

DIMENSIÓN

# ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México*
- ◆ *Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos*
- ◆ *La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla)*
- ◆ *Del conocimiento al reconocimiento: antropología, desarrollo y narrativa de los saberes indígenas desde el sistema médico maya en Quintana Roo*
- ◆ *La paradoja del trabajo. Un mundo de pérdida y ganancia que refiere el estudio del estrés con un grupo de operadoras telefónicas*
- ◆ *Hugo Brebme: el paisaje romántico y su visión sobre lo mexicano*

DIMENSIÓN  NTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

*Director General* Alfonso de María y Campos  
*Director General de la Revista* Arturo Soberón Mora

*Secretario Técnico* Rafael Pérez Miranda  
*Consejo Editorial* Susana Cuevas

*Secretario Administrativo* Luis Ignacio Sáinz  
Isabel Lagarriga Attias  
Sergio Bogard Sierra  
Fernando López Aguilar  
Delia Salazar Anaya

*Coordinadora Nacional de Antropología* Gloria Artís Mercadet  
María Eugenia Peña Reyes  
José Antonio Machuca  
Josefina Ramírez Velázquez  
Lourdes Baez Cubero  
*Coordinador Nacional de Difusión* Osvaldo Sterpone  
Benito Taibo

*Director de Publicaciones* Héctor Toledano  
*Asistente del director* Virginia Ramírez

*Producción editorial* Benigno Casas  
*Consejo de Asesores* Gilberto Giménez Montiel  
Alfredo López Austin  
Álvaro Matute Aguirre

*Edición* Héctor Siever y Arcelia Rayón  
Eduardo Menéndez Spina  
Arturo Romano Pacheco  
Margarita Nolasco Armas

*Diseño de portada* Javier Curiel  
Susan Kellogg (EUA)  
Sara Mata (Arg.)  
Susan Deeds (EUA)

*Foto de cubierta:*  
Autor no identificado  
Hugo Brehme (a la derecha) y personaje no identificado, ca. 1920  
Col. Sinafo-INAH, núm. de inv. 607391

## INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

*Dimensión Antropológica* invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

### Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
  - nombres y apellidos del autor,
  - título del libro, en cursivas,
  - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
  - total de volúmenes o tomos,
  - número de edición, en caso de no ser la primera,
  - lugar de edición,
  - editorial,
  - colección o serie, entre paréntesis,
  - año de publicación,
  - volumen, tomo y páginas,
  - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
  - nombres y apellidos del autor,
  - título del artículo, entre comillas,
  - nombre de la publicación, en cursivas,
  - volumen y/o número de la misma,
  - lugar,
  - fecha,
  - páginas.
- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste, se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

*op. cit.* = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- Teléfono y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
- Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

### Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

### Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

CORRESPONDENCIA: Allende No. 172, Centro de Tlalpan, CP 14000, Conmutador 50 51 93 00 ext. 144, Fax: 50 61 93 36  
dimension\_antropologica@inah.gob.mx  
dimenan\_7@yahoo.com.mx  
www.inah.gob.mx  
www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

*Dimensión Antropológica*, publicación cuatrimestral, diciembre de 2007. Editor responsable: Héctor Toledano. Número de certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2008-012114375500-102. Número de certificado de licitud de título: 9604. Número de certificado de licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Liverpool 123, 2do. piso, colonia Juárez, C.P. 06600, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, C.P. 09840, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, colonia San Nicolás Tolentino, C.P. 09850, México, D.F.

ISSN 1405-776X

Hecho en México



Instituto Nacional  
de Antropología  
e Historia



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes

# Índice

<b>El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México</b> JAVIER HERNÁNDEZ RAMÍREZ	7
<b>Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos</b> YOLOTL GONZÁLEZ TORRES	45
<b>La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla)</b> CHIARA MILANO	81
<b>Del conocimiento al reconocimiento: antropología, desarrollo y narrativa de los saberes indígenas desde el sistema médico maya en Quintana Roo</b> HORACIO ALMANZA ALCALDE	107
<b>La paradoja del trabajo. Un mundo de pérdida y ganancia que refiere el estudio del estrés con un grupo de operadoras telefónicas</b> JOSEFINA RAMÍREZ VELÁZQUEZ	137
<b>Cristal bruñido</b>	
<b>Hugo Brehme: el paisaje romántico y su visión sobre lo mexicano</b> BENIGNO CASAS	173
<b>Reseñas</b>	
PILAR GONZALBO AIZPURU <i>Historia de la vida cotidiana en México, vols. I, II, III</i> ALEJANDRO A. GONZÁLEZ VILLARRUEL	203

HORST KURNITZKY <i>Extravíos de la antropología mexicana</i> RODRIGO MARTÍNEZ BARACS	208
FRIDA VILLAVICENCIO ZARZA <i>P'orhépecha Kaso Sirátahenkwa: desarrollo del sistema de casos del purépecha</i> CLAUDINE CHAMOREAU	213

# El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México

JAVIER HERNÁNDEZ RAMÍREZ\*

## La vida del patrimonio cultural

Quizá resulte reiterativo apuntar una vez más que el patrimonio cultural es una construcción social; sin embargo, a la vista de los discursos hegemónicos que otorgan a los bienes culturales un carácter sagrado e inmutable, parece pertinente insistir en que detrás de cada elemento patrimonial socialmente reconocido ha operado un proceso de activación que lo eleva a la categoría de símbolo colectivo, pudiendo éste representar una noción de belleza universal y permanente, un vestigio o reliquia de un pasado inalcanzable o una tradición que vincula a los vivos directamente

\* Universidad de Sevilla, España.

Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación "Patrimonio cultural, movimientos sociales y construcción de la identidad andaluza", financiado por la Fundación Centro de Estudios Andaluces (CENTRA, ref. ATPA1.05/063), y el trabajo de campo en la ciudad de México fue realizado en 2006 gracias a una estancia de investigación en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), financiada por la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) del gobierno de México. Esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo del grupo de investigadores dirigido por el doctor Elio Masferrer y del equipo directivo de la ENAH, que en todo momento facilitaron los medios de que dispone esta notable institución académica.

con sus antepasados. En todos los casos al bien se le atribuye un valor intrínseco sin revelarse el proceso social que lo activó, los actores que intervinieron directamente en su reconocimiento ni las contradicciones y conflictos sociales derivados del mismo. Al final se presenta como encarnación colectiva, como imagen fija y símbolo de la identidad de un grupo que comunica una versión esencial del *nosotros*, ya sea para aglutinar la diversidad negando la diferencia, ser consumido como un producto atractivo por su singularidad en el mercado turístico y de ocio o actuar como instrumento de resistencia a las dinámicas globalizadoras.

Este “milagro social”, mediante el cual un elemento de la cultura adquiere un nuevo significado como símbolo colectivo que sacraliza una determinada interpretación de la historia y la realidad o representación de una idea sugerente de pureza o autenticidad, es el resultado de la acción política y/o empresarial consciente de grupos e intereses concretos. Estamos por tanto ante un proceso de selección patrimonial, que persigue el consenso social de los grupos a los que se dirige o sencillamente crear un producto de mercado acorde con las expectativas de los consumidores.

Corresponde al antropólogo analizar estos procesos de patrimonialización, lo que supone deconstruir el patrimonio cultural en su contexto social como un proceso dinámico y dialéctico, y determinar los grupos e intereses que intervienen en las activaciones patrimoniales —tanto los promotores como los detractores—, así como los distintos significados atribuidos a los bienes culturales que pueden estar en conflicto. Esta perspectiva científica implica también el estudio de “la vida del patrimonio”, que consiste en analizar la evolución de los significados tanto dominantes como minoritarios de los bienes y las causas socioculturales de las desactivaciones patrimoniales, es decir, de los procesos por los cuales determinados elementos dejan de ser reconocidos como patrimonio cultural.

No es posible entender el patrimonio cultural aislándolo de los contextos sociales, políticos y de mercado en los que es interpretado e instrumentalizado. Por ello en el análisis se deberían tener presentes, simultáneamente y en toda su complejidad, las políticas de las administraciones, las demandas sociales de autenticidad y la lógica del mercado que transforma la singularidad cultural en un bien de cambio cada día más cotizado. Son grupos empresariales, políticos y entidades ciudadanas los tres actores principales que intervienen con objetivos e intereses distintos en los procesos patri-



monializadores y desactivadores, conformando una intrincada red de alianzas y conflictos en la que la comunidad científica participa avalando con su autoridad socialmente reconocida los discursos hegemónicos o aportando argumentos alternativos y reafirmadores a otros sectores.

