafo (más allá del museólogo) puede procurar no ser un mero reproductor de sentidos, sino producir con la exhibición un nuevo efecto de significados “reales” o “ficticios”. De esta manera, el museo como espacio para la comunicación induce al visitante para que a través de la exposición interprete o reinterprete aquellos bienes descontextualizados-contextualizados y exhibidos de manera estética a partir del recuerdo y de la memoria que le pueden evocar dichos bienes; además, el visitante afirma su capital económico y su capital simbólico, su memoria consensuada, pese a la imposición de significados y violencia simbólica que se produce mediante la narrativa museográfica.

Al respecto de la violencia simbólica en un museo, ésta se considera como “[...] las formas como los integrantes de una sociedad vislumbran los objetos, les aportan un sentido especial, un significado propio de su cultura como parte de su identidad social” (Salazar 2007: 3-4).

Por otra parte, el patrimonio cultural desplegado a través de la narrativa museográfica se representa a través de algunos bienes culturales que se seleccionaron de un universo por su relevancia histórica y por ser distintivos socialmente, a los cuales se les asignó un significado excepcional. Pero éste puede cambiar para adquirir un nuevo significado acorde a las necesidades del grupo que detente el poder, lo que conlleva a un cambio de significados de acuerdo con un contexto específico. A su vez, la permanencia o vigencia de los bienes es dada por las necesidades del grupo, ya que el signo existe desde el momento en que es conocido y porque está en la posibilidad de sustituirse por otro (Foucault, 2007: 65). Por ende, la museografía es un medio de comunicación de elementos identitarios a través de la puesta en valor y uso del patrimonio cultural como conmemoración.

En ese tenor, los elementos que se seleccionaron cambian su significado primigenio para adquirir uno nuevo acorde con las necesidades del grupo que detenta el poder, siempre que éste de cuenta del desarrollo cultural del grupo y del valor que se le asigna al pasado, pues al parecer “[...] todo objeto antiguo es bello simplemente porque ha sobrevivido y se convierte por ello en signo de una vida anterior”; sin embargo, el objeto es “abstraído de su función y vuelto relativo al sujeto [...]”, ya que representa “imágenes deseadas” (Baudrillard, 1999: 94, 97, 98, 100). En síntesis, se produce olvido y se fabrica memoria, además de configurar imaginarios (Gilberto Giménez, 2006, comunicación personal).

A su vez, de acuerdo con la definición de patrimonio cultural intangible o inmaterial que establece la Unesco (2003: 2), podemos considerar al museo como un espacio cultural a través del cual se evidencian conocimientos y técnicas de un grupo; además, el valor que se le asigna como recinto que contiene elementos de carácter histórico implica que ha pasado de generación en generación, por lo que hay que agregar un uso social del espacio. Lo anterior nos permite señalar que los museos son propiedad de todos y de nadie, son usados por todos y por nadie, y esto establece una estrecha relación con la concepción y el uso que hacen los distintos segmentos sociales del espacio de acuerdo con sus intereses y con su respuesta a la imposición de significados, ya que a aquellos elementos a





Mobiliario de dioramas de la Galería de Historia.  
© **Fotografía:** Bruno Aceves (2016).

los que se asigna el valor de bienes patrimoniales culturales se les resalta a través de su exhibición en lugares públicos; de esta manera, se busca que el sujeto evoque y sacralice lo observado, siendo así que estos recintos se convierten en lugares de memoria de consenso.

En consecuencia, un evento o elemento del pasado de nuestro país es un recuerdo que

[...] configura en el presente un acontecimiento pasado en el marco de una estrategia para el futuro sea inmediato o a largo plazo [...] También es posible concebirlo como una movilización del pasado al servicio de un proyecto personal (plan de vida) o colectivo, proyecto que conlleva las condiciones de recuerdo del acontecimiento memorizado (Candau, 2002: 31-32).

### **La puesta en valor del patrimonio cultural**

Al inicio de este trabajo mencionamos que presentaríamos una reflexión sobre el papel social del museo y su relación con el patrimonio cultural mediante el análisis de la puesta en valor de elementos materiales en la Galería de Historia o Museo del Caracol, a la que algunos autores la han definido como formalista, conforme a la tipificación sugerida por James Clifford (1999), y con base en el tratamiento que se le asigna a su colección y su narrativa; a la vez, debido a la temática que aborda se la considera de corte tradicional, pero también poco tradicional por su tipo de colección, ya que se

entiende que ésta no tiene un valor histórico o de arte al estar integrada por figuras de barro elaboradas en los sesentas de la década pasada. Pese a lo anterior, ambos elementos se conjugan y se han conformado como parte del patrimonio cultural nacional.

La Galería de Historia se ubica en la primera sección del Bosque de Chapultepec, específicamente en el cerro del mismo nombre, lugar que destaca por poseer diversos valores implicados, que incluyen el desarrollo cultural y uso que ha tenido desde la época prehispánica, el haber sido escenario de algunos eventos históricos y estar en un espacio inmediato al Castillo de Chapultepec, monumento histórico y albergue del Museo Nacional de Historia.

A lo largo de sus doce salas la Galería exhibe la historia del México de finales del Virreinato hasta la promulgación de la Constitución de 1917. Cabe mencionar que debido a que el museo se encuentra en la ladera del cerro, el recorrido es descendente e implica dos niveles (pisos). Dadas las características topográficas donde se asienta, el inmueble tiene forma de espiral, y de ahí la asignación de Museo del Caracol. En un recorrido secuencial de carácter histórico sus salas abordan cinco temáticas, que para una mejor comprensión se distinguen unas de otras mediante colores e iconos.

Es relevante señalar que se trata del primer museo didáctico para niños de nuestro país. Fue creado en la década de los años sesenta del siglo xx por instrucciones del entonces secretario de Educación Pública, Jaime Torres Bodet, con el objetivo de exponer la historia de una manera accesible para los niños y como parte de una política educativa federal del presidente Adolfo López Mateos (Iannini, 1988: 50).

Abundando en torno al contexto de su creación, cabe mencionar que, como parte de la política educativa, durante el gobierno del presidente Adolfo López Mateos se proyectó generar espacios extraescolares para reforzar la enseñanza de la historia y la transmisión de los símbolos nacionales, y por ello los museos se consideraron una oportunidad para alcanzar tales objetivos. Aun cuando el Museo Nacional de Historia, fue trasladado en 1944 al Castillo de Chapultepec, durante el gobierno del presidente López Mateos se consideró que la colección que exhibía no aportaba suficiente información sobre los hechos históricos considerados de mayor relevancia en la historia nacional. Por ello, con el objetivo de contar con un espacio didáctico y de divulgación de la historia que apoyara los elementos exhibidos en el Museo Nacional de Historia, se ordenó la construcción de una Galería de Historia (Ibid: 51), cuya obra estuvo a cargo del Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas (CAPFCE) (Hernández, s/f: 8). Esto es, la Galería de Historia fue concebida como un antesala del Castillo de Chapultepec, donde el visitante contemplara y entendiera de manera lúdica algunos pasajes de la historia nacional y obtuviera mayores herramientas para comprender lo que observaría en el Museo Nacional de Historia. Lo anterior nos permite entender el nombre oficial de la Galería de Historia o Museo del Caracol: “Galería del Museo Nacional de Historia. La lucha del pueblo mexicano por su libertad”.

El espacio que se asignó para la construcción del museo fue un pequeño lienzo charro que perteneció al Colegio Militar cuando sus instalaciones estuvieron por tercera ocasión (1882-1913)

en el Castillo de Chapultepec, y que por ende, para la década de los sesenta era poco usado. Otro factor que influyó fue su cercanía con el Castillo de Chapultepec, que desde 1944 alberga al Museo Nacional de Historia. La superficie circular del lienzo fue aprovechada en la construcción del inmueble, que como ya se señaló, propicia una circulación continua y desciende en una pendiente apenas perceptible por los visitantes. Aunado a lo anterior, el bosque fue estratégico para la proyección de este nuevo museo por varios aspectos; uno de ellos se vincula con la afluencia natural de personas que lo visitan, por lo que no se requiere promoción para el museo; otro aspecto más tiene que ver con el aprovechamiento del paisaje y las características arquitectónicas del inmueble, ya que en lugar de paredes tiene cristales que permiten a los visitantes no perder el contacto visual con el bosque, a la vez que evita la sensación de encierro (Pedro Ramírez Vázquez, 2001, comunicación personal).

Con el objetivo de que los niños, jóvenes y adultos que visitaran las 12 salas se sintieran participantes del proyecto de nación (inah, 2001: 3-4), la museografía de la Galería se concibió como un espacio que transmite y enseña la historia mediante la escenificación y representación contextual con dioramas y maquetas de barro de hechos significativos y personajes históricos, además del empleo de narraciones. El artífice del guion histórico fue Arturo Arnaiz y Freg, que contó con la participación de un grupo de especialistas en la materia (Iannini 1988: 52). La construcción del continente estuvo a cargo del arquitecto Pedro Ramírez Vázquez, mientras que en la museografía participaron el escenógrafo Julio Prieto y el museógrafo Iker Larrauri. El escultor José Chávez Morado aportó dos obras: la puerta de cancel de la entrada, elaborada en bronce, que simboliza la fusión de la cultura europea y la cultura indígena; y el recinto de la Constitución, que exalta el texto fundacional de la moderna nación mexicana. Mario Cirett fue el responsable de la elaboración de las maquetas y coordinador del grupo de artesanos que manufacturaron las más de 600 piezas de terracota que se ubicaron en los dioramas y las maquetas (Hernández, s/f: 8), que son elementos fundamentales de la exhibición del museo.

La construcción de la Galería dio inició el 1 de mayo de 1960 y concluyó el 20 de noviembre de ese año (Iannini, 1988: 53-57). Al día siguiente de su conclusión, el presidente Adolfo López Mateos inauguró la Galería de Historia. Cabe mencionar que el objetivo de creación de la Galería, que pretendía establecer una antesala histórica de acceso de los visitantes al Castillo de Chapultepec, no se alcanzó durante 18 años debido a que el Museo del Caracol dependía administrativamente del CAPFCE. Finalmente, en 1978, la Galería pasó a formar parte de los inmuebles bajo custodia del inah (inah, 2001: 4-7).

Es relevante mencionar que la Galería se cerró en el 2001 para llevar a cabo tareas de reestructuración museográfica y mantenimiento arquitectónico. La reestructuración museográfica tuvo tres objetivos básicos: el primero fue el retiro de todo aquel material no original de los años sesenta, que rompía con el discurso museológico y generaba ruido visual; el segundo se centró en recuperar su vocación primigenia, mostrar de manera lúdica diferentes pasajes de la historia de México y con ello recobrar su público infantil; y el tercero fue la incorporación de gráficas de apoyo y nuevas tecnologías.

El Museo del Caracol recibe anualmente un número cuantioso de visitas de grupos de escolares, principalmente de educación básica, así como de niños y jóvenes estudiantes que asisten individualmente para cumplir con alguna tarea, que puede implicar desde la simple visita al espacio hasta la toma de notas de algún tema en particular o varios de ellos. Las visitas grupales e individuales al museo parten del supuesto de que se refuerza lo aprendido y/o atendido en el aula y en los libros de texto gratuito, conforme a lo estipulado en los programas educativos de la Secretaría de Educación Pública (sep). Al respecto, se considera que este espacio museístico es un transmisor del discurso oficial del Estado, ya que través de su colección y narrativa se mantiene vigente la idea de identidad nacional.

En ese sentido, la Galería de Historia presenta patrimonio inmaterial, ya que se tratan representaciones de eventos históricos que se rematan en el recinto de la Constitución, que es uno de los primeros altares a la patria y que, además, resguarda en una urna de plata un facsímil de la Carta Magna; por ello, el museo es la representación del discurso oficial que el Estado ha creado para establecer el consenso público del pasado, de los “buenos eventos”, que son piezas fundamentales de la identidad nacional. Las fechas, los hombres y los nombres son recurrentes en el recorrido del museo, ya que la visita a sus salas implica un recorrido por la historia nacional escenificada en pasajes con héroes, héroes “nacionales”, los que evidentemente se caracterizan por su fuerza sobrenatural, su valor en las contiendas y su sacrificio que los llevó hasta la muerte (Henderson, 1997: 109, 112). El diseño museográfico los presenta como si fueran seres superiores que sobrepasan el tiempo-espacio (Navarrete y Olivier, 2000: 7-8), sujetos extraordinarios que implícitamente están permeados por la subjetividad colectiva (Mondragón 2005: 10). Desde una perspectiva crítica, se les puede observar como seres necesarios para la sociedad y para el grupo hegemónico, ya que son pieza clave para una identidad colectiva (Savater, 2000: 192-193). En síntesis, estos personajes son sujetos que se seleccionaron y emplearon dentro de un colectivo para mantener una coerción social a través de un discurso de exaltación.

Por tanto, la Galería mantiene como una constante la rememorización como elemento fundamental de comunicación con los sujetos mediante la narrativa textual y sonora. Por su parte, la memorización se alcanza a través de las escenificaciones de los dioramas y las maquetas. Y la conjugación de la rememorización y la memorización logra la conmemoración.

La Galería de Historia es un museo tradicional de historia nacional que es la sacralización del pasado; por ende, es el reflejo de un Estado pero no de una sociedad. Sin embargo, al recorrer el recinto, debido a la presentación y representación que se hace del patrimonio cultural nacional, el sujeto recibe nuevos significados de los hechos históricos y los personajes (héroes) que han sido reelaborados en el ámbito público para su consumo en el ámbito privado, y así simboliza su mundo, su espacio y su tiempo, a la vez que construye una identidad legitimada que, además, genera imaginarios colectivos. En ese sentido, la autora Marisa González (2011: 1-2) menciona que

[...] los museos siguen siendo potentes aparatos visuales e ideológicos cuyos mensajes afectan a la acción de los sujetos. Los relatos que circulan en los museos históricos no sólo describen el pasado, también

operan sobre el presente: ordenando, jerarquizando y evaluando una realidad muy compleja [...] Porque los museos son espacios de creación y recreación de memorias colectivas e identidades y también pueden ser “zonas de contacto” (Pratt, 1992: 6-7), lugares donde conocer y reconocer las estrategias de dominación y resistencia que constituyeron a los sujetos en el pasado y, sobre todo, que los definen en el presente (Clifford, 1999: 238 y 264).

A manera de resumen, se puede mencionar que la puesta en valor del patrimonio cultural presentado y representado en la Galería de Historia se conforma por la escenificación de los “principales” eventos históricos acaecidos en nuestro país, mediante dioramas y maquetas que contienen figuras humanas de barro a escala. Los dioramas se acompañan de narrativa textual y sonora, mientras que las maquetas únicamente se apoyan en narrativas textuales; sin embargo, los dos elementos tienen una característica común: su diseño induce más a la observación que a la lectura, por lo que nos hemos percatado que es la que predomina entre los sujetos que asisten al espacio, ya que su ausencia se hace patente en la observación a manera de evocación (Ricoeur, 2003: 27). Además, estas escenificaciones están permeadas por una serie de símbolos, que en algunos casos les son comunes a los visitantes nacionales desde la infancia; esto es, la memoria, la rememorización y la conmemoración son ejercicios ineludibles para el sujeto que asiste al museo. En otras palabras, “[...] el museo no es cualquier lugar, es un lugar políticamente importante [porque nos hace] creer que lo que allí se expone es la representación de la realidad acontecida” (González 2011: 16-17).

A su vez, algunos especialistas han señalado que los objetos que se exhiben en el museo no representan una riqueza cultural, ya que su “antigüedad” data de la década de los años sesenta, mientras que otros los consideran patrimonio moderno, o bien, patrimonio de culturas populares, por las figuras de barro elaboradas por los artesanos.

Con base en lo que menciona Romani de que los museos constituyen cierta clase de sedes ceremoniales del patrimonio, espacios de violencia sobre los mismos bienes culturales a resultas de su descontextualización y reordenamiento, que tiene similitudes “con la violencia y ‘reordenamientos’ sociales de las clases dependientes y la apropiación de la riqueza” (2002: 111), podemos afirmar que la Galería de Historia tiene patrimonio cultural nacional, ya que la presentación y representación de éste (debido a los materiales empleados y lo lúdico de ellos) evidentemente genera patrimonio, fortalece al Estado - nación y permite a los individuos identificarse y/o singularizarse. Entonces, los bienes que conforman el patrimonio pueden ser por peso y tamaño, pero también por el impacto que tienen en una sociedad y los efectos que causan en ella. De ahí la elección que hace el grupo en el poder de materiales, personajes y eventos para considerarlos “patrimonio”, ya que como menciona Llorenç Prats (1997: 19-20) el patrimonio cultural es una construcción social “que no existe en la naturaleza, que no es algo dado”, éste es formado por un sujeto en vinculación con un proceso colectivo, con fines determinados que son dinámicos, que expresan las circunstancias e intereses del momento.

En ese tenor, el discurso museológico construido desde la “inmaterialidad actual de los hechos”, es una selección de aquellos eventos que se consideraron representativos y acordes a las políticas del momento y que se escenificaron a partir de una estrecha vinculación con el discurso museográfico para evidenciar los significados “comunes para todos”, para contribuir al fortalecimiento de una memoria y una identidad compartidas a manera de “buenos recuerdos”, ya que la representación de la historia pasada a través de los objetos de memoria conlleva al recuerdo que se tiene en la mente de una cosa ausente (Ricoeur, 2003: 14), al menos en la cotidianidad. Por tanto, la Galería es la representación de una realidad anterior, manipulada, memoria del pasado, del hecho ausente (ibid.: 22).

## Conclusiones

Todas las sociedades cuentan con elementos materiales e inmateriales que tienen como función diferenciarlas de “los otros”. Pero no todos los elementos que se poseen son útiles, ya que solamente algunos serán elegidos o impuestos y se les construirán valores simbólicos determinados y necesarios para ser conmemorados con base en un uso social con fines definidos o conforme a las estructuras de poder, por lo que la selección de bienes se encuentra estrechamente relacionada con el uso, no con los valores diversos de los que siempre se habla (estéticos, históricos, etc.), ya que la función de uso que se construye es para generar patrimonio cultural nacional.

A su vez, la intencionalidad, en cuanto a la construcción del patrimonio cultural, se ve reflejada en la rememoración, memorización y conmemoración; por tanto, el espacio museístico se convierte en un lugar de memoria de consenso, espacio público de representaciones simbólicas y contenedor de objetos y/o piezas de capital simbólico, y de violencia simbólica por parte del grupo que detenta el poder con base en las necesidades del momento y que establece para ello políticas culturales a las que se ciñen dichos espacios.

En ese tenor, la relación que establece el sujeto con el objeto en la Galería se diseñó con una clara intencionalidad que a partir de una estrategia lúdica induce al visitante que observa un diorama o una maqueta y lo persuade mediante la escenificación de los eventos y los personajes, fija en su memoria hechos históricos, fechas y nombres-héroes, eventos de una historia pasada de una memoria histórica evidentemente representa en su mente el recuerdo de su ser, su historia y su país, discurso creado en la década de los años sesenta pero con vigencia actual.

A su vez, la relación entre sujeto-objeto se establece de manera diferencial, ya que los objetivos de la visita son variables, además de que no se comparten los mismos códigos. Simultáneamente, en los museos se apuesta porque que estos códigos sean elementos que revisten un valor excepcional, que caracterizan a una sociedad o grupo, y que dan cuenta de aspectos diversos de su desarrollo cultural, además de que les permiten singularizarse y evidenciar una memoria e identidad compartida, a pesar de que dicho patrimonio esté recontextualizado y reinterpretado.

Por otra parte, el ejercicio realizado nos permite observar el impacto que tiene la puesta en



valor de los bienes considerados patrimoniales, así como reflexionar sobre la posición que el museo tiene con y en la sociedad, ya que algunas veces la interacción que se genera con los sujetos trastoca el ámbito social al generar una memoria selectiva con símbolos que les permiten asociar un recuerdo e imagen como representación y pasado que se significa, se resignifica y constituye un conjunto de valores sociales, pues sirve para configurar nuevos elementos identitarios y, por tanto, juega un papel preponderante en la construcción de la identidad social y del patrimonio cultural, ya que son materias de manipulación por parte de ciertas colectividades de acuerdo con sus intereses y necesidades.

En síntesis, el patrimonio cultural es un conjunto de elementos culturales tangibles e intangibles que, en un contexto determinado, una sociedad determinada considera o fija como “suyos” a través de la asignación de un significado establecido con base en una escala de valores y una memoria colectiva. El patrimonio cultural es una construcción social, urdimbre de significados desplegados de forma tangible e intangible que son empleados de distintas maneras por diversos individuos.

## Bibliografía

- Augé, Marc (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Paidós.
- Ballart Hernández, Joseph, Tresserras, Jordi Juan I (2001). *Gestión del patrimonio cultural*. Madrid: Ariel.
- Baudrillard, Jean (1999). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI Editores.
- Betancourt Mellizo, Julián (s/f.). *Museo, comunicación y educación*. Recuperado de <http://www.redpop.org/publicaciones/museocomunicacion.html>
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México: CONACULTA, Grijalbo.
- \_\_\_\_ (1993). “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”. En Florescano, Enrique (comp.). *El patrimonio cultural en México* (pp. 19-39). México: CNCA-Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría de la enseñanza*. México: Distribuciones Fontamara.
- Candau, Joël (2002). *Antropología de la memoria*. Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Clifford, James (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Edit. Gedisa.
- Coffe, Kevin (2008). “Cultural inclusion, exclusion and the formative roles of museums”. *Museum Management and Curatorship*, vol. 23 (n.º 3), pp. 261-279.
- Cottom, Boly (2004). “Diversidad y enfoques del patrimonio cultural”. En *Cuadernos de patrimonio cultural y turismo* [Número 8] (pp.85-97). México: CONACULTA.
- Fernández, Luis Alonso (1999). *Museología y Museografía*. España: Ediciones del Serbal.
- Florescano, Enrique (2002). *Historia de las historias de la nación mexicana*. México: Editorial Taurus.
- Foucault, Michel (2007). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- García Canclini, Néstor (1993). “Los usos sociales del patrimonio cultural”. En Florescano, Enrique (comp.). *El patrimonio cultural en México* (pp. 41-61). México: CNCA-Fondo de Cultura Económica.

- Giménez, Gilberto (2005). "Patrimonio e identidad frente a la globalización". En *Cuadernos de patrimonio cultural y turismo* [Número 13] (pp.177-182). México: CONACULTA.
- González de Oleaga, Marisa (2011). "Mirar desde arriba. Hacer y decir en los museos históricos de América latina". En Bohoslavsky, Ernesto, Geoghegan, Emilce y González, María Paula (coords.). *Los desafíos de investigar, enseñar y divulgar sobre América latina. Actas del taller de reflexión*. Argentina: Trama-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Henderson, Joseph (1997). "Los mitos antiguos y el hombre moderno". En Caralt, Luis de (ed.). *El hombre y sus símbolos* (pp. 103-156). España: Editor , Biblioteca Universal.
- Hernández, Francisca (1998). *Manual de museología*. España: Editorial Síntesis.
- Hernández Murillo, Alfredo (s/f.). *Galería de Historia, Museo del Caracol. Guía del maestro*. [Serie Material de apoyo para maestros]. México: CONACULTA-INAH- Asociación de Amigos de la Galería de Historia A.C.
- Iannini, Humberto (1988). *Charlas con Pedro Ramírez Vázquez*. México: UAM-Azcapotzalco, Edic. Gernika.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (1995). *Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas*. México: INAH.
- \_\_\_\_ (2001). *Galería de Historia/Museo del Caracol*. Documento mecanoscrito. México: INAH.
- International Council of Museums (2008). *Development of the Museum Definition according to ICOM Statutes (2007-1946)*. *Icom.museum*. Recuperado de [http://icom.museum/hist\\_def\\_eng.html](http://icom.museum/hist_def_eng.html)
- Kaplan, Flora E.S. (1993). "Mexican Museums in the Creation of a National Image of Tourism". En Nash, June C. (ed.). *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans* (pp. 103-124). Estados Unidos de América: State University of New York Press.
- Lara González, Carlos Alberto (2005). *El patrimonio cultural en México. Un recurso estratégico para el desarrollo*. México: Fundación Universitaria de Derecho-Administración y Política, S.C.
- León O'Farrill, Israel (2010). *Nacionalismo de Estado e indigenismo en México: Una discusión viva* [Boletín AFEHC, n.º46, publicado el 04 septiembre 2010]. Recuperado de [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=2499](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2499)
- Marion, Marie-Odile (1999). *El poder de las hijas de luna*. México: CONACULTA-Plaza y Valdez Editores.
- \_\_\_\_ (1999b). "Presentación", en Cuicuilco. *Cosmovisión e ideología. Nuevos enfoques desde la antropología simbólica* [Nueva época], vol. 5(n.º 12), pp. 7-12.
- Mondragón, Liliana (2005). *La Multiplicidad de voces de la otredad en los intentos suicidas* (Tesis de Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales, México.
- Mondragón, Lourdes (2007). *Mitos e historia en la construcción del patrimonio cultural*. El Castillo de Chapultepec y los niños héroes (Tesis de Doctorado en Antropología). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- \_\_\_\_ (2011). "El patrimonio cultural del Castillo de Chapultepec a través de su evidencia material". En Wiesheu, Walburga, Fournier, Patricia (coords.). *Perspectivas de la Investigación Arqueológica IV* (pp. 253-269). México: ENAH.

- Navarrete, Federico, Guilhem, Olivier (2000). *El héroe entre el mito y la historia*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-UNAM.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (2003). *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Francia: UNESCO.
- Paz Arellano, Pedro (1999). *El otro significado de un monumento histórico.*, México: INAH [Colección Divulgación].
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. España: Editorial Ariel.
- Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. España: Editorial Trotta.
- Romani, Rubén Darío (2002). "La institución museo en Mendoza: El Museo Provincial de Bellas Artes". *Huellas: Búsquedas en Artes y Diseño*, n.º 2, pp. 107-118.
- Salazar Exaire, Celia (2007). "Los capeamientos, una forma de violencia simbólica en la Puebla de los Ángeles". En Fournier, Patricia, Millán, Saúl y Olavarría, María Eugenia (coords.). *Antropología y simbolismo*. México: CONACULTA-INAH-UAM-Programa para el Mejoramiento del Profesorado-SEP.
- Savater, Fernando (2000). *La tarea del héroe. Elementos para una ética trágica* [Volumen 316]. España: Ediciones Destino [Colección Destino].
- Witker, Rodrigo (2001). *Los Museos*. México: CONACULTA. [Colección Tercer Milenio].



# Reflexiones desde la historia de la ciencia para una historia del INAH

Haydeé López Hernández\*

ISSN: 2007-6851

Pp. 2-3.

Fecha de recepción del artículo: enero de 2017.

Fecha de publicación: agosto de 2017.

Título del artículo en inglés: *Considerations: A history of science in the interest of the story of the INAH (National Institute of History and Anthropology).*

## Resumen:

Las historias canónicas legadas por personajes como Juan Comas e Ignacio Bernal han dejado una profunda huella en la memoria del gremio antropológico. Pese a ello, desde hace poco más de tres décadas, la reflexión histórica, sociológica y filosófica de las disciplinas antropológicas ha ido en aumento en México, aun cuando está pendiente analizar con detalle el desarrollo y antecedentes del INAH, para replantear el pasado de esta institución de acuerdo a nuestros anhelos actuales.

**Palabras clave:** Historia, INAH, antropología, fundacional, ciencia.

## Abstract

*The canonical history inherited by actors such as Juan Comas and Ignacio Bernal have left a deep imprint on the memory of the anthropological community. Nevertheless, for a little more than three decades, the historical, sociological and philosophical reflection of the anthropological disciplines has been increasing in Mexico. Although a detailed analysis of the development and the background of the INAH (National Institute of History and Anthropology) is pending, said examination would allow us to rethink the past of this institute on behalf of the interests placed upon on it.*

**Keywords:** History, INAH, anthropology, foundational, science.

\* Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia  
DEH-INAH, hlopez.deh@inah.gob.mx

## Historias fundacionales

Josep Llobera destacaba ya desde la década de los años ochenta del siglo pasado que tradicionalmente la escritura de la historia de la antropología había sido una actividad para el retiro: agotados los años de plena e intensa actividad en el trabajo de campo, llegaba el momento de teorizar y después de escribir una historia de la disciplina, como si la reflexión teórica e histórica fuesen una consecuencia natural de la experiencia en campo y no requirieran de una formación especializada. Se narraron así, quizá ineludiblemente, relatos de grandes descubrimientos y hombres incansables en pos de la verdad que fincaron con tesón los pilares de nuestras disciplinas en una constante e ininterrumpida línea de progreso científico.<sup>1</sup>

Fue así como Juan Comas Camp (1900-1979) esbozó la primera historia que daba cuenta del devenir de la antropología como ciencia en el país al narrar en *Trayectoria de la antropología social aplicada en México* (Comas, 1964) el difícil recorrido de sus mentores en la ardua tarea del reconocimiento de la otredad indígena. Es cierto que antes que Comas, el profesor del Museo Nacional, Andrés Molina Enríquez (1868-1940) había realizado un análisis y clasificación de las ciencias, entre las que se encontraba la etnología, y se proponía realizar un estudio exclusivo para esta disciplina (Molina Enríquez, 1935).<sup>2</sup> No obstante, su *Clasificación de las ciencias fundamentales* (en la que colocaba a la antropología como parte de la zoología) no trascendió en la memoria del gremio, mientras que sus análisis sobre la antrópica y la étnica quedaron inconclusos. Molina Enríquez y Comas pretendían definir a través de la historia la agenda de la disciplina, pero fue Comas —dada la aceptación de su obra escrita— quien inauguró este tipo de reflexiones en el gremio, forjando su memoria y buena parte de sus anhelos.<sup>3</sup> Sin embargo, habría que matizar ligeramente la propuesta de Llobera para el caso que nos ocupa. Porque si bien Comas creó la genealogía de la disciplina desde la autoridad que le legaba su trayectoria en campo y no desde una suerte de especialización de la historia de las ciencias, hay que considerar que, al escribir su historia, se encontraba en la cumbre académica y administrativa de su carrera y, en este sentido, su historia era más un complemento al proyecto que había delineado junto con sus mentores y colegas, y no una simple memoria de sus andanzas por el campo.

Tras una larga trayectoria como editor de *América Indígena*, secretario del Instituto Indigenista Interamericano y fundador de la Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), Comas fue uno de los principales mento-

1. Llobera consideraba que, a diferencia de lo ocurrido en otras ciencias, esta situación también prevalecía en la reflexión teórica de la disciplina, pese a la especialización que ya era un hecho para aquél entonces (Llobera, 1980).

2. Hago referencia a los trabajos de Molina Enríquez y de Comas, dado que fueron los únicos que pretendían enfocarse en la etnología en particular. En el caso de la antropología física, Nicolás León escribió "Historia de la antropología física en México" (1919). Otros autores hicieron lo propio con la arqueología, como menciono en la siguiente nota a pie de página.