No hay duda de la rentabilidad política del patrimonio cultural. Esto, que es evidente desde la modernidad y la creación del Estado-nación, cobra hoy aún más relevancia. Desde finales de los ochenta del siglo xx el poder político recurre crecientemente al patrimonio cultural promoviendo nuevas activaciones. En esta “histeria patrimonial”<sup>1</sup> se enfatizan sobre todo los aspectos diferenciales, lo cual es, paradójicamente, una especie de “patología global” presente en las políticas públicas locales, regionales, estatales e incluso supra-estatales, como es el caso de la Unión Europea. No sería exagerado señalar que la insistencia global en lo particular es un signo de nuestro tiempo. A cada pueblo, ciudad o Estado que aspire a estar presente en este mundo globalizado se le exige, por ejemplo, que tenga su propia gastronomía, poseer monumentos históricos emblemáticos o contar con alguna tradición particular, lo que genera una dinámica patrimonializadora vertiginosa. Cuando esto no es posible, la singularidad es sencillamente inventada mediante recreaciones temáticas, una arquitectura novedosa (fenómeno que bien podríamos denominar neo-monumentalismo) o cualquier mega-evento, para así ofrecer una imagen distintiva del lugar en el mercado global. Por ello no debería sorprendernos la obsesión conmemorativa que existe en nuestra época, en la que todo acontecimiento que se considere con potencialidad para atraer visitantes y reforzar la identificación colectiva es festejado y espectacularizado, aun cuando alguno de ellos genere cierto asombro y extrañeza por el despliegue de medios humanos y económicos utilizado para su celebración.

Son muchos los casos que ilustran el recurso del espectáculo con fines políticos, en los que a través de la conmemoración se procede a la patrimonialización de nuevos referentes colectivos. Por ejemplo, en la localidad andaluza de Almonte (Huelva) en 2004 se celebró el V Centenario de la Saca de las Yeguas, una práctica tradi-

<sup>1</sup> P. Peixoto, “Os meios rurais e a descoberta do património”, 1998, cit. en X.C. Sierra y X. Pereiro (coords.), “Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones”, en *X Congreso de Antropología*, 2005.

cional consistente en desplazar hasta el pueblo, para su manejo y comercialización, el ganado equino que pasta en condiciones de semilibertad en las marismas de Doñana. La efeméride se justifica por el hallazgo de unas ordenanzas del duque de Medina-Sidonia sobre gobierno en su jurisdicción en las que por primera vez se hace referencia escrita a la actividad, aunque no hay duda de la mayor antigüedad de la misma. Sin embargo, esta interpretación histórica se ha convertido en el discurso autorizado que se utiliza estratégicamente para convertir, a través de la conmemoración festiva, una actividad ganadera en una tradición con fecha fija de origen con la que se pretende identificar a todo el vecindario. Todo ello ha supuesto una inversión económica considerable, la edición de libros y folletos de divulgación, la solicitud municipal a la Junta de Andalucía de la inscripción de la actividad en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, y la transformación de la práctica ganadera en una fiesta anual que se difunde en los medios de comunicación como una exótica costumbre persistente en plena modernidad. De modo similar, en 2006 se celebra en la ciudad castellana de Valladolid el V Centenario del fallecimiento de Cristóbal Colón con un completo programa de actos *para mayor gloria de la misma, orgullo de sus vecinos y de paso atraer turistas*.<sup>2</sup>

En esta obsesión por la particularización y mediante el recurso del espectáculo, las distintas administraciones refuerzan el carácter cuasi-sagrado de los referentes preexistentes y promueven procesos de patrimonialización de nuevos elementos, extrayéndolos tanto de la historia como del arte, las costumbres o las tradiciones. La selección de nuevos símbolos colectivos se suele acompañar de un discurso en el que se resalta que los bienes constituyen un “patrimonio de todos”, una herencia única y valiosa cuya preservación corresponde al poder político, lo que legitima su función ante los ciudadanos, eludiéndose así la problemática que subyace a la diversidad cultural y velando “bajo el traje regional las contradicciones y conflictos, nada cómodos para el sistema, que se ocultan en las personas y en los grupos que llevan el traje”.<sup>3</sup> El actual papel del

<sup>2</sup> La cursiva es nuestra. En los actos de exaltación de la figura del navegante no se realiza una revisión crítica a su vida y obra, resaltándose únicamente la noticia de su fallecimiento en la ciudad, el 20 de mayo de 1506.

<sup>3</sup> M. Gondar y Lourdes Méndez (coords.), “Política cultural: iniciativas de las administraciones, respuestas de los administrados”, en *X Congreso de Antropología*, 2005, p. 31.

Estado y de las administraciones poco difiere del operado en épocas anteriores, en las que el poder político intervenía como garante del patrimonio y el patrimonio mismo se utilizaba como símbolo visual o “heráldica del poder”, que hace visible y legitima la existencia y acción del mismo ante los ciudadanos.<sup>4</sup> Pero lo que caracteriza a nuestra época es que el poder político interviene no sólo patrimonializando la cultura, sino que además convierte lo distinto y autóctono en mero espectáculo de consumo. Este modo de proceder es el mismo que aplica el mercado al presentar las culturas como productos coherentes, cerrados y armónicos, sin fisuras ni contradicciones sociales de naturaleza étnica, de género o de clase, para el ocio y la diversión tanto de la población autóctona como de la visitante. Por la vía emotiva, mediante una cuidada presentación de imágenes gracias al empleo de efectos especiales, el poder político consigue acrecentar la eficacia simbólica de los discursos de identificación colectiva que subyacen al patrimonio cultural, al tiempo que incorpora los lugares donde gobierna en el mercado global de lo simbólico.

Precisamente el mercado es hoy la fuerza dominante en los procesos de activación patrimonial. Como acertadamente indica Moreno,<sup>5</sup> en el contexto actual de globalización la lógica de mercado se ha constituido en el “absoluto social” dominante que está presente en todo el mundo y tiende a regular bajo sus leyes todas las relaciones sociales, mercantilizando también la cultura y el patrimonio cultural como productos que circulan y se intercambian. En esta lógica global, en la que se comercializan a escala planetaria no sólo productos materiales, sino también elementos intangibles como imágenes e ideas, el mercado se convierte en el principal agente generador de nuevos patrimonios, recurriendo a la “festivalización, espectacularización y souvenirización”<sup>6</sup> como efectivos mecanismos para transformar los bienes culturales en productos atractivos y sugerentes, que son consumidos tanto por los habitantes locales como por la población visitante ávida de autenticidad dentro de lo que viene a denominarse turismo cultural.

Tras lo planteado hasta ahora, estamos totalmente de acuerdo con Sierra y Pereiro cuando indican que es necesario analizar trans-

<sup>4</sup> C. Sierra y X. Pereiro, *op. cit.*

<sup>5</sup> I. Moreno, Isidoro, *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*, 2002.

<sup>6</sup> C. Sierra y X. Pereiro, *op. cit.*

culturalmente los procesos de mercantilización y politización del patrimonio cultural para mejor entender la actual “fiebre patrimonializadora”;<sup>7</sup> sin embargo, este análisis transcultural estaría incompleto si no se acompañara del estudio de los movimientos sociales de muy diverso signo centrados en la defensa del patrimonio cultural. El fenómeno no es en absoluto marginal, aunque sí relativamente reciente y complejo, ya que comienzan a proliferar por muchos rincones del planeta organizaciones que reivindican la defensa del patrimonio cultural, se apropian simbólicamente de referentes preexistentes y proceden a patrimonializar otros nuevos.

Atender a las organizaciones que recurren a la defensa del patrimonio cultural y a la producción de nuevos símbolos colectivos hace más visible el carácter construido, dialéctico y dinámico del mismo. Como trataremos de demostrar en este artículo, la salvaguarda y activación del patrimonio cultural que promueven estas entidades se enmarca en una estrategia de reafirmación (étnica, local o intra-local) y de oposición a dinámicas desterritorializadoras consustanciales a la globalización.

En las siguientes páginas centraremos nuestra atención en este fenómeno, que hemos denominado “patrimonialismo”,<sup>8</sup> atendiendo en primer lugar al contexto social que lo hace posible, para posteriormente trazar una caracterización general y establecer por último una comparación entre distintas entidades que operan en la ciudad de México y en algunas zonas de Andalucía.

## Patrimonio cultural y sociedad

El asociacionismo centrado en la defensa del patrimonio cultural es la punta del *iceberg* de un fenómeno que se expande socialmente<sup>9</sup> y constituye uno de los rasgos más representativos de la contemporaneidad: el apego al pasado, el deseo de recuperar la memoria, la

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>8</sup> Javier Hernández, “El patrimonio en movimiento. Sociedad, memoria y patrimonialismo”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XLVII-XLVIII, 2004, pp. 195-224; véase del mismo autor “De resto arqueológico a patrimonio cultural. El movimiento patrimonialista y la activación de testimonios del pasado”, en *Boletín Gestión Cultural*, núm. 11, Barcelona, Portal Iberoamericano de Gestión Cultural ([www.gestioncultural.org](http://www.gestioncultural.org)), 2005.

<sup>9</sup> Antonio Ariño, “La expansión del patrimonio cultural”, en *Revista de Occidente*, núm. 250, marzo de 2002, pp. 129-150.

exaltación de las tradiciones y, consecuentemente, la necesidad de poner en valor y asegurar la protección de los bienes considerados más significativos que atestigüen la singularidad y enaltezcan a cada cultura y sociedad.

Es cierto que desde los inicios de la modernidad surge una preocupación social por el patrimonio cultural que incluso llega a materializarse en grupos organizados<sup>10</sup> y que el Estado-nación hace un uso político del mismo difundiendo entre la población a través de instituciones públicas, principalmente museos. Sin embargo, hasta hace unas pocas décadas el patrimonio cultural era un aspecto secundario en las preocupaciones políticas, así como un terreno prácticamente circunscrito a los criterios de expertos profesionales que apenas despertaba el interés de la ciudadanía. Hoy, sin embargo, se ha convertido en un tema central que está presente en muchos foros en los que se debate no sólo la conservación de determinados bienes singulares, sino también el modelo de sociedad que queremos para el presente y para el futuro. Las referencias al patrimonio aparecen en todos los ámbitos de la vida social, afectando cuestiones aparentemente muy diferentes, tales como la definición de los derechos colectivos, los usos sociales de los bienes, la planificación urbanística, la protección medioambiental, la organización territorial, los modelos de desarrollo económico o la mercantilización turística. En las páginas centrales de los diarios y en las horas de mayor audiencia de las emisoras de radio y televisión locales son frecuentes las intervenciones de políticos, técnicos, representantes de entidades vecinales y ciudadanos que discuten sobre el valor o el estado del patrimonio; al mismo tiempo, se incrementan los artículos de opinión y los programas radiofónicos y televisivos en los que se ensalza el valor de un determinado monumento, de alguna fiesta, de tal costumbre o una artesanía singular. Todo muestra que este no es un asunto baladí y elitista que interese sólo a intelectuales, académicos y políticos, sino que es un complejo tema transversal que afecta los cimientos de la propia sociedad.

Como hemos sostenido en anteriores trabajos,<sup>11</sup> este apego por la historia, el patrimonio y el lugar es la expresión de un sentimien-

<sup>10</sup> Javier Hernández, *op. cit.*, 2004.

<sup>11</sup> Javier Hernández, "Patrimonio cultural y movimientos sociales urbanos", en *Actas del IX Congreso de Antropología Social*, 2002; Javier Hernández, *op. cit.*, 2004; Javier Hernández, *op. cit.*, 2005.

to de disolución de los vínculos sociales en un “mundo desbocado”,<sup>12</sup> en el que la comunidad simbólica territorial ha perdido ya definitivamente su papel como lugar preferente de socialización, información, experiencia y seguridad. Es una percepción de desanclaje o desarraigo en la que lo propio: la cultura, la identidad, la historia, el patrimonio..., se encuentra en una situación de riesgo, lo que convierte a los testimonios colectivos más emblemáticos en bienes muy apreciados. Esta desterritorialización es el resultado de un proceso iniciado en la modernidad, por el que la capacidad de las fuerzas del lugar para influir y decidir sobre sus destinos es cada día más escasa, ya que “el poder se ha convertido en algo extraterritorial”<sup>13</sup> y, lo más importante, la localidad ha perdido centralidad como ámbito preferente para forjar una experiencia vital dentro de un entramado de relaciones sociales estables, porque aunque los vínculos vecinales no han cesado, su carácter es cada vez más efímero, débil e inestable, y su continuidad en el tiempo no está en absoluto asegurada. Por todo ello, la experiencia espacio-temporal sólida propia de etapas pasadas se ha hecho inviable, se resquebraja, ya que nada permanece demasiado tiempo en el lugar como

[...] para familiarizarse con ello y para convertirlo en el envoltorio acogedor, seguro y confortable que las identidades hambrientas de comunidad y sedientas de hogar han buscado y esperado encontrar [...] En resumen: se han acabado la mayoría de los puntos de referencia constantes y sólidamente establecidos que sugerían un entorno social más duradero, más seguro y más digno de confianza que el tiempo que duraba una vida individual.<sup>14</sup>

Ante el vértigo y temor de disolución de las raíces que producen los profundos y acelerados cambios, los individuos se refugian cada día más en lo que consideran real, auténtico y comprensible: la naturaleza, las tradiciones, las costumbres, y todo aquello que los entronca en un lugar determinado. En esta dinámica, la relevancia actual del patrimonio cultural estriba en sus funciones como factor de cohesión e instrumento simbólico para el reconocimiento, el reforzamiento y la perpetuación de la “comunidad”. Obviamente, en los lugares donde estos procesos de disolución de las comunidades

<sup>12</sup> Anthony Giddens, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, 2001.

<sup>13</sup> Daniel Innerarity, *La sociedad invisible*, 2004, p. 110.

<sup>14</sup> Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, 2003, pp. 57-58.

simbólicas se han vivido de forma más radical y se extiende socialmente un sentimiento local de apego a la memoria del grupo es donde brota con más fuerza el movimiento patrimonialista. Dentro de su diversidad, las organizaciones de este tipo coinciden en desplazar el énfasis del futuro o el cambio histórico (característico en organizaciones de la modernidad como el partido o el sindicato) hacia la cultura, el pasado y la identidad,<sup>15</sup> actuando reflexivamente en la creación o reforzamiento de comunidades simbólicas en un proceso que podríamos definir como de “reterritorialización”, para así tratar de recuperar la seguridad perdida y frenar la incertidumbre. En tal empresa se procede al rescate de la historia (local, intra-local o étnica), la revalorización de la memoria de grupos concretos, la defensa de testimonios significativos del pasado y la patrimonialización de nuevos símbolos comunitarios.

### La singularidad de la ciudad de México

La ciudad de México es una de las más importantes megalópolis del mundo. Sus magnitudes son tan espectaculares que el propio concepto de ciudad es insuficiente para definir esta compleja realidad. En este vasto espacio, que abarca las dieciséis delegaciones del Distrito Federal y varios municipios conurbados del Estado de México, habitan cerca de veinte millones de personas, muchas de las cuales proceden del interior del país, llegaron en distintas oleadas, especialmente a partir de la década de los cuarenta, y se han asentado en diferentes puntos.

Desde entonces México se consolida como la ciudad del automóvil, siendo este medio de transporte el que modela el diseño urbano a través de la construcción de vías rápidas (anillos periféricos, circuitos, ejes viales) que favorecen la expansión urbanística y la ocupación de una superficie que hasta mediados del siglo pasado se dedicaba sobre todo a usos agropecuarios. La imagen actual de la ciudad, en la que domina el automóvil sobre el peatón, con sus autopistas urbanas de ocho o más carriles en distintos niveles de altura, y donde casi a diario aparecen desordenada y casi espontánea-

<sup>15</sup> David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, 1990, p. 234; Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, 1994.

neamente nuevos asentamientos, es resultado de un acelerado proceso de conurbación que en pocos años ha ido integrando a la mancha urbana un extenso territorio, primero el de las delegaciones del Distrito Federal y luego el de municipios del Estado de México. Como consecuencia de todo ello, el salto demográfico ha sido vertiginoso: entre 1940 y 1980 la población pasó de dos a quince millones de habitantes y desde entonces no ha parado de crecer, aunque en la actualidad a ritmos más lentos, al menos para el caso del Distrito Federal.<sup>16</sup> Muchos de los nuevos vecinos se fueron asentando en la periferia, creando verdaderos cinturones de miseria llenos de infra-viviendas que ocupan laderas de cerros, terrenos lacustres y zonas agrícolas, que en muchos casos carecen de los servicios básicos.<sup>17</sup>

Esta expansión urbana ha tenido efectos demoledores sobre el patrimonio cultural. La construcción de nuevas vialidades, nuevos edificios y barrios se ha traducido en la eliminación de zonas agrícolas, espacios naturales, barrios populares, restos arqueológicos y monumentos. Asimismo, gran parte del suelo perteneciente a las comunidades de los llamados “pueblos originarios” ha sido expoliado: unas veces por los asentamientos espontáneos de la población migrante y otras por las operaciones urbanísticas emprendidas por las autoridades, que han favorecido la expansión de la ciudad a niveles de gigantismo urbano a merced de las tierras comunales de las poblaciones originarias.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> [www.df.gob.mx](http://www.df.gob.mx)

<sup>17</sup> El proceso de conurbación del valle de México ha sido vertiginoso y de magnitudes colosales. En 1950 se ocupa Tlanepantla, municipio del Estado de México, y en 1960 habían sido ya asimilados a la urbanidad del valle los núcleos de Naucalpan, Chimalhuacán y Ecatepec, también del Estado de México. Entre 1960 y 1970 siete nuevos municipios quedaron incorporados a la gran urbe: Nezahualcóyotl, La Paz, Atizapán de Zaragoza, Tultitlán, Coacalco, Cuautitlán y Huixquilucan. Este proceso se mantuvo en la siguiente década, conformando un área urbana continua y gigantesca que comprendía las 16 delegaciones del Distrito Federal más 17 municipios conurbados del Estado de México. Se construyó así una megalópolis de proporciones demográficas y territoriales enormes, pues aun cuando sigue creciendo a un ritmo moderado, sitúa en proceso de conurbación otros 19 municipios. La ciudad de México actual sería irreconocible para un ciudadano de principios del siglo xx, ya que más de la mitad del área metropolitana la constituyen los municipios conurbados, en un espacio urbano que se expande irremediamente sin cesar. Consúltese: [www.df.gob.mx](http://www.df.gob.mx)

<sup>18</sup> Destaca especialmente el periodo 1952-1982, en el que gobernantes como Ernesto P. Uruchurtu y Carlos Hank González procedieron al trazado de importantes vías mediante el entubamiento de varios ríos (Churubusco, Piedad, Magdalena) o de canales (Miramontes y Consulado).