3. Sin duda, estas historias tienen una importancia pedagógica fundamental en la formación de los nuevos cuadros. Para el caso de la arqueología véase López Hernández (2016) y los estudios histórico-arqueológicos de Enrique Juan Palacios (1928). Para el caso de la biología véase Guevara Fefer (2014).



res en el ámbito de la antropología física.<sup>4</sup> En 1964 escribió su historia de la antropología, destacando la forma en la que aquellos hombres que lo acogieron en el país y lo insertaron en la academia (particularmente Manuel Gamio) fueron los herederos de los ideales de los cronistas del siglo xvi y llevaron a cuestras los ideales sociales de la Revolución Mexicana y las últimas novedades de la antropología mundial para forjar una tradición nacional en aras de resolver los problemas de la población indígena que había sido abandonada por los regímenes anteriores.

En la misma tesitura, Ignacio Bernal y Pimentel (1910-1992), luego de ocupar consecutivamente la dirección del Proyecto Teotihuacán (1962-1964), la del Museo Nacional (1964-1968), y la del INAH (1968-1970; 1970-1975), escribió en 1979 *La historia de la arqueología en México*, cuando estaba en la cumbre de su carrera. El libro de Bernal fue el primero de este género que dejó huella en la memoria del gremio, aunque ya antes que él Enrique Juan Palacios Mendoza (1881-1953) se había ocupado de una tarea similar, pero sin dejar discípulos que pudiesen perpetuar sus memorias.<sup>5</sup> Así, Bernal describe magistralmente el nacimiento de una actividad amateur y su paulatina transformación en una disciplina científica moderna en la que los tepalcates, de la mano de las nuevas tecnologías legadas por las guerras mundiales, triunfaban victoriosos por encima de los estudios de gabinete del siglo xix.

Es indudable la importancia de estas historias en la conformación de la memoria del gremio. Poco tiempo después de su escritura, por ejemplo, José Lameiras tornó más robusta la descripción de Comas al adecuarla a la propuesta sobre las revoluciones kuhnianas, mientras que el “triumfo de los tepalcates” de Bernal se volvería casi profético al observar la disciplina hoy. Incluso la obra colectiva *De eso que llaman antropología mexicana y el México profundo* de Guillermo Bonfil (Olivera et al., s.f.; Bonfil Batalla, 1987), pese a ser críticas a la antropología indigenista que defendió Comas, recuperan la genealogía trazada por aquél para fundamentar el linaje de la disciplina. Manuel Gamio y Alfonso Caso, los grandes hombres que las historias de Comas y Bernal destacaron se convertirían —respectivamente— en los padres fundadores de la antropología y la arqueología nacionales.

Con el tiempo estos trabajos se convirtieron en obras canónicas y de consulta en la formación de cada nueva generación, por lo que —en términos de Pierre Bourdieu— se volvieron historias fundacionales y forjaron el imaginario colectivo de la comunidad científica, el fundamento de la doxa y de la definición de ciencia (Bourdieu, 2000: 81 y 82), así como el ethos de la disciplina, muy al estilo mertoniano (comunismo, universalismo, desinterés y escepticismo organizado). Con tales escritos,

4. Sus datos biográficos se pueden encontrar en Pereznieta Castro (ed.) (1980) y Hernández de León Portilla (1978: 195-211). Véase también la entrevista que le hicieron poco antes de su muerte en *Archivo de la Palabra*, exp. PHO/10/9. Para una reflexión más amplia sobre el impacto de la historia escrita por Comas, véase Guevara y López Hernández (2014).

5. Me refiero al artículo titulado “Los estudios histórico-arqueológicos de México”, publicado entre 1929 y 1930 en varios números del Boletín de la Secretaría de Educación Pública. Véase la reedición de esta obra en López Hernández (2016). Cabe aclarar que, antes de este trabajo, tanto Ignacio Marquina como Ramón Mena hicieron recuentos históricos, aunque como antecedentes de sus exploraciones y no como obras históricas. Véase al respecto López Hernández y Pruneda Gallegos (2015). Asimismo, aunque de forma breve, Galindo y Villa (1922) también hicieron referencia a la arqueología.

Comas y Bernal nos legaron la imagen de una antropología de profunda raigambre en los cronistas del siglo XVI, actualmente plena e inserta en el concierto de la ciencia universal, pero innovadora de un estilo nacional acorde con la realidad mexicana. Fue tal el acierto de estas historias que, casi cincuenta años después de su escritura, nos es difícil alejarnos de esta imagen de la antropología y la arqueología en general.

No obstante la importancia de estas narrativas en la consolidación de la memoria histórica de nuestro gremio, el universalismo que sostienen ha sido duramente criticado desde hace algunas décadas. Como destaca Hebe Vessuri, la imagen de una ciencia universal permitió comparaciones simplistas entre los países que tomaron a las potencias económicas como el ideal científico, sin considerar el contexto local de cada desarrollo, bajo el supuesto de que la ciencia era un sistema de valores “acultural” y las agendas de investigación podían juzgarse a partir del mismo racero de cientificidad; en consecuencia, esto daba como resultado una ciencia de primera, la de los países desarrollados, y otra de segunda, la de aquellos subdesarrollados (Vessuri, 1994: 105 y 106).

Posturas como la de Llobera se sumaron a las voces inspiradas en el historicismo de la ciencia y el relativismo de la antropología que clamaban por devolver a la ciencia una base social que le permitiera alejarse de los criterios epistémicos absolutos de verdad para insertarse en las particularidades de cada desarrollo local.

Es en este sentido que Llobera invitaba a llevar al campo de la antropología las discusiones y reflexiones sobre externalismo vs. internalismo, continuismo vs. discontinuismo, su estatus epistémico y origen: a narrar los detalles, a sacar nuestras genealogías victoriosas del álbum familiar y exponer sus claroscuros, aquellas historias ocultas que todos sabemos y no queremos contar, aquéllas que nos explican mejor que cualquier ficción quiénes somos y por qué lo somos. Proponía así, abandonar la incongruencia de la imagen de la familia antropológica armónica y universal que es liderada por Occidente. Llobera también conminaba a la comunidad a dejar las narrativas de corte personal y las genealogías que sólo sirven para defender nuestra idea de tradición, a abandonar la idea de que narrar nuestro pasado es solo un hobby para las mentes brillantes de los grandes maestros en el ocaso de su trayectoria en el campo, a profesionalizar la reflexión, a insertar el devenir de la antropología en el marco general de análisis de la historia de la ciencia y a convertir la reflexión de nuestro pasado en un espacio de interés para la práctica misma.

El campo ha sido fecundo para la comunidad antropológica en México, que además integró las discusiones emanadas de la sociología de la ciencia. Aparecieron entonces las preguntas sobre la formación de las comunidades y se enfatizaron las particularidades de los desarrollos locales de la antropología mexicana. Es así que encontramos la gran obra de compilación de Carlos García Mora sobre La historia de la antropología en México que recientemente ha visto una segunda edición, ahora en versión electrónica; los diversos trabajos de Esteban Krotz (2002); así como el ya clásico *Leviatán Arqueológico* de Luis Vázquez León. A estos esfuerzos se suman las investigaciones y reflexiones del Seminario de Historia, Antropología, Sociología y Filosofía de la Ciencia, de la Dirección de Etnología

y Antropología Social (DEAS), y del proyecto INAH tiempo y nación, de la DEH.<sup>6</sup> Asimismo, en los últimos años es evidente un creciente interés de varios jóvenes investigadores por la especialización en esta área de estudio, en cuya formación destacan los programas de posgrado de Historia y de Filosofía de la Ciencia de la UNAM.<sup>7</sup>

### **Claroscuros de la memoria**

Pese a estos esfuerzos, y a la importancia del INAH, aún no se han realizado estudios profundos ni detallados sobre su proceso de construcción desde una perspectiva que considere su complejidad histórica, observando la profesionalización e institucionalización como un proceso que trasciende al acto jurídico e implica la negociación entre agentes y agencias de intereses institucionales o personales, la trayectoria de saberes que se encuentran en competencia por detentar el control y ejercicio del saber, el peso de los intereses políticos y sus agendas, así como el vínculo entre el saber y el poder.

Sabemos que el INAH fue fundado por un decreto del general Lázaro Cárdenas el 31 de diciembre de 1938. Conocemos de sobra que fue Alfonso Caso quien lo dirigió por vez primera, y que esta nueva organización integró al Museo Nacional (de etnografía, arqueología e historia) y los museos regionales, así como a las anteriores direcciones de Monumentos Arqueológicos y de Monumentos Históricos, y al poco tiempo (1942) también a la Escuela de Antropología nacida en el seno del Departamento de Antropología de la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional (IPN) en 1936.

No obstante, generalmente hemos observado este proceso como el natural crecimiento y desarrollo de las instituciones previas; o bien, como la sumatoria de los esfuerzos por generar un campo antropológico de carácter social. Así, hemos considerado que este proyecto implicó la cristalización del pensamiento antropológico en México al reunir en una sola dependencia tanto los estudios antropológicos, como los históricos y los arqueológicos.

En nuestro medio académico ya se estaba imponiendo otro criterio [opuesto al pensamiento antiguo europeo fragmentario], para entonces compartido por la antropología cultural estadounidense y la corriente marxista, aunque con distintos fundamentos, según el cual la antropología es una ciencia unitaria dentro de la que se integran las ramas del estudio físico y las que investigan los aspectos culturales del hombre (Olivé y González, 1988: vol. 7, 208).

6. Buena parte de los resultados del Seminario han sido publicados y abordan los problemas de consolidación de las comunidades científicas y de las disciplinas e instituciones. Véanse: Rutsch, 1996; Rutsch y Serrano (eds.), 1997; Rutsch y Wachter, 2004; y Medina y Rutsch (coords.), 2015. Por su parte, el Proyecto INAH "Tiempo y nación" publicó parcialmente sus resultados en Arboleyda *et al.* (2003: 2-8).

7. Véanse, por ejemplo, los trabajos de tesis: González Muñiz, 2005; Bolaños, 2007; Rettig, 2008; Díaz Perera, 2008; Sámano Verdura, 2010; García Murcia, 2008 y 2013; Moszowski, 2010 y 2015.

La idea de la consolidación de una tradición mexicana —diferente a la europea— se basa en la consideración de la existencia de una comunidad que, para muchos autores, encontraba sustento teórico en las propuestas y proyectos de Manuel Gamio (como heredero de los postulados boasianos), que había consolidado la “antropología científica” —interdisciplinaria— desde los años revolucionarios con la Dirección de Antropología.<sup>8</sup>

Tales consideraciones, sin embargo, en aras de comprobar la existencia de una tradición académica de viejo cuño anclada en el padre de la antropología, Franz Boas, ignoran los proyectos y actores previos a Manuel Gamio, así como las rupturas epistémicas y vicisitudes de toda índole que implicó el largo proceso de consolidación institucional. Al observar sólo continuidades desde la gesta de un padre fundador, sabemos bien —porque la historia política nos lo enseñó— que se oscurece la riqueza histórica y se niega la posibilidad de la confluencia de las más distintas fuentes, tendencias y actores.

De tal suerte, esta genealogía omite los numerosos trabajos del resto de la comunidad mexicana sobre el lugar que debía ocupar la antropología en el concierto de las ciencias y en el aparato de Estado. La concepción integral de las disciplinas guiaba las propuestas de investigación y de docencia de buena parte de los profesores del Museo desde principios de siglo. Así lo expresaron Andrés Molina al hablar sobre la jerarquización de las ciencias y Jesús Galindo en relación a la importancia de los museos y, en particular,<sup>9</sup> del Museo Nacional; y así lo llevaron a la práctica Nicolás León en su estudio sobre los popolocas a inicios del siglo y —posteriormente— Andrés Molina Enríquez en Jilotepec en la década de los años treinta.<sup>10</sup>

También ignoramos las divergencias teóricas entre Boas y Gamio,<sup>11</sup> así como el prolongado retiro de éste último de la academia mexicana (entre 1924 y 1940 aproximadamente) que impidió que pudiera dar continuidad a sus proyectos de antropología integral.<sup>12</sup> Así mismo, está pendiente un análisis puntual sobre el desarrollo de la propuesta integral de los profesores del Museo Nacional en las dos décadas previas al INAH, pues tal parece que además de los trabajos de León y Molina referidos arriba, no hubo continuidad alguna.

Omitimos también que, si bien para la trayectoria de las dependencias ocupadas de la investigación arqueológica su integración en el INAH junto con la antropología resultaba un evento afortunado que favorecía la consolidación de la centralización de la investigación y de la custodia del patrimonio arqueológico e histórico, para la actividad indigenista y al interior de la Secretaría de Educación Pública (SEP) este suceso no resultaba tan relevante. Desde los primeros años de la década de

8. En esta tesitura, Guillermo de la Peña propuso que Gamio era un “intermediario cultural” de los planteamientos teóricos de Boas en México. Véase De la Peña (1996: 41-81).

9. Véanse al respecto los siguientes textos: Rutsch, 2000: 314-316; 2001: 95-98; y 2007. Cabría matizar la apreciación de Rutsch sobre la oposición entre esta concepción integral y la “monumentalista” supuestamente sostenida por la Inspección de Monumentos, reconociendo que aún carecemos de estudios detallados sobre las labores y propuestas de esta institución y de su cabeza principal, Leopoldo Batres, así como de las coincidencias que éste último pudo haber tenido con su sucesor inmediato, Francisco Rodríguez.

10. Sobre el estudio de Molina, véase López Hernández (2015: 29-80).

11. Al respecto, véase el interesante análisis de Urías Horcasitas (2001: 209-248).

12. Sobre el destierro de Gamio, destaca el trabajo de Urías Horcasitas (2002: 93-121).

los veinte la Secretaría había impulsado proyectos e instituciones (con Moisés Sáenz, Carlos Basauri y Enrique Corona, entre otros) para abordar la cuestión indígena, como la Casa del Pueblo, la Casa del Estudiante Indígena y las Misiones Culturales. Para la década de los años treinta ya se habían impulsado los proyectos pilotos en la Meseta Tarasca y en el Valle del Mezquital, y aparentemente había todo un programa completo para la investigación antropológica con fines de aplicación política. Siguiendo esta tendencia, desde su creación en 1936 el Departamento de Asuntos Indígenas (DAI) centralizó la toma de decisiones en torno a las poblaciones indígenas.<sup>13</sup> Si bien en un primer momento, los antropólogos no tuvieron cabida en este último proyecto, en su etapa final fueron ellos quienes lideraron las decisiones en el organismo cardenista.<sup>14</sup> En este sentido, la creación del INAH como institución dedicada a esas mismas investigaciones, que además conjuga la actividad arqueológica, no resulta del todo clara. No conocemos cuál era el objetivo de esta aparente duplicidad de funciones al interior de la SEP ni quiénes fueron los promotores. Tampoco cómo se integraron las funciones del INAH en el ámbito antropológico y, sobre todo, arqueológico, a los proyectos ya desarrollados en la SEP; ni cómo ocurrió el desplazamiento del sector educativo en el tratamiento de la población indígena, o cuáles fueron las consecuencias de las políticas aplicadas por el DAI en el desarrollo que, en paralelo, estaba sorteando la antropología; o por qué la creación de un área especializada en antropología en el INAH se consiguió hasta 1958.<sup>15</sup>

Otro de los puntos que ha quedado oscuro desde las interpretaciones de corte general, ha sido el lugar que ocupó la arqueología en el proyecto de creación del INAH. Suponemos que, por un lado, México ha destinado grandes esfuerzos a la investigación arqueológica (y luego, a la conservación del patrimonio) al menos desde el siglo XIX, debido a que la historia prehispánica se consideraba parte de la gloriosa historia nacional. Este uso ideológico y político del pasado fue modificado tras la Revolución Mexicana y la antropología aplicada colocó al “indio vivo” por encima de los restos prehispánicos.

Sin embargo, tales suposiciones no han sido analizadas con detalle. Las investigaciones arqueológicas, allende a lo realizado por Gamio en el Valle de Teotihuacán, se integraron a investigaciones interdisciplinarias —o de carácter holístico, como se les llamó en su momento— al menos en tres ocasiones: en la expedición convocada por la Secretaría de Fomento para identificar las estrategias que terminarían con la plaga de langosta en 1928, en la Comisión Científica del Sureste y en la John

13. Son numerosos los trabajos sobre estos proyectos e instituciones. Véanse, por ejemplo, Dawson, 2004; Fuentes, 1986; y Loyo, 1999. No obstante, queda pendiente la reflexión sobre la participación de la antropología y sus vínculos con el ámbito educativo. Si bien en un trabajo reciente Luis Vázquez León (2014) integra la compilación trabajos de educadores como Moisés Sáenz, no repara en las implicaciones de la confluencia entre educación y antropología para la historia disciplinar de cada campo.

14. Luis Chávez y Orozco recuerda que fue suya la idea de integrar a los antropólogos (nacionales y extranjeros) al Departamento. Véase Wilkie y Monzón Wilkie (1995). Véase también un análisis al respecto en López Hernández (2013: 47-74).

15. Es hasta ese año cuando se brinda un presupuesto para la creación de un Departamento de Antropología. Véase Secretaría de Hacienda y Crédito Público de México (1958: 81 y 82). Julio César Olivé y Francisco González Rul (1988: vol 7, 207) consideran que en un inicio se pretendía que el INAH y el DAI mantuvieran una estrecha colaboración, pero que ello no se logró por el cambio ocurrido a raíz de la salida de Cárdenas de la presidencia.

Geddins Gray Memorial Expedition, organizada por la Tulane University y la SEP. En estos proyectos no sólo participaron miembros de las comunidades educativa, arqueológica y antropológica, sino también de la clase política y periodistas, y está pendiente un análisis puntual que dé cuenta de su desarrollo y de su posible repercusión en la creación del INAH y en la agenda de cada una de las disciplinas involucradas.<sup>16</sup>

Por otro lado, los proyectos netamente arqueológicos desarrollados en estos años, como los realizados en Tenayuca, Cholula, El Tajín, Tzintzuntzan y Monte Albán, no muestran preocupaciones de índole indigenista y la trayectoria epistémica de la arqueología en estas décadas no parece tender puentes teóricos con la antropología.<sup>17</sup> De tal suerte, si la consolidación del INAH implicó la implantación del proyecto de una antropología unificada (que integraba el saber arqueológico), nos resta conocer, entre otros aspectos, la forma en que se vislumbraba la participación de la arqueología en este proyecto y en el de reincorporación indígena nacional, así como las implicaciones que ello tuvo para la investigación arqueológica. Asimismo, sería posible indagar si estas modificaciones involucraron cambios en la narrativa sobre el pasado prehispánico o en la pertenencia y uso del patrimonio, y de qué tipo fueron, así como analizar los debates y acuerdos de los actores que participaron en la planificación de este proyecto.

Finalmente, la profesionalización de las disciplinas antropológicas también deja latentes varias interrogantes.<sup>18</sup> Su nacimiento en el seno de la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional sugiere un fuerte vínculo con el desarrollo de la medicina rural, impulsada en este espacio por Daniel Rubín de la Borbolla, que tendió los vínculos entre la naciente escuela y los proyectos del Departamento de Asuntos Indígenas para impulsar la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas, así como la idea de crear una filial del Instituto Indigenista Interamericano. Sin embargo, este perfil indigenista de la Escuela durante sus primeros años no impidió la propuesta de generar un programa que encontrase en la historia y las ciencias de la tierra el eje de la institución, mismo que no encontró cabida cuando al poco tiempo fue integrada al INAH.<sup>19</sup> Las razones de esta integración así como los intereses de las numerosas instituciones de Estados Unidos que se arraigaron en el territorio mexicano para impulsar diversos proyectos antropológicos y arqueológicos son todavía cuestiones pendientes que deben dejar de observarse como la mera influencia de la potencia económica sobre América Latina.<sup>20</sup>

16. Parte de los resultados de estos proyectos se encuentran en Palacios, 1928; Basauri, 1931; y Rosado Vega, 1940.

17. Los informes de estos trabajos se encuentran en el Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología del INAH (ATA-INAH). Sobre Monte Albán, además, se puede consultar la documentación resguardada en el Fondo Alfonso Caso de la Biblioteca "Juan Comas" del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM.

18. Sobre la complejidad de los años previos a la creación de la ENAH, véase Wachter (09, 2016).

19. Véase Rubín de la Borbolla (s.f.).

20. Numerosos autores, como Kemper (2011: 209-241), coinciden en que la antropología de este periodo debe sus fundamentos teóricos a los estudiosos estadounidenses, aun cuando reconocen los esfuerzos de la comunidad mexicana. Véase Medina (2015: 52-120; 2015a: 205-274). Sin duda, la presencia de la comunidad de Estados Unidos fue de gran relevancia, pero me parece que es indispensable observar con mayor detalle la participación de la comunidad mexicana (en el sector antropológico, educativo, jurídico, etc.), tanto para valorar sus aportes como para observar las coincidencias y posibles divergencias entre cada uno de los proyectos.



## Reflexión final: memorias desde el presente

Es cierto que indagar en la profundidad de estas historias locales sobre el desarrollo de nuestra antropología no resuelve el problema destacado por Vessuri sobre la universalidad del conocimiento versus la tradición local. La sombra del centro científico poderoso que emana su luz radiante a las periferias científicas (como nuestro país) aún es un fantasma que quita el sueño en varios rincones de la historia de la ciencia en general, y la antropología no escapa a ello.<sup>21</sup> Es posible que, como señala Vessuri, sea necesario recurrir a las comparaciones que develen cuáles elementos de la ciencia son universales y cuáles son de índole local para estar en condiciones de analizar cuáles y de qué tipo son las relaciones que se establecen entre las llamadas “ciencias nacionales”. O más aún, quizá deberíamos comenzar a debatir si realmente existe una tradición mexicana (antropológica y arqueológica) y cuáles son sus fundamentos epistémicos y de organización social.<sup>22</sup> Porque sigue siendo pertinente la crítica y la invitación de Llobera:

[...] el papel del verdadero historiador de la antropología debe actuar de forma similar al antropólogo de campo. Ambos cotejan genealogías y ambos deben saber que dichas genealogías no pueden darse por válidas directamente. En tanto que ideologías, las genealogías no se han creado para explicar la historia sino para justificar la estructura del presente (Llobera, 1990: 24).

Tal vez sea necesario dejar de pensar en la historia de nuestra institución como un acto natural de desarrollo y regresar la mirada a la propuesta de Paolo Rossi: tejer como las arañas cuidadosamente el entramado de hilos teóricos de la antropología mundial, mientras trabajamos con tesón como las hormigas para recopilar datos y detalles que puedan rellenar los huecos de nuestras construcciones teóricas (Rossi, 1990). Será entonces menester buscar el justo equilibrio entre el historicismo externalista y el internalismo epistemológico y, a la vez, generar una reflexión que trascienda el carácter coyuntural para insertar las narrativas de nuestras disciplinas en el seno de nuestras reflexiones cotidianas.

Es menester asimismo, recordar —como otros ya lo han hecho antes— la ausencia de un proyecto en el INAH que inserte en su agenda la integración de un reservorio de la historia de esta institución que permita y propicie las investigaciones en este ámbito. Tratándose de una instancia que tiene entre sus objetivos investigar sobre el pasado de la nación y sus integrantes, no deja de ser lamentable que no integre a tan digno objetivo la reflexión sobre su propia trayectoria.

Finalmente, será necesario revitalizar nuestro ejercicio de memoria. El ethos mertoniano bajo el cual fundamentaron sus historias nuestros mentores hace ya medio siglo puede verse comple-

21. Véase, por ejemplo, la interesante reflexión de Carlos López Beltrán (1997: 19-32).

22. Evidentemente no puede hacerse una distinción entre el contenido epistémico y el social de una práctica científica. Sin embargo, lo señalo de esta forma para destacar ambos componentes de la ciencia. Al respecto, me parece que la propuesta filosófica del pragmatismo puede brindar elementos importantes para sortear los problemas insertos por el historicismo y, en particular, por Thomas Kuhn.

mentado o modificado con los intereses de nuestro propio tiempo. Como refiriera NirBaram en una entrevista radiofónica el pasado 16 de mayo de 2014:<sup>23</sup> “La buena novela histórica habla sobre el pasado pero tiene que ver con el presente... parte de las preguntas del hoy”. Así, si se me permite la analogía, ésta es una invitación para que hagamos “buena novela histórica” y saquemos las fotos del álbum del pasado para refrescar las preguntas inmersas en nuestro presente.

## Bibliografía

- Arboleyda, Ruth, et al. (2003). “INAH, Tiempo y Nación. El Instituto Nacional de Antropología e Historia a través de sus disciplinas, actores y proyectos”. *Diario de Campo* [Suplemento núm. 30], 69, p. 2 – p. 8.
- Basauri, Carlos (1931/1998). *Tojolabales, tzetzales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística* [facsimilar de la 1ª ed.]. Ciudad de México: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas [Colección Facsímil].
- Bolaños, Víctor Hugo (2007). *La arqueología como ciencia en México: Una mirada a la disciplina a través del conflicto Leopoldo Batres - Manuel Gamio en la historia de la arqueología* (Tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia). Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Ciudad de México.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987). *México profundo: una civilización negada*. Ciudad de México: SEP-CIESAS.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Comas, Juan (1964). *Trayectoria de la antropología social aplicada en México*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Dawson, Alexander (2004). *Indian and Nation Revolutionary Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- De la Peña, Guillermo (1996). “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana”. En Rutsch, Mechthild (comp.). *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión* (p. 41 – p. 81). México: UIA-Plaza y Valdés-INI.
- Díaz Perera, Miguel Ángel (2008). *De viajeros y coleccionistas de antigüedades. Frédéric Waldeck en México*. Historia, origen y naturaleza del hombre americano en los albores de la modernidad (Tesis de Doctorado en Historia). Centro de Estudios Históricos - El Colegio de Michoacán, Morelia.
- Fuentes, Benjamín (comp.) (1986). *Enrique Corona y la educación rural*. Ciudad de México: Ediciones El Caballito-EP.
- Galindo y Villa, Jesús (1922). *El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología: Breve reseña*. Ciudad de México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.
- García Mora, Carlos y Mercedes Mejía (coords.). *La antropología en México. Panorama histórico [vol. 7]. Ciudad de México*: INAH [Colección Biblioteca].
- García Murcia, Miguel (2008). *Emergencia y delimitación de la antropología física en México. La construcción de su objeto de estudio, 1864-1909* (Tesis de Maestría en Historia). Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, Ciudad de México.

23. Entrevista realizada por Leonardo Curzio durante el programa *Enfoque* del 16 de mayo de 2014.

- \_\_\_\_\_ (2013). *Profesionalización de la antropología física en México: la investigación, las instituciones y la enseñanza (1887-1942)* (Tesis de Doctorado en Historia). Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Ciudad de México.
- Giraud, Laura (2008). *Anular las distancias. Los gobiernos posrevolucionarios en México y la transformación cultural de indios y campesinos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- González Muñoz, Eduardo (2005). *Dimensiones axiológicas en la constitución de la otredad cultural como objeto de conocimiento* (Tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia). Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Ciudad de México.
- Guevara Fefer, Rafael (2014). *El uso de la historia en el quehacer científico: una mirada a las obras del biólogo Beltrán y del fisiólogo Izquierdo*. Ciudad de México: UNAM.
- Guevara Fefer, Rafael y Haydeé López (2014). "Historia y tradición artificial. *La historia de la antropología de Juan Comas*". *Con-temporánea. Primera Época*, 1(2). Recuperado de <http://con-temporanea.inah.gob.mx/node/50>
- Hernández de León Portilla, Ascensión (1978). "Testimonios. Juan Comas". En *España desde México. Vida y testimonio de transterrados*, (p. 195 – p. 211). Ciudad de México: UNAM.
- Kemper, Robert (2011). "Estado y antropología en México y Estados Unidos: Reflexiones sobre los Proyectos Tarascos". *Relaciones*, xxxii(128), p. 209 - p. 241.
- Krotz, Esteban (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Ciudad de México: UAM-IZTAPALAPA-FCE.
- León, Nicolás (1919). "Historia de la antropología física en México". *American Journal of Physical Anthropology*. II (3), p. 229 – p. 264.
- Llobera, Josep (1980). *Hacia una historia de las ciencias sociales. El caso del materialismo histórico*. Barcelona: Anagrama.
- López Beltrán, Carlos (1997). "Ciencia en los márgenes: Una reconsideración de la asimetría centro-periferia". En Rutsch, Mechthild y Carlos Serrano (eds.). *Ciencia en los márgenes, Ensayos de historias de las ciencias en México* (p. 19 -p. 32). Ciudad de México: IIA-UNAM.
- López Hernández, Haydeé (2013). "De la gloria prehispánica al socialismo. Las políticas indigenistas del Cardenismo". *Cuicuilco*, 57, p. 47- p. 74.
- \_\_\_\_\_ (2015). "¿Antiguos, civilizados o marginados? Las miradas en torno al otomí en la primera mitad del siglo xx". En López Aguilar, Fernando y Haydeé López Hernández (eds.). *Identidad y territorio entre la Teotlalpan y la provincia de Jilotepec* (p. 29 - p. 80). Pachuca de Soto: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del estado de Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Los estudios histórico-arqueológicos de Enrique Juan Palacios*. Ciudad de México: INAH [Colección Historia, Serie Sumaria].
- López Hernández, Haydeé y Elvira Pruneda Gallegos (2015). "Dimes y diretes: polémicas sobre la práctica arqueológica en México". *Trace*, 67, p. 39 - p. 61.
- Loyo, Engracia (1999). *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México, 1911-1928*. Ciudad de México: Colmex.

- Medina, Andrés (2015). "La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma". En Gámez Espinosa, Alejandra y Alfredo López Austin (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (p. 52 - p. 120). Ciudad de México: Colmex-Fideicomiso Historia de las Américas-fce-buap.
- \_\_\_\_\_ (2015a). "Antropología y geopolítica. La Universidad de Chicago en los Altos de Chiapas: el Proyecto *Man-in-Nature* (1956-1962)". En Medina, Andrés y Mechthild Rutsch (coords.). *Senderos de la Antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas* (p. 205 - p. 274). Ciudad de México: INAH-UNAM.
- Medina, Andrés y Mechthild Rutsch (coords.) (2015). *Senderos de la Antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*. Ciudad de México: INAH-UNAM.
- Molina Enríquez, Andrés (1935/1990). *Clasificación de las ciencias fundamentales* [facsimilar de la 2ª ed.]. Ciudad de México: INAH.
- Moszowski, Aäron (2010). *Los ojos imperiales de un coleccionista mercenario: Carl Sofus Lumholtz y "El México desconocido"* (Tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia). Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Ciudad de México.
- \_\_\_\_\_ (2015). El diablo y Michael Taussig. *La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea* (Tesis de Doctorado en Filosofía de la Ciencia). Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Ciudad de México.
- Olivé, Julio César y Francisco González Rul "Instituto Nacional de Antropología e Historia", en Carlos García Mora y Mercedes Mejía (coords.). *En La antropología en México. Panorama Histórico* [vol. 7, p. 206 - p. 239]. Ciudad de México: INAH [Colección Biblioteca].
- Olivera, Mercedes, et al. (s.f.). *De eso que llaman antropología mexicana*. Ciudad de México: Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.
- Palacios, Enrique Juan (1928). *En los confines de la selva lacandona. Exploraciones en el estado de Chiapas. Mayo-Agosto 1926*. Ciudad de México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Pereznieto Castro, Leonel (ed.) (1980). *In Memoriam Juan Comas Camps (1900-1979)*. Ciudad de México: UNAM.
- Rettig, David (2008). *Los planes de estudio de arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y sus transformaciones (1964-2006): Una reflexión sobre la nueva propuesta curricular* (Tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia). Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Ciudad de México.
- Rosado Vega, Luis (1940). *Un hombre y un pueblo. El territorio de Quintana Roo, su historia desde los tiempos más lejanos y la obra fundamental de su gobernador actual, Gral. Rafael Melgar*. Ciudad de México: Mijares y Hnos. Impresores.
- Rossi, Paolo (1990). *Las arañas y las hormigas*. Barcelona: Crítica.
- Rubín de la Borbolla, Daniel (s.f.). *Proyecto para la creación de la Escuela Nacional de Ciencias Antropológicas, Geográficas e Históricas del Instituto Politécnico Nacional de la Secretaría de Educación Pública*. Ciudad de México: IPN.
- Rutsch, Mechthild (comp.) (1996). *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*. México: UIA-Plaza y Valdés-INI.