Ante este proceso, las cuestiones centrales que nos planteamos son las siguientes: ¿ha incidido en el tipo de patrimonialismo que se desarrolla en México el colosal proceso de urbanización y conurbación?, ¿de qué forma modela al patrimonialismo la compleja diversidad étnica presente en la ciudad de México desde tiempos prehispánicos, la cual se ha acentuado en las últimas décadas tras las sucesivas oleadas de emigrantes?

En otros trabajos,<sup>19</sup> en los que analizábamos el caso andaluz, establecíamos que todas las organizaciones patrimonialistas tienen en común actuar para defender el patrimonio considerado amenazado, pero que en el seno del movimiento existe una amplia diversidad de organizaciones en cuanto a objetivos y visiones sobre el patrimonio. Siguiendo el esquema que realiza Castells<sup>20</sup> para distinguir los mecanismos de construcción de la identidad que operan en la actualidad, establecíamos una división general entre las organizaciones patrimonialistas que actúan a la defensiva, aferrándose al patrimonio ante los procesos desterritorializadores de la globalización, y aquéllas que promueven alternativas y desarrollan proyectos a futuro recurriendo también a los referentes patrimoniales colectivos. A las primeras las denominamos *conservacionistas o de resistencia*, porque defienden y se aferran a bienes pertenecientes al patrimonio histórico-artístico como principales símbolos diacríticos de la localidad; mientras a las entidades del segundo tipo, al proceder a la patrimonialización de nuevos referentes y hacer uso del patrimonio para impulsar proyectos sociales a futuro, las denominamos *plataformas de activación o entidades proyecto*. La cuestión central es la siguiente: ¿es aplicable al caso de la ciudad de México esta clasificación del movimiento patrimonialista o, por el contrario, el contexto político mexicano y la especificidad de la zona metropolitana del valle de México introducen matizaciones y nuevas categorías?

Nuestra investigación plantea como más acertada la segunda opción, por razones históricas, políticas, étnicas y urbanísticas. Como reacción a la expansión de la mancha urbana y sus nefastos efectos sobre la cultura y el patrimonio cultural, han surgido en la ciudad de México entidades de distinto signo que dividimos en cinco tipos. Unas coinciden en sus planteamientos, objetivos y visiones

<sup>19</sup> Javier Hernández, *op. cit.*, t. XLIX, 2004.

<sup>20</sup> Manuel Castells, *La era de la información, vol. 2, El poder de la identidad*, 1997.

del patrimonio, a las que hemos denominado conservacionistas, pues centran su acción en la defensa del patrimonio material de iglesias, monumentos, trazados históricos o restos arqueológicos; otras, por el contrario, son organizaciones particulares del caso mexicano que no aparecen en Andalucía, que demandan la protección y reactivación de las tradiciones y los centros ceremoniales prehispánicos. Este fenómeno, al que nos referiremos como *patrimonialismo esencialista*, comprende un heterogéneo conjunto de organizaciones agrupadas dentro del llamado Movimiento de la Mexicanidad,<sup>21</sup> las cuales reinventan el pasado prehispánico construyendo un discurso de identificación purista y excluyente sobre lo mexicano, en el que se rechaza radicalmente la herencia hispana e incluso la de la época colonial. Un tercer tipo, también inexistente en Andalucía y que denominaremos *patrimonialismo institucional*, lo forman organizaciones surgidas de instituciones públicas compuestas por profesionales adscritos casi siempre al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y en el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), tanto en el sector de investigadores y docentes como en el de empleados, los cuales presionan a las autoridades para que ejerzan una efectiva salvaguarda del patrimonio cultural y se incida en las políticas gubernamentales sobre cultura.<sup>22</sup> Por último encontramos, al igual que en el caso andaluz, plataformas de activación o entidades proyecto formadas por ciudadanos residentes en los barrios populares de los centros históricos, que demandan la preservación tanto de los propios edificios donde habitan como de sus modos de vida. No obstante, el caso mexicano presenta, dada la diversidad étnica, una particularidad con respecto al andaluz: cuando estos movimientos aparecen en delegaciones y colonias conurbadas, es decir, absorbidas por la mancha urbana, los protagonistas son muy frecuentemente grupos vecinales de pueblos originarios que se movilizan para la protección del patrimonio cultural histórico, artístico y etnológico de sus propias sociedades en un contexto que es a menudo de supervivencia cultural, pues sus tierras, sus espacios preferenciales para la socia-

<sup>21</sup> Yolotl González, "El movimiento de la mexicanidad", en *Religiones y Sociedad*, núm. 8, 2000, pp. 9-35.

<sup>22</sup> Un interesante análisis histórico del SNTE, y más concretamente de la sección de académicos e investigadores, se encuentra en el trabajo de Ivan Franco, *Transformaciones del proyecto cultural en México*, 2005, pp. 59 y ss.

bilidad, rituales, tradiciones, formas de vida, oficios, fiestas, costumbres, sistemas de organización social, etcétera, han sufrido un impacto radical o incluso han desaparecido en las últimas décadas; de ahí su apuesta por la defensa de los testimonios más significativos de una cultura que se percibe amenazada e incluso en trance de extinción. Dada la particularidad del caso, nos referiremos al fenómeno como “patrimonialismo étnico”.<sup>23</sup>

Antes de proceder a la comparación de las relaciones entre patrimonio cultural y sociedad en dos realidades culturales tan distintas como la mexicana y la andaluza, es preciso apuntar algunas particularidades que pueden contribuir a un mejor análisis del fenómeno. En México las acciones de la sociedad civil y de las organizaciones patrimonialistas se enmarcan en un contexto concreto de oposición a políticas neoliberales que llevan a cabo reformas legales, las cuales afectan directamente a la protección y gestión del patrimonio cultural y promueven su transformación en un producto de mercado. En este sentido, las demandas de las organizaciones se centran muchas veces en la exigencia al Estado del cumplimiento de sus obligaciones en cuanto a custodia y protección del patrimonio nacional como símbolo colectivo. Todo ello convierte al patrimonio cultural en uno de los ejes centrales del conflicto político. Por su parte, en Andalucía el movimiento patrimonialista centra su acción principalmente en la oposición a las actuaciones de promotores urbanísticos e intereses turísticos que atentan contra el patrimonio. No obstante, hay que señalar que muchas de estas intervenciones son promocionadas e incluso capitalizadas directamente por instituciones públicas, lo que también hace del patrimonio un asunto presente en la agenda política, especialmente en los ámbitos locales. A pesar de estas sustanciales diferencias, en ambos territorios asistimos a un fenómeno común que hace pertinente la comparación: la creciente preocupación social por el patrimonio, derivada del fuerte apego por la historia y la memoria colectiva en un contexto de globalización y desterritorialización.

<sup>23</sup> Las tipologías propuestas son tipos ideales o abstracciones de la realidad y se utilizan como herramientas metodológicas para analizar la complejidad del fenómeno, pero no son modelos cerrados, porque las entidades son permeables y están sujetas a procesos de cambio.

## Patrimonialismo conservacionista en Andalucía y México

Tanto en Andalucía como en México encontramos organizaciones de carácter conservacionista que reivindican la preservación de los edificios históricos, monumentos, jardines, trazados urbanos, etcétera, del entorno donde residen y manifiestan su oposición a la degradación ambiental, al abandono del patrimonio material y al deterioro de la tranquilidad de sus barrios y ciudades ante el avance del automóvil y de una nueva arquitectura poco respetuosa con la imagen tradicional.

Las organizaciones conservacionistas mexicanas suelen ser de carácter vecinal y estar compuestas por personas de extracción social acomodada o pertenecientes a clases medias que residen en barrios históricos como Coyoacán o las colonias Roma y Condesa. Como acertadamente apunta Victoria Novelo,<sup>24</sup> estos grupos surgen y se movilizan cuando las intervenciones de las autoridades locales amenazan el valor patrimonial e impactan negativamente sobre su modo de vida. Se distinguen de las entidades andaluzas, cuya composición social es heterogénea, su campo de acción supera al barrio y la motivación principal de sus miembros es la preservación del patrimonio histórico, no tanto de su modo de vida.

Las entidades de este tipo se aferran al patrimonio porque lo interpretan como el conjunto de bienes que testimonian la existencia histórica de la comunidad simbólica y su último soporte, lo que les motiva a dedicar casi todo su esfuerzo a la salvaguarda del mismo, ya que asocian defensa del patrimonio histórico en las zonas en las que residen con protección de sus modos de vida y, para el caso mexicano sobre todo, con su *estatus quo*. Así, bajo la organización vecinal por un entorno urbano inalterable subyacen otras motivaciones, como la de oponerse a procesos urbanizadores que atraigan a un vecindario social y étnicamente diverso que conlleve una rebaja del valor de sus propiedades.<sup>25</sup>

Para los conservacionistas, el patrimonio desarrolla la función de un “refugio compensatorio” donde resguardarse ante la amenaza de desaparición provocada por procesos desterritorializadores que verifican fuera de su entorno inmediato. Esta concepción del

<sup>24</sup> Victoria Novelo, “El patrimonio cultural mexicano en la disputa clasista”, en X. C. Sierra y X. Pereiro, *op. cit.*, pp. 85-99.

<sup>25</sup> *Idem.*

patrimonio como refugio —como “trinchera de resistencia”—<sup>26</sup> se traduce en una actitud defensiva, en el sentido de que lo que se procura es la protección del patrimonio histórico, arqueológico, artístico y monumental reconocido, es decir, la salvaguarda del legado que posee el grupo social y testimonia su singularidad. Recuerdan a los grupos ecologistas conservacionistas analizados por Castells<sup>27</sup> —denominados despectivamente “en mi patio trasero no”—, que ante el deterioro ecológico que contemplan a su alrededor se agazapan en su entorno más inmediato, resistiendo para evitar la degradación de su medio ambiente y defendiendo su comunidad simbólica.

Los conservacionistas llegan a adoptar actitudes muy combativas y efectivas de oposición a determinadas políticas e influyendo en el diseño urbanístico de las zonas donde habitan, sobre todo cuando se oponen a operaciones inmobiliarias agresivas que consideran insensibles con la herencia histórica, y a las innovaciones arquitectónicas valoradas como aberraciones que desnaturalizan el entorno y ponen en peligro la autenticidad de la ciudad. Pero al mismo tiempo, en su propuesta por mantener con la máxima fidelidad el entorno urbano, pueden alinearse con las administraciones e incluso con determinados intereses empresariales. Como se ha podido verificar para el caso andaluz, a veces apoyan políticas públicas que son simples operaciones de “cosmética patrimonial”, porque se basan en actuaciones puntuales sobre bienes históricos pero no se interviene en conjuntos urbanos con criterios de ordenación, regulación y dinamización social. Asimismo, su fuerte apego al pasado les hace valorar positivamente tanto los trabajos de restauración de los inmuebles históricos —incluso bajo técnicas tan controvertidas como el “fachadismo”— como la eliminación de actividades económicas por su contaminación acústica y visual, o las promociones privadas de viviendas dentro de un estilo arquitectónico historicista que reproduce miméticamente construcciones pertenecientes a épocas pasadas, quizá porque parecen querer simular estabilidad y continuidad. De esta manera contribuyen a la museificación y la hiper-especialización turística de las zonas históricas.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Manuel Castells, *op. cit.*

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>28</sup> Aunque es de justicia señalar que ninguno de estos procesos es perseguido explícita y conscientemente por las organizaciones *conservacionistas*.

Sobre este asunto en la realidad mexicana ha reflexionado agudamente Jesús Antonio Machuca, cuyas conclusiones son aplicables también a ciertas visiones del conservacionismo en Andalucía:

Pero las concepciones más conservacionistas, no dejan de tener un aspecto erosionador [...], pues, si por un lado se insiste en la defensa del área patrimonial, mostrando la preocupación por la preservación de la unidad original del entorno [...] propugna por otra parte, por el retiro de los talleres, las herrerías; el no hacer uso de la vía pública para la prestación de los servicios, o realizar trabajos y reparaciones, con lo cual se desaloja a la superpoblación flotante que labora en ese lugar y al sector popular del pequeño artesanado y comercio [...] De hecho se desemboca en la visión museística y contemplativa de la zona patrimonial que se critica y echa a patadas por la puerta de servicio, lo que había anunciado triunfalmente con la entrada inicial.<sup>29</sup>

En lo que también coinciden el conservacionismo andaluz y mexicano es en el recurso de una estrategia de colaboración con otros grupos (patrimonialistas o no). Hemos podido documentar para el caso mexicano la confluencia de conservacionistas con grupos patrimonialistas inscritos en instituciones,<sup>30</sup> así como la convergencia ocasional con otros sectores sociales con los que se alían en su demanda a las autoridades de mejoras en las obras públicas o servicios y la oposición a la saturación del tránsito rodado o la contaminación acústica.<sup>31</sup> Del mismo modo, los conservacionistas andaluces recurren a geógrafos, arqueólogos, arquitectos, historiadores o antropólogos para que los asesoren —de hecho, muchos de los miembros y líderes de estas organizaciones son profesionales y académicos—, al tiempo que pactan con otros grupos vecinales, ecológicos,

<sup>29</sup> Jesús Antonio Machuca, "Modernización urbana y patrimonio cultural", en E. Montalvo (ed.), *Patrimonio, cultura y modernidad*, 2003, p. 26.

<sup>30</sup> Como el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), que apoyó a la organización *conservacionista* Movimiento Pro Dignificación de la Colonia Roma, o el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, que asesoró a la Asociación de Residentes de la colonia Cuauhtémoc en la elaboración del proyecto que transformó a esta colonia del Distrito Federal en "zona especial de desarrollo controlado", y en posteriores estudios de impacto ambiental en el medio urbano. La oposición de esta entidad al proyecto de construcción del edificio El Águila en el Paseo de la Reforma tuvo una considerable resonancia mediática. Véase R. Ibarra, "Asociación de Residentes de la colonia Cuauhtémoc, A.C.", en Francisco Vidagras, (ed.), *La sociedad civil frente al patrimonio cultural*, 1997, pp. 125-131.

<sup>31</sup> Victoria Novelo, *op. cit.*

gistas y de consumidores cómo actuar conjuntamente ante situaciones concretas.<sup>32</sup>

### ***Patrimonialismo esencialista mexicano y conservacionismo andaluz. Semejanzas y diferencias***

En México asistimos a casos interesantes en que la defensa del patrimonio cultural se manifiesta visiblemente a través de rituales religiosos en centros ceremoniales prehispánicos y danzas en espacios públicos de elevado valor simbólico como el Zócalo. Nos referimos al heterogéneo Movimiento de la Mexicanidad, formado por distintos colectivos que coinciden en una serie de discursos y acciones para reivindicar una nueva identidad mexicana y así “restaurar los valores y la espiritualidad prehispánica”.<sup>33</sup>

Estos grupos realizan una nueva lectura de la historia de México, en la que el pasado prehispánico es idealizado y exaltado, y llevan a cabo acciones de revitalización cultural como recuperar la lengua náhuatl y restaurar (reinventar) tradiciones comunitarias aztecas, como los sistemas de organización social llamados *Kalpulli* o los centros de enseñanza prehispánicos o *Kamelkak*.<sup>34</sup> Asimismo es frecuente tomar conceptos esotéricos de la astrología, las doctrinas hindúes, herméticas y la *new age*, construyendo un discurso y unas prácticas sincréticas en las que se superponen distintas tradiciones y cosmovisiones. Estamos, por tanto, ante un movimiento plural de

<sup>32</sup> Javier Hernández, *op. cit.*, 2005.

<sup>33</sup> Yolotl González, *op. cit.* Siguiendo a Francisco de la Peña, *Los hijos del Sexto Sol. Un estudio psicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*, 2002, existen dos grandes corrientes en el movimiento: una mexicanidad tradicionalista y radical, y una nueva mexicanidad con importante influjo *new age*. Para Yolotl González, *op. cit.*, existen tres grandes colectivos: *Mexikayotl*, algunos grupos de los danzantes de la tradición o concheros y los seguidores de Regina o de la nueva mexicanidad.