- \_\_\_\_\_ (2000). "Enlazando el pasado con el presente: reflexiones en torno a la enseñanza de la antropología en México (Parte I)". *Ciencia Ergo Sum*, 7(3), p. 314 - p. 316.
- \_\_\_\_\_ (2001). "Enlazando el pasado con el presente: reflexiones en torno a la enseñanza de la antropología en México (Parte II)". *Ciencia Ergo Sum*, 8(1), p. 95 - p. 98.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*. Ciudad de México: INAH-UNAM.
- Rutsch, Mechthild y Carlos Serrano (eds.) (1997). *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*. Ciudad de México: UNAM.
- Rutsch, Mechthild y Mette Marie Wachter (2004). *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*. México: INAH [Colección Científica 467].
- Sámano Verdura, Karina (2010). *Hacia la construcción de un estereotipo del indigenismo mexicano, 1890-1920. La fotografía y las investigaciones etnográficas de Alês Hrdlika, Frederick Starr, Carl Lumholtz, León Diget, Nicolás León y Manuel Gamio* (Tesis de Maestría en Humanidades). UAM- Iztapalapa, Ciudad de México.
- Secretaría de Hacienda y Crédito Público de México (1958). *Presupuesto general de egresos de la federación 1958*. México: SHCP.
- Urías Horcasitas, Beatriz (2001). "Franz Boas en México, 1911-1919". *Historia y gráfica*, 16, p. 209 - p. 248.
- \_\_\_\_\_ (2002). "Las ciencias sociales en la encrucijada del poder; Manuel Gamio (1920-1940)". *Revista Mexicana de Sociología*, 64 (5), p. 93 - p.121.
- Vázquez León, Luis (2003). *El leviatán arqueológico: Antropología de una tradición científica en México*. Ciudad de México: CIESAS-Porrúa.
- \_\_\_\_\_ (2014). *La historia de la etnología. La antropología sociocultural en México*. Ciudad de México: Primer Círculo.
- Vessuri, Hebe (1994). "¿Estilos nacionales en ciencia?". *Quipu*, 11(1), p. 105-p. 106.
- Wachter, Mette Marie (09, 2016). *La arqueología como historia. Enseñanza de las disciplinas antropológicas en la Facultad de Altos Estudios de la Universidad*. Ponencia presentada en el XXI Simposio Román Piña Chan en el Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México.
- Wilkie, James y Edna Monzón Wilkie (1995). *Frente a la Revolución Mexicana 17 protagonistas de la etapa constructivista* [vol. 1, p. 87]. Ciudad de México: UAM [Serie Historia, Cultura Universitaria].





# La centralidad del *kórima* entre los rarámuri. Un recorrido de su tratamiento teórico etnográfico

Martín Ronquillo Arvizu\*

**ISSN:** 2007-6851

Pp. 2-3.

**Fecha de recepción del artículo:** enero de 2016.

**Fecha de publicación:** abril de 2017.

**Título del artículo en inglés:** *The concept of “kórima”, its centrality among the Rarámuri people. An overview of its usage.*

## Resumen

Desde hace tiempo la reciprocidad ha sido uno de los temas centrales de la antropología. El interés de este trabajo es mostrar el desarrollo del concepto en una revisión teórico-etnográfica del *kórima* entre los rarámuri, que se presenta en un formato de recuento bibliográfico específico sobre la región a la luz de la teoría antropológica; a la vez, se mencionan las distintas posturas, repeticiones, sentidos y particularidades que tiene el *kórima* entre los rarámuri.

**Palabras clave:** rarámuri, etnografía, reciprocidad, *kórima*.

## Abstract

*Since a long time the reciprocity has been a central topic in the anthropology. In this paper I review the development of the notion of “kórima” between the rarámuri and I made this from a theoretically and ethnographic revision. I display a long tradition of anthropological treatment about “korima” in the rarámuri’s land and polemicize with different stances, repetitions, senses of that topic.*

**Keywords:** rarámuri, ethnography, reciprocity, *kórima*

\* Profesor de asignatura en la licenciatura de Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) (martímalagon@hotmail.com).



Sierra Tarahumara. **Fotografía** © Mauricio Cahllu-Korima.

## Introducción

En 1992, Luis Reygadas señaló que la creación de la Escuela de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, hoy Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, constituía la posibilidad de no hacer trabajo de campo pasajero y facilitaría el contacto con los actores de las distintas regiones apartadas del centro del país. Por otra parte, es notorio que la Sierra de la Baja Tarahumara, pese a su interés y atractivo, se ha caracterizado por una presencia esporádica de investigadores o antropólogos. El pulso de ello se registra en las temáticas, el escaso desarrollo teórico y la carencia de proyectos de largo alcance sobre la zona.

Se observa un escaso desarrollo teórico. Fuera de las reflexiones aisladas no se han generado importantes discusiones teóricas ni se ha reflexionado colectivamente acerca de los resultados de investigaciones realizadas. Falta un programa de renovación teórica que acompañe la renovación práctica. No se han producido hasta este momento obras de gran trascendencia académica, aunque cabe señalar que muchos proyectos apenas están madurando. El descuido del trabajo teórico puede generar a la larga pérdida de autonomía y de capacidad crítica. La antropología ha logrado insertarse en dinámicas sociales relevantes pero necesita nutrirse de preocupaciones de mayor envergadura teórica (Reygadas, 1992: 12).

Para someter a discusión las aseveraciones anteriores, ofrezco un panorama teórico con el ejemplo de las prácticas de reciprocidad en los rarámuri. La lógica de la exposición tiene que ver con la diversidad de posturas: las que ven a la reciprocidad y al *kórima* como un hecho de adaptación medioambiental, como una norma, una ley, un derecho o como una institución estructuradora de la organización social, y aquellas que resaltan su dimensión normativa, valorativa o de imagen del mundo.

Las posturas de la reciprocidad y las cuestiones del don tienen sus correspondencias con distintos aspectos de la sociedad, como las normas, las leyes, las visiones del mundo, la cohesión social, la desigualdad, el derecho, las necesidades, las creencias, la economía, las cuestiones morales y la acción social, que dictan cierto comportamiento y dan sentido a esas prácticas. Si pensamos la reciprocidad como mediadora de las diferencias y necesidades, es la pieza fundamental de las necesidades básicas, porque la comida es la primera clase de objetos a intercambiar.

Si bien la reciprocidad fue el primer medio de intercambio que garantizó en una primera instancia la vida social, al hacerse más complejas las necesidades dentro del entramado de relaciones de una estructura fueron las instituciones las que le dieron funcionamiento y sentido a partir de una necesidad. Malinowski señala que los seres humanos viven de acuerdo con las leyes, las reglas, los hábitos, las normas, las tradiciones o costumbres resultantes de sus actividades y su ambiente:

En todas las culturas, por simples que sean, el alimento básico se prepara y se guisa y se come según reglas estrictas dentro de un grupo determinado, y observando maneras, derechos y tabúes. Generalmente se obtiene por procedimientos más o menos complicados, que se llevan a cabo colectivamente, como el caso de la agricultura, el intercambio, o algún otro sistema de cooperación social y distribución comunitaria (Malinowski, 1975: 96).

En torno a la comida se generan lazos que van más allá de satisfacer una necesidad, porque el acceso a ésta se somete a reglas que ocasionan la desigualdad y las diferencias, y evidencian las capacidades y las condiciones de los miembros de una sociedad para dar o recibir, ya que no todos tienen la disposición de hacer lo primero o la necesidad de requerir lo segundo. Esto revela las asimetrías y el balance en una relación de reciprocidad. A la tendencia de la diferenciación social se opone la tendencia de la igualdad. En este último sentido, el intercambio es un paliativo a las desigualdades, y de este modo se resuelve el problema de la condición de la persona que puede dar o necesita recibir.

El éxito de las sociedades consiste en posibilitar la subsistencia de todos sus miembros por medio del intercambio, el cual tiene la facultad no sólo de igualar las posibilidades de supervivencia al interior del grupo, sino de fortalecer los nexos entre los miembros de una comunidad, ya que cuentan con la certeza de que alguno de ellos es capaz de cubrirle las espaldas a cualquier otro (Barquín, 2007: 24).

Este argumento pone en entredicho la afirmación falaz de que las sociedades “tradicionales” son igualitarias y homogéneas: unas tienen una tendencia hacia lo igualitario y otras hacia la asimetría. Estas diferencias se dan a partir de relaciones específicas que determinan los grados y procedimientos que permiten a grupos e individuos interpretar las diferencias (la condición de necesitado y la de donador). El intercambio puede ser para algunos individuos un privilegio, para otros obligación, para otros necesidad; por ello, los intercambios recíprocos son formatos que expresan las diferencias y comportamientos con distintos sentidos.

### **La reciprocidad como regla social o necesidad de la estructura**

Marcel Mauss manifiesta en su Ensayo sobre el don que el intercambio y la reciprocidad tienen correspondencia con las normas. Dentro de un régimen de derechos, obligaciones y actividades económicas, desde la perspectiva etnográfica el kórima rarámuri también puede ser interpretado como costumbre o rasgo característico de esta sociedad, ya que es la colectividad la que obliga al individuo a realizar ciertos intercambios, a participar en un sistema de prestaciones totales, a aceptar y devolver las cosas recibidas que están ligadas a un sistema de ideas, porque para la sociedad rarámuri –y para muchas otras– las cosas tienen un poder espiritual o alma, o cierta sustancia: nadie es libre de rechazar el regalo que se le brinda, porque esto se engloba en una serie de derechos y deberes simétricos de ofrecer y recibir.

Si contemplamos la noción de estructura como una red de relaciones que pasa por las instituciones de la vida social, los hechos que implican dar, recibir, devolver se enmarcan en una red de intercambios que contempla una serie de regalos, prestaciones y contraprestaciones, y configuran lazos al interior de una comunidad, que son una vía de adscripción y reconocimiento con otras instituciones, como el comercio o las formas de contraer matrimonio, y logran el funcionamiento de un sistema más general. La vigencia del sistema de prestaciones pone de manifiesto que, al estar de por medio el prestigio social, el recibir obliga a hacer honores a quien invita y luego devolver con generosidad. Quien da y quien recibe se insertan en un sistema de ayuda que está sujeto a escrutinio público.

Lo que se da produce una recompensa en esta vida y en la otra. En este mundo crea automáticamente para el donante otra igual a ella, no desaparece pues se reproduce y en la otra vida recibirá la misma cosa pero aumentada. Cuando se dan alimentos, el donante recibirá asimismo alimentos en esta vida y en la otra y cuantas veces se reencarne recibirá los mismos alimentos (Mauss, 1979: 181).

La cita ilustra que las motivaciones pueden ser creencias materializadas en cuentos o leyendas, pero tienen su origen en una imagen del mundo: “En la otra vida encontraré mi recompensa, cuando yo esté en las mismas condiciones alguien me dará o ayudará.” Los planteamientos de Mauss permiten saber que los vínculos sociales se expresan por un nexum o entramado de contratos colectivos dentro del sistema de reciprocidades.

Otra aportación es la de Lévi-Strauss en la introducción que hace a la obra de Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, donde afirma que la dimensión social imprime un sello particular a los individuos por medio de instituciones como la educación, las necesidades o ciertas actividades como el intercambio, que se configuran en una serie de reglas prescriptivas.

Lévi-Strauss reconoce que para Mauss estas reglas prescriben comportamientos que contribuyen a cumplir con el ciclo de reciprocidad (dar, recibir, devolver), contemplan las propias estructuras lógicas y las leyes del pensamiento simbólico. Por otro lado, al referirse a la regla en *Las estructuras elementales del parentesco* Lévi-Strauss hace una disertación de dichas estructuras y analiza la forma de reproducirse y operar de una cultura que asegura la continuidad del grupo y propicia un cierto orden en el sistema a partir de marcos normativos que determinan los comportamientos que son permitidos y los que están prohibidos.

El ejemplo que pone Lévi-Strauss de la distribución y reparto de la vaca deja en claro que ésta se hace dentro del límite de las reglas del grupo de parentesco y siempre de acuerdo con ciertas obligaciones recíprocas que se estructuran en la mente de las sociedades y grupos humanos. Asimismo, las reglas contribuyen a establecer cierto equilibrio económico-social cuando las cosas más deseables tienden a ser escasas; por ejemplo, las mujeres más deseables son una minoría. Para lograr el equilibrio se requiere de un conjunto de valores cuya tendencia es sancionar el incumplimiento de la regla. El temor y la hostilidad colectiva que influyen sobre el individuo dejan en claro que el cumplimiento de la regla constituye un valor esencial para la vida en grupo.

Podríamos decir que el modelo propuesto por Lévi-Strauss encuadra la reciprocidad intercedida por obligaciones, leyes o reglas, y con ello el grupo social logra generar alianzas y un sentimiento de identificación con el otro. Los miembros del grupo comparten el sentido y las respuestas sociales que van desde la gratitud, la amistad, la enemistad, el odio y otros valores que tienen representaciones comunes, que se reflejan en esquemas o estructuras mentales y se manifiestan en ideas e imágenes del mundo que define las relaciones sociales.

Otro aspecto a señalar es la idea de una obligación entendida como la incorporación de un código moral que ordena ciertos deberes, como pueden ser la reciprocidad, la generosidad o la hospitalidad, que son recomendaciones que modelan prácticas. “La íntima relación existente entre la conformación de una sociedad y la índole de juicios emitidos respecto de acciones sociales se expresa también en los criterios morales referentes a la preservación o eliminación de vidas humanas” (Firth, 1971: 219).

Los criterios morales desde la perspectiva de la sanción social ante el incumplimiento de las normas y las reglas ocasionan ciertas reacciones en los individuos, como sufrimientos y malestares físicos y mentales cuando las sanciones son de tipo moral. La reciprocidad es la columna vertebral que descansa sobre los cimientos de los valores morales, que regulan la conducta que le da sentido al mundo de la vida.

Al observar la reciprocidad desde un punto de vista teórico y de mayor relevancia en la antropología podemos decir que el kórima rarámuri se delimita en distintos enfoques teóricos que explican

los patrones socioculturales mediante el intercambio. Aquí es donde se distinguen los sentidos de la reciprocidad.

### **Formas del *kórima* como reciprocidad entre historiadores y viajeros en la Sierra Tarahumara**

La intención de la recuperación y sistematización bibliográfica en este artículo es recuperar algunos aspectos que misioneros, cronistas, viajeros, cineastas y fotógrafos aportaron en la caracterización cultural de los tarahumaras, al recorrer la región habitada por este grupo étnico en diversos momentos y elaborar escritos que se han convertido en referentes históricos y permiten hacer una especie de cronología arbitraria sujeta a discusión.

A partir de estas observaciones, sabemos que uno de los rasgos que definen los usos y prácticas socioculturales de los tarahumaras es la reciprocidad, a la que llaman *kórima*, que se ha instituido en el tiempo como un elemento constituyente y de distinción al interior de la cultura tarahumara.

Para dar comienzo a esta revisión de autores y sus aportaciones, mencionaremos en primer lugar al historiador Luis González Rodríguez, quien ubica al flamenco Petrus Thomas Van Hame como un cronista desconocido de la Tarahumara y lo registra como uno de los primeros jesuitas que llegaron a la misión de Papigochi el 21 de febrero de 1688. La crónica etnográfica de Van Hame ofrece una serie de costumbres en las que están los primeros indicios de reciprocidad.

Si alguno encuentra a otro comiendo, y desea comer a su vez, puede hacerlo sin la menor ceremonia o excusa, sin apresurarse y sin que nadie lo haya presentado de antemano. Si alguno necesita un caballo, algunas veces lo solicita a otro ta-rahumar, y en otras ocasiones lo utiliza sin pedirlo. Cuando el dueño se da cuenta de que se han llevado su caballo, sigue aún muy lejos al que lo llevó; y una vez que deja el caballo el que lo cogió, el dueño lo regresa a su casa sin decir palabra (González Rodríguez, 1987: 305).

Para reafirmar el dato anterior contamos con la interpretación del etnólogo e historiador Thomas Hillerkuss, quien afirma que una característica de los tarahumaras es que muestran un escaso interés por la acumulación de riqueza y una sencilla cultura material, peculiaridad que ha perdurado durante los siglos en las distintas tribus que componen el norte de México.

Las relaciones de intercambio que presenciaron los españoles aparecían como ventajosas y un tanto incomprensibles, puesto que representaban un sistema de valores que no tenía traducción a las sociedades europeas. Aunque el autor reconoce que es inútil buscar formas de reciprocidad en el orden social prehispánico de los tarahumaras, menciona que los mínimos registros de los primeros misioneros muestran pruebas o ejemplos de redistribución vinculada con las *tesgüinadas*.<sup>1</sup>

1. *Tesgüinadas*: reuniones de tarahumaras miembros de distintas rancherías para tomar cerveza de maíz.



Los tarahumaras prehispánicos, bajo la más alta probabilidad, tenían una concepción de la propiedad enteramente diferente a la de los europeos del siglo xvii. El jesuita Van Hame pudo referir a una costumbre que, aunque para él resultaba sumamente extraña, personalmente la consideraba como muy positiva. Una persona que topara con otra que estuviera probando bocado, podía obtener parte de la comida sin tener que pedirlo expresamente (Hillerkuss,1992: 24).

En su nota Hillerkuss sostiene que con toda seguridad ya en el siglo xvii existía la regla social del kórima, que es parte de un conjunto de valores y patrones de conducta determinados por los grupos de parentesco y por ciertas condiciones geográfico ecológicas de la Sierra. Al acentuar la caracterización cultural de esta tribu, se puede establecer que dentro de la red de relaciones sociales hay cierta tendencia a las manifestaciones de solidaridad y de obligación recíproca.

En la última década del siglo xix el científico y explorador noruego Carl Lumholtz, hizo expediciones en la región del noroeste avaladas y financiadas por el estado mexicano durante el gobierno de Porfirio Díaz y recorrió –entre otros lugares– la tierra de los tarahumaras. En sus notas Lumholtz menciona que una de las cualidades de los rarámuri es la cortesía y el buen humor, la hospitalidad, ser atentos, respetuosos y cumplidos, y que estas costumbres constituyen un factor importante para la vida y permanencia de la tribu.

Respecto al trabajo comenta que buena parte se hace en comunidad y los resultados de éste benefician a una familia, porque “trabajan con la animación de incansables hormigas”, o llevan a cabo el trabajo propio de los requerimientos de las festividades.

Todos los requerimientos del cultivo se practican en común y así como se desmontan los campos, como se aran (pues cada surco es abierto por distinto individuo), como se siembran, se escarban, rozan y ciegan, así también se recoge la leña para las fiestas, y se pesca y se caza [...] el que quiere sembrar su campo, la primera providencia que debe tomar es hacerse de un buen acopio de estimulante nacional que es una especie de cerveza llamada tesgüino o tejuino, pues mientras en mayor cantidad la tenga, más grande será el terreno que cultive, porque dicha bebida es el único pago que esperan y reciben los que le ayudan (Lumholtz, 1986: 211).

En este escrito Lumholtz introduce la noción de pago relacionada con el trabajo entre los tarahumaras. Empero, la reciprocidad constituye una generalización que atraviesa los distintos ámbitos de la vida. La llama “pago” refiriéndose a lo mínimo que puede proporcionar un tarahumara por la realización de un trabajo, pero lo significativo es la ayuda obtenida, porque propicia un ambiente comunitario. “Nadie puede ver atendido su campo sin antes proveerse de bastante tesgüino, que es la única remuneración que reciben los que le ayudan” (*ibídem*: 250). Lumholtz señala que también se ofrecen comida e izquiate<sup>2</sup> como

2. El izquiate es maíz tostado y molido disuelto con agua que en las comunidades de la Baja Tarahumara se sirve para acompañar el tonare (sangre de chivo guisada).

pago durante la realización de algún trabajo. Los aspectos de la reciprocidad tienen una clara diferenciación de lo que es un pago y lo que corresponde a los terrenos del kórima en la sociedad tarahumara.

Esa ley de reciprocidad física que nosotros llamamos caridad, los indios la practican naturalmente y sin ningún tipo de compasión. Quienes no tienen nada, porque han perdido su cosecha, porque su maíz se ha quemado, porque su padre no les ha dejado nada o por la razón que sea de la que no tienen por qué justificarse, se colocan a la salida del sol delante de la casa que tiene algo. Inmediatamente, la dueña de la casa les trae todo lo que tiene. Nadie mira, ni quien da, ni quien recibe. Después de haber comido, el mendigo se va sin dar las gracias ni mirar a nadie (Artaud, 1972: 86).

Para concluir este apartado diremos que luego de la Revolución mexicana y lo largo del siglo xx la Sierra Tarahumara ha sido visitada por viajeros motivados por intereses de carácter turístico, periodístico, antropológico, artístico, religioso y hasta de labores “altruistas”. Fernando Jordán, Fernando Benítez y Antonin Artaud –entre otros– estuvieron en la Tarahumara y dejaron registros de la vida, la cultura y diversas problemáticas que la aquejan.

### **Los primeros antropólogos**

Los primeros antropólogos en llevar un estudio más detallado sobre los tarahumaras fueron los norteamericanos Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, que escribieron una etnografía de los tarahumaras. En ese texto, sin llamarle kórima a la reciprocidad, describen rasgos distintivos que adquieren este carácter y reconocen al sistema de rancherías y al aislamiento como particularidades que determinan una parte de la vida cotidiana de los diferentes modos y motivos de socialización del tarahumara.

Cuando un indio visita a un hombre, lo hace con un propósito definido, generalmente se le ofrece comida al huésped, si se queda por algún tiempo. Se le alarga una calabaza y se le muestra la vasija de maíz molido (ya sea pinole o esquíate). Si no hay nada especial preparado para ofrecer al huésped, el anfitrión le pedirá disculpas por no tener más que pinole, y el huésped responderá que está perfectamente satisfecho [...] Un tarahumara nunca come en presencia de otros, sin ofrecer compartir su comida; y el tarahumara a quien se le ofrece comida de cualquier clase, jamás la rechaza (Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, 1975: 299-300).

Un elemento al que se refieren los tarahumaras contemporáneos es que la idea de ayuda es transmitida por medio de los sermones. Generalmente, en la víspera de una festividad o en ocasiones especiales como una tesguinada el gobernador dice que “los tarahumaras debemos ayudarnos y no pelear”. Wendell y Zingg observaron que el sermón es un factor importante en la vida del tarahumara: “El sermón es la constante repetición de consejos sobre el comportamiento y la reseña de las ideas de cómo actuar en

comunidad; se dice al tarahumara que use su cabeza en su vida diaria, y tiene como función impartir consejos y educación” (ibídem: 505). Y Wendell C. Bennett señala que este carácter de ayuda puede verse reflejado en el trabajo comunitario y de cooperación, aunque no es en específico recíproco; es decir, el que da trabajo para alguna familia no espera que se lo devuelvan, puesto que está cumpliendo con la norma. En la actualidad los rarámuri de la Barranca de Urique llaman “faena” a cooperar con alguna familia que requiere ayuda para cosechar, sembrar, deshierbar o hacer algún trabajo relacionado con la parcela, o cualquier actividad que requiera el apoyo de otros.

Cuando un hombre tiene que realizar una tarea para la cual no basta él mismo, prepara tesgüino y llama a sus amigos para que lo ayuden. Estas tareas son: desmontar una milpa, quitándole árboles y las piedras, arar, sembrar, cosechar, construir viviendas, construir un corral. Los vecinos cooperan de muy buena gana, no sólo por diversión y significa comer y beber en buena compañía, sino porque ellos, también, pueden llegar a necesitar de ayuda para alguna gran tarea propia (ibídem: 319).

Para estos antropólogos el carácter de ayuda se convierte en una muestra de cooperación comunitaria, ya que no necesariamente un hombre que la otorga espera después recibirla del otro. De esta manera la reciprocidad adquiere la naturaleza de mandato u obligación comunitaria, de norma o regla social instituida y asumida por los rarámuri de manera individual.

Otro antropólogo que desarrolló más la anterior perspectiva es John G. Kennedy. Al realizar investigación en la Sierra Tarahumara a finales de la década de 1950 hizo una diferenciación entre ayuda de trabajo cooperativo y kórima, e introdujo un rasgo distintivo de este grupo a partir de una institución que reviste un carácter de suma importancia: al referirse a la reciprocidad del tesgüino remarca que ésta no implica sólo reuniones para tomar cerveza de maíz entre los integrantes de los distintos ranchos, sino que estructura una red que aglutina ciertas prácticas y norma la vida social.

Para un individuo el grupo social más significativo fuera de su unidad doméstica es aquél que bebe tesgüino. La reciprocidad del tesgüino realmente constituye para cada individuo una comunidad significativa de sistemas de interacción basados en el criterio de la bebida del tesgüino” (Kennedy, 1970:124).

La reciprocidad expresada en forma de trabajo cooperativo a fin de que una familia resulte beneficiada cuando solicita ayuda para alguna tarea agrícola redundante en la reducción del tiempo y el esfuerzo que la unidad doméstica invierte, pero conlleva ofrecer a cambio una tesgüinada. Es importante resaltar que en la reciprocidad se incorporan las mujeres al hacer tareas domésticas en la preparación de la comida y la bebida, que son requerimientos para el trabajo cooperativo. Al respecto, John Kennedy afirma que: “El tesgüino se considera como el pago que recibe por el trabajo y es reputado como ingrediente obligatorio de la situación, aunque las motivaciones básicas son los lazos recíprocos, las obligaciones y privilegios que se mantienen en una vecindad” (ibídem: 76).

Este antropólogo hace una diferenciación entre la reciprocidad del *tesgüino* y el *kórima*, pues para estar en condiciones de proporcionar éste o elaborar con mayor frecuencia el primero debe de existir un excedente de maíz. El dar *kórima* (proporcionar ayuda) cubre ciertas necesidades básicas –como el comer– determinadas por las circunstancias de la vida del *rarámuri*. El *kórima* denota un regalo de comida al constituir una enérgica norma que exige compartir con el menos afortunado.

Esta norma de conducta permite solicitar *kórima* (pequeños dones de maíz) cuando se padece escasez por una mala cosecha, sequías o hambrunas que se han presentado en la región; u otorgarlo cuando se está en condiciones de darlo.

En su famoso libro *Almas rarámuri*, una de las etnografías clásicas elaboradas sobre este grupo étnico, William Merrill identifica la reciprocidad en la acción de ayudar y dar comida dentro de un conjunto de responsabilidades determinadas social y culturalmente.

Las personas que actúan apropiadamente son amables con los otros, que cumplen con sus responsabilidades, que están bien dispuestos a compartir su comida y su fuerza de trabajo y se abstienen de ser agresivos, son caracterizados no solamente como “gente buena” (*wégarápagótamehú*) sino como buenos pensadores” (Merrill, 1992: 104).

Merrill considera –igual que Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg– que las normas de conducta apropiadas son transmitidas mediante sermones que juegan un papel central al vincular a la sociedad contemporánea *rarámuri*, porque orientan la acción de los valores implícitos en relación con sus obligaciones, con sus deidades y con la comunidad. Los sermones instituyen ideas centrales de la cosmología al utilizar imágenes para representar el universo de las distintas relaciones sociales.

Sermón 1) Todos ustedes deben dar fiestas y bailar. No sean perezosos cuando las fiestas y los bailes se están llevando a cabo. Manden a Dios aquello que Dios ha puesto aquí, un becerro, un cabrito. Todos deben ayudar trayendo comida, cada uno contribuyendo con un poco y colocarlo en el patio para mandarlo a Dios. Así es como debe ser. Si ustedes hacen estas cosas, se les darán más días para vivir. Den fiestas con fuerza y también tendrán fuerza (*ibidem*: 111-112).

Sermón 2) No peleen. Siempre saludense unos a otros. Pacíficamente esto es bueno. No se enojen mientras se sientan juntos siempre que alguien hace *tesgüino* para trabajar. Siempre pidan permiso para beber. No beban en secreto. Algunas veces suceden cosas malas mientras se está bebiendo, causando que algunas personas lloren. El pelear cuando están bebiendo siempre crea mucho trabajo a sus líderes. Esto es lo que tengo que decirles a ustedes que están aquí (*ibidem*: 107).

Sin duda estos sermones muestran que la primera relación de reciprocidad entre los *rarámuri* proviene de sus padres celestiales o de Dios, que es el que les ha dado todo –o por lo menos todo lo necesario– para que estén contentos y puedan vivir en comunidad. Es por la tradición oral que le

dan continuidad a valores como compartir, dar y ayudarse, que no son simples mandatos, ya que estructuran toda una imagen del mundo mediada por normas, reglas y responsabilidades que cada sujeto debe asumir.

### **La reciprocidad y la visión jesuita**

Resulta necesario precisar el sentido de la reciprocidad en la época contemporánea por parte de los jesuitas, de quienes se retoman las visiones más representativas. Pedro de Velasco Rivero, sacerdote miembro de esa orden religiosa, menciona que los rasgos distintivos de la cultura rarámuri son la hospitalidad y la generosidad dentro de ciertas relaciones comunitarias y geográficas que cohesionan a la comunidad. Define al kórima como:

La ayuda que todo Tarahumar tiene derecho a solicitar de cualquier hermano de su raza en mejor situación económica que él, cuando se encuentra en una necesidad grave [...] Los Rarámuri tienen derecho a pedir a otros (en general parientes o vecinos ricos, pero no exclusivamente) [...] La kórima no engendra ningún tipo de obligación, deuda o dependencia entre donante y receptor, y por eso pedir kórima no implica ninguna vergüenza o humillación (De Velasco, 1987: 241).

Según De Velasco no se trata de un préstamo, mucho menos de una limosna o un regalo, sino de un derecho que significa una serie de obligaciones evidentes para cualquier rarámuri, aunque en la actualidad muchos jóvenes de la Barranca de Urique y en especial de Guapalayna le dan la connotación de regalo.

De Velasco indica –y algunos antropólogos afirman– que la institución kórima tiene una función y que esta norma del dar-recibir tiene su origen en la creencia de que es un mandato que proviene directamente de Dios. A la postre, función y norma constituyen prácticas instituidas por un proceso de socialización y por la transmisión de imágenes del mundo: “Se dice directamente que Dios nos ha dado la cosecha, los animales, el tesguino, etc., y que le gusta que compartamos con él” (*ibidem*: 137).

Estos planteamientos permiten deducir que la reciprocidad en forma de kórima queda indefinida entre el préstamo, el regalo y la ayuda; y que asegura, garantiza y conserva la vida de cada uno de los miembros de la comunidad, redistribuye la riqueza y realiza una nivelación económica. Es importante señalar que aparentemente el kórima se ha refuncionalizado en el contexto de las relaciones de los tarahumaras con la cultura mestiza, ya que –de acuerdo con De Velasco– “[...] los indígenas acuden a las parroquias, colegios o internados para pedir kórima con la misma frecuencia con que acuden a otros tarahumaras. Y con mucho menor frecuencia, algunos acuden a ciertos blancos considerados como amigos, o conocidos por su generosidad para con los tarahumaras” (*ibidem*: 242).

La visión de este jesuita sugiere que en términos de reciprocidad se privilegian las relaciones personales sobre el trabajo, la riqueza y la ayuda, al poner énfasis en la preservación de la comunidad

e interés por los demás, el ser generoso es un precepto sólidamente arraigado al interior del grupo étnico. En este sentido la reciprocidad teje la red de estas relaciones comunitarias.

Ricardo Robles, otro jesuita contemporáneo, habla de una raramurización durante el siglo XIX. En el proceso de Independencia y la Guerra de Reforma, la sierra fue abandonada por jesuitas y franciscanos, y sólo en los últimos cinco años del siglo se asentaron algunos padres josefinos para hacer labor evangelizadora en la zona. Posteriormente la Revolución mexicana fue un factor que propició un periodo más de abandono por parte de los misioneros y fue hasta los años cuarenta del siglo XX que, junto con la política indigenista, se restablecieron los trabajos misionales.

Estos periodos de abandono consolidaron ciertos valores culturales propios de la sociedad tarahumara, que incluían una tradición prehispánica y el choque con la evangelización europea. Este proceso de contactos y desconexiones con la cultura traída por los misioneros y los funcionarios estatales dio como resultado la cultura rarámuri actual, que integra –entre muchos otros valores y patrones– un fuerte sentido comunitario, ritos comunes y participativos, una fraternidad que exige compartir, redistribuir y nivelar las diferencias de carácter económico y moral.

La austeridad pobre de la montaña consolidó su sistema económico de autoconsumo, haciéndolos más autosuficientes e imponiéndoles la necesidad de reforzar su solidaridad, de compartir mutuamente lo que se tenía. Su estructura económica tiene una gran cantidad de mecanismos niveladores que impiden que se acumule y presionan para que se redistribuyan los excedentes, muchos de ellos precisamente en torno a celebraciones rituales, y todos ellos como voluntad de Dios para la fraternidad que él quiere (Robles, 1994:31).

Aun cuando este sacerdote jesuita le atribuye a la geografía un factor determinante en la configuración de un sistema económico autoregulatorio que propicia el sentido comunitario al dar, al ayudar, al compartir, al inducir la fraternidad o la compasión se estructuran una serie de relaciones que constituyen un pueblo. Estos valores que viven en la actualidad los rarámuri (en su mayoría “pagótame” o bautizados) provienen del mundo cristiano, y por esta razón adquieren el carácter de pecado o limosna.

Por ende –afirma Robles– entre los rarámuri el primer acto de reciprocidad es con Dios, ya que consideran que al alimentarlo se alimenta a la comunidad. Aplican el principio de que el único pecado que no tiene perdón es el no compartir y así aprenden que el no ofrecer comida desoyendo un presagio de Dios es algo sin perdón y acarrea la muerte. Robles explica que para los rarámuri entender a Dios es obedecer sus mandatos, y que por ello dar de comer implica ser desprendido y generoso como Él. Por esta razón –apunta el sacerdote– compartir comida es compartir todo, y con ello se refuerza la vida comunitaria y la participación en hermandad.

Sin embargo el pecado, el verdaderamente grave, del que hay que pedir perdón continuamente, del que en alguna medida todos participamos, es el no hacer fiestas suficientes. Eso es concomitante con el



pecado de no dar a la comunidad, con el no devolverle a Dios lo que nos ha dado, con el de acaparar, con el no vivir en hermandad compartiendo y, en fin con el antiproyecto de sociedad del que vive abajo. Eso es romper la alianza fundamental; y por ello el no dar comida cuando por presagios de Dios la pide, no tiene perdón: el trasgresor enfermará y morirá (*ibídem*: 58).

Desde la tradición religiosa católica se pone el acento en una fraternidad traducida en apoyo mutuo, cuya solidaridad no tiene el carácter de normas de corte moral. El kórima es un derecho a dar alimento a cualquier hermano y no un favor, es la oportunidad de compartir. Esta visión nos da luz sobre la manera en que los rarámuri entienden la reciprocidad, que está construida a partir de una percepción del mundo que es meramente religiosa y que tiene su complemento o su carga social en la sanción o el reconocimiento del bien y del mal.

Para el tarahumara, la palabra “kórima” es importante, y significa “compartir todo, sin necesidad de que se les dé nada a cambio. Es algo gratuito, pues se comparten los bienes y la vida. No es sólo un trueque o intercambio, va mucho más allá. Significa que, si yo tengo algo que otro no tiene, le pertenece a ese otro, sencillamente porque Dios nos da el encargo de dar y nos da el derecho de recibir [...] En esta visión del compartir la vida, vi la puerta para la eucaristía. Ese “kórima” es Jesucristo que se nos entrega. Cuando ellos escuchan esto, la entienden, la piden y la viven como “kórima de Dios”. Pocas veces he celebrado con tanta devoción como cuando lo hago con ellos. Por eso afirmo, desde la experiencia, que la misa no excluye a ninguna cultura (Sandoval, Rafael, obispo de la Tarahumara, comentario oral, 2008).

Este enfoque actual de la religión católica maneja el concepto de kórima como un genérico, donde el compartir, la gratuidad, el cambio e intercambio, el derecho y la obligación encuadran toda ayuda vinculada con un mandato divino de reciprocidad con Dios. En la actualidad, la Iglesia católica ha propuesto una estrategia de resignificación al retomar prácticas propias de la sociedad tarahumara y desde aquí evangeliza en esos términos. Al plantearse un acercamiento con las poblaciones indígenas en la Sierra Tarahumara los misioneros se han convertido en los pioneros de la instauración de un modelo de iglesia inculturada.

### **La antropología mexicana en la Sierra**

Una de las características del pensamiento y personalidad de los tarahumaras es una tendencia a la honradez, la hospitalidad y la ayuda mutua, rasgos que han cultivado a lo largo del tiempo y que fueron esbozados por Francisco Plancarte, uno de los primeros antropólogos mexicanos que estudiaron la región, quien al referirse a los patrones culturales de los tarahumaras ubica al kórima en el sentido más amplio en aspectos de pensamiento y personalidad. Además, postula que el medio geográfico y el hábitat configuran un patrón de aislamiento físico y dispersión que conforma la razón fundamental

del porqué la vida social del rarámuri ha instituido la obligación de compartir, ayudarse, cooperar mutuamente en trabajos agrícolas, en festividades y rituales religiosos.

Desde luego, las tesgüinadas de cooperación son otras de las actividades sociales que se organizan para la realización del trabajo agrícola, que requiere de la participación y ayuda de los demás miembros de la comunidad. El prestar ayuda sin más retribución que los puros alimentos y el tesgüino en abundancia hace que el esfuerzo conjunto recaiga en beneficio de una familia, que a la postre está obligada a devolver la ayuda que ha recibido cuando sean solicitados sus servicios de modo recíproco. “El grupo impone la obligación a los que disponen de mayores recursos, de prestar ayuda a los que carecen de alimentos para vivir y de compartir con ellos hasta lo último que posean en época de crisis. Una persona que visita a otra recibe invariablemente un regalo que de preferencia es algo de comer y que se llama en tarahumara *kórima*” (Plancarte, 1954: 34).

Al referirse al fenómeno de la migración y la movilidad social, Plancarte describe:

Muchos tarahumaras en tiempos de carestía se ven obligados a trasladarse a ciudades o centros urbanos a pedir *kórima*, donde se aprovisionan de ropa usada, dinero, comida y otros objetos. Cabe aclarar que *kórima* no significa para los indígenas, como se piensa generalmente, caridad. Esta palabra en lengua tarahumara significa el obsequio de cualquier índole que una persona que visita a otra tiene derecho a recibir sin arrojamiento alguno (*ibídem*: 20).<sup>3</sup>

Plancarte ubica al *kórima* como un derecho, un regalo más; sin embargo, es importante entender la significación que da al concepto *kórima* cuando afirma que lleva inserta la obligación de dar; de esta manera, la ayuda como reciprocidad es parte de una norma o pauta de conducta socialmente instituida dentro del mundo indígena tarahumara.

Por su parte, aunque en su libro *Formas de gobierno indígena* el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán no trata directamente el tema de la reciprocidad, dedica un apartado a los tarahumaras. Retomo algunas observaciones interesantes de este apartado, donde Aguirre Beltrán considera a este grupo como uno de los últimos en experimentar el trato con el hombre occidental y afirma que buena parte de las comunidades indígenas se rehusaron al contacto con misioneros y gambusinos y prefirieron retirarse a lo profundo de las barrancas conservando sus viejos patrones.

Ante la presencia de inmensos bosques de pino y las profundidades de los barrancos, Aguirre Beltrán identifica el aislamiento como el patrón cultural básico donde las familias están dispersas y separadas unas de otras.

3. Un aporte importante es la tesis de Marco Morales (2009), que muestra la diferenciación entre lo que se podría llamar *kórima-limosna* y *kórima* como una institución entre la comunidad tarahumara. Puesto que en los asentamientos urbanos y ciudades se realiza la cooperación y el intercambio de mercancías, se da la cooperación comunitaria para la realización de juegos, fiestas y rituales religiosos que reproducen la tradición de sus pueblos de origen, pero adecuándolos al contexto. Aclara también que en las ciudades el *kórima* no tiene la misma especificidad de ayuda y reciprocidad que en las comunidades de la Sierra.

Debido a este patrón de aislamiento tres son generalmente las ocasiones en que las familias que reconocen pertenecer a un pueblo se reúnen para mantener vivos los lazos que dan cohesión y solidez al grupo: 1) en las asambleas dominicales; 2) en las tesgüinadas que regulan el trabajo cooperativo y 3) en las fiestas y juegos religiosos (Aguirre Beltrán, 1980: 69).

Por lo mismo se podría decir que uno de sus patrones culturales, la tesgüinada, se configuró desde el tipo de aislamiento y de asentamiento en un proceso histórico. Si consideramos los elementos expuestos podemos entender cómo se teje la red de reciprocidad.

### **Los contemporáneos**

Uno de los antropólogos contemporáneos que hizo reflexiones significativas sobre la Sierra Tarahumara fue Augusto Urteaga, quien acuñó el concepto de la red de obligatoriedad entre los tarahumaras al considerar que desde la forma de organización territorial adquiere sentido la dinámica cultural de estos pueblos indígenas, lo que permite mantener la cohesión y reproducir los valores morales propios de la tradición; por ejemplo, los derechos individuales son concebidos en el marco de la colectividad y se actúan de manera individual de acuerdo a la costumbre que tiene un carácter de obligatoriedad moral y de norma social, y esto tiene relación con las drásticas sanciones comunales.

En términos de Urteaga, el modo en que opera la red de obligatoriedad induce a la elaboración de tesgüino, como un mínimo requisito para el trabajo en cooperación (faena), que compromete a la ejecución de tareas de magnitud considerable o ceremonias asociadas con la cura de campos, cultivos y animales. Asimismo, apunta que el dar tesgüino no significa un pago, sino que es una forma de agradecimiento y reciprocidad mediante los lazos recíprocos de lealtades y obligaciones.

Esta red de obligatoriedad incluye al kórima en términos de ayuda, ya que es un derecho que todo individuo y familia rarámuri tiene en la comunidad, y a la vez estructura una institución económica que asegura la redistribución de la riqueza.

La reciprocidad, como se observa, es un elemento básico de la cultura indígena serrana, como es el caso del kórima entre los rarámuri [... Esta] institución económica es una enérgica norma que exige compartir con los menos afortunados y asegura que ningún individuo o familia pase hambre y da lugar a la redistribución de riqueza y por último aumenta la relación y comunicación de familias y pueblos (Urteaga, 1994: 25).

Urteaga explica los sermones como un componente para la reproducción de la obligatoriedad. Los sermones se componen de consejos para un buen comportamiento en la vida cotidiana de los

rarámuri y suelen ser pedagógicos y reiterativos en el sentido de solidaridad, de respeto; a la vez, preservan los valores y costumbres de cooperación y ayuda de la cultura rarámuri de una red de obligatoriedad.

La tesis de Eduardo Gotés Martínez hace un aporte primordial al destacar que la vida rarámuri se ha reformulado a partir de la incorporación de la etnia a una nueva realidad social, así como a los distintos procesos de modernización que alcanzaron a la región donde habitan; no obstante, los ranchos y las casas habitación son los espacios donde transcurre la mayor parte de su vida.

Como respuesta a su necesario aislamiento físico, los tarahumaras suelen reunirse periódicamente, organizando reuniones de trabajo y fiestas en las que participan todos los que deseen. Son quizá estas reuniones y fiestas las que consolidan al grupo tarahumara como tal pues de esa manera se rompe con el aislamiento producto de la dispersión en que se encuentran las unidades de residencia (Gotés, 1991: 76).

Es importante destacar que, dadas las condiciones de vida de los tarahumaras, las reuniones juegan un papel importante en sus relaciones sociales, que incluyen la cooperación económica, el intercambio de cosas y de información, la formalización de compadrazgos... y crean así una red o plexus de tesgüino del que nos habla Kennedy. Para Gotés estas reuniones tienen la función social de preservar al grupo y darle sentido a la forma de vida, como se puede ver en la siguiente cita: "La dinámica de relación funciona de la siguiente manera: a una tesgüinada de la casa B y C, distantes entre sí, y a una tesgüinada E, pueden concurrir miembros de las casas A y D, también distantes entre sí, de esta manera se realiza un intercambio constante entre los miembros de grupo" (*ibídem*: 77).

Gotés escribe que este modo social institucionalizado horizontalmente enmarca relaciones (reuniones e intercambios) que están acompañadas de costumbres y valores culturales como el kórima; no obstante, los pueblos rarámuri conocen el exterior de la Sierra y recorren ciudades y municipios urbanos en una migración temporal para pedir kórima o ayuda. Esto lleva a cuestionar si el concepto de kórima se aplica fuera de los contextos y las relaciones que se originan de modo tradicional entre ellos.

La reciprocidad y cooperación rarámuli se resuelve a nivel de cada localidad por el grupo residente: acarreo de agua, siembra, cultivo y cosecha de hortalizas, maíz y frijol. Pero algunas tareas: limpieza de la parcela, ocasionales prácticas agrícolas, así como la construcción de casas, caminos y cercos, requieren del apoyo de agentes externos que acuden al trabajo comunitario para colaborar con una u otra unidad familiar; el trabajo desplegado es pagado simbólicamente con cerveza de maíz (*sowíki*). La comunidad colabora también cuando algún integrante del grupo tiene problemas de sustento por orfandad o viudez, o una familia se ve mermada por la muerte de un miembro productor o por robo o incendio de la parcela, haciendo fluir bienes de quienes más los poseen, a esta institución se le denomina kólida (Gotés, 2012: 87, 89).

Si un principio del kórima es la reciprocidad, sería complicado llevar a la práctica el pedir ayuda o limosna fuera de los lugares tradicionales, ya que el kórima está encuadrado en un sistema normativo, interiorizado culturalmente, que prescribe ciertos valores y patrones de conducta entre los rarámuri. En este sentido, se puede decir que las normas tienen validez territorial, pero también pueden ser trasladadas por los mismos sujetos a otros espacios geográficos, y es por ello que se dice que la norma de conducta kórima tiene un sentido genérico.

Uno de los antropólogos que recientemente abordó los temas sobre desarrollo e identidad en la Sierra Tarahumara fue Juan Luis Sariego Rodríguez, que planteó la conveniencia de hacer una revisión sobre el desarrollo del indigenismo y en particular sobre los sistemas de intercambio recíproco, porque éstos son parte de la identidad cultural distintiva que apuntala la continuidad de la sociedad rarámuri dentro de un marco de aculturación y de cambio social regional.

Sariego afirmaba que uno de sus propósitos era describir la cultura tarahumara tal y como existe en la actualidad, fijar la diferencia entre lo antiguo y lo nuevo y marcar los cambios –que son evidentes– que la cultura ha tenido en los últimos años. “La resistencia al cambio se traduce en el mantenimiento y defensa de un corpus de concepciones del mundo de la sociedad y de un conjunto de prácticas sociales típicamente propias, autóctonas” (Sariego, 2002: 58).

El recientemente fallecido antropólogo español interpretaba la reciprocidad entre los tarahumaras como una práctica social que adquiere el carácter de un antiguo rasgo persistente, distintivo, tradicional, que denota una especie de sabiduría o conocimiento que se expresa en las fiestas y los rituales (yúmari), ya que al danzar, celebrar y beber tesgüino se le ofrece primero a Dios, que es el punto de partida. La reciprocidad es con Dios y por ello le hacen peticiones para que vengan las lluvias, porque sin ellas no crece el maíz y sin maíz no pueden hacer tesgüino. De acuerdo con Sariego, esta práctica se traduce en la vida cotidiana de los rarámuri como símbolo de cohesión social.

Sariego criticó y retomó los planteamientos de antropólogos como Olivos, Kennedy y Urteaga para ilustrar los aspectos de la reciprocidad y concluir que el kórima es parte de la identidad del rarámuri.

Por ejemplo, de Olivos retomó la noción de las ranherías como un espacio en el que se desarrollan relaciones de cooperación, intercambio y reciprocidad entre las familias, que se expresan en el trabajo cooperativo en actividades agrícolas, el intercambio de alimentos, la celebración de rituales festivos y la participación en las tesgüinadas, y enfatizó que estas actividades no son exclusivas de grupos de vecinos y relaciones de vecindad.

De Kennedy recuperó la tesis que postula la existencia entre los tarahumaras de una entidad social denominada red o plexus del tesgüino, que está integrada por un conjunto de personas que se articulan socialmente a través de invitaciones periódicas y recíprocas para consumirlo y que acompañan los trabajos cooperativos o las actividades y rituales de los miembros del grupo étnico. Sariego consideraba que el plexus del tesgüino es una forma efectiva de socialización.

De Urteaga rescató el argumento de que el tesgüino es un elemento central de la vida rarámuri, porque alrededor de las ollas de tesgüino está la causa o el propósito de realizar trabajos colectivos

o faenas agrícolas que incluyen el arreglo de un camino, la construcción de una casa o de un aula escolar, o la realización de alguna ceremonia destinada a rogar y agradecer a Dios-Onorúame la bendición de la lluvia, las cosechas o el agua, o para pedirle que cure la tierra, los animales o los cerros. La tesgüinada es la esencia misma de la vida rarámuri que teje obligaciones de reciprocidad, expresa normas de cortesía, respeto y ayuda mutua.

Sariego concluyó que el conjunto de estas visiones da cuenta de hechos sociales vinculados a aspectos de reciprocidad y de reproducción de valores que son los componentes de un núcleo central de organización social, cohesiva y original que identifica la identidad de la comunidad tarahumara. Como podemos ver, Sariego no hizo un aporte particular, pero realizó reconstrucciones de la temática elaboradas por otros estudios.

Desde luego es pertinente revisar la tesis de Nicolás Olivos, que contiene categorías que encuadran a la reciprocidad en aspectos de territorio y organización social. Según este investigador, las características particulares de asentamiento geográfico del grupo rarámuri, en apariencia disperso dentro del territorio, diseñaron como formato territorial “el sistema de las rancherías” como el principal rasgo distintivo y como parte de un proyecto civilizatorio.

Olivos llama rancherías al conjunto de unidades domésticas y retoma la idea de Edward Spicer, que apuntó que el tipo de asentamientos fue el principal rasgo distintivo de los pueblos y culturas del noroeste mexicano. Los asentamientos que se desarrollaron como una expresión particular de varios grupos de esta zona se componían de un conjunto de pequeñas unidades familiares agricultoras que se entrelazaban por la vía del parentesco extenso y de un conjunto de prácticas de intercambio y de reciprocidad.

La ranchería tarahumara se compone principalmente por el conjunto de unidades domésticas articuladas a partir del parentesco extenso y por alianza; así como de múltiples relaciones sociales de reciprocidad que adoptan variadas formas, expresadas en los distintos campos de la vida económica, social religiosa y festiva. Territorialmente, una ranchería se compone también por el conjunto de asentamientos de familias extensas unidas a partir de relaciones de parentesco extenso, por alianza y de relaciones de reciprocidad e intercambio (Olivos, 1997: 98-100).

En el tipo de organización territorial se dan los distintos niveles de relaciones sociales. A partir de ello, el autor enuncia que una característica de este grupo se da a partir de relaciones sociales basadas en un fuerte sentido de reciprocidad e intercambio que articulan a la sociedad tarahumara, que unifican y dan cuerpo a la comunidad con un valioso contenido étnico. Sin embargo, explica a las relaciones de reciprocidad sólo desde el concepto de kórima, es decir, no aclara qué es ayuda o qué es cooperación de trabajo, ni la especificidad de cada una de las expresiones de reciprocidad. Lo que sí analiza es una construcción teórica sobre el kórima: como modo de vida e institución, la reciprocidad toma la forma de un elemento “identitario” que constituye un modo de vida.



El llamado Kórima, valor supremo que han llevado a todos los ámbitos de sus vidas y que se define como la acción de dar y recibir como dos caras de una moneda. Dar al necesitado es obligación, tanto como es derecho pedir cuando uno se ve en las mismas circunstancias. El intercambio y la generosidad se fundan en la actividad que da sustento y razón a su existir: el trabajo del maíz. Preparar la tierra, sembrarla y cosecharla exige un esfuerzo colectivo, que generalmente se realiza con la participación de los familiares y vecinos (Olivos, 2005: 37).

Este antropólogo muestra al kórima como una institución presente en la vida cotidiana y un valor que va tejiendo una red de ayuda que unifica a los miembros de familias que viven en una rancharía: “Del kórima emanan sus relaciones interpersonales, su organización social y su gobierno. Kórima es la piedra angular de la filosofía rarámuri. Ese fino tejido de reciprocidad es el que ha ido configurando, lentamente, siglo por siglo, el rostro de la nación rarámuri” (*ibidem*: 55).

De esta manera, Olivos encuadra la reciprocidad dentro de aspectos del territorio; es decir, los espacios se conciben como poseedores de características que originan identidades territoriales desde un conjunto de valores y obligaciones sociales.

### **El kórima y la imagen del mundo**

La justificación de realizar este recuento bibliográfico es que la noción de kórima es un referente imponderable en toda investigación etnográfica sobre la Sierra Tarahumara. La comprensión de un determinado tema sobre la misma región depende de “proyectos a largo plazo”, ya que los múltiples abordajes a través del tiempo permiten a los antropólogos comparar y analizar las diferentes transformaciones dinámicas y posibilitan una mayor comprensión de los significados sociales de la reciprocidad en la estructura socio-cultural.

Muchos antropólogos aún realizan trabajo de campo en esta región en periodos largos. Ya sean proyectos de investigación solitaria, investigación grupal de estudiantes o visitas efímeras con objetivos de diagnóstico “científico”, todas estas formas de abordaje etnográfico tienen una relevancia histórica y documental. Recuperar el trabajo realizado a través del tiempo permitirá identificar las variaciones sobre un mismo paradigma.

Entre más se conoce la comunidad (especialmente a través de la monografía original y otras publicaciones) más probable es que otros académicos muestren interés en hacer investigación en ese sitio o entre su gente. Así, el primer trabajo de campo realizado en forma individual puede expandirse hacia diferentes formas de investigación colaborativa (Kemper Robert y Peterson Royce; 2010: 6).

Después de esta revisión bibliográfica que pareciera repetitiva pero que ilustra las palabras de Reygadas sobre un relativo desarrollo teórico y que también es una muestra de tener distintas reflexio-

nes aisladas<sup>4</sup> sobre un mismo tema, coincido en que falta un programa de renovación teórica que acompañe la práctica etnográfica, ya que los temas se parecen a los diagnósticos hechos en la Sierra, a partir de explicaciones de visitas de doctor, pues los temas clásicos necesitan nutrirse de preocupaciones de mayor envergadura teórica.

Un aspecto a señalar es que al transitar por estos tratamientos encuentro una relevancia y parecido –incluso esquemático– en la exposición de los planteamientos de Sariego y de Olivos,<sup>5</sup> que al pensar en la región tarahumara en términos de teorías de mayor envergadura muestran usos del marxismo y durkheimianos, y menos análisis de la concepción del mundo o la imagen del mundo que se encuentra detrás de sus prácticas; es decir, adolecían de una teoría weberiana de la acción y del sentido mental. Por ello, mi propuesta es la revisión programática de comprensión de esta práctica social en términos del sentido de una imagen del mundo desde la perspectiva teórica de Habermas.

Postulo que la dificultad de madurar un programa de investigación en una región depende de múltiples factores. Mientras tanto, mis puntos de apoyo son la teoría social –en particular los aportes de Habermas– para experimentar y renovar etnográficamente estos temas. El kórima significa un sentido de ayuda desinteresada –solicitada u ofrecida– que estructura la vida social tarahumara y se desarrolla en un ambiente ecológico agreste. La naturaleza del kórima incluye a los alimentos, el trabajo-faena, el asilo y el raite (viaje gratuito que alguien da a otro en su vehículo), entre otras posibilidades.

Además, el kórima como una forma de reciprocidad está anclado a una imagen del mundo que dicta a los rarámuri cómo es el mundo. Quien es un buen rarámuri lo es, como lo reveló uno de los datos detonadores de mi trabajo en campo al escuchar a un joven rarámuri: “Hay que ayudar a este viejito a acarrear sus cosas, trae mucho y no puede, hay que ayudarlo porque cuando yo esté viejito alguien me ayudará a mí” (Murillo, Sergio, testimonio). El kórima como ayuda desinteresada es el núcleo duro de esta sociedad que se guía por una imagen del mundo.

Por último, recalco que hay ciertas ideas que se generan en la cosmovisión tarahumara, donde el kórima es un aspecto central y singular; esto es, aún perduran los mitos, los valores morales, las normas, las obligaciones, el diablo no ayuda, pero Dios sí; y la reciprocidad define a quien es un buen rarámuri y a quien no lo es. No obstante, hay conciencia de que se requiere de una teoría más sólida para reflexionar el tema de la reciprocidad.

Sostengo que el conjunto de las imágenes del mundo ha asegurado la continuidad de las prácticas de ayuda y reciprocidad en un sentido genérico y que éstas toman forma y se ordenan entre lo que marca la tradición y una idea de futuro sobre cómo debe de ser el mundo. Este conjunto de

4. Hay que señalar que el texto de Carlo Bonfiglioli (1995) es un trabajo importante como referente teórico estructural, que no es en específico sobre el kórima, sino sobre las danzas como una forma de solidaridad y reciprocidad entre los hombres y la divinidad.

5. Para conocer los planteamientos de ambos autores véanse Juan Luis Sariego Rodríguez (2009) y Luis Nicolás Olivos Santoyo (1997).

imágenes del mundo tarahumara muestra los valores morales y las obligaciones, las reglas, las normas comunes que cumplen un sentido desde la postulación de expectativas de comportamiento en acciones orientadas por una cosmovisión.

“Kórima como gratuidad: es todo lo que se da y no se cobra, ya que kórima es muy de nosotros. Lo que damos, lo damos gratis y no cobramos como los mestizos” (Argüelles, Valente, testimonio). El que no da tortilla y de comer cuando alguien llega a la casa no vive mucho tiempo, por eso hay que dar kórima para vivir muchos años” (señora Juana, testimonio). “En una ocasión tuve que llevar a mi hijo a curar a Chihuahua y como no tenía mucho dinero tuve que korimear un raite para trasladarme a Chihuahua” (Murillo, Benigno, testimonio). “El que no baila y no hace tesgüino para dar no es un buen rarámuri porque no le gusta platicar. Por eso le ocurren muchas cosas, se le desbarranca un caballo o no se le da bien la siembra” (Ventura, testimonio). Estos testimonios contienen la reciprocidad en sus propios términos, con sus propias interpretaciones que se anclan en las creencias y las ideas. Entre los rarámuri detrás de cada acción de ayuda recíproca hay una forma de percibir el mundo, una imagen del mundo, una idea del mundo, una idea de cómo tiene que ser el mundo.

De lo que se ha dicho al hacer este recuento bibliográfico, doy cuenta de que el kórima para los rarámuri puede tener distintos sentidos. Este trabajo contribuye a la revisión de las acciones de ayuda recíproca entre los rarámuri y muestra que a esta ayuda se le han adjudicado distintos sentidos, como quedó patente al reseñar la diversidad de posturas teóricas, etnográficas e históricas sobre este tópico.

Para concluir, hemos enmarcado estos sentidos de las imágenes del mundo en términos de Habermas, porque cumplen la función de integración social, son producto de los valores culturales de la tradición y –en muchos casos– son imperativos de supervivencia social, ya que los sistemas sociales con la ayuda de las estructuras normativas diseñan ciertas acciones y patrones de conducta, que también se expresan lingüísticamente mediante una imagen del mundo o un sistema moral. Son los ingredientes de las imágenes del mundo que aseguran la diferencia y que cumplen un papel en la integración social.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973). *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mesoamérica*. México: INI.
- \_\_\_\_\_ (1980). “Tarahumaras”. En *Obra antropológica IV, Formas de gobierno indígena*. México: ini-fce.
- Artaud, Antonin (1972). *Los Tarahumara*. España: Ediciones Gallimard.
- Barquín Cendejas, Alfonso (2007). *Del poder y su desgaste. Un modelo para su estudio*. México: INAH-CNCA.
- Bonfiglioli, Carlo (1995). *Fariseos y matachines en la sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión sexual y las danzas de conquista*. México: INI.