<sup>34</sup> En la nueva interpretación de la historia plantean argumentos muy controvertidos como la consideración de que los aztecas se gobernaban bajo un sistema democrático justo donde en absoluto existían sacrificios humanos, los cuales fueron —según estos neoindigenistas— una invención de los historiadores españoles con el objetivo de “denigrar por medio de la mentira a nuestros abuelos minimizando así sus avances en las ciencias, en la educación y sobre todo en la moral que se fundamentaba dentro del marco de la filosofía del respeto hacia todo lo que existe” (extracto del texto de un cuadernillo de 20 páginas titulado “El mito de los sacrificios humanos y la antropofagia de los pueblos aztecas”, que aparece sin firma ni fecha, repartido por un grupo de danzantes concheros en Coyoacán (México, D. F.), en la primavera de 2006.

corte nativista, nacionalista y milenarista, que entiende lo mexicano exclusivamente como prehispánico (o *precuauhtémico* como prefieren), aspirando “a la restauración de la civilización precolonial, y a una reindianización de la cultura nacional”.<sup>35</sup> Un movimiento que tiene además un marcado carácter patrimonialista, al empeñarse en recuperar el legado prehispánico. En este sentido promueven el rescate y la difusión de tradiciones y costumbres recreadas que dicen tener un origen prehispánico, tales como las artes marciales mexicanas, los juegos de pelota, cantos, las danzas, la interpretación de instrumentos musicales, las técnicas de meditación, la medicina, botánica, el idioma náhuatl, las artesanías, etcétera.

Estos grupos llevan a cabo ceremonias religiosas en los monumentos arqueológicos durante los solsticios y equinoccios, así como otras acciones simbólicas en fechas significativas como el natalicio de Cuauhtémoc, la caída de Tenochtitlán o el año Nuevo Anáhuak entre otros. Tras estos rituales subyace la reivindicación del uso del patrimonio histórico y el rechazo a su mercantilización turística, que es interpretada como una forma contemporánea de usurpación de los referentes más emblemáticos de la identidad mexicana. Son, por tanto, acciones simbólicas de apropiación del patrimonio cultural considerado propio. No obstante, la eficacia de estos esfuerzos de apropiación y usufructo de los bienes patrimoniales es muy limitada dada la creciente afluencia de turistas-peregrinos a las zonas arqueológicas ceremoniales, muchos de los cuales se desplazan a estos lugares por considerarlos como centros emisores de energía cósmica.<sup>36</sup> De este modo, ante la demanda de espiritualidad los santuarios funcionan como lugares de producción y distribución de mercancía sacralizada, donde especialistas religiosos, entre los que también se encuentran seguidores de distintas corrientes de la mexicanidad, comercializan productos sagrados (minerales, talismanes, reliquias, etcétera) y ofrecen servicios religiosos, junto con prácticas esotéricas y terapéuticas (ritos purificadores, cargas de energía, etcétera).<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Francisco de la Peña, *op. cit.*, 2002.

<sup>36</sup> Según Yolotl González, una verdadera muchedumbre asistió a los rituales equinocciales de Teotihuacan de la primavera 1999, ya que se estima en un millón (!) el número de asistentes. Yolotl González, *op. cit.*

<sup>37</sup> Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, en *Desacatos*, núm. 18, 2005, pp. 53-70.



En los rituales de apropiación simbólica de los santuarios existe también una voluntad de comunicar los discursos y propósitos de estos colectivos. En este sentido, es interesante la justificación que hace el líder mexicanista *Cuauhcoalt* de las danzas practicadas frente a la escultura de la divinidad azteca Coatlicue, localizada en el Museo Nacional de Antropología e Historia: “impulsar la memoria genética que funciona en el inconsciente colectivo y social de los mexicanos”.<sup>38</sup>

Como se desprende de la cita anterior y de las acciones rituales señaladas, este tipo de patrimonialismo refleja con claridad el carácter contingente que tiene todo patrimonio cultural como particular lectura del pasado realizada en el presente, y que en casos como éste supone también una propuesta de futuro. Así, los restos prehispánicos se interpretan como centros ceremoniales sagrados que mantienen propiedades energéticas positivas y donde es posible recuperar la grandeza del país; es una apuesta a futuro. Una lectura distinta de la que realizan los conservacionistas estudiados en Andalucía, para quienes los restos arqueológicos constituyen testimonios del pasado y la prueba de la singularidad de pueblos y ciudades cuya identidad se percibe amenazada ante el proceso de globalización. Una vez hallados, los restos arqueológicos son automáticamente elevados a la categoría de patrimonio por los conservacionistas, lo que en cierto sentido supone su sacralización. Esta consideración explica su oposición abierta al desmonte de los mismos, lo que es entendido como una especie de profanación, y la exigencia de que permanezcan en el mismo lugar donde han estado durante siglos, porque son percibidos como la raíz de la localidad. Asimismo proponen la creación de parques arqueológicos públicos, oponiéndose a la privatización y construcción de infraestructuras y equipamientos que desean impulsar los promotores urbanísticos con el apoyo de intereses políticos y financieros.<sup>39</sup>

Esencialistas mexicanos y conservacionistas andaluces coinciden en la sacralización del patrimonio, aunque con lecturas distintas. Para los primeros los centros ceremoniales irradian energía y espiritualidad que pueden impulsar un renacimiento cultural; para los otros los restos arqueológicos son reliquias del pasado al que

<sup>38</sup> Yolotl González, *op. cit.*

<sup>39</sup> Javier Hernández, *op. cit.*, 2005.

hay que aferrarse; pero ambos se oponen a su mercantilización y privatización.

### Académicos, intelectuales y *patrimonialistas* en México y Andalucía

El importante papel que han jugado disciplinas académicas como la antropología e historia en el caso mexicano ha favorecido la emergencia de un *patrimonialismo institucional* que no existe en Andalucía, donde la relevancia social de la antropología es más reciente y menor. No obstante, la intervención de intelectuales procedentes del mundo académico y profesional en el movimiento patrimonialista andaluz destaca en las últimas décadas.

Como se sabe, en su apuesta de auto-legitimación el Estado mexicano ha contado desde sus orígenes con la antropología y la historia. Esta política ha tenido como contrapartida positiva una consolidada estructura institucional de ambas disciplinas y el desarrollo de una fructífera tradición científica. Dadas estas circunstancias, no es casual que la conciencia patrimonialista se haya desarrollado ampliamente entre investigadores críticos pertenecientes a las instituciones académicas especializadas en humanidades y ciencias sociales, los cuales han capitalizado las primeras protestas y fomentado en muchos lugares la organización de juntas vecinales centradas en la defensa del patrimonio.<sup>40</sup>

En este sentido, han sido muy relevantes las actuaciones de los investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) integrados en el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), y concretamente de la Comisión Nacional de Defensa del Patrimonio Cultural, entre cuyos objetivos se plantea “impulsar la participación de la comunidad en la defensa, preservación y difusión de su patrimonio”.<sup>41</sup> La labor realizada en cumplimiento de este objetivo central es manifestada reiteradamente en distintos foros: “hemos colaborado con organizaciones y asociaciones de pueblos, colonias y barrios para defender el patrimonio cultural

<sup>40</sup> Javier Hernández, *op. cit.*, 2004.

<sup>41</sup> M. García Soto, “Comisión Nacional de Defensa del Patrimonio Cultural. Algunas experiencias”, en Ana María Crespo, C. Viramontes e I. Rodríguez (coords.), *Arqueología, realidades, imaginaciones*, 1996, pp 167-174.

que consideran suyo; y también para defender el derecho de la sociedad civil para opinar ante las instituciones competentes sobre el uso y preservación del Patrimonio Cultural”.<sup>42</sup>

En las siguientes páginas describiremos algunas de las experiencias más significativas de las acciones protagonizadas por este movimiento en México, y a las que hemos tenido acceso. El análisis de documentación, bibliografía y entrevistas realizadas durante el trabajo de campo nos permiten señalar que 1983 fue un año importante para el desarrollo del patrimonialismo institucional, ya que en este año se produjeron dos hechos muy significativos para la movilización de académicos en defensa del patrimonio cultural. Por un lado tenemos la celebración en la ciudad de México del Primer Foro de Defensa del Patrimonio Cultural, organizado por la delegación de investigadores del INAH inscritos en el sindicato (SNTE), en el que se resaltó la necesidad de involucrar a intelectuales, académicos y a la sociedad civil en la conservación del patrimonio cultural.<sup>43</sup> Del otro, el papel protagonista de la Delegación de Académicos del INAH en su oposición a las obras de la línea 8 del Metro en pleno Centro Histórico de la ciudad de México, cuya ejecución suponía perforar el subsuelo en zonas muy sensibles —como en la propia plaza de la Constitución— donde se presumía la existencia de valiosos restos prehispánicos. El frente opositor ciudadano fue encabezado por la propia delegación, que creó la Comisión Interdisciplinaria para la Defensa del Patrimonio Cultural de México y promovió una gran movilización civil que, tras numerosas acciones de protesta, alcanzó su objetivo consiguiendo que las autoridades ordenaran el desvío del trazado original de esa línea.<sup>44</sup>

Dos años más tarde, los movimientos sísmicos del 19 y 20 de septiembre de 1985 marcaron la confluencia entre el patrimonialismo institucional y las organizaciones vecinales, al evidenciar “las

<sup>42</sup> Jesús Antonio Machuca, M.A. Ramírez e I. Vázquez (eds.), *El patrimonio sitiado*, 1995, p. 360.

<sup>43</sup> Un año antes se celebró el Primer Congreso Nacional de Investigadores del INAH, en el que por primera vez se denunció pública y colectivamente la pretensión de mercantilizar el patrimonio cultural al servicio del turismo, lo que mostraba la profunda visión de los académicos del momento histórico que se vivía en México con el inicio de las políticas neoliberales (Iván Franco, *op. cit.*, 2005).

<sup>44</sup> M. García Soto, *op. cit.*; véase también R. M. Garza, C. Viramontes y L. C. Flores, “El patrimonio cultural, el proyecto modernizador del Estado mexicano y la organización sindical”, en J. A. Machuca *et al.*, *op. cit.*

condiciones de miseria y abandono que prevalecen en numerosas manzanas del centro capitalino".<sup>45</sup> Ante la ineficiencia de actuaciones oficiales como el Programa de Renovación Habitacional Popular,<sup>46</sup> surgió un movimiento social organizado —la Coordinadora Única de Damnificados (CDU)— que apostó por la mejora y revalorización de las colonias, vecindades y barrios afectados, el cual fue apoyado por los académicos del INAH, que encabezaron a su vez el Frente de Defensa del Centro Histórico de la ciudad de México, en el que se integraron más de diez organizaciones,<sup>47</sup> y apoyaron otras iniciativas organizadas bajo lemas tan significativos como "Échame una manita"<sup>48</sup> o "Nunca más un México sin nosotros".<sup>49</sup> Con todo este conjunto de acciones dieron respaldo técnico y promovieron la participación popular en la auto-reconstrucción de la ciudad, generando una valoración social más positiva sobre los modos de vida tradicionales en las vecindades. Asimismo, los académicos se posicionaron firmemente por el mantenimiento del vecindario tradicional en los barrios históricos oponiéndose abiertamente a la iniciativa privada con intereses inmobiliarios,<sup>50</sup> lo cual refleja una visión holística del patrimonio cultural que entiende que no existe contradicción entre patrimonio material y usos del mismo.<sup>51</sup>

Desde entonces la actividad de los profesionales del INAH agrupados en el sindicato (SNTE) ha encabezado la defensa del patrimonio en la ciudad de México, aglutinando en su acción a numerosas organizaciones sociales. Es el caso del rechazo a los proyectos de construcción en el sitio arqueológico de Cuicuilco en 1997 y la vertebración de un movimiento plural formado por ciudadanos de distintos barrios, asociaciones vecinales y grupos ecologistas bajo el liderazgo de dichos académicos del INAH.<sup>52</sup> Más recientemente, la

<sup>45</sup> Iván Franco, *op. cit.* p. 79.

<sup>46</sup> Ana María Rosas Mantecón, "La participación social en las nuevas políticas para el patrimonio cultural", en *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, 1999, pp. 34-51.

<sup>47</sup> Iván Franco, *op. cit.*

<sup>48</sup> M. García Soto, *op. cit.* p. 173.

<sup>49</sup> Las memorias del foro en el que se crea el Frente de Defensa del Centro Histórico de la Ciudad de México han sido recientemente publicadas. Véase E. Montalvo (ed.), *Batallas por la vivienda y el patrimonio monumental*, 2003.

<sup>50</sup> Iván Franco, *op. cit.* p. 79.

<sup>51</sup> Jesús Antonio Machuca, *op. cit.*, 2003.

<sup>52</sup> Ana María Salazar, "Cuicuilco: Public Protection of Mexican Cultural Patrimony in an Archaeological Zone", en *Society for American Archaeology (SAA)*, vol. 16, núm. 4, 1998; véase de la misma autora "Cuicuilco, el uso social del patrimonio cultural", en J. I. Sánchez y S.

oposición a la construcción de un centro comercial (*Wal-Mart*) en el perímetro de la zona arqueológica de Teotihuacan ha supuesto una comprometida toma de partido por la defensa del patrimonio arqueológico y el rechazo a las intervenciones en el mismo propuestas por la dirección del INAH, y los gobiernos estatal y municipal. Como en otras intervenciones, académicos del sindicato agrupados en la Comisión de Patrimonio Cultural y Legislación apoyaron profesionalmente a una organización ciudadana patrimonialista denominada Frente Cívico en Defensa del Valle de Teotihuacan aportando argumentos y difundiendo en distintos medios las razones para oponerse a una edificación comercial en la zona arqueológica, a saber: destrucción de patrimonio arqueológico, violación de la legislación vigente y “que la presencia de esta empresa transnacional afecta gravemente el simbolismo que esta zona representa para la identidad nacional”.<sup>53</sup>

En nuestros días la actuación más significativa del patrimonialismo institucional en México es la creación (2005) por parte de cincuenta y dos organizaciones académicas, artísticas, sindicales, sociales, así como por personalidades mexicanas del ámbito de la cultura, del llamado Parlamento Alternativo de Cultura y Educación (PACE), cuya actuación principal es el rechazo a la Iniciativa de Ley de Fomento y Difusión de la Cultura presentada por el ejecutivo federal y elaborada por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta).<sup>54</sup> La oposición se justifica fundamentalmente por pretender privatizar y mercantilizar el patrimonio y la cultura al servicio de intereses particulares y del turismo, por no contar con los profesionales del sector patrimonial en la elaboración de la le-

---

Gurrola, *El uso social del patrimonio cultural*, 2004, pp. 51-59. Por otro lado, anteriormente (1986 y 1990) los vecinos del entorno del recinto arqueológico, apoyados y encabezados por profesores e investigadores de la ENAH, denunciaron la actividad de una factoría y la construcción de grandes edificios en Cuicuilco. También, Francisco Amezcua (comp.), *op. cit.*; R.M. Garza *et al.*, *op. cit.*; “El patrimonio cultural, el proyecto modernizador del Estado mexicano y la organización sindical”, en Jesús Antonio Machuca y M.A. Ramírez, *op. cit.*, pp. 9-17.

<sup>53</sup> VV. AA., *La construcción de Wal-Mart en Teotihuacan*, México, 2005.

<sup>54</sup> La participación de los investigadores y académicos del INAH en los debates sobre legislación patrimonial ha sido una de las labores más relevantes de la institución desde su creación. En este frente destaca su intervención en el proceso de revisión de la Ley Orgánica del INAH (1986) y su oposición a la Iniciativa de Ley sobre Patrimonio Cultural (1991), que pretendía la modificación de la Ley Federal sobre Zonas y Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos (1972) sin el concurso de la ciudadanía y de los sectores expertos.

gislación cultural del país y por hacer peligrar la existencia de organismos como el INAH y el INBA.

La labor del patrimonialismo institucional en México es muy relevante. Como se ha mostrado, los intelectuales y académicos, además de dirigir la oposición a las iniciativas legislativas propuestas por gobiernos de orientación neoliberal, han promovido o se han sumado a movimientos ciudadanos que bien podríamos calificar como plataformas de activación, aportando argumentos y orientaciones para el desarrollo de la conciencia colectiva y la identidad de grupos específicos. Como se desprende de la siguiente afirmación, esta función social es claramente asumida por miembros del Sindicato de Académicos del INAH: “El sindicato debe ser un instrumento de real representación de los agremiados, a la vez que un intelectual orgánico de la resistencia civil y social, un moderno promotor de ciudadanía y [...] un líder en la defensa del patrimonio cultural del país.”<sup>55</sup>

En Andalucía no existe una estructura orgánica formada por profesionales que tenga una tradición tan enraizada en la defensa del patrimonio cultural como ocurre en México, aunque comienza a emerger —de forma tímida aún— un conjunto de entidades profesionales que sobre todo a través de manifiestos, notas de prensa y publicaciones expresan su oposición al deterioro del patrimonio.<sup>56</sup> Ante tan precaria presencia de organizaciones vinculadas directa o indirectamente a instituciones públicas, la intervención de intelectuales procedentes del mundo académico y profesional en el movimiento patrimonialista andaluz es casi siempre voluntaria e individual. Estamos, por tanto, ante sujetos reflexivos, comprometidos e identificados con la memoria y los proyectos de determinados grupos a los que, gracias a su bagaje intelectual, apoyan racionalizando las reivindicaciones en el marco de un discurso de reafirmación colectiva en el que se realiza una nueva lectura de la historia y se procede tanto a la apropiación simbólica de bienes culturales como

<sup>55</sup> E. Montalvo y M. I. López, “Prólogo”, en Iván Franco, *op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>56</sup> Entre ellas destacan la Asociación Andaluza de Antropología (ASANA), que en ocasiones se ha manifestado en favor de las tradiciones culturales amenazadas y contra posiciones políticas favorables a la mercantilización de la cultura y del patrimonio, y la Asociación de Geógrafos Españoles que se ha posicionado abiertamente contra el avance del incontrolado proceso de urbanización que se vive en toda España: [www.ieg.csic.es/age/docs\\_externos/06-05-manifiesto\\_cultura\\_territorio.pdf](http://www.ieg.csic.es/age/docs_externos/06-05-manifiesto_cultura_territorio.pdf)

a la patrimonialización de nuevos referentes, que son reivindicados como pertenecientes a la comunidad simbólica local o intralocal.