- De Velasco Rivero, Pedro (1987). *Danzar o morir*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Burgess McGuire, Don y Reynaldo Merino Mares (2002). *Cómo aprender rálámuli de la Baja Tarahumara*. México: Conaculta-Pacmyc.
- Firth, Raymond (1971). *Elementos de antropología social*. Argentina: Amorrortu.
- González Rodríguez, Luis (1987). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: SEP.
- Gotés Martínez, Luis Eduardo Darío (1991). *Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara* (Tesis de Licenciatura). ENAH, México.
- \_\_\_\_\_ (2012) "Kólíma. Forma Social de la reciprocidad entre los Rálámuli". En *Los pueblos indígenas de Chihuahua: Atlas Etnográfico*. México: INAH.
- Heras Quezada, Margot (2000). *Identidad y continuidad rarámuri. Imágenes y discursos de la gente de Malachi sobre sí misma* (Tesis de Licenciatura). EAHNM, México.
- Hillerkuss, Thomas (1992). "Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial". *Estudios de Historia Novohispana*, 12.
- Irigoyen Rascón, Fructuoso (1979). *Cerocahui: una comunidad en la Tarahumara*. México: Centro Librero Prensa.
- Kennedy, John G. (1970). *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Kemper, Robert y Anya Peterson Royce (2010). *Crónicas culturales. Investigaciones de campo a largo plazo en antropología*. México: CIESAS- Universidad Iberoamericana.
- Lehn, Ernesto, y Nicolás Olivos (2005). *Rarámuri: vivir en la tarahumara*. Ciudad de México: sep / Nostra Ediciones.
- Lévi-Strauss, Claude (1988). *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1979). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. España: Tecnos.
- Lumholtz, Carl (1986). *El México desconocido* [T. I]. México: INI.
- Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. España: Tecnos.
- Merrill, William (1992). *Almas rarámuri*. México: INI.
- Malinowski, Bronislaw (1973). *Los argonautas del pacífico occidental*. España: Península.
- \_\_\_\_\_ (1975). "El concepto de cultura". En Khan, J. (comp.). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. España: Anagrama.
- Morales, Marco Vinicio (2009). *Organización sociopolítica rarámuri en la ciudad de Chihuahua, intermediarios y actores de la intervención en el asentamiento*. El Oasis (Tesis de Maestría). CIESAS- EAHNM, México.
- Morales, Marco Vinicio y Ernesto Lehn (2005). *Vivir en la Tarahumara rarámuri*. México: SEP.
- Olivos, Santoyo Luis Nicolás (1997). *Territorio étnico y proyecto nacional: el ejido y la comunidad tarahumara* (Tesis de Licenciatura). ENAH, México
- Plancarte, Francisco (1954). *El problema indígena tarahumara*. México: INI.
- Robles, Ricardo (1994). *El rostro indio de Dios*. México: Universidad Iberoamericana-Centro de Reflexión Teológica.
- Reygadas, Luis (1992). "Antropología para después de la crisis". *Cuiculco*, 29-30.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis (2002). *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: INI.

- \_\_\_\_\_. "La comunidad indígena en la Sierra Tarahumara. Construcciones y deconstrucciones de realidades y conceptos" (2009). En Lisbona Guillén, Miguel (coord.). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en México contemporáneo*. México: Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Urteaga, Augusto (1994). *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Wendell y Zingg (1975). *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.





# Las cavernas dentro de la visión maya yucateca de ayer y hoy

Denisse Lorenia Argote Espino\*

ISSN: 2007-6851

Pp.

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2016.

Fecha de publicación: febrero de 2017.

Título del artículo en inglés: *The caves within the Yucatecan Mayan vision: past and present.*

## Resumen

Las cavernas han ocupado un lugar importante dentro de la cosmovisión maya desde época antigua. Dentro del pensamiento místico, estos espacios pueden representar características duales, como vida y muerte, lugar de contacto con los dioses pero también con fuerzas temibles. Tanto en cuevas como en cenotes se han encontrado restos asociados con ceremonias de diversa índole. En este texto se exponen los resultados de un trabajo etnoarqueológico relacionado con la concepción que los mayas del norte de Yucatán han tenido con respecto a las cavidades naturales y cómo esto se ve reflejado incluso en su vida cotidiana.

**Palabras clave:** cavernas, cenotes, mayas yucatecos, cosmovisión.

## Abstract

*The caverns have occupied an important place within the Mayan worldview since ancient times. Within the mystical thought, these spaces may represent dual features, as life and death, place of contact with the gods but also with fearsome forces. In both, caves and cenotes, remains have been found associated with ceremonies of various kinds. This work presents the results of an ethno-archaeological research related with the conception that the Mayan people of northern Yucatan have with respect to the natural cavities and how it is reflected even in their daily lives.*

**Keywords:** *Caverns, cenotes, Yucatec maya, worldview.*

\*Dirección de Estudios Arqueológicos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (efenfi@gmail.com).



Fotografía © Denisse Lorenia Argote Espino.

## Introducción

Dentro del mundo maya, tanto en épocas prehispánicas como en la actualidad, las manifestaciones culturales más relevantes en las cavernas son de índole religiosa, incluso más que las de tipo habitacional. Las cavidades naturales (inundadas o no) no sólo fueron determinantes en el establecimiento de estos grupos étnicos sino que, además, fueron transformadas en espacios de culto. Tanto en cuevas como en cenotes se han encontrado restos de ceremonias asociadas con víctimas de sacrificio (Chase y Orrin, 1989; Hatt *et al.*, 1953; Rissolo, 2001; Thompson y Thompson, 1938). Se ha observado que los sitios donde los sacrificios tuvieron lugar son territorios privilegiados de características determinadas; son espacios excepcionales, intermedios e intermediarios, donde se relacionan dos mundos. Debieron ser lugares sagrados, ya que “fuera de un lugar santo, la inmolación no es más que un asesinato” (Campos Goenaga, 1993: 19). Las cuevas y los cenotes son puntos de apertura que hacen posible el transitar de una región a otra; ejes y centros sacralizados donde se manifiesta lo divino y, debido a ello, permiten comunicarse con él.

Desde este punto de vista, la caverna puede pensarse como el eje del mundo o el ojo cósmico, y también puede percibirse como el lugar temible donde habitan monstruos, demonios y la muerte. Este espacio sagrado se caracteriza por su ambigüedad, habitado por fuerzas en movimiento que pueden ser benéficas o maléficas, ya que atienden a la ejecución meticulosa de los rituales que las encaucen hacia

las direcciones deseadas; por tanto, las prácticas ceremoniales exigen rigurosidad en los procedimientos prescritos.

Tanto la construcción de lugares sagrados como su consagración responden a ciertos preceptos tradicionales, a cierto modelo arquetípico, como las formas piramidales, la orientación astronómica de éstas, etcétera. Por otra parte, la elección de cuevas, montes y cenotes como lugares sagrados no es una elección libre del hombre, ya que la sacralidad del lugar se ha manifestado de alguna manera (Campos Goenaga, 1993: 19). Diversos documentos etnohistóricos testifican el hecho de que los cenotes figuraban en el culto a la lluvia (De la Garza *et al.*, 1983; Landa, 1966). Los testimonios de la Inquisición en 1562 proveen de mucha evidencia sobre este rito (Pohl, 1983: 86).

También entre pueblos tan distantes como los yaquis existen creencias religiosas sobre las cuevas:

El discípulo se dirige a cierta cueva situada en la montaña Bacatete, donde vive el diablo en forma de culebra feísima. Esta cueva se halla dividida en siete cámaras o cavernas, en las cuales tiene que pasar seis pruebas; si las pasa satisfactoriamente, la culebra lo invita a pasar a la séptima cámara donde le da a escoger lo que quiera como premio. Pero al marcharse el iniciado no sale por la entrada, que verdaderamente fue la boca de la culebra, sino por otra salida, que es la cola del animal (Lizardi, 1941: 107).

Por otro lado, las cuevas y los cenotes han sido usados para cultos a la fertilidad y/o para rituales dinásticos. Reportes actuales registran que las cuevas son recintos adoratorios de ancestros, ya que la gente se presenta con flores y copal y los venera como si fueran santos, e incluso se han encontrado en muchas cuevas restos humanos. Algunos huesos pudieron ser restos de víctimas de sacrificio, como también pudieron estar relacionados con cultos de veneración o linaje (Pohl, 1983: 86).

### **Un poco de geografía**

Para entender un poco más este tópico de las cavernas, debemos saber que Yucatán es la región geológica más joven de la república mexicana, emergida hace alrededor de 33 millones de años. Topográficamente poco compleja (con excepción de algunos espolones montañosos que se extienden hacia el Petén y hacia la Sierra Maya de Belice) forma una gran planicie que gradualmente desciende a la costa. Los lomeríos denominados Sierrita de Ticul tienen una altitud máxima de 300 msnm y se extienden desde Champotón, Campeche, hacia el noreste de la Península, donde continúan en el estado de Yucatán. En las cercanías de Maxcanú la Sierrita enrumba hacia el sureste, a lo largo de una línea formada por los pueblos de Ticul, Oxkutzcab, Tekax y Tzucacab, hacia Quintana Roo (Villa Rojas 1969: 244).

Las más importantes fuentes de agua son los cenotes, pozos naturales que se forman cuando la superficie de corteza caliza se colapsa en cavernas subterráneas. La karstificación en rocas carbonatadas de origen marino, como las de la península de Yucatán, está asociada al establecimiento de redes de

drenaje subterráneo. Las rocas carbonatadas son rocas de origen sedimentario cuyo contenido en carbonatos es superior al 50 por ciento. Los constituyentes de las rocas son disueltos químicamente y sus materiales particulados son transportados por la acción de las aguas circulantes, que han formado conductos y cavidades a lo largo de grandes periodos de tiempo (Galán, 1991). Este tipo de cavidades kársticas puede tener formas singulares a variadas escalas, las cuales en muchos casos fueron modificadas por la mano del hombre para diversos propósitos, sea para aumentar la capacidad de almacenamiento de agua (González y Huchim, 1994), sea como espacio ritual (Manzanilla, 1996).

Los cenotes son comunes en la zona nororiental de la península, desvaneciéndose hacia el sur (Villa Rojas 1969:246). A diferencia de los cenotes, las grutas se conservan relativamente secas debido a que en esos puntos el nivel freático es más profundo. Las cavernas pueden ser pequeñas o pueden alcanzar varios kilómetros de largo, con tiros verticales de hasta 60 metros de largo (Araujo *et al.*, 1994). Hay alrededor de cinco mil espeluncas en la zona yucateca, muchas de las cuales han sido exploradas y ello permite considerar que en un gran porcentaje de ellas existen evidencias humanas originadas desde épocas prehistóricas hasta la actualidad, aunque el tamaño y la complejidad o riqueza ornamental de las cavernas no necesariamente pudieron haber sido factores determinantes para su uso (Martos, 2002: 236).

### **Las cavernas: pasado y presente**

Los antiguos mayas creían que el universo estaba compuesto por trece planos celestiales y nueve subterráneos, y que cada plano estaba dominado por una deidad específica. Las montañas sagradas simbolizaban los cielos y subir a ellas significaba ascender a éstos. Los estratos celestes estaban comunicados por la ceiba, que consideraban el árbol sagrado, y los grados de las montañas sagradas estaban ligados de abajo hasta arriba por una escalera gigantesca. Esta concepción de las escaleras se asemeja en mucho a la concepción que presidió a la construcción de las pirámides mayas (Guerrero Mendoza, 1971: 139). El inframundo también tenía nueve escalones y se relacionaba con las cavernas más profundas: descender por las cavernas sagradas era descender al mundo de los muertos.

La iconografía de los descubrimientos arqueológicos en grutas y cenotes provee de evidencia acerca de la realización entre los pueblos mayas de la ceremonia *cuch* o de cargo, o de algún rito relacionado cercanamente, en estos pozos naturales (Pohl 1983: 94). También se ha observado que uno de los puntos más importantes de esta ceremonia era cuando el gobernante bajaba a la cueva a recibir las profecías de los dioses. Los hallazgos en cuevas apoyan esta idea y algunos aspectos de los centros ceremoniales mayas pueden simbolizar el ritual de la cueva. Teoberto Maler encontró en Yaxchilán estalactitas puestas como columnas enfrente de estructuras; una estalactita tenía bandas verticales de glifos incisos en sus depresiones (Pohl 1983: 99).

Otro notable uso de las cavernas en la Península se daba a partir de su condición de ser fuentes de agua “virgen” empleada en las ceremonias, ya que el agua debía estar exenta de contaminación. Esta

agua pura no podía ser vista por ojos de mujer porque quedaría contaminada (la cueva se consideraba lo femenino, por eso la mujer no podía entrar tampoco a ella). Con propósito de recoger el agua virgen, en la cueva se colocaban recipientes de barro y/o de piedra debajo de las estalactitas, sobre todo las que estaban más adentro de la caverna (Rissolo, 2001). El registro de grandes fragmentos de cerámica esparcidos por el piso de las cámaras más recónditas de las cavernas puede deberse a este motivo. Los mayas han asociado, tradicionalmente, las figuras femeninas de la fertilidad a cuerpos de agua. Aun ahora, indígenas que viven cerca del cenote Xlakah aseguran que su patrona santa Úrsula vive en el fondo del hoyo.

Se dice que el pozo o cueva representa el cordón umbilical del mundo. Algunos centros ceremoniales mayas proveen conexiones con cuevas. Por ejemplo, la llamada Tumba del Gran Sacerdote, en Chichén Itzá, consiste en una pirámide y templo construidos sobre una caverna natural, alargada por los nativos (Thompson, 1991). El explorador Rafael Girard (1962) sugiere que los cuartos en forma de cruz, bajo los suelos de los templos en Palenque, representaban cuevas. Se puede decir, entonces, que las cavernas eran anexos del centro ceremonial (Pohl, 1983: 99). En muchas otras regiones, incluso fuera de la zona maya, se transmiten las leyendas orales de que por debajo de las grandes iglesias coloniales se encuentran largos corredores subterráneos que llevan a otros lugares. Éstos pueden ser cavernas naturales alargadas por las personas interesadas o pasadizos totalmente artificiales. Dentro de la cultura popular, se cuentan ejemplos de esto en lugares como Morelia, Michoacán; Durango, Durango; Real de Catorce, San Luis Potosí y Tekax, Yucatán.

Los mayas utilizaban animales en sus ceremonias, como la de la agricultura y la del linaje. Enterraban la fauna en chultunes<sup>1</sup> y en tumbas y realizaban sacrificios sangrientos en cuevas sagradas y cenotes. El arte, la etnohistoria y la etnografía sugieren que los animales depositados en entierros, chultunes, cuevas y cenotes simbolizaban al sol, la tierra, al agua o la lluvia y la fertilidad agrícola. Aunque la mayoría de los restos óseos que se han encontrado son de origen animal, investigadores también han encontrado huesos humanos en cenotes, especialmente en Chichén Itzá, donde se sacrificaban por igual hombres, mujeres e infantes (Hooton, 1940). Fuentes y cerámica asociada sugieren que muchos de los sacrificios de este tipo se realizaron en el Posclásico Tardío (Pohl, 1983: 91) e incluso en el periodo colonial temprano (De la Garza *et al.*, 1983; Landa, 1966; Ruz, 1968).

Los restos animales registrados dentro de cavernas suelen ser de puercos, perros, serpientes, venados, aves y tortugas; así mismo, se han recuperado abundantes depósitos de conchas de gasterópodos de agua dulce (*Pachychilus* o jute) asociados a entierros en cuevas y abrigos rocosos, lo que tal vez podría ligar a estos moluscos con la muerte y el entorno acuoso del inframundo o a una conexión con la lluvia y la fertilidad (Girard, 1962; Stemp *et al.*, 2015). El empleo de estos elementos para rituales en la época de la Colonia (Sotelo, 1988) y hasta la actualidad, podría hablar de una continuidad de los mismos desde épocas prehispánicas.

1. 'Chultún': aljibe o silo abierto en peña que servía para guardar maíz o recoger agua de lluvia.

Entre otros artefactos, se han encontrado en cenotes y cuevas objetos de madera rotos y quemados (tal vez asociados a las ceremonias de renovación y ritos de fuego nuevo), un gran porcentaje de navajas de obsidiana (relacionadas con el autosacrificio), manos y metates de tamaño natural y miniaturas, conchas (tal vez dirigidas a ritos de renovación y regeneración), diversos ídolos y figurillas de barro y de piedra, incensarios, pequeñas vajillas de servicio, husos, cerámica, construcciones interiores, entre otras cosas (Chase et al., 1989; Martos, 2002; Rissolo, 2001; Stemp et al., 2015). En algunas cuevas se han encontrado vasijas policromas con glifos del Clásico Tardío. Un ejemplo: glifos de unos cazadores (probablemente asociados al agua y al dios Chaac) con una figura femenina montando uno de los ciervos y detrás de ella un enano sosteniendo un huso con algodón sin hilar (el algodón es un símbolo de fertilidad) (Pohl, 1983: 87). También se han descubierto manifestaciones petrográficas, como pinturas rupestres y glifos escarbados en las paredes de las cuevas (*i.e.* nubes y cruces).

Para una gran diversidad de pueblos el mundo subterráneo representa la mitad inferior, el lado siempre nocturno del mundo. La oscuridad es una de sus características y se asocia con la noche y las tinieblas, así como con el tiempo primordial en el que no había luz ni orden; por ello, simboliza el caos pre-cósmico como la muerte, el renacimiento y la iniciación. El hombre maya encuentra que puede establecer una comunicación con el inframundo a través de las cuevas, atribuyéndole un simbolismo a cada uno de los ritos realizados dentro de la cueva. Los difuntos e iniciados deben afrontar diversos obstáculos hasta presentarse ante la deidad de este reino. Después de esto, se emprende el camino de regreso hacia donde se encuentra la transformación de las almas. En lo que se conoce como “ritos de paso”, se entra a la cueva para emprender un viaje al inframundo, aparecer ante la deidad, transformar el alma y posteriormente emerger al mundo profano como una nueva persona, un recién nacido que sale del vientre de la madre (Bonavides, 1992).

Pero las cavidades naturales también se utilizaron para depositar a los muertos. El arqueólogo Frans Blom (1958: 14) escribió: “se me señaló una cueva pequeña de donde extraje fragmentos de huesos incinerados, urnas de barro y pedazos de tela de algodón”. Centenares de años antes de la conquista se habían colocado en las cuevas grandes urnas de barro llenas de huesos incinerados; las urnas estaban cerradas con tapas de barro y selladas con resina y chicle (Blom, 2004). Otro ejemplo de ello es la ocasión en que se tuvo la oportunidad de observar un esqueleto completo en posición de decúbito dorsal extendido, que había sido enterrado en una de las cámaras de la cueva denominada el Platanal, en las afueras del pueblo de Tekax, Yucatán. Se podría pensar que la gente depositaba a sus muertos en las cavernas para que en un futuro revivieran y resurgieran del seno de la tierra.

En todos los mitos podemos apreciar la lucha constante entre el bien y el mal, la luz y la oscuridad, lo frío y lo cálido. Las cavernas no son la excepción. La lucha entre contrarios se puede apreciar en el mismo Popol Vuh, donde se narra el enfrentamiento entre los señores del cielo y los del inframundo. Más que un sitio geográfico, la caverna es el lugar donde se puede dar la comunicación con el otro plano cósmico, pero puede implicar más de una entrada. Para el hombre maya la comunicación se puede dar en muchas cavernas, puesto que estos sitios simbólicamente son la entrada al mundo subterráneo



y, por tanto, la morada de Chaac y los vientos. Por otra parte, los pueblos mayas tal vez identificaron el poder regenerativo de la tierra con la fertilidad y, por ello, la entrada y permanencia dentro de la cueva posiblemente era un rito que simbolizaba la entrada al hogar de Chaac, dios del agua y por ende de la vida (Marion, 1988), y permitía un renacimiento simbólico.

Aparte del mundo real, de las plantas y las cosas que le son familiares en el ambiente rural, los indígenas sienten alrededor de ellos una legión entera de dioses, espíritus y seres sobrenaturales (Villa Rojas, 1969: 272), los cuales ejercen gran influencia en su destino. Para permanecer en buenos términos con ellos y ganarse su buena voluntad, se hacen ceremonias y ritos nativos. No hay ningún aspecto de la existencia que no esté dentro de la supervisión y control de estos seres y fuerzas del mundo invisible. Debido a que todo en la naturaleza pertenece a estos seres, es necesario obtener su consentimiento para hacer uso de los bosques, los frutos y las tierras. La cruz, el dios y los santos católicos, a pesar de ser importantes y poderosos, son más remotos y menos comprendidos que los dioses de la naturaleza, más accesibles, más a la mano en actividades tan simples como caminar a través de los bosques o descansar en cuevas o cenotes.

La adoración en las cavernas fue y sigue siendo un foco importante en la vida mística maya. Esto se puede comprobar tanto por las evidencias materiales encontradas en las cavernas como por los ritos que se siguen realizando actualmente. Todos los dioses, espíritus y seres maliciosos que pueblan el mundo sobrenatural están presentes en ritos y ceremonias que capacitan a los hombres para hacer los ajustes que les permiten resolver sus problemas diarios. Estos ritos y creencias proveen de una orientación adecuada para conducirse de acuerdo a las reglas del grupo. El culto relacionado con los dioses de la milpa, el viento y la lluvia se deja al cuidado del *men* (“el que sabe”) o el *Ah Kin* o sacerdote, que recurre a oraciones en maya y prácticas de exorcismo retomadas de la religión católica y fusionadas con viejas tradiciones mayas. Todos los tratos con los dioses paganos son negados a las mujeres, que sólo tienen permitido ser parte activa en los ejercicios de devoción propios de la religión católica, como las novenas y los rosarios.

Los dioses de los cuatro sectores cósmicos, denominados *chacob*, desempeñan un papel casi determinante dentro de los sistemas de salud-enfermedad y de control social (Montolíu, 1980). A través de los vientos, estos dioses transmiten enfermedades a los hombres que no hacen sus deberes para con ellos. Así mismo, son ellos los que transmiten su sabiduría de medicina y magia a los médicos-men para que puedan aliviar a los pacientes. Estos dioses vinculados a los vientos también son invocados para curar males asociados a las vías respiratorias y las úlceras, consideradas de carácter acuoso (*op. cit.*). De este modo, las causas más comunes de enfermedad son de origen sobrenatural, y dentro de éstas se pueden encontrar las conectadas a los malos aires o vientos, los castigos de dioses o espíritus, el “mal de ojo” procedente de personas o animales, las sustancias misteriosas dejadas por ciertas aves nocturnas y la brujería.

Para los mayas actuales, en las cavernas habitan los señores de los vientos, que pueden ser malignos o benignos. Los malos vientos son para los indígenas como los microbios para nosotros, “pueden

enfermar o raptar el alma de un hombre hasta provocarle la muerte” (Martos, 2002: 236). Así, el primer pensamiento al caer enfermos los remite a preguntarse sobre “qué viento les hizo daño”. La versión más común dice que los vientos son fragmentos de aire con apariencia humana que habitan o se reúnen en las cuevas o cenotes. Se cree que algunos de estos vientos actúan bajo su propia voluntad, mientras que otros son considerados como aires que han sido contaminados por el paso de seres sobrenaturales o han sido enviados por brujas o hechiceros llamados ah pul yah (“enviadores de enfermedades”). Generalmente, los vientos son malignos, y para extraerlos del cuerpo y curar a la persona enferma es necesario realizar un exorcismo que consiste en ceremonias propiciatorias. Durante estas ceremonias se ofrece a los vientos comida y bebida que se acompañan de oraciones especiales recitadas por el men. Los malos vientos de la cueva se exorcizan con ron y hierbas especiales (Thompson, 1991).

Se cuenta en el pueblo de Tekax, Yucatán, una historia que trata sobre una muchacha que fue raptada físicamente al pasar frente a una cueva y que, después de algunos meses, apareció desnuda frente a la misma cueva pero trastornada. No se terminó su encantamiento hasta que el men ofreció un ritual al viento de la caverna. Otros personajes relacionados con las cavernas son los aluxes, a los que también se les llama yumil o molacbo’ob (señores de los cerros). Estos son como niños chaparros, pequeños e insignificantes bichos antiguos que habitan en las montañas y los cerros, y duermen o se esconden en las grutas (Ligorred, 1985).

Cualquier persona podría leer cientos de historias o escucharlas sin pasar a mayores, pero la praxis del antropólogo y el trabajo de campo que éste realiza lo colocan en una posición que lo acerca a una comprensión más cercana a la realidad y los símbolos que la cultura maya significa en las grutas, los cenotes y los “malos aires”.

Durante un trabajo de campo en el pueblo de Tekax se tuvo un encuentro más profundo con las leyendas y supersticiones de la gente, con respecto a las cavernas. Al regresar de este viaje, un compañero y amigo enfermó gravemente y murió. El men de Tekax nos informó que, al hablar con el sacerdote maya, estuvo muy pendiente de que se hiciera algo por salvarlo; pero fue imposible. El men dijo que era difícil salvarle la vida a mi amigo porque estaba muy débil; o sea, que la enfermedad estaba muy avanzada. Dijo que a mi compañero le quedaban trece días de vida y que después seguiría el guía maya que nos internó en las cavernas; luego seguirían otros tres y así morirían rápidamente cinco personas. Inmediatamente, empezó a orar para pedir perdón a los vientos de la cueva y luego realizó la ceremonia correspondiente. El men mencionó que había mucha gente que no creía en los vientos de las cuevas, pero que sí existían. El informante maya nos expresó lo siguiente: “Durante este tiempo me sentí muy deprimido; pero después de la ceremonia en la cueva me sentí bien, sentí que el perdón se nos había concedido. Pero las ceremonias no empezaron a tiempo para salvar a nuestro amigo” (Comunicación personal de Mario Novelo, 1995). Otra leyenda oral que recogimos dice que:

Un brujo malo tiene como días para viajar los viernes, pues como cuentan, ese es el día malo... es el día diferente. Él lo tiene escogido para transformarse. En ese día viernes, o también en martes, él se baña con

unas hierbas que mastruja con un poco del agua que hay en las cuevas, que gotea, que va cayendo. Con esas gotas se mezclan para transformarse y empieza ya noche a volar.

Cuentos y leyendas relacionados con las cavernas se pueden encontrar en casi todas las culturas; pero ¿qué hay de cierto en todas ellas? Será como el men dijo: “no sé si por nuestra fe o creencias no lo entiendan”; sin embargo, no se debe dejar de considerar todo ello y, mientras tanto, más vale seguir el dicho: “A la tierra que fueres, haz lo que vieres”.

### **A modo de conclusión**

Desde épocas prehispánicas las cavernas siempre han formado parte de la cosmogonía de los pueblos mesoamericanos en general, e incluso de otras partes del mundo. Aún en la actualidad, este fenómeno es un elemento observable dentro de los mitos y creencias de muchas etnias, reminiscencias de su cultura ancestral. En muchas ocasiones estas creencias determinan las reglas de conducta que los miembros de cada sociedad deben manejar dentro de su comunidad, así como su comportamiento ante la naturaleza y sus fenómenos.

Es gracias a los datos etnográficos e históricos, recolectados respecto a este tópico, que se puede dar una mejor idea de las actitudes que tomaban los hombres ante variados aspectos y fenómenos naturales como las cavernas. De esta forma se puede entender el uso de variados objetos materiales que se encuentran en un registro arqueológico subterráneo. Es por ello que la etnoarqueología resulta una herramienta básica para la comprensión y la más acertada interpretación de los registros a los que un arqueólogo se puede enfrentar cuando investiga espacios como las cavernas, culturalmente ocupadas o utilizadas por diversos pueblos de origen prehispánico. A la vez, la etnoarqueología puede permitir diferenciar los rasgos actuales de los verdaderamente antiguos.

Existen aspectos asociados a los mitos de las cavernas entre los mayas que también pueden ser comparados, en cierta medida, con los de otros pueblos actuales, aunque no estén directamente relacionados. Por ejemplo, entre los mayas actuales se toma la precaución de no entrar a grutas ciertos días de la semana (el martes y, principalmente, el viernes) y a ciertas horas del día (a las 12 del día y a las 6 de la tarde), puesto que en esos momentos es cuando entran y salen los vientos, y el contacto con éstos podría provocar la muerte. También entre los otomíes contemporáneos del valle del Mezquital se cree en la existencia de los días malos, y en relación con esta creencia se encuentra un comentario hecho por Medina y Quezada: “El mal puede contraerse sobre todo los lunes y viernes, días nefastos porque son los días de los muertos (el mal aire)” (Medina y Quezada, 1975: 74).

Desafortunadamente, no son muchos los proyectos de investigación sobre las cavernas que aporten mayor información respecto a este interesante tópico. Es por eso que la práctica etnoarqueológica en ese campo resulta relevante, ya que con ello se podrían obtener datos importantes recopilados de boca de las propias personas que en vida se involucran directamente con las cuevas. Uno de los pro-

blemas de nuestra ciencia es que sólo se toma en cuenta a las cosas y no a las personas que provocaron ese registro antiguo que ahora encuentran los arqueólogos.

## Bibliografía

- Araujo Molina, Omar, José A. Gamboa y Jorge A. Pérez (1994). "Actún Chulul: la caverna más profunda de Yucatán". *Mundos Subterráneos*, 5, pp. 9-17.
- Blom, Frans (1958). "La vida indígena de los mayas". *Nicaragua indígena*, 3 (21), pp. 14-20.
- \_\_\_\_\_ (2004). "Osarios, cremación y entierros secundarios entre los mayas de Chiapas". *Bolom. Revista del Centro de Investigaciones Frans Blom*, 1, pp. 91-112.
- Bonavides Mateos, Enrique (1992). "Ritos de pasaje entre los mayas antiguos". *Estudios de Cultura Maya*, 19, pp. 397-p.425.
- Campos Goenaga, María Isabel (1993). *La llama divina: procesos de informaciones sobre idólatras en Yucatán (1552-1562)* (Tesis de Licenciatura). ENAH, México.
- Chase Coggins, Clemency y Orrin C. Shane III (1989). *El cenote de los sacrificios. Tesoros mayas extraídos del cenote sagrado de Chichén Itzá*. México: FCE.
- De la Garza, Mercedes, Ana Luisa Izquierdo, María del Carmen León y Carlos Ontiveros (1983). *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Galán, Carlos (1991). "Disolución y génesis del karst en rocas carbonáticas y rocas silíceas: un estudio comparado". *Munibe*, 43, pp. 43-72.
- Girard, Rafael (1962). *Los mayas eternos*. México: Antigua Librería Robredo.
- González, Eunice y José Huchim (1994). "Las formas de almacenamiento de agua en algunas cuevas del Puuc". *Boletín de la Ecaudy*, 20 (117), pp. 5-17.
- Guerrero Mendoza, Francisco Javier (1971). *Las funciones de la religión y la magia en la organización social de los antiguos mayas* (Tesis de Licenciatura). ENAH, México.
- Hatt, R. T., H. I. Fisher, D. A. Langerbartel y G. W. Brainerd (1953). "Faunal and archaeological researches in Yucatán caves". *Bulletin of Cranbook Institute of Science*, 33, pp. 1-223.
- Hooton, Earnest A. (1940). "Skeletons from the Cenote of Sacrifice at Chichén Itzá". En C. L. Hay, R. Linton, S. K. Loothrop, H. Shapiro y G. C. Vaillant (eds.), *The Maya and their neighbors: Essays on Middle American Anthropology and Archaeology* (pp. 272-280). New York: Appleton Century.
- Landa, Fray Diego de (1966). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Ed. Porrúa.
- Ligorred Perramon, Francisco de Asís (1985). *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos* (Tesis de Licenciatura). ENAH, México.
- Lizardi Ramos, César (1941). *Los mayas antiguos. Monografías de arqueología, etnografía y lingüística mayas*. México: El Colegio de México.
- Manzanilla, Linda (1996). "El concepto del inframundo en Teotihuacán". *Cuicuilco*, 2(6), pp. 29-50.

- Marion, Marie-Odile (1988). "El dragón de los mayas: una contribución al estudio del mito de las lluvias". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 34(1), pp. 99-110.
- Martos López, Luis A. (2002). *Por las tierras mayas de oriente: arqueología en el área de Calica, Quintana Roo*. México: INAH.
- Medina Hernández, Andrés y Nohemí Quezada (1975). *Panorama de las artesanías otomíes del valle del Mezquital*. México: UNAM-IA.
- Montolíu, María (1980). "Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y la enfermedad en Yucatán". *Anales de Antropología*, 17, pp. 47-65.
- Pohl, Mary (1983). "Maya ritual faunas: vertebrate remains from burials, caves and cenotes in the maya lowlands". En R. Leventhal y A. Kolata (eds.), *Civilization in the Ancient Americas* (pp. 55-103). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Rissolo, Dominique A. (2001). *Ancient maya cave use in the Yalahau región, Northern Quintana Roo, Mexico* (Tesis de Doctorado). University of California, Riverside.
- Ruz, Lhuillier, Alberto (1968). *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México: UNAM.
- Sotelo Santos, Laura Elena (1988). *Las ideas cosmológicas de los mayas en el siglo XVI*. México: Centro de Estudios Mayas - UNAM.
- Stemp, W. James, Gabriel D. Wrobel, Jessica Haley y Jaimie J. Awe (2015). "Ancient maya stone tools and ritual use of Deep Valley rockshelter, Belize". *Journal of Cave and Karst Studies*, 77(1), pp. 1-11.
- Thompson, Eric J. (1991). *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI Editores.
- Thompson, Edward y Eric Thompson (1938). *The High Priest's Grave, Chichen Itza, Yucatan, Mexico*. Chicago: Field Museum Press 412.
- Villa Rojas, Alfonso (1969). "The maya of Yucatan". En *Handbook of the Middle American Indians. Ethnology*, [part.1, cap.12, vol.7] (pp. 244-275). Austin: University of Texas Press.





re  
se  
na



# **Pérez Téllez, Iván (comp.), *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México, Testimonios), 2014**

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez\*

La publicación de un libro siempre es motivo de festejo para el autor y para la editorial, pero en el caso de *El inframundo nahua a través de su narrativa*, compilado por Iván Pérez Téllez, la institución editora, el INAH, tiene más motivos de celebración que de costumbre. En mi opinión, es así porque, como pocos de los libros que publica, éste tiene la cualidad de posibilitar, en consonancia con la rigurosidad disciplinar, la amplia divulgación a la que el instituto está obligado por ley.<sup>1</sup>

Entre las tareas sustantivas del instituto se cuentan el estudio, la divulgación y la protección del patrimonio cultural de México. A éstas dedica el grueso de sus recursos humanos y económicos. Quizá la apertura y el mantenimiento de sitios arqueológicos y museos al público son, con sus respectivas exposiciones temporales y permanentes, los medios más relevantes para lograr dicho cometido; pero otras vías juegan un papel también importante: servicios educativos en sus museos y resguardo de colecciones históricas, etnográficas, óseas, líticas, cerámicas, fotográficas y fonográficas; producción de documentales y entrevistas que se transmiten a través de medios masivos de comunicación; digitalización de documentos que se difunden por medios electrónicos; formación profesional en las disciplinas históricas, antropológicas, lingüísticas, museográficas, de conservación y restauración; participación de sus investigadores en la divulgación de ese conocimiento; y producción editorial que, por supuesto, desempeña una función fundamental en tales tareas. En esa materia editorial, *El inframundo nahua a través de su narrativa* abre una ruta inédita. Mención aparte de la publicación de folletos y guías a disposición del público que visita una ciudad prehispánica o un museo, y obviando la participación del INAH en las revistas *Relatos e historias en México* y la ampliamente difundida *Arqueología mexicana*, su producción editorial de divulgación amplia es relativamente corta.

\* Profesor de tiempo parcial del Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas Puebla (cghr30@hotmail.com).

1. Esta reseña recoge los argumentos ofrecidos en la presentación del libro de Iván Pérez Téllez en la Fiesta del libro y la rosa, en la UNAM, el 24 de abril de 2015.

La colección de la que forma parte el libro compilado por Pérez Téllez tiene una serie nombrada precisamente *Divulgación*, pero su gran formato (hojas de más de 20×30 centímetros, volúmenes de alrededor de 500 páginas) y el elevado precio de cada ejemplar (más de \$400, reconocidamente bajo si se considera el tamaño del libro y la calidad del papel, pero elevado considerando el poder adquisitivo de los mexicanos), sin demeritar su valor divulgativo (ni muchos menos la calidad de sus textos e ilustraciones), definen un público que no es el más amplio, incluso si la Coordinación Nacional de Antropología del instituto tuvo el tino de poner la serie entera en línea. A diferencia de otras colecciones editoriales del INAH y las restantes series de la colección Etnografía de los pueblos indígenas de México (series, ensayos, estudios monográficos, debates), y muy distinto de las revistas publicadas por el instituto o sus escuelas (la mayor parte de éstas con miras científicas y por tanto con alcances divulgativos restringidos), *El inframundo nahua a través de su narrativa* inaugura la serie Testimonios de la colección de etnografía y, con dicha serie, su mejor rostro de amplia divulgación impresa.

Un libro de pocas páginas, de tamaño relativamente pequeño (sin ser de bolsillo) y a precio accesible, posee características que abonan favorablemente en la divulgación de horizonte amplio. La mitad de sus páginas están dedicadas a una selección de cuentos que los nahuas cuacuiltecas cuentan sobre los muertos, ilustrados con fotografías de casi todos sus respectivos narradores. Aunadas la riqueza de las narraciones y la calidad de las fotografías, en las que los cuentistas no aparecen posando rígidamente sino en la intimidad de sus casas, el resultado es un libro que exuda un cierto tipo de cercanía, casi intimidad, que lo convierte en un objeto particularmente atractivo para los sujetos sociales allí retratados, lo mismo que para sus vecinos y paisanos de la sierra norte de Puebla. La tradición oral tiene, ya de por sí, características que propician la transmisión y, por tanto, la hacen apta para la difusión. Con un logrado equilibrio entre el respeto del estilo narrativo de la fuente oral y una corrección mínima que no altera el cuento sino que facilita su lectura, *El inframundo nahua a través de su narrativa* compila dos relatos sobre personas que no quisieron hacer Todos Santos, seis cuentos sobre Miktlan (*donde abundan los muertos*) y la vida convencional después de la muerte; cuatro relatos sobre el cerril destino post mórtem de quienes hacen tratos con el diabólico Akpateko, Señor del cerro Napateko; tres narraciones más sobre la muerte que deriva del trato con el dueño de los animales, Señor del acuático Tlalokan; finalmente, un cuento sobre Ilwikak (*Cielo*) y el trabajo ultraterrenal que les depara a quienes en vida fueron curanderos o chamanes y que, tras la muerte, serán nenenkame, ayudantes de “los que truenen, los que relampaguean, los que juegan, los que como ahora vienen con la neblina”.

Pero el libro compilado por Pérez Téllez es más que la suma de buenas fotos y una feliz compilación de narrativa nahua en lengua española. A diferencia de otras colecciones de cuentos, por ejemplo de la SEP, de la Dirección de Culturas Populares del extinto conaculta, *El inframundo nahua a través de su narrativa* incluye, además, dos textos ilustrativos y bien informados que sirven como presentación e introducción a las narrativas cuacuiltecas. En la introducción, el compilador describe los ritos fúnebres que siguen a la muerte de una persona y los ritos comunitarios dedicados a los muertos. Si las narraciones nahuas ofrecen lo que se dice sobre los muertos, la introducción de Pérez Téllez

aporta lo que los nahuas hacen en atención a ellos. La interdependencia entre lo dicho y lo hecho por los nahuas de Cuacuila (lo dicho por ellos y lo que hacen según la descripción del compilador y autor de la introducción) resulta iluminadora para el lector. Lleno de detalles cuyo sentido parece no necesitar de la explicitación del antropólogo, el libro evidencia que, en tanto escritor, el mejor antropólogo es aquél del que el lector supone poder prescindir. El mejor antropólogo, entonces, es el que desaparece para hacer aparecer a los sujetos de los que escribe. Por momentos, Pérez Téllez parece gozar de esa virtud.

No pretendo afirmar que los argumentos de Iván Pérez pasan desapercibidos. Muy por el contrario, encuentro muy relevantes los argumentos que presenta en su introducción. Como dejan ver los cuentos a los que introduce y los ritos que describe (velación y entierro, *NawiTonale* = Cuatro Días, novenario, Levantada de Cruz, siete ritos de Sempoaltlaxkale = Veinte Tortillas, Cabo de Año y Todos Santos), la muerte es un viaje, pero más precisamente, como él señala: una mudanza. No sólo porque la muerte supone el tránsito del mundo humano al otro mundo, sino porque, en las vituallas del ajuar fúnebre, los apenas fallecidos llevan consigo sus nuevas herramientas de trabajo y los obsequios para los otros difuntos que los recibirán en su nuevo mundo de la misma manera en que se recibe a un mensajero. Más específicamente, las fallecidas llevan consigo los materiales para construir su nueva casa ultramundana: los corazones de los que serán el nuevo fogón y el nuevo temazcal de su hogar por fundar. Los detalles etnográficos revelados por el autor permiten al lector observar que si bien algunas de las ofrendas son alimento que el finado consumirá en su viaje o llevará a otros de su condición, otras ofrendas constituyen mensajes o incluso mensajeros que intermediarán en la relación entre la comunidad de los vivos y la muy viva comunidad de los muertos.

Al final de su introducción, Pérez Téllez apunta las formas que toman los mundos de los muertos, mismos que sintetiza la más importante etnografía de los nahuas de la Huasteca poblana, Marie-Noëlle Chamoux, en la presentación del libro: "Al comparar el mundo terrenal *Tlaltikpak* con el inframundo *Tlalitek*, encontramos cuatro relaciones: a) la semejanza o analogía; b) la distorsión de la proporción y de la percepción; c) la inversión de lo placentero y de lo útil, y d) la existencia de un lazo íntimo de correspondencia entre los dos mundos por medio de la casa". Pérez Téllez denomina "perspectiva" al segundo tipo de relación, en un claro guiño intertextual a la influyente etnología amazonista de corte perspectivista. Creo que en este punto de las modalidades de relación entre uno y otros mundos, la presentación de Chamoux y la introducción de Iván Pérez ofrecen una reflexión inédita que lleva consigo el germen de una discusión relevante para la etnología mesoamericanista, para la que también ponen sobre la mesa asuntos tocantes al sincretismo o la aculturación; es decir, el cambio y la permanencia de una tradición india en un contexto católico.

Lejos de una simple compilación de cuentos, pero recogiendo lo mejor que éstos ofrecen para la divulgación del patrimonio nacional, *El inframundo nahua a través de su narrativa* esboza una propuesta interpretativa que densifica gratamente la riqueza de la centena de páginas que atrapan a sus lectores. Enhorabuena.





misceláneo



# El actual asalto a la razón (Estados Unidos, noviembre de 2016) y los mitos modernos. Lawrence Krader y los mitos políticos. Pensadores críticos ante el nazismo: Cassirer, Lukács y Elias

Brígida von Mentz\*

**ISSN:**

Pp. 2-3.

**Fecha de recepción del artículo:** marzo de 2017.

**Fecha de publicación:** agosto de 2017.

**Título del artículo en inglés:** *Today's assault on reason (usa, November 2016) and modern myths. Lawrence Krader and political myths. Thinkers critical of nazisism: Cassirer, Lukács, Elias*

## Resumen

Ante la coyuntura política actual, abierta a partir de las elecciones en Estados Unidos de América, se propone una reflexión sobre los mitos políticos, de la mano de pensadores como Lawrence Krader y Ernst Cassirer, así como una rápida mirada comparativa a la historia de las sociedades norteamericana y alemana, pasando breve revisión a obras de Howard Zinn, Georg Lukács y Norbert Elias. La meta es comprender la larga duración de creencias de superioridad intrínseca de ciertos grupos humanos, la relación entre el resentimiento social y la generación de odios y fanatismos, y de manera específica, el sentimiento antimexicano presente en Estados Unidos.

**Palabras clave:** mitos políticos, Estados, Unidos, Alemania, 1920, 1945, sentimiento, anti-mexicano.

## Abstract

*Considering the political situation initiated with the elections in the usa, this essay proposes a general reflection on political myths in accordance with thinkers such as Lawrence Krader and Ernst Cassirer. It also takes a brief comparative look at the history of Northamerican and German societies, drawing on works by authors like Howard Zinn, Georg Lukács and Norbert Elias. The goal is to understand the continuing existence of beliefs in the intrinsic superiority of certain human groups, the relation between social resentment and the generation of hatred and fanaticism and, more specifically, anti-Mexican feelings in the usa.*

**Keywords:** Political, myths, United, States, Germany, 1920, 1945, anti-Mexican, feelings.

\*Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) (mentz@cieras.edu.mx). Agradezco a María Eugenia Módena y a David Navarrete sus comentarios a una versión anterior de este ensayo.



Sin duda, el resultado de las elecciones norteamericanas de noviembre de 2016 exige un análisis histórico y social profundo para explicarlo. Este análisis también se requiere para entender en términos más generales nuestra época neoconservadora. Para ello quizá puede ser útil releer las descripciones y experiencias del nacionalsocialismo de filósofos, sociólogos e historiadores en Alemania, así como revisar el tema de los mitos y las creencias que mueven a los pueblos en tiempos de resentimiento y zozobra. Este ensayo intenta eso.

En una primera sección se describe la idea del mito en la obra del antropólogo y filósofo Lawrence Krader, observando la importancia de analizar los mitos para el estudio del pasado y del presente, así como la vigencia contemporánea de incuestionables creencias o mitos económicos, políticos y sociales. También se observan algunos rasgos del discurso de los nacionalsocialistas alemanes y de Donald Trump. Se trata en ambos casos de fuerzas políticas que asumieron el poder a partir de elecciones democráticas. En la segunda parte veremos algunos estereotipos y mitos de superioridad intrínseca frente a los “otros” en la historia social de Estados Unidos y de Alemania. También observaremos cómo se crearon chivos expiatorios y ‘parias’ que fueron culpados de todos los problemas nacionales, a la vez que se generaba una incuestionada fe en caudillos-magos que resolverían todos los “desastres” que se vivían en una época de profundo resentimiento alemán, después de la Primera Guerra Mundial y durante la inflación de la década de 1920. Nos guiarán para esto los testimonios de Ernst Cassirer, Georg Lukács y Norbert Elias, quienes relatan sus experiencias y analizan las crisis de su época y el nacionalsocialismo en Alemania.

Aunque evidentemente, las situaciones políticas y macroeconómicas de los dos periodos históricos —los años 1918-1945 y los actuales— son totalmente distintas, se observarán algunas analogías sociales e ideológicas, como el resentimiento social y el impacto en las masas de discursos nacionalistas, racistas y xenófobos. Se trata de épocas de indignación ante la extrema desigualdad económica, de desazón generalizado, de pesimismo, de desesperación de sectores sociales subalternos. Son contextos sociales e ideológicos similares que propician un Asalto a la razón.<sup>1</sup>

### **Mitos históricos–políticos ayer y hoy. Lawrence Krader y Ernst Cassirer**

Suele ser común en los populismos y nacionalismos el recurso de acusar de los problemas domésticos a los extranjeros, a los “otros”, como observamos en 2016, durante los meses de la campaña electoral estadounidense, en relación con los mexicanos. Pero también hay razones para pensar que la ola de sentimientos antimexicanos de los electores de Donald Trump tuvo un trasfondo histórico más amplio. Aunque el triunfo republicano responde actualmente a una violenta revancha de una población rural, obrera, desempleada, asustada, conservadora y profundamente resentida con las

1. Así se tradujo al español el título que Georg Lukács dio a su estudio sobre el irracionalismo desde el siglo XIX hasta Hitler, *Die Zerstörung der Vernunft*, publicado en 1954. La traducción literal sería más bien la destrucción de la razón. A pesar de sus juicios dogmáticos y exageradas generalizaciones, Lukács fue un importante conocedor de la historia de la filosofía, el arte y la literatura, y un protagonista político cuyas experiencias ayudan a conocer su época.

elites dirigentes y el partido demócrata, es importante analizar algunos pasajes de la historia social de Estados Unidos para comprender algunos mitos políticos prevaletentes en esa sociedad. Eso haremos en la segunda sección de este ensayo a partir de los análisis del historiador Howard Zinn.

En términos más generales, las actitudes etnocentristas y de exaltación de lo propio frente los “otros” están imbuidas en creencias y mitos escuchados por las personas en todas las sociedades, desde la infancia. Todos compartimos tales creencias cuando desde niños nos educan dentro de ciertos cánones clasistas, una religión específica (con su lenguaje y rituales), determinada instrucción y cultura identitaria e histórica, generalmente manejada hoy en día por el Estado nacional y su historia oficial; esto es, dentro de un marco de determinadas visiones del “nosotros” ante los “otros”. Por ello es importante reflexionar brevemente sobre los mitos, en este caso llevados de la mano de un antropólogo y filósofo estadounidense como Lawrence Krader, quien perteneció a la generación de Eric Wolf y Eric Hobsbawm.

Krader fue un estudioso y conocedor de la obra de Marx y estuvo relacionado con México por su amistad con Ángel Palerm y Guillermo Bonfil, quienes lo invitaron a impartir conferencias en el CISINAH-CIESAS. La última obra de Lawrence Krader, publicada después de su muerte acaecida en 1998, se denomina *Noetics. The Science of Thinking and Knowing* (Krader, 2010). La temática filosófica, sobre todo poética y literaria de este pesado volumen de más de 600 páginas, contrasta con sus obras que lo hicieron especialmente famoso por su saber etnológico e histórico, su conocimiento de las obras de Marx y su filosofía crítica.

¿Cómo entender que el autor de *The Peoples of Central Asia*, *The Origin of the State*, *Ethnological Notebooks of Karl Marx*, *The Asiatic Mode of Production*, *The Civil Society* y *A Treatise of Social Labor* se dedicara a temas relacionados con los mitos, con teoría lingüística y arte, epistemología y literatura universal? La contestación a ello radica en su visión integradora del ser humano y en su interés —desde su juventud vivida en Nueva York— por todo saber, por todo conocimiento, por el conocimiento en su máxima extensión que un individuo pudiera abarcar a lo largo de una vida de intenso —en verdad intenso— trabajo académico. Este artículo retoma sólo su visión del mito expresada en distintas obras.<sup>2</sup>

Como dice este autor, los mitos —independientemente de su procedencia (esotérica, política, religiosa, económica, etcétera)— son medios de orientación y acción en las presentes condiciones de nuestra vida (Krader 2003: 287). A diferencia de quienes vinculan al mito sólo con el pasado, con una ‘mentalidad prelógica’ o ‘primitiva,’ Krader subraya que vivimos hoy con tantas o más creencias y mitos, como pueblos considerados arcaicos o primitivos. Explica que “Todos los pueblos tienen la

2. La obra *Mito e Ideología* (Krader, 2003) se basa en estudios de campo realizados en los pueblos de Asia y Norteamérica, así como en textos bíblicos y de las culturas antiguas. Además, aborda el mito en la discusión académica amplia, desde los griegos y romanos hasta los filósofos del siglo xx; revisa con especial detenimiento los mitos de los pueblos del Pacífico Norte y menciona la visión del mito de Hegel y los hegelianos, de Frazer y Durkheim, Sorel, Pareto, Weber, Mannheim y Cassirer. El autor denomina “Teoría del mito” a otro apartado y ahí describe la visión de Claude Lévi-Strauss y de Edmund R. Leach. En otro capítulo trata la forma y sustancia de los mitos, y menciona los sagrados y seculares, aborda el Estado como mito y los mitos del Estado, el mito esotérico y la forma y sustancia del mito.



capacidad de razonar, pensar y conocer. Es más, reflexionan sobre el pensar y el saber, tienen sobre estos asuntos conocimientos, primero de manera esporádica, luego de manera sistemática, crítica y objetiva” (Krader, 2010: 86. Trad. BvM).

Así, todos los seres humanos tienen la capacidad de realizar observaciones empíricas, de formular opiniones científicas, expresiones de azoro, temor y respeto, así como de expresión lingüística, de creación del mito, de la poesía y arte. A la vez, en todos se encauzan temores y angustias a través de mitos explicativos, de creencias mágicas, irracionales y violentas. Los mitos no son solamente asunto del pasado, como sostienen muchos pensadores.<sup>3</sup> La visión teleológica de un desarrollo humano ‘primitivo’ hacia cada vez mayor racionalidad, o de ‘etapas’ ‘inferiores’ o ‘superiores’ del desarrollo, es un eurocentrismo postulado y repetido desde el siglo XIX.<sup>4</sup>

Lo que habrá que enfatizar de la explicación —acá resumida en exceso— de Krader sobre el mito es que todos estamos imbuidos en algunos de ellos, porque desde la infancia nos comprometemos de manera acrítica con ellos al formar parte de un grupo social (Krader, 2003: 14). Como fenómeno social, el mito es interiorizado con un profundo compromiso. Lo característico de todo mito (independientemente de sus múltiples e innumerables características según cada época y cada pueblo) es la relación acrítica que los seres humanos tienen hacia él, pues es expresión de lo ‘intrínsecamente’ propio en tanto colectividad y grupo de pertenencia. En Occidente, por ejemplo, la convicción de la superioridad del cristianismo y la cultura europea basada en la Antigüedad Clásica es mítica hasta nuestros días, de la misma manera que el culto liberal y neoliberal al individuo (la “Robinsonada” ya criticada por Marx en el siglo XIX, pero totalmente vigente hasta la fecha) o la visión esencialista de Occidente como “civilización superior”. Pero creencias y mitos propician un sentimiento de unidad y comunidad. Es precisamente el surgimiento de ese sentimiento de unidad y comunidad, generado con mitos históricos, políticos, religiosos, con lo que buscan lograr intereses económicos y políticos, al manipular a las mayorías.

Aunque hay que subrayar que el contexto macroeconómico actual y de la primera mitad del siglo XX es totalmente distinto, sin duda nuestro tiempo del ‘neoliberalismo’ es producto de la manipulación ideológica que ya en el año 1945 describía Cassirer al referirse al nacionalsocialismo alemán.

Le ha tocado al siglo XX, nuestra gran época técnica, desarrollar una nueva técnica del mito. Como consecuencia de ello, los mitos pueden ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos

3. Esta crítica se dirige a muchos analistas del mito que lo relacionan únicamente con el pasado de la humanidad. Es de interés para la antropología la discusión de Krader con Cassirer en su obra *Mito e Ideología*, (2003). Las obras fundamentales de este último, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), se concentran en analizar filosóficamente la historia de la humanidad y, específicamente, el origen de la lengua, la religión, el arte y la ciencia. Estos tratados de Cassirer tuvieron un profundo impacto en la antropología. Sin embargo, su obra tardía, *Essay On Man* (1944) y *The Myth of the State* (1946) recibieron menor recepción.

4. La crítica de la teleología y de la visión ‘ascendente’ de la historia está relacionada con la errónea generalización y ampliación a toda la historia de la humanidad, de la historia de la tecnología y de la ciencia. Krader profundiza ampliamente en este tema en *Noetics*, así como en sus obras anteriores. Sobre el tema del eurocentrismo, la ‘ciencia’ y el ‘progreso’ en la historia, ver también B.von Mentz (2012a: 92-98).

que cualquier otra arma moderna, igual que ametralladoras y cañones. Esto es una cosa nueva y una cosa de importancia decisiva. Ha mudado la forma entera de nuestra vida social. Fue en 1933 cuando el mundo empezó a preocuparse algo respecto del rearme de Alemania, y de sus posibles repercusiones internacionales. Pero, de hecho, este rearme había empezado muchos años antes, aunque pasara casi inadvertido. El verdadero rearme empezó con la aparición y el auge de los mitos políticos. El rearme militar posterior era tan sólo una complicidad posterior al hecho; pero el hecho era un hecho consumado mucho antes. El rearme militar era solamente la consecuencia necesaria del rearme mental producido por los mitos políticos. Cassirer, (1985: 333 y 334).<sup>5</sup>

La manipulación de la propaganda comercial y los métodos de persuasión de la población económica y política fueron cada vez más sofisticados a lo largo del siglo xx, para lo cual las técnicas de la industria estadounidense del entretenimiento y la publicidad fueron cruciales. Esos métodos fueron imitados por todas las potencias hegemónicas y siguen siendo fundamentales para el sistema económico y político.<sup>6</sup>

Si observamos hoy la violencia del sistema capitalista salvaje y globalizador en que vivimos, que se exacerbó después de la Segunda Guerra Mundial y sobre todo en las recientes décadas de poder de los oligopolios, la economía neoliberal y el dominio financiero mundial, destaca igualmente la manipulación política y económica de los seres humanos en muchos sentidos. Desde mi punto de vista, ocurre de manera similar a la manipulación totalitaria del estado nazi que describe Cassirer; pues como él observaba, siempre se han usado en la vida política métodos de compulsión y represión. Pero en los años veinte y treinta, del siglo pasado, los caudillos políticos no empezaron imponiendo o prohibiendo ciertos actos. Emprendieron la tarea de cambiar a los hombres para poder así regular y determinar sus actos. De manera análoga —pienso— dentro de las sociedades clasistas y violentamente desiguales, el actual hombre enajenado y consumidor irracional a ultranza es una creación del sistema económico y político de nuestros días. Es creado en todas las economías del planeta globalizado que asume el “American Way of Life.”<sup>7</sup>

Los mitos políticos y económicos de nuestra época no surgen libremente, no son frutos silvestres de una imaginación exuberante, sino —como expresa Cassirer— son cosas artificiales, fabricadas

5. En esta explicación Cassirer (1874-1945) omite, sin embargo, la relevancia que para la industria alemana tuvo el advenimiento del nacionalsocialismo: Se ejerció terror contra comunistas, socialistas y socialdemócratas y se controló el pujante movimiento obrero radical que simpatizaba con la Revolución rusa. Con su propaganda y mitología nacionalista, Hitler supo ganarse el apoyo de amplios sectores de la clase obrera. Además, el apoyo político a la industria pesada, química y automotriz (para sólo mencionar unos ejemplos) fue un factor decisivo para su llegada al poder. Nótese que el mismo nombre Volks-wagen es el prototipo del concepto de un ‘socialismo’ popular y nacionalista, que el partido nazi decía encarnar.

6. Numerosos analistas del nacionalsocialismo han observado cómo fueron imitados los métodos norteamericanos del cine y de la propaganda comercial, encaminados a mover los sentimientos, el orgullo, el culto al héroe.

7. Por ejemplo, el hecho de no poder vivir ya sin aparatos electrónicos. A la vez, la manipulación hacia el consumo irracional también asume características propias en distintos ámbitos sociales específicos, como la “libertad” de poseer y utilizar armas (en los Estados Unidos) o de poseer vehículos y correr en la autopista a 200 o 300 km por hora (en Alemania), entre muchos ejemplos más.

por artífices muy expertos y habilidosos. Considérese la labor de propaganda ‘científica’ del Dr. Goebbels (Jefe de Propaganda de Hitler) en la década de 1930 y también la actual manipulación masiva, sistemática y ‘científica’ de los medios televisivos, del cine, el internet y la homogenización global de los pueblos enfocada al consumo, la dependencia y la pasividad que requiere la economía hegemónica.

El primer paso que había que dar para cambiar al hombre, explica Cassirer, fue un cambio en la función del lenguaje (*ibídem*: 335). Por ejemplo, para atizar el antisemitismo y caracterizar como ‘negativo’ al capital judío y contraponerlo al ‘alemán,’ en su crítica a los bancos en Alemania los nazis emplearon el adjetivo ‘acaparador’ frente al ‘creador’; o sea, el capital acaparador (*raffendes Kapital*) de los alemanes judíos ante el capital creador (*schaffendes Kapital*) de los empresarios alemanes ‘arios’, y así sucesivamente.

Sin duda, quienes escuchamos la campaña de Donald Trump durante su contienda electoral observamos los cambios en el lenguaje que se hicieron evidentes en la pasión y violencia abierta en su discurso económico-nacionalista, en los eslóganes relacionados con el machismo y la grandeza (“Make America Great Again”), en la agresividad de las abiertas expresiones de odio hacia los mexicanos y en su repudio a los intelectuales (“I love the poorly educated”). Había en esos discursos nuevos empleos de las palabras, un ambiente de gran emotividad; se tocaban los sentimientos de los electores WASP<sup>8</sup> pertenecientes a los estratos bajos de la pequeña burguesía y a la clase trabajadora que se sentían aludidos en su enojo y sentimientos de frustración económica y social, y por ello apoyaron al líder que encauzaba sus sentimientos y pasiones violentas. Lo que caracteriza hoy en Estados Unidos de América al nuevo lenguaje nacionalista no es tanto su contenido y su significación objetiva, sino la atmósfera emotiva que lo rodea y lo envuelve.

Explicaba Cassirer en su libro publicado en 1946 que en la Alemania de los años treinta para que la palabra [mágica] pudiera producir su efecto consumado había que completarla con la introducción de nuevos ritos. También a este respecto los caudillos políticos habían procedido de una manera cabal y metódica, y habían logrado un triunfo. Cada acción política tenía su ritual particular (*ibídem*: 336).

En relación con el ritual mediático, sin duda los cercanos a Trump y sus negocios contaban ya con los rituales masivos establecidos desde largo tiempo atrás por la industria del entretenimiento, como por ejemplo los showbusiness que él controló (concursos de belleza y otros más). Además, desde mediados del siglo xx en todas las sociedades ha crecido notablemente el control ideológico a través de dichas industrias, de los medios de comunicación masivos y de las modernas tecnologías electrónicas. Se elimina así cada vez más la esfera privada (cuyos detalles los mismos ciudadanos hacen públicos y entregan hoy a las redes sociales). Así, los modernos estados neoliberales ejercen un control totalitario cada vez mayor sobre las personas. Esto permite la penetración ideológica, la

8. Las siglas se refieren a White, Anglo-Saxon and Protestant: blanco o caucásico, anglosajón y protestante.

propaganda política, las explicaciones simplificadoras de la realidad, la promesa de una ‘cura’ general de todo “desastre” económico y político, la generación de un ambiente de odio y enfrentamiento hacia el “otro”, el “enemigo”. Como comenta en otro lado Cassirer, los manipuladores modernos (del mundo de la propaganda económica o de la política) saben muy bien que a las grandes masas les mueve mucho más fácilmente la fuerza de la imaginación y de los sentimientos que la pura fuerza física. Por ello, la profecía es un elemento esencial de las nuevas técnicas del poder.

Como escribía este filósofo en 1945, en el Estado totalitario de la Alemania nazi no existía la esfera privada. Cada acción política tuvo su ritual particular y toda la vida de los seres humanos “se inundó súbitamente con la marejada de los nuevos ritos”, que eran muy rigurosos, regulares e inexorables (ídem). Cada clase, cada sexo y cada edad obtuvo un rito propio y el descuido en uno de ellos significaba la desgracia y la muerte, y se convertía en un crimen de lesa majestad contra el caudillo y el Estado totalitario.<sup>9</sup>

Según este filósofo: “Nada puede adormecer mejor nuestras fuerzas activas, nuestra capacidad de juicio y de discernimiento crítico ni quitarnos nuestro sentido de la personalidad y la responsabilidad individual, como la persistente, uniforme y monótona ejecución de los mismos ritos” (*ibidem*: 337).

El lenguaje agresivo y provocador del presidente electo de Estados Unidos durante su campaña sin duda fascinó y a la vez paralizó —como diría Cassirer— a sus partidarios y admiradores. Prometió resolver todo de manera generalizadora, el “desastre” del país, el “desastre” de la economía norteamericana, el desempleo, la “decadencia” del país, etcétera. El filósofo alemán se refiere a cómo los mitos políticos —que él observó en Alemania nazi— paralizaron a las personas, y los hombres, vencidos y dominados, fueron cayendo, víctimas de los mitos de la superioridad germana, la pureza de la raza aria, la natural necesidad de expansión bélica y de crear una Alemania Grande Grossdeutschland, entre muchos otros. Estos mitos, a su vez, eximían de responsabilidad a los individuos, pues los caudillos eran los ‘magos’, los ‘médicos’ que prometían curar todos los males y que podían predecir el futuro (*ibidem*: 339-340).

Además de las evidentes razones económicas, sociales y políticas prevalecientes después de 1917-1918 (la revolución en Rusia!), que atizaban la polarización política y la desazón social en la Alemania de la posguerra, los pensadores que analizamos en este ensayo se remiten con amplitud a la historia del pensamiento y a la filosofía para explicar el surgimiento del nazismo. Georg Lukács (1885-1971), por ejemplo, se refiere explícitamente a Kierkegaard, a Nietzsche, a la filosofía de la vida, y a Dilthey y Simmel, Heidegger y Jaspers (Lukács 1967); en cambio, Cassirer hace alusión al romanticismo alemán, al antisemitismo de Gobineau y al culto al héroe de Carlyle. Ambos autores analizan el impacto de la obra de Oswald Spengler (*La decadencia de Occidente*) y de la filosofía de Martin Heidegger en la Alemania de la década de 1920.<sup>10</sup> Cassirer resume sus argumentos al respecto

9. Cassirer constantemente hace referencia a las sociedades primitivas y al rigor de su ritualidad. Es también explícita su visión teleológica, lineal, ‘del mito al pensamiento racional’ (*ibidem*: 336, 338, 351 y 352).

10. El título de la obra de Spengler, *Untergang des Abendlandes*, debería denominarse, en sí, *Ocaso de Occidente*, si atendemos a una traducción literal; con ello expresaba el dramatismo que el autor invocaba.

diciendo que esa nueva filosofía debilitó y minó las fuerzas que hubieran podido ofrecer resistencia a los modernos mitos políticos. La filosofía de la historia de Spengler, que consiste en sombríos vaticinios de la decadencia y la destrucción inevitable de nuestra civilización, y una teoría ‘existencial’ como la de Heidegger, que considera el “estar arrojado” como una de las características principales del hombre (el ser echado a la corriente del tiempo, *Geworfenheit*), son doctrinas que han abandonado toda esperanza de participar activamente en la construcción y la reconstrucción de la vida cultural del hombre. Esa filosofía renuncia a sus propios ideales básicos y puede ser empleada “como instrumento flexible en manos de caudillos políticos” (Cassirer, 1985: 346- 347).<sup>11</sup>

Al comparar en su obra el notable conocimiento científico y técnico acumulado por la humanidad con el inmenso atraso en términos políticos y sociales, Cassirer opina (*ibídem*: 348-349) que —por su irracionalidad— nuestros sistemas políticos del siglo xx parecerán a generaciones futuras como los antiguos libros de astrología a los modernos astrónomos. Lawrence Krader formula la misma idea (2010: 4-5) al hablar del contraste observado en la historia de la humanidad entre el avance en términos de ciencia y el deplorable estado de las relaciones sociales. Dice: “No hay evidencia de que nuestros sentimientos y relaciones hayan avanzado en términos morales o políticos durante los milenios, desde los inicios de la historia. Al contrario, las evidencias que tenemos indican que no hemos avanzado” (Trad. BvM).

### **Mitos históricos anglosajones y prusiano- alemanes**

Si en la sección anterior se mencionan ideas y filósofos que —desde la perspectiva de los pensadores citados— propiciaron el florecimiento de mitos en general y del mito nacionalsocialista en particular, el desarrollo histórico concreto de las sociedades también nos ayuda a explicar cómo desde siglos atrás se generaron creencias generalizadas que refuerzan ideologías de superioridad y de identidad cultural, racial y nacional, por ejemplo en Alemania o los Estados Unidos.

Sin duda, desde tiempos remotos los grandes reinos y potentes civilizaciones urbanas surgieron a partir de intereses económicos y políticos, y se deben a guerras, genocidios y muchas otras atrocidades más, a pesar de románticas narrativas míticas y religiosas que se relacionan con la fundación de imperios (Rómulo y Remo en Roma, por ejemplo). Más cercanas a nosotros y relacionadas con el surgimiento de mitos políticos modernos están las transformaciones vinculadas a la expansión comercial europea en el siglo xvi, el colonialismo y el surgimiento del sistema capitalista y de los Estados modernos. Recordemos solamente algunas pocas especificidades concretas surgidas en determinados contextos históricos de fundación de los Estados modernos de Estados Unidos y Alemania, cuyos

11. Es imposible en este texto hacer justicia a la obra de Cassirer, que es amplia y compleja. Analiza la estructura del pensamiento mítico, la relación del mito con el lenguaje, con la psicología de las emociones y su función en la vida social. Después profundiza en la teoría política desde la filosofía griega, el Medievo, el Renacimiento y la Ilustración y, lo que en el contexto de este artículo es de especial interés, profundiza en los mitos políticos del siglo xx. Cassirer apunta la trascendencia de las lecciones de Carlyle sobre el culto del héroe, tema no muy alejado del interés de Max Weber, quien se obsesiona con el tema del “hombre carismático” en la historia. (Radkau, 2013).

mitos identitarios y profundas creencias políticas interesan para este ensayo. En el siglo xvi surgió y se profundizó el contraste entre el mundo anglosajón y el de habla castellana. El cisma religioso que dividió las sociedades de Occidente y la rivalidad económica y política se expresaron ideológicamente en un irracional odio mutuo entre esos dos mundos. La guerra de piratas (bucaneros ingleses y holandeses protestantes contra las fuerzas españolas) el posterior contrabando comercial sistemático en el Atlántico, el desarrollo de la industria en Inglaterra y de ciudades florecientes (al mismo tiempo que en Europa Central ocurrían las masacres relacionadas con la guerra religiosa de los Treinta Años, 1618-1648) finalmente desembocaron en el siglo xviii, y sobre todo en el xix, en la supremacía económica y comercial anglosajona. La construcción del imperio colonial inglés se reflejó, a su vez, de manera ideológica, en un mito de superioridad anglosajona ante todo el mundo, pero sobre todo frente a lo ‘católico’ hispano, mito constantemente reforzado por éxitos bélicos, tecnológicos y comerciales.<sup>12</sup>

Colonialismo y racismo están íntimamente conectados. Inglaterra y España, sociedades profundamente clasistas, obviamente llevaron al mundo de sus colonias americanas sus concepciones religiosas y sociales, y adaptaron sus estructuras legales a las diferentes situaciones concretas. Si en el mundo colonial hispanoamericano el individuo peninsular por su aspecto y origen era considerado de “calidad” español, (siguiendo cánones esencialistas aristotélicos del mundo monárquico-estamental) y superior a la población nativa o a la que surgía por mezclas raciales y culturales, los colonos ingleses en América se sentían intrínsecamente superiores frente a los indígenas y a sus vecinos hispanohablantes del sur.

La realidad colonial angloamericana, resultado —como todo imperio colonial— de conquistas y destrucción por la fuerza de las armas y el genocidio, y en la que, además, se introdujeron también esclavos provenientes de otras latitudes, era especialmente propensa a generar visiones de superioridad intrínseca en los conquistadores y colonos. Como describe el historiador estadounidense contemporáneo Howard Zinn (1990: 23), “no existe en la historia mundial un país donde el racismo haya sido crucial por tanto tiempo como los EE.UU. El ‘problema de la línea de color’ está aún vigente entre nosotros”.<sup>13</sup> Al referirse al siglo xvii y la primera colonización en Virginia explica la desesperada necesidad de fuerza de trabajo de los colonos para poder subsistir y la importancia que tuvo la trata de esclavos de origen africano. El cautiverio de estos trabajadores devino pronto en una institución regular y caracterizó las relaciones de africanos negros y amos blancos. Con ello surge, como dice este historiador, la combinación de status inferior y pensamiento que rebaja y denigra, y ese sentimiento —de odio, de desprecio, de lástima o paternalismo— que llamamos racismo.

12. El naciente poderío inglés siempre negó, por ejemplo, los logros del primer Estado absolutista europeo, el imperio español. Sin entrar en detalles, y a pesar de las atrocidades españolas cometidas en nombre de ‘Dios y el Rey’, baste subrayar cómo se soslayaron aportes como la misma creación de ese vasto imperio, sus expresiones científicas renacentistas —entre ellas, por ejemplo, su arte de la navegación y cartografía o el estudio a profundidad de decenas de lenguas indoamericanas, creando artes y gramáticas—, su compleja estructura estatal con amplia legislación e institucionalidad, entre muchos otros.

13. Con la ‘línea de color’ se refiere a una expresión de William Edward Burghardt Du Bois. Todas las citas de la obra de Zinn son traducción mía.



A la vez, esos miles de trabajadores coexistieron siempre con un número sustantivo de indentured laborers, jóvenes blancos que, por estar atados a un contrato, tenían que servir por años a un amo. Los enganchaban, los secuestraban o los vendían sus parientes o superiores y eran transportados de los puertos ingleses a las colonias americanas. Ese tráfico con migrantes pobres fue un negocio de comerciantes y capitanes de barcos —totalmente equiparables a los “coyotes” actuales en la frontera mexicana del norte— que en tierra firme vendían su ‘mercancía humana’. Los colonos se aprovechaban así de adquirir un sirviente semiesclavo por el precio que exigían los intermediarios. Sería un trabajador que estaría atado a ellos y tenía que servir el número de años (por lo general alrededor de siete o diez) que se estipulaba en el contrato, sin poder ausentarse (*ibídem*: 42-43). Ante una realidad en la que los trabajadores negros y blancos fraternizaban, se aprobaron leyes en la segunda mitad del siglo xvii que prohibían esas relaciones y castigaban severamente a los sirvientes ingleses que ayudaran a los esclavos negros a huir, además de que se prohibieron matrimonios de blancos con negros, mulatos o indios atados a servidumbre o libres (*ibídem*: 31).

La esclavitud de personas capturadas en África creció con el sistema de plantaciones, pero hacia el siglo xviii también eran numerosos los esclavos en ciudades como Boston, New Haven o Nueva York. En esta última metrópoli, en 1712 el 10 % de la población eran esclavos. Las rebeliones y revueltas de esclavos de origen africano fueron numerosas y dieron lugar a que crecieran nociones de angustia y peligro ante los esclavos amotinados, se ejercieran actos de venganza contra ellos, se les equiparara con criminales y se profundizara el desprecio social hacia personas de piel oscura.<sup>14</sup> A su vez, los colonos estaban atados al monopolio ejercido por los mercaderes ingleses; por ejemplo, en Virginia se daba una larga cadena de opresión, ya que los colonos y pioneros blancos saqueaban y aniquilaban a los indios, pero eran controlados mediante los impuestos y el poder político por la élite de Jamestown, y a la vez eran explotados por los mercaderes ingleses que adquirirían el tabaco a los precios que ellos dictaban para obtener ganancias impresionantes que los beneficiaban a ellos y a su rey (*ibídem*: 41).

El mito civilizatorio encarnado por los europeos en América está vinculado también a la expansión hacia el sur y el oeste de las Trece Colonias. Después de su independencia de Inglaterra, Estados Unidos continuó la expansión atizada por una inmigración europea agresiva y constante. Las condiciones de las economías alemanas y de Irlanda, Noruega, Suecia, Dinamarca, Italia y otros países europeos expulsaron impresionantes cantidades de artesanos (cuyos productos eran desplazados por manufacturas industriales), campesinos pobres y sectores de clase media; de esta manera, si en 1790 la joven república angloamericana contaba con 3 900 000 habitantes, para 1830 alcanzó una población de 13 millones.

La expansión de la impresionante cantidad de colonos que llegaron a las colonias angloamericanas estuvo, como es bien sabido, relacionada con la expulsión, la migración forzada a otros territorios y la aniquilación de las naciones indias. El avance de las oleadas de colonos hacia el oeste provocó una

14. Las crueldades se cometían en ambos bandos en esas polarizadas sociedades. Zinn relata que en 1741 en Nueva York había 10,000 blancos en la ciudad y 2,000 esclavos...ante el estallido de un misterioso gran fuego durante ese severo invierno, se hicieron investigaciones sobre quiénes habían sido los conspiradores y finalmente como castigo, se ejecutaron cuatro personas blancas, al igual que 18 esclavos negros, además de quemar vivos a 13 esclavos (*ibídem*: 36 y 37).

catástrofe cultural y demográfica. En 1800, durante la presidencia de Thomas Jefferson, 700 000 colonos blancos migraron al oeste de los Apalaches, hacia Ohio e Illinois al norte y a Alabama y Misisipi al sur. El presidente Jefferson, admirado por el científico liberal Humboldt, propuso en 1803 que los indios fueran incitados a formar pequeños asentamientos, que abandonaran la cacería y se dedicaran a la agricultura, que se incentivara el comercio con ellos para endeudarlos y que pagaran sus deudas con sus tierras. Así se obtendrían nuevos territorios para los blancos y a los indios se les conduciría de esta manera “to agriculture, to manufactures, and civilization...” (*ibídem*: 125).

Esa expansión del sistema económico hegemónico que requería de nuevas tierras incentivó a muchísimos especuladores, incluyendo a George Washington. Según Zinn, Andrew Jackson (a quien generalmente se le considera un héroe) fue especialmente cruel en las guerras contra los creek de Georgia, Alabama y Misisipi. Era un especulador de tierras, comerciante, mercader de esclavos y el enemigo más agresivo de los indios de la historia de Estados Unidos. Al ser nombrado funcionario y comisionado de los tratados con esta nación, él mismo se quedó con la mitad del territorio creek después de la gran batalla de 1814, en la que perecieron miles de indios. Este personaje jugó un papel central en la serie de tratados que se celebraron con los indios desde Alabama y Florida, hasta Tennessee, Georgia, Misisipi y parte de Kentucky y Carolina del Norte. Después de ser gobernador del territorio de Florida, Jackson fue elegido presidente en 1828. Como comenta Zinn (*ibídem*: 127-128), se le conoce en los libros de texto como el pionero de frontera, el soldado, el demócrata y el político popular, pero no el esclavista, especulador de tierras, ejecutor de soldados disidentes y exterminador de indios. El despojo a los indios se justificó con argumentos que hacían referencia a su atraso, su economía cazadora contraria a cualquier civilización, su condición inferior.

La expansión europea significaba el triunfo de la libertad, la religión y la ciencia, argumentaba Lewis Cass, secretario de guerra, gobernador del territorio de Michigan y candidato a presidente. Cass opinaba que los anhelos de adquirir propiedad, de honor y poder constituyen el avance de la sociedad, “pero nuestros salvajes tienen poco de esta constitución. Gente bárbara, cuya subsistencia depende de escasos y precarios recursos adquiridos en la cacería no puede vivir en contacto con una comunidad civilizada” (*ibídem*: 130). De esta manera, el mito del progreso de aquéllos que encarnan la civilización —los europeos— estaba directamente vinculado a la inferioridad de “los otros,” los salvajes, los bárbaros.<sup>15</sup>

En general, Estados Unidos resultaba especialmente atractivo para los europeos como república independiente, pues su sistema político causó auténtica admiración entre los liberales. Alexander von Humboldt, por ejemplo, expresaba su admiración con las palabras que dirigía al presidente Jefferson en 1803: “por razones morales no pude resistir visitar Estados Unidos y disfrutar la vista

15. Se trata del mismo mito que el antropólogo Eric Wolf denunciaba desde Estados Unidos de América al decir, “[...] many of us grew up believing that this West has a genealogy, according to which ancient Greece begat Rome, Rome begat Christian Europe, Christian Europe begat the Renaissance, the Renaissance the Enlightenment, the Enlightenment political democracy and the industrial revolution. Industry, crossed with democracy, in turn yielded de United States, embodying the rights to life, liberty, and the pursuit of happiness” (Wolf, 1982: 5).

confortadora de un pueblo que ha logrado asumir el regalo preciado de la libertad. Espero que me permita expresarle a usted personalmente mis respetos y gran admiración”.<sup>16</sup>

Inmersos en sistemas sociales y económicos feudales o semif feudales, muchas veces sin acceso a tierras que cultivar, con monarquías y principados autoritarios y sistemas sociales rígidos, para los europeos Estados Unidos encarnaba un paraíso de libertades individuales, de vastos territorios “libres”, un mundo sin ataduras. La esclavitud imperante en los estados sureños simplemente no se veía en esa idealización liberal. De esta forma se creó en Europa un estereotipo liberal proyectado en Estados Unidos como el admirado mundo libre que siguió siendo vigente hasta bien entrado el siglo xx en Europa (como se puede observar en la literatura).

El sentimiento antimexicano actual está relacionado con este estereotipo de Estados Unidos como admirada joven república liberal, pues se le comparaba en el siglo xix de manera negativa con México, una república (que contaba con un vasto territorio y sólo aproximadamente siete millones de habitantes) inmersa en el obscurantismo católico, una corrupción generalizada (personificada en el general Santa Anna) y una población mestiza, hispanohablante, atrasada, apática.<sup>17</sup> Se combinaba el racismo colonialista con el viejo mito de la superioridad anglosajona sobre lo católico-hispano. Todo ello justificaba la expansión de un emprendedor Estados Unidos que llevaría la libertad y el dinamismo económico a toda Hispanoamérica. La anexión de las provincias norteañas a raíz de la guerra de 1846-1847 confirmaba a los estadounidenses la ineptitud mexicana. Según Zinn, la guerra causó gran entusiasmo y expectativas de obtención de tierras en los jóvenes de ciudades como Nueva York, Baltimore, Indianapolis, Filadelfia y otras más. El poeta Walt Whitman escribía en los primeros días de la guerra en el periódico *Eagle* de Brooklyn: “América sabe cómo aplastar, tan bien como sabe expandirse.”<sup>18</sup>

La convicción, la creencia y la fe generalizada era un mito que justificaba una expansión comercial y política. Estados Unidos distribuiría las bendiciones de libertad y democracia a más pueblos. Ese mito constantemente repetido a lo largo de las complicadas relaciones entre Estados Unidos y México se reforzó constantemente en el siglo xix. La rápida industrialización norteamericana de la segunda mitad de ese siglo se vinculó pronto con la economía de México a través de los ferrocarriles. Durante el régimen de Porfirio Díaz siguieron prevaleciendo los mitos de superioridad en los mismos términos que, probablemente, continúan hasta la fecha.

Decía en 1884 un ferviente partidario de las inversiones en nuestro país que el imperio estadounidense había completado su círculo al llegar al Pacífico, pero ahora no podía parar y debía dirigir su curso al sur, a México, “país magnífico de plata y un sol resplandeciente” (Anderson, 1984). Esa nación letárgica—continuaba—, acostumbrada por siglos a un estilo de vida primitivo y contenta de

16. Traducción BvM; citado en Mentz (2012b).

17. Sobre la imagen de México en contraste con los EE. UU., ver los periódicos de mayor difusión de la época en Alemania (Mentz, 1982).

18. La cita completa es: “Yes: Mexico must be thoroughly chastised! [...] Let our arms now be carried with a spirit which shall teach the world that, while we are not forward for a quarrel, America knows how to crush, as well as how to expand!” (Zinn, 1990: 152).

simplemente existir en sus territorios, tan profusamente dotados por la naturaleza, ha sido transformada repentinamente en un atleta por la gracia del toque mágico de los constructores americanos de ferrocarriles y está avanzando rápidamente a llegar a los grados más altos de la civilización moderna. Todo el maravilloso desarrollo se debía, según el autor, al vapor, a la electricidad, a los ferrocarriles, a mejoras en la maquinaria minera, a implementos agrícolas eficientes, a la inversión de capital extranjero y a las instituciones republicanas.

Los sentimientos de superioridad intrínseca, mitos justificadores y encubridores de intereses económicos muy dinámicos, acompañaron así la expansión económica estadounidense y su hegemonía política sobre el continente americano. Como han estudiado numerosos historiadores, la época de la Revolución mexicana y de las dos guerras mundiales fue especialmente álgida en cuanto a la injerencia política directa e indirecta de Estados Unidos en nuestro país.

En los años veinte, explican los historiadores estadounidenses, las clases medias estaban frustradas por la pésima situación económica, el Ku Klux Klan tenía millones de miembros, pero el trabajo político de la izquierda movilizó en gran medida esos sentimientos hacia los sindicatos, las confederaciones de granjeros y hacia movimientos socialistas (Zinn, 1990: 575).

Pero esto cambia después de la Segunda Guerra Mundial y sobre todo después de las décadas de 1960 y 1970. Estudiosos de los movimientos sociales en Estados Unidos durante las últimas décadas del siglo xx citados por Howard Zinn (como Murray Levin, autor de *The Alienated Voter*; o Donald Warren, autor de *The Radical Center*) señalan el distanciamiento del sistema político de los pobres e ignorantes en Estados Unidos, que sentían que el sistema no se interesaba en ellos. Estos estudiosos también señalan que después de la guerra de Vietnam la enajenación se difundió hacia familias arriba de la línea de pobreza. Warren afirma que esos trabajadores blancos, ni ricos ni pobres, estaban furiosos ante la inseguridad económica, infelices en su trabajo, preocupados por sus vecindades, hostiles al gobierno, y combinaban elementos de racismo con elementos de conciencia de clase. Al mismo tiempo estaban furiosos contra las clases bajas, a la vez que llenos de desconfianza ante la élite y, por tanto, "open to solutions from any direction, right or left" (*ídem*). Sin duda estos análisis apuntan hacia una explicación de lo que observamos en 2016.

La frustración y angustia de los wasp desclasados en EE. UU. tiene su paralelo con lo ocurrido en Alemania después de la Primera Guerra Mundial, pero para ello tenemos que observar también, brevemente, algunos rasgos de la trayectoria histórica de los estados alemanes.

También en la historia alemana ocurre una expansión territorial, económica e ideológica que puede equipararse al colonialismo inglés o hispano. En términos de evangelización de los pueblos de Europa Oriental, jugó un papel importante la Orden Teutónica de caballeros que se encargaron de someter militarmente y cristianizar a los pruzzos (un pueblo de lengua báltica) entre 1180 y 1250, aproximadamente. Además, desde la Alta Edad Media campesinos y mineros de habla germánica (sobre todo de las regiones del Bajo Rin), dotados con privilegios especiales, incursionaron de manera sistemática hacia el este. Los príncipes germanos se interesaban en esa conquista por razones económi-

cas, principalmente (en Sajonia y Bohemia los yacimientos de plata eran considerables) y así se sometió a la numerosa y dispersa población eslava. Esta historia de real conquista, pero también de mestizaje y convivencia entre culturas distintas, no figura de manera prominente en la historia oficial germana, que soslaya la verdadera importancia del trasfondo poblacional eslavo en toda la zona del centro y este de actual Alemania.<sup>19</sup>

Como los colonos campesinos germanos gozaban de privilegios y libertades políticas especiales y, además, muchos de ellos tenían oficios rentables, ejercieron el poder político, social y económico sobre la población rural nativa en las ciudades que se fueron fundando. Esto evidencia también que los mitos de una superioridad intrínseca germana sobre la población de cultura y lengua distinta se basan en una realidad económica colonial.

Fue compleja la relación entre alemanes y pueblos eslavos desde esos remotos tiempos, que se expresó no sólo en los procesos económicos y sociales, sino en innumerables guerras y conflictos entre príncipes alemanes, polacos y rusos.

La población de habla alemana que migró y se instaló en el este se sintió siempre superior ‘por naturaleza’ a sus vecinos originarios de esos territorios, ya que consideraba que había llevado el adelanto tecnológico, los saberes, las habilidades y natural eficiencia a pueblos que, desde su punto de vista, no contaban con esa ‘civilización’. Es importante recalcar que en este caso estamos ante sociedades clasistas y diferenciadas económicamente, y que generalmente, los que gobernaban, los ricos, los que tenían estudios, los médicos e ingenieros eran alemanes, a diferencia de la población eslava que en gran medida era campesina y rural. Norbert Elias (1897-1990) relata que a inicios del siglo xx era absolutamente normal en Alemania la discriminación de los polacos como pueblo menospreciado y de los rusos como ‘bárbaros’. Lo percibe así desde su ciudad natal, Breslau, hoy Wroclaw, Polonia (Elias, 1990: 28, 55).

Una característica histórica de los pueblos de habla germana fue la fragmentación en decenas de pequeños principados, lo que atrasó su unión política en una entidad mayor pero a la vez otorgó características propias a numerosas y económicamente florecientes ciudades manufactureras en el sur y occidente (Augsburgo, Nuremberg, Francfort), a prósperos puertos en el norte y a latifundios de los junker en el oriente. En este contexto se dio el fortalecimiento del estado prusiano en el siglo xviii y la profunda militarización de esa sociedad feudal (señores junker ante campesinos adscritos a la tierra). La incorporación de la nobleza dentro de la oficialidad del ejército presidido por el monarca dio un especial carácter guerrero a toda la sociedad, cuya industrialización fue tardía. En contraste con las numerosas ciudades de los principados alemanes del sur y occidente, Prusia vivía un atraso económico y político considerable.

19. Un ejemplo de ese soslayo es la historia oficial de la ciudad de Leipzig, que festeja su fundación en el siglo ix, pero silencia los siguientes siglos. No es sino hasta el siglo xiii, cuando recibe el estatus de ciudad, que continúan sus recuentos históricos. Sobre la compleja situación étnica, lingüística, religiosa y cultural en Europa Central desde el siglo viii hasta la actualidad, y en especial la relación de los alemanes con los kachubs (casubos), wends (wendos) y sorbs (sorbios). Véase Stone, 2016.

Por su estimación y admiración de la cultura y lengua francesa, el sentimiento nacional alemán surgió tardíamente. El mismo rey prusiano Federico el Grande (que tantos éxitos militares tuvo ante Austria, que era un implacable general y a la vez un buen músico) admiraba y se dejaba aconsejar por Voltaire, y prefería hablar francés. No fue sino a partir de la labor de filósofos y literatos —Kant, Herder, Hegel, Schiller, Goethe, los filósofos románticos ya mencionados en la sección anterior— que las elites empezaron a apreciar lo propio y sobre todo la misma lengua vernácula.

En términos políticos no fue sino hasta la invasión napoleónica que surgió un generalizado espíritu nacionalista alemán; sin embargo, los impulsos democráticos de las burguesías urbanas fracasaron ante el terror y la represión de las revoluciones en 1848 y 1849.<sup>20</sup> Finalmente, en 1871 se aprovechó el nacionalismo popular al lograrse la unidad política germana bajo la égida de Prusia (que dejó fuera al imperio austrohúngaro y su multiétnica población). En materia política se inventó “lo alemán” en contraste con lo francés. El mito del Estado nacional alemán surgió así en el siglo XIX con la creación en 1871 del ‘Segundo Imperio’ (en alusión al ‘primer y gran imperio de Europa Central’ de la Edad Media), dirigido por el canciller Bismarck y su militarismo recalcitrante de históricas raíces en Prusia. Su fundación se festejó en Versalles, después de la entrada victoriosa de las tropas germanas en la guerra contra Francia.

Esos triunfos bélicos fueron la base político-ideológica de un nacionalismo a ultranza y del sentimiento de la superioridad germana a fines del siglo XIX. Los mitos alemanes de superioridad, por lo tanto, son tardíos a causa del atraso político y falta de unidad territorial. Fue hasta 1871 que los distintos principados alemanes conformaron un Estado nacional propiamente dicho. Es decir, se trataba de una monarquía prusiana hegemónica que aún festejaba con aura feudal sus triunfos militares a la vez que la burguesía se fortalecía económicamente de manera impresionante en las distintas regiones.

Contrastaba en esa época la nobleza feudal agraria con la acelerada industrialización, dirigida por los distintos círculos industriales alrededor de las tradicionales ciudades manufactureras del sur y occidente del país, a las que se habían incorporado ya las ciudades del oriente.<sup>21</sup> Esas verdaderas contradicciones —el mundo militar-aristocrático ante el burgués que lidiaba con masas proletarias, cada vez más organizadas por el partido socialdemócrata, los sindicatos y los grupos socialistas— se expresan, por ejemplo, en Nietzsche cuando decía en 1887 [citado por Lukács (1967: 271)]: “Aceptemos la realidad: el pueblo ha triunfado— o digámoslo, los ‘esclavos’ o ‘la chusma’ (el ‘populacho’) o la ‘horda’ (el ‘rebaño’), como quieran...”<sup>22</sup> Se notaba ya un crecimiento incomprensible del sistema

20. Aunque sucumbieron los esfuerzos parlamentarios y democráticos, la burguesía se fortaleció con la industrialización que se dio de manera vertiginosa. También fueron acelerados los cambios demográficos, la población creció de 24 millones en 1816 a 68 millones en 1915. (Stolper, 1966: 26).

21. Por ejemplo en Berlín y Breslau. Max Weber estudió la situación laboral de la economía junker en su juventud, lo que indujo al joven abogado liberal a profundizar en la historia económica y social en términos más amplios. Cfr. Radkau, Weber. Es imposible resumir en breve espacio los procesos económicos complejos y la historia política e industrial alemana del siglo XIX. Pero hay que subrayar la pujanza política de las masas trabajadoras ciudadinas y la amenaza que significaban los movimientos socialistas para los industriales.

22. Lukács ve en Nietzsche el fundador del irracionalismo y cita su obra de 1887 *Genealogie der Moral*, aludiendo a que este pensador ya en esa época estaba convencido del triunfo de las masas proletarias y del socialismo en Alemania. También cita a filósofos nacionalsocialistas que aludían al Segundo Imperio como un reino de puro oropel, encaje y armamentismo, pero sin substancia propia.



capitalista, al que se percibía como salvaje y destructor de todos los valores (estamentales) anteriores. En todos los ámbitos crecía el clima pesimista y abierto a la irracionalidad, al movimiento nacionalsozialista del Tercer Reich descrito arriba y, además, se exacerbaba el antisemitismo.

La persecución de los judíos desde la Edad Media se dio a la par con la creación de chivos expiatorios y ‘parias’ como una constante en la historia de la humanidad, así como las creencias y mitologías que han conducido a caudillos y a masas a realizar razias, guerras, masacres.

Desde la época liberal del siglo XIX se tornó especialmente compleja la situación de los judíos en los estados alemanes. Habían adquirido derechos de ciudadanos, a la vez que se les limitaba el ejercicio de ciertos oficios y cargos. Pertenecían a muy distintos estratos sociales, entre éstos las familias pudientes de comerciantes y fabricantes en Berlín, Breslau, Viena, Budapest, Hamburgo, Colonia, Munich y otras ciudades. Se asimilaban en gran medida a la cultura urbana alemana, a la vez que participaban en las diversas agrupaciones judías, como clubes juveniles o liceos. Entre los grupos asimilados destacaban numerosos artistas, filósofos, médicos, publicistas, músicos. Las actitudes hacia ellos eran ambiguas, como por ejemplo la del mismo liberal Max Weber (1864-1920), quien abiertamente propagaba que debían aceptarse judíos como catedráticos en las universidades alemanas, a la vez que opinaba que no debía permitírseles entrar a la oficialidad del ejército prusiano. Aludía, como conocedor de las religiones, que su fe judía era completamente pacifista, lo que los debía excluir de dicha oficialidad; pero, conociendo los valores socio-políticos alemanes de su época, esa postura era claramente discriminatoria.<sup>23</sup>

Como expresan los literatos, pensadores y científicos judío-alemanes que vivieron el advenimiento del antisemitismo feroz y la persecución nazi, su situación era sumamente contradictoria. Era “muy particular la experiencia de pertenecer a una minoría social estigmatizada y a la vez estar totalmente imbuido y cobijado en el flujo cultural y en el devenir del destino político y social de aquella mayoría que estigmatiza”, reflexiona Norbert Elias (1990: 158). Este historiador y sociólogo, nacido en Breslau había luchado en la Primera Guerra Mundial como soldado luego de terminar el bachillerato y relataba que “[...] la guerra transformó todo. Cuando regresé, ya no existía mi mundo [...]. No me imaginaba que la guerra iba a significar el fin del mundo que yo conocía [...]” También describía la profunda polarización política de la población alemana en la década de 1920, y cómo dicha polarización dio lugar al crecimiento de la violencia, al surgimiento de grupos de choque y ejércitos privados, y a enfrentamientos callejeros entre nacionalsocialistas y comunistas (*ibídem* 55-56).

El antisemitismo feroz se exacerbó sobre todo hacia 1932. Las experiencias del advenimiento del nacionalsocialismo y del antisemitismo, que mencionamos muy brevemente en la primera sección al seguir a Cassirer, podrían generalizarse a millones de judíos alemanes convertidos en parias y chivos expiatorios del terror y del mito nazi antisemita, que envolvía a las clases medias y bajas

23. La cartas de Max Weber, ampliamente analizadas por Joachim Radkau (2013) muestran un Weber distinto al idealizado por su esposa Marianne Weber en su biografía, que es la más conocida (Weber, 1975). Es de interés la autobiografía de Norbert Elias (1990: 49 y ss., 155 y ss.) en relación con el ambiente en Heidelberg en la década de 1920 y las discusiones políticas y académicas, entre otras con Karl Mannheim. Todas las citas de Elias son traducción mía.

alemanas.<sup>24</sup> Las elites industriales, además, temían el furor socialista de los trabajadores alemanes y eligieron, junto con las mayorías, de manera democrática a Hitler en 1933. Los sectores subalternos estaban frustrados por la situación económica de posguerra, la derrota militar y emotiva, el desempleo, la inflación galopante que desclasó a millones de familias alemanas, así como por el desorden político de la década de 1920, que los partidos políticos que promovían la democracia no lograron controlar.<sup>25</sup>

Muchos elementos económicos más —especialmente el apoyo industrial— explican el advenimiento del Tercer Reich, pero no es éste el lugar para analizarlos, ya que este ensayo se concentra en el discurso y la elaboración de mitos histórico-políticos.

Podemos ahora resumir señalando que cinco tipos de mitos políticos se gestaron en Estados Unidos y en los estados alemanes desde muchos siglos atrás y están relacionados con guerras, expansiones territoriales e imposiciones religiosas, culturales e ideologías racistas. Concretamente serían:

- Mitos de superioridad política-técnica: a raíz de éxitos en conquistas, genocidios, triunfos bélicos propiciados por armamento ‘superior’ y tecnología ‘eficiente’. Estos mitos están relacionados con el fetichismo contemporáneo, en torno al avance tecnológico a toda costa, sin reflexión crítica sobre sus usos.
- Mitos de superioridad social ‘civilizatoria’: a partir de expansiones territoriales que se explican —en el fondo— por intereses económicos, pero que se disfrazan como un programa “civilizatorio” sobre pueblos considerados paganos, salvajes, apáticos, bárbaros y crueles.
- Mitos de superioridad cultural nacional ante vecinos: sostenidos por Estados nacionales ante países con los que se comparte una frontera y cuya población pertenece a otra cultura (lengua, religión, historia), como los alemanes frente a los polacos y las minorías eslavas en general, o los estadounidenses frente a los mexicanos.
- Mitos de superioridad cultural-religiosa: que justifican una expansión de la ‘verdadera fe’ cristiana en todo el mundo sobre los “otros” que se consideran “herejes”, y una exclusión histórica de las minorías judías en Europa, lo que devino en persecuciones, razias y un abierto antisemitismo que en la Alemania nazi condujo al holocausto.
- Mitos de superioridad racial a partir del color de la piel: relacionados —sobre todo— con la esclavitud y la subordinación social y laboral de grupos de aspecto “distinto”.

24. Elias mismo se consideraba “un judío alemán que vivió 30 años en Inglaterra” (*ibidem*: 101). Ante el antisemitismo alemán, grandes pensadores judíos de la época decidieron distanciarse de lo social y lo político en Alemania, pero no de la lengua y cultura. Las experiencias y reflexiones del austriaco Sigmund Freud (1856-1939), el checo Franz Kafka (1883-1924), el húngaro Georg Lukács (1885-1971), el búlgaro Elias Canetti (1905-1994) y el polaco Marcel Reich-Ranicki (1920-2013) —entre muchos otros— son dignas de estudiarse, considerando ese distanciamiento y esa compleja ambigüedad.

25. Como sociólogo interesado en explicar largos procesos psicológicos y sociales, Elias considera que, por el peso del autoritarismo estamental-monárquico en su historia, los alemanes habían adquirido —en contraste con los ingleses o franceses— una estructura psicológica de obediencia, ciega ante la autoridad y las fuerzas del Estado (*ibidem*: 77).

## Conclusiones

Como se ha sostenido al inicio, todos estamos imbuidos en toda clase de mitos desde la temprana socialización. Los mitos surgen en todos los pueblos y en todas las épocas, y ejercen su fuerza al dar sentido, dar identidad, impulsar a la violencia contra “enemigos” o dar autoestima, o consuelo y sentimiento de unidad a las personas que con gran compromiso, fe y apego los sostienen.

Así, también la creación de chivos expiatorios y “parias” ha sido una constante en la historia de la humanidad, al igual que las creencias y mitologías que han conducido a caudillos y a masas a realizar razias, masacres y guerras. En la actualidad vemos en México tal irracionalidad y furia de manera muy concreta y cercana a nosotros.

Al observar que durante el año 2016 se hizo presente en Estados Unidos un movimiento político y social que se expresa en agresivos mitos nacionalistas, en un discurso de odio y racismo, hemos percibido símiles con los años veinte y treinta del siglo xx en los que surgió el nacionalsocialismo en Alemania. En el discurso norteamericano de los simpatizantes de Trump vimos cómo se reforzaba el estereotipo del “mexicano indeseado” (de piel morena, católico, hispanohablante) como chivo expiatorio para convencer a los electores de clase media y baja (que viven en zozobra una situación económica y social crítica) de que se les debe expulsar, que son dañinos a la nación y que nuestro país es el origen de los males que ellos padecen.<sup>26</sup>

Hemos mencionado varias veces que las situaciones políticas y macroeconómicas de los dos periodos históricos (los años 1918-1945 y el momento actual) son totalmente distintas. Sin embargo, si observamos los siguientes cinco puntos, podemos concluir que sí existen semejanzas ideológicas y emotivas. Esos puntos serían:

Se trata de economías populares en crisis, gran desigualdad, endeudamiento y descontento de las familias (con grandes variaciones regionales en Estados Unidos).

Numerosos grupos sociales tienen una autoestima golpeada, viven angustias provocadas por el desempleo (en Alemania), por la amenaza de una movilidad social descendente (en Estados Unidos).

Se expande un culto al caudillo y al individuo fuerte y poderoso, y se tiene fe en que él resolverá mágicamente todo. Esto evidencia la continuación de la “Robinsonada” liberal-capitalista y del irracional endiosamiento de la importancia política propia (en Alemania nazi), de la riqueza y el uso de las armas (en Estados Unidos).

Ocurre una penetración ideológica y política: se cambia al ser humano, como decía Cassirer, con mitos de irracional superioridad racial, tecnológica, civilizatoria, entre otros. Se inculca animadversión contra intelectuales y científicos, todo es “intuición”, se atizan sentimientos de odio y hay

26. Elias escribió un libro llamado *The Established and the Outsiders* en 1965. Las reflexiones de un autor que sufrió en carne propia la discriminación, que vivió el odio que condujo a la muerte de su madre en Auschwitz, y que experimentó cierta enajenación en culturas y sociedades distintas, son de gran actualidad (Véase *ibidem*: 158 y ss.).

una negación irracional de situaciones objetivas incómodas para algunos intereses económicos (el calentamiento global, las políticas de desarme mundial, entre otras).

Prevalecen sentimientos de ansiedad y linchamiento, y ambientes sociales de zozobra generalizada que son proclives a generar fanatismos y a crear chivos expiatorios, odio y repudio ante los “otros”, culpables del estado de las cosas.

Los patrones de las formas de pensar, actuar y sentir de los seres humanos se conforman de manera articulada con el desarrollo de la sociedad a la que pertenecen, sostiene con razón Elias en sus obras. Así, la historia compleja y heterogénea de los estadounidenses, aquí solamente enunciada superficialmente, nos puede ayudar a explicar ciertas actitudes de algunos sectores y, con ello, ayuda a explicarnos nuestra época; en la que, a través de los medios, la cosmovisión que sustenta y expande Estados Unidos penetra e influye en nosotros hasta la médula de nuestro ser.

También las comparaciones pueden hacernos reflexionar. Todo periodo recurre al pasado, a determinadas fases de trayectorias anteriores, en la medida en que busca y encuentra en ellas analogías con sus necesidades del presente (Lukács, 1967: 325). En tiempos tan oscuros, se preguntaba con razón Cassirer en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial, ¿qué papel puede jugar la reflexión, la filosofía?, puesto que “destruir los mitos políticos rebasa el poder de la filosofía. Un mito es, en cierto modo, invulnerable. Es impermeable a los argumentos racionales [...]” (1985: 350-351). Y se contestaba a sí mismo proponiendo que la reflexión crítica puede hacernos comprender al adversario. Para combatir al enemigo hay que conocerlo: conocer el origen, la estructura, los métodos y la técnica de los mitos políticos que lo sostienen, conocer las debilidades y la fuerza de su movimiento. Esas serán, sin duda, tareas pendientes para los que observamos el advenimiento del poder de un personaje como Donald Trump y el fortalecimiento de odios y energías sociales destructivas y fanáticas entre ciertos sectores de la población de nuestro vecino del norte.

## Bibliografía

Anderson, Alex D. (1884). *Mexico from the Material Stand-point*. Washington, D. C.: A. Brentano & Co.

Cassirer, Ernst (1969). *Was ist der Mensch?* Stuttgart: Kohlhammer.

\_\_\_\_\_ (1985). *El mito del Estado* (5ª reimpr.). México: FCE.

\_\_\_\_\_ (1998). *Filosofía de las formas simbólicas* [3 vol.] (2ª ed.). México: FCE.

Elias, Norbert (1990). *Über sich selbst. Biographisches Interview, Notizen zum Lebenslauf*. Francfort del Meno: Suhrkamp.

Korte, Herrmann (1991). “Norbert Elias in Breslau”. *Zeitschrift für Soziologie*, 20(1), pp. 3-11. Recuperado de [www.jstor.org/stable/23845750](http://www.jstor.org/stable/23845750).

Krader, Lawrence (2003). *Mito e Ideología*. México: INAH.

- Krader, Lawrence (2010). *Noetics. The Science of Thinking and Knowing*. Nueva York–Washington, D. C.–Baltimore–Berna–Francfort del Meno–Berlin–Bruselas–Viena–Oxford: Peter Lang.
- Longworth, Philip (1997). *The Making of Eastern Europe. From Prehistory to Postcommunism*. Londres: Macmillan Press.
- Lukács, Georg (1954). *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1953/1967). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Ediciones Grijalbo.
- Mentz, Brígida [von] (1982). *México en el siglo XIX visto por los alemanes*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2012 a). *La relación hombre naturaleza*. México: Editorial Siglo XXI-CIESAS.
- \_\_\_\_\_ (2012b). “¿Espía prusiano?, ¿cortesano liberal?, ¿científico apolítico? Notas en torno al autor del Ensayo político...”. En Covarrubias José Enrique y Matilde Souto Mantecón (coords.). *Economía, ciencia y política. Estudios sobre Alexander von Humboldt a 200 años del Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* [pp. 7-26]. México: Instituto Mora–UNAM.
- Mentz, Brígida [von] et al. (1987). *Empresarios alemanes el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas* [2 Vol.]. México: CIESAS.
- Radkau, Joachim (2013). *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. Francfort del Meno: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Reich Ranicki, Marcel (1999). *Mein Leben*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Stolper, Gustav (1966). *Deutsche Wirtschaft seit 1870*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Stone, Gerald (2016). *Slav Outposts in Central European History. The Wends, Sorbs and Kashubs*. Londres: Bloomsbury.
- Tar, Zoltán (1988). “Lukács y Weber: Utopía versus Realpolitik”. En Borja, Graciela (coord.). *György Lukács y su época* [pp. 69-88]. México: UAM-X.
- Weber, Marianne (1975). *Max Weber, A Biography*. Nueva York: John Wiley and Sons.
- Wolf, Eric (1982). *Europe and the People without History*. Berkley-Los Ángeles– Londres: University of California Press.
- Zinn, Howard (1990). *A People’s History of the United States*. Nueva York: Harper Perennial.





imá  
ge  
nes

# Trabajo, reparación y circulación de chatarra audiovisual en la Ciudad de México<sup>1</sup>

Siguiendo la estela de cámaras, televisores y monitores –cuya reparación es cada vez más complicada– como método de investigación, nos adentramos en la cotidianidad de diversas personas cuya historia de vida se va trazando a la par de las cosas que reparan, reutilizan, modifican, revenden y reciclan desde hace décadas.

Esos objetos pasan diariamente de mano en mano y son conquistados por diversos oficios que resignifican lo que para otros dejó de ser útil. Al reparar y reconstruir un objeto tecnológico se puede ir más allá de las posibilidades para las que se construyó y traspasar las fronteras que su diseño impone, rompiendo con los límites estéticos, legales, sociales y económicos que la producción de tecnología implica.

Los objetos no son neutros. Están atravesados en su diseño, desarrollo y uso por decisiones políticas, económicas y simbólicas. Hoy más que nunca constituyen un terreno en disputa en el que es necesario cuestionarnos sobre el desarrollo tecnológico y la manera en que éste transforma las relaciones sociales y los modos de trabajo. Por ello, es relevante reflexionar en torno a las estrategias de solución y las prácticas de reapropiación que surgen del ingenio y recursividad popular y que, intencionalmente o no, pueden cuestionar las relaciones de poder atravesadas por la tecnología y su acceso.

Hugo Chávez Carvajal

1. Estas imágenes son parte de un medimetraje documental que el autor realizó como punto de partida para su investigación doctoral (actualmente en desarrollo). Para saber más sobre el proyecto, véase <http://obsolescencia.com.mx/>



Laurencio Ramírez comienza su recorrido. Maneja atento en busca de cosas para comprar. Colonia Portales, Benito Juárez, Ciudad de México. **Foto** © Hugo Chávez Carvajal.



Laurencio Ramírez comienza su recorrido. Colonia Portales, Benito Juárez, Ciudad de México. **Foto** © Hugo Chávez Carvajal.

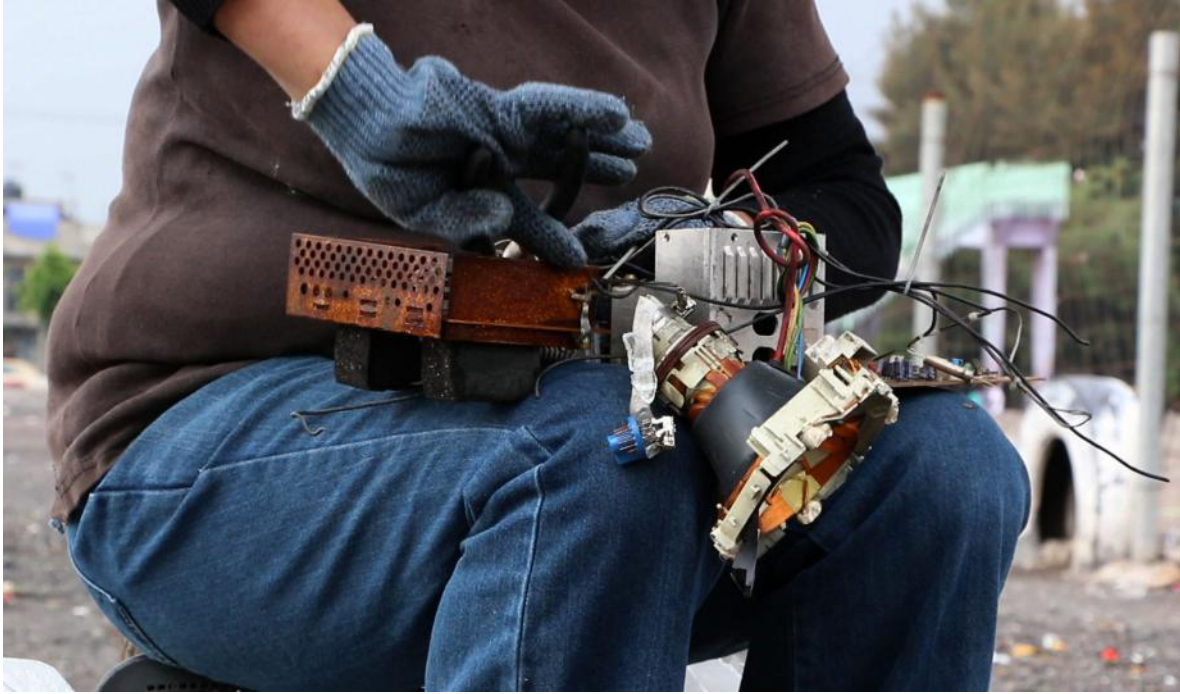


La camioneta está llena. Colonia Narvarte, Benito Juárez, Ciudad de México. Foto © Hugo Chávez Carvajal.





Los monitores esperan a ser desarmados por Mónica Hernández y sus hijos. Colonia Renovación, Iztapalapa, Ciudad de México.  
**Foto** © Hugo Chávez Carvajal.



Mónica desarma un monitor. Foto © Hugo Chávez Carvajal.





Otro monitor es desarmado en una planta de reciclaje en Querétaro. Los cinescopios esperan el siguiente proceso: serán convertidos en material para fabricar pisos. **Foto** © Hugo Chávez Carvajal.



Cobre recuperado de monitores y otros objetos electrónicos. **Foto** © Hugo Chávez Carvajal.



Mercado El Salado. Iztapalapa, Ciudad de México. Foto © Hugo Chávez Carvajal.





Cámaras de segunda mano en El Salado. Iztapalapa, Ciudad de México. Foto © Hugo Chávez Carvajal.



Miguel Hernández recupera algunas piezas. Calle Meave, Centro Histórico, Ciudad de México. Foto © Hugo Chávez Carvajal.



Fructuoso Barrón revisa un televisor. Calle Meave, Centro Histórico, Ciudad de México. Foto © Hugo Chávez Carvajal.





David Serrano adapta una pieza para hacer una reparación. Calle Meave, Centro Histórico, Ciudad de México.  
**Foto** © Hugo Chávez Carvajal.



David Serrano revisa un circuito. Calle Meave, Centro Histórico, Ciudad de México.  
**Foto** © Hugo Chávez Carvajal.



David repara una cámara. Donceles, Centro Histórico, Ciudad de México. Foto © Hugo Chávez Carvajal.



Marcos arma una cámara de video. Donceles, Centro Histórico, Ciudad de México. Foto © Hugo Chávez Carvajal.



Miguel revisa un componente para televisión. Calle Meave, Centro Histórico, Ciudad de México. Foto © Hugo Chávez Carvajal.





Marcelo Hernández al término de su jornada de trabajo. Calle Meave, Centro Histórico, Ciudad de México.  
Foto © Hugo Chávez Carvajal.



Fructuoso y Marcelo a la entrada de su local. Calle Meave. Centro Histórico, Ciudad de México.  
Foto © Hugo Chávez Carvajal.



**Instructivo para los autores**

*Diario de Campo* es un instrumento de difusión y extensión académica que da a conocer resultados de investigaciones sobre Antropología, Historia, Lingüística y Ciencias Sociales afines, con el propósito de contribuir al conocimiento sobre las ciencias antropológicas y la historia en nuestro país.

Sólo se considerarán para su posible publicación los artículos y reseñas originales e inéditos en cualquiera de las lenguas nacionales, que simultáneamente no estén sometidos a dictamen en otras casas editoras. Únicamente se recibirán artículos escritos en lenguas nacionales.

Los autores deberán entregar la versión completa de sus aportaciones (textos e imágenes) a través del Open Journal System (OJS) del INAH, en <http://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo>, o bien enviarlas al correo electrónico [revista.cnan@inah.gob.mx](mailto:revista.cnan@inah.gob.mx) o la dirección postal siguiente:

CNAN-*Diario de Campo*, Avenida San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, Del. Magdalena Contreras, C.P. 10200, Ciudad de México

*Diario de Campo* acusará recibo de los originales. La publicación de todo artículo dependerá de dos dictámenes confidenciales realizados por especialistas anónimos, cuyos resultados se darán a conocer a los autores en un plazo no mayor a cuatro meses a partir de la presentación del artículo en el Comité Editorial.

Los trabajos deberán presentarse en archivos de Word, letra Arial a 12 puntos, con interlineado 1.5 y los títulos en altas y bajas. Al aprobarse el artículo, el autor cede automáticamente los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autoriza al INAH la difusión impresa y electrónica de su obra.

1. Los artículos para la sección "Enfoques" —con título en español y en inglés, resumen en español y en inglés, mínimo tres palabras clave en español y tres palabras clave en inglés, notas, citas, cuadros, gráficas y referencias bibliográficas completas— no deberán exceder los 80,000 caracteres con espacios (o 37 páginas). El resumen deberá ser de un párrafo de entre cinco y siete líneas.

2. Los artículos para la sección "Diálogos" no deben exceder los 80,000 caracteres (o 37 páginas).

3. Las reseñas deberán incluir la ficha bibliográfica completa y la imagen de portada de la publicación o producto reseñado en formato jpg o tif en una resolución mínima de 300 dpi. No se aceptarán reseñas de libros que hayan sido publicados con más de dos años de antelación. La extensión máxima permitida para una reseña es de 9,000 caracteres (siete páginas).

4. Los originales deberán incluir la información siguiente:  
Nombre del autor  
Institución en la que colabora.  
Semblanza breve (no más de 500 caracteres).  
Domicilio, número telefónico y dirección de correo electrónico.

5. Las citas en el texto deberán ser homogéneas en todo el artículo y apegarse al siguiente formato: (Apellido del autor, año de publicación: número de página). Ejemplo: (Ravines, 1978: 607).

6. La bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético según los apellidos de los autores. Se observará el siguiente formato:

**Recursos impresos**

a) Libro completo: apellidos, nombre del autor (año). *Título de la obra*. Ciudad. Editorial.

b) Libro completo con edición diferente a la primera: apellidos, nombre del autor (año). *Título de la obra* (número de la edición). Ciudad. Editorial.

El dato de edición: Asiente en primer lugar el número arábigo que le corresponde y a continuación, y sin espacio intermedio, la letra "a" en minúscula, en superíndice. Luego, y separada por un espacio, coloque la abreviatura "ed" seguida de un punto. Ejemplo: (4a ed.), (3a ed. rev.). No debe hacerse constar la edición cuando se trata de la primera.

c) Libro completo con reimpresión: Apellidos, nombre del autor (año de la primera publicación/ año de reimpresión). *Título de la obra* (número de reimpresión). Ciudad. Editorial. El dato de reimpresión se escribe igual que el dato de edición (7a reimpresión), (4a reimpresión). La palabra reimpresión no se escribe con mayúscula inicial y no se abrevia.

d) Libro con editor o compilador: a continuación del nombre del responsable de la publicación consultada se puede consignar su función o cargo; en el caso de que sea un editor, se colocará (ed.), compilador (comp.), director (dir.) colaborador (colab.), organizador (org.), etcétera.

e) Capítulos de libro: Apellido, nombre del autor (año). "Título del capítulo". En *Título de la obra*, (pp. xxx-xxx). Ciudad: Editorial.

f) Artículos de periódicos: Apellido, nombre del autor (día, mes, año). "Título del artículo", *Nombre del periódico*, p.-p. En relación con las páginas: Indicar las secciones del periódico con las letras del alfabeto, en mayúscula (ej.: p. A1-A2). Si el artículo abarca más de dos páginas y éstas son seguidas, indíquelas como en el ejemplo anterior. Si las páginas no son seguidas, sepárelas con una coma (ej.: pp. A1, A4). Si el artículo no está firmado, el título reemplaza al autor.

g) Artículos de revistas: Apellido, nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número). Si la revista no tiene volumen, se deja el número en cursiva, sin utilizar paréntesis.

h) Tesis: Apellido, nombre del autor (año). *Título* (tesis de licenciatura, maestría o doctorado). Nombre de la institución académica, ciudad. Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las instituciones académicas se escriben en mayúscula.

i) Ponencias o conferencias:

Las actas de congresos pueden publicarse en libros o publicaciones periódicas. Cite las actas publicadas en un libro utilizando el mismo formato para citar libros o capítulos de libros. Y para citar actas que se publican de una manera habitual, emplee el mismo formato que utilizaría con una publicación periódica.

**Recursos no publicados**

j) Ponencias o conferencias no publicadas:

Apellido, nombre del autor (mes, año). Título de la ponencia. Trabajo presentado en (Nombre completo del evento), organizado por (nombre completo de la organización), ciudad. Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las conferencias y las organizaciones que las realizan van en mayúscula. Recursos electrónicos o de internet

k) Libro en versión electrónica:

Apellido, nombre del autor (año). *Título de la obra*. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

l) Libro en versión electrónica con DOI:

Algunos libros electrónicos cuentan con una serie alfanumérica única, DOI, por sus siglas en inglés (Digital Object Identifier), asignada por la editorial a un documento en formato electrónico; ésta permite identificar contenidos y provee un enlace consistente para su localización en internet. Actualmente no todos los documentos tienen DOI, pero si lo tienen hay que incluirlo como parte de la bibliografía:

Apellido, nombre del autor (año). *Título de la obra*. doi: xx.xxxxxxxx

En la bibliografía, la palabra doi se escribe con minúscula inicial, sin versalitas.

m) Documento obtenido de un sitio web:

Apellido, nombre del autor (año). *Título del documento*. Nombre del sitio web. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

n) Artículos de publicaciones periódicas electrónicas:

Apellido, nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), p.-p. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>  
Cuando el artículo tiene doi se indica este dato en la bibliografía y se omite la dirección URL.

ñ) Artículos de revistas académicas recuperados de una base de datos:

Apellido, nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), p.-p. Recuperado de (nombre de la base de datos).

o) Abstract de un artículo de revista académica recuperada de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), p.-p. Abstract recuperado de Nombre de la base de datos.  
En la bibliografía la palabra "Abstract" no se escribe con cursivas.

p) Informes:

Nombre completo de la organización (año). "Título del informe". Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>  
Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las organizaciones van en mayúscula.

q) Ponencias o conferencias recuperadas on-line:

Utilice el mismo formato que se presenta para ponencias o conferencias no publicadas y al final indique una ruta de acceso web apoyándose en la forma: Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

r) Contribuciones en blog:

Apellido, nombre del autor (día, mes, año). "Título del post" [mensaje en un blog].

Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>  
Si el nombre completo del autor no está disponible, utilice el nombre de usuario (nickname). Proporcione la fecha exacta de la publicación.

**Consideraciones particulares**

- En el caso de citar un texto escrito por dos o tres autores: se coloca "y" entre los dos últimos.
- En el caso de que se cite un texto de más de tres autores escriba el apellido y el nombre del primero, seguido, sin comas, de la abreviatura en cursivas *et al.* (que significa "y otros", para indicar que hay varios autores más).
- Cuando en un libro se considera como autor a una institución, debe escribir el nombre completo de dicha institución, sin abreviaturas.
- Cuando se trate de un código, el nombre de éste ocupará el lugar del autor y se resaltará mediante cursivas. Ejemplo: Código Dresde.
- Cuando un autor tenga más de un libro publicado en un año específico, debe diferenciarlo con las letras del abecedario, en minúsculas. Debe hacer la anotación en el párrafo donde colocó la cita y en las referencias bibliográficas.
- Si existen datos importantes para efectos de identificación y recuperación de la obra consultada, estos se colocan entre corchetes inmediatamente después del título. Ejemplos: [Edición especial], [Resumen], [Volumen], [Material complementario], etc. Cualquier otro dato obtenido fuera de la obra también se consigna entre corchetes. En el caso de colecciones, la información se ordena después del nombre de la editorial.
- Si el material de consulta no tiene fecha de publicación, coloque la abreviatura: (s.f.), siempre entre paréntesis y en redondas.
- Si el lugar de edición del material de consulta no se puede determinar de ninguna manera, se escribirá la abreviatura latina "s.l." (*sine loco* = sin lugar) entre paréntesis y en redondas. Ejemplo: (s.l.).
- Si la obra que se consultó está pronta a publicarse, coloque entre paréntesis el siguiente texto: (en prensa).
- No se escribe punto después de la dirección web (URL) o del número DOI, para que el punto no se considere parte de la cadena o liga.

7. Las imágenes incluidas en los textos deberán ir acompañadas de sus respectivos pies de foto, los correspondientes créditos de autoría, año y procedencia. Los trámites de permiso de su uso recaerán en los colaboradores que las utilicen.

8. Además de observar fuente, autoría y los permisos de uso, las fotografías y otras imágenes incluidas deberán ser enviadas en formato tif o jpg, en resolución de 300 dpi, en tamaño media carta.

Las colaboraciones no se tomarán en cuenta para evaluación hasta que cubran la totalidad de los requisitos enunciados previamente. El envío de materiales a *Diario de Campo* implica el acuerdo y firma de la declaración de originalidad del trabajo escrito y de posesión de los derechos para uso y publicación de las imágenes y recursos complementarios que lo acompañan.

**Presentación**

**Introducción**

**Patrimonio cultural y participación social: una articulación imprescindible**  
Paul Hersch Martínez

**Teotihuacán: acceso y uso**  
Jaime Delgado Rubio

**Ausencia y presencia: el patrimonio cultural museografiado**  
Lourdes Mondragón Barrios

**Reflexiones desde la historia de la ciencia para una historia institucional**  
Haydeé López Hernández

**La centralidad del kórima entre los rarámuri. Un recorrido de su tratamiento teórico etnográfico**  
Martín Ronquillo Arvizu

**Las cavernas dentro de la visión maya yucateca: pasado y presente**  
Denisse Lorenia Argote Espino

**Reseña**

**El inframundo nahua a través de su narrativa**  
Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

**Misceláneo**

**El actual asalto a la razón (EEUU, noviembre de 2016) y los mitos modernos Lawrence Krader y los mitos políticos. Pensadores críticos ante el nazismo: Cassier, Lukacs Y Elias**  
Brígida von Mentz

**Imágenes**

**Trabajo, reparación y circulación de chatarra audiovisual en la Ciudad de México**  
Hugo Chávez Carvajal