No obstante, ya sea por la demanda de entidades concretas o por propia iniciativa, a veces se constituyen “grupos de expertos” que adoptan una actitud protagonista en determinadas luchas. En este sentido son dignas de mencionar la oposición a las obras en la plaza de la Encarnación de Sevilla<sup>57</sup> o el respaldo a la organización patrimonialista Valencina Habitable de la comarca sevillana del Aljarafe, porque los posicionamientos de los profesionales han contribuido a frenar —al menos parcialmente— los desmanes urbanísticos que afectaban la preservación de yacimientos arqueológicos de gran valor histórico.<sup>58</sup> En ambos casos la autoridad intelectual socialmente reconocida de los expertos ha actuado como caja de resonancia de las demandas de los grupos patrimonialistas, aportando mayor credibilidad a las mismas. De este modo, los restos arqueológicos hallados se elevan —rápidamente y casi sin discusión— a la categoría de patrimonio cultural, lo que se utiliza como el principal argumento para impedir la construcción de nuevas viviendas o equipamientos y sirve como criterio para delimitar zonas de servidumbre arqueológica en el entorno de los yacimientos, donde se establecen cautelas rigurosas antes de proceder a su urbanización.

## Plataformas de activación y patrimonialismo étnico

Desde los inicios de la colonización, la historia de los pueblos originarios de la cuenca de México (Anáhuac) constituye una lucha defensiva por la preservación de sus derechos territoriales, políticos, lingüísticos, religiosos y culturales. Sobre estas luchas contra el exterminio han construido su definición como comunidades.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Javier Hernández, *op. cit.*, 2005.

<sup>58</sup> En el subsuelo de Valencina (Sevilla) se han hallado restos del poblamiento originario, cuya antigüedad se estima en 4 000 años, así como de asentamientos posteriores, tartesios y romanos. Por su parte, en la Encarnación se han encontrado testimonios de Híspalis, la Sevilla romana, así como bienes correspondientes a Isbiliya, la Sevilla Almohade (siglos XI y XIII).

<sup>59</sup> Andrés Medina, “Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una primera mirada etnográfica”, en Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, 2005, pp. 135-160. Esta concepción choca frontalmente con la propuesta de los grupos de la mexicanidad que preten-

Son muchos los avatares y penalidades vividos por estos pueblos, pero podría decirse que la expansión de la mancha urbana durante el siglo xx ha supuesto el más importante de los impactos sufridos desde la Conquista, hasta el punto de que algunos colectivos han perdido la totalidad de sus bienes comunales, muchas veces de modo forzoso e incluso violento, en un clima de corrupción política y administrativa, lo que se ha traducido en su práctica desaparición. Podría afirmarse también que desde hace dos décadas asistimos a un nuevo capítulo en este largo proceso de lucha por la afirmación y la propia existencia, cuyos rasgos más novedosos son, de un lado, el reconocimiento de las estructuras políticas comunitarias y, de otro, la aparición del patrimonialismo étnico.

Ante la percepción objetiva de disolución, la defensa de los derechos culturales y territoriales se orienta cada vez más hacia la valorización de la cultura étnica, que es presentada ahora como patrimonio, al tiempo que se reivindica un mayor control político en los pueblos y barrios de las delegaciones donde habitan. No obstante, la debilidad de los pueblos originarios es evidente en todo el proceso. Sus protestas son fuente de conflicto con actores sociales más fuertes: con las autoridades, que se resisten a reconocer sus estructuras políticas; con los nuevos residentes, que ocupan zonas comunales y muchas veces se organizan en asociaciones vecinales para exigir servicios y equipamientos; pero sobre todo con intereses inmobiliarios, que aplican una estrategia de expolio de las tierras comunales.<sup>60</sup> En este contexto, se defiende la cultura específica como patrimonio cultural, como elemento de autoafirmación y de legitimación ante el resto de la sociedad, y se reivindica el poder político para frenar los procesos de absorción territorial y aculturación. Así, la defensa del patrimonio cultural representa para estos colectivos una lucha final, “un último cartucho”, en un contexto donde se percibe que su propia continuidad como pueblo se encuentra seriamente amenazada.

En el desarrollo de este patrimonialismo étnico ha jugado un papel fundamental la UNESCO, como institución supra-estatal que reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Asimismo,

---

den rescatar la cultura indígena a partir de una interpretación particular del pasado prehispánico, eludiendo la experiencia vivida por los grupos indígenas en los periodos del México colonial e independiente.

<sup>60</sup> *Idem.*



y a escala del Estado mexicano, es muy importante destacar tanto el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como la teología de la liberación. Los documentos elaborados por estas instituciones y organizaciones, así como sus actuaciones, han reactivado la conciencia étnica de las poblaciones originarias del área metropolitana de la ciudad de México, las cuales han demandado el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés firmados por el gobierno federal y el EZLN el 16 de febrero de 1996, que pueden sintetizarse en autonomía política indígena dentro del Estado y reconocimiento de sus derechos culturales y consuetudinarios.<sup>61</sup>

En el plano estrictamente político, las comunidades han respondido reafirmando sus instituciones tradicionales y demandando a las autoridades el reconocimiento real de las mismas. Tras las elecciones de 2000, en las que por primera vez los jefes de las 16 delegaciones del Distrito Federal fueron elegidos por sufragio universal, presionaron y consiguieron el reconocimiento de sus propias autoridades, llamadas subdelegados o coordinadores territoriales, que son elegidos según los principios tradicionales y acuerdos de las asambleas vecinales.<sup>62</sup>

En el plano cultural la estrategia desarrollada por estos grupos es diversa. A menudo plantean la recuperación y la reescritura de la historia, en lo que coinciden con las plataformas de activación estudiadas en Andalucía.<sup>63</sup> La identidad y la memoria del despojo son así instrumentalizadas como un recurso para garantizar la continuidad y promover la afirmación de la comunidad simbólica en un proyecto de futuro que se opone a la presunta inevitabilidad de las tendencias uniformizadoras y negadoras de la identidad.<sup>64</sup> Asimismo, existe un esfuerzo consciente por revalorizar las tradiciones y rituales, dando un mayor dinamismo y difusión a las actividades.

<sup>61</sup> En cuanto al patrimonio cultural, dichos acuerdos proponen como aspectos más destacados la garantía del derecho de los grupos indígenas a la integridad de sus tierras y el control indígena de los sitios arqueológicos, esto es, una gestión comunitaria en la que se privilegia el uso ceremonial de los yacimientos como centros de espiritualidad (Mesa 1: Derechos y Cultura Indígenas del Diálogo de San Andrés).

<sup>62</sup> Andrés Medina, *op. cit.*

<sup>63</sup> Javier Hernández, *op. cit.*, 2002, 2004 y 2005.

<sup>64</sup> Es interesante el caso vivido en el pueblo de Atlapulco, en la delegación de Xochimilco, donde la comunidad organizada en distintas agrupaciones ha llevado a cabo acciones orientadas a la restauración del templo de San Gregorio, y a la preservación de la zona chinampera, como al rescate del idioma náhuatl. L.T. Sandoval, "Experiencia sobre organización de la población en Atlapulco", en E. Montalvo, *op. cit.*

Ejemplos de este fenómeno podrían ser el ritual del *niño*pa en Xochimilco o la Semana Santa en Iztapalapa, que refuerzan a la comunidad y, al mismo tiempo, se utilizan estratégicamente como rasgos que patentizan en el exterior la singularidad y riqueza cultural de estos pueblos.

La continuidad de fiestas y rituales como los mencionados no sólo ha mantenido viva la llama de la tradición, sino que a veces también ha supuesto la conservación del patrimonio histórico. Así, por ejemplo, los restos arqueológicos del Cerro de la Estrella en la delegación de Iztapalapa (México, D.F.) se han conservado gracias a que dichos espacios, que tienen un fuerte significado en la memoria colectiva de las comunidades Atlalilco, Axomulco, Culhuacán y Mexicaltzingo, son lugares donde se celebran rituales que, según algunos autores, constituyen parte de la tradición mesoamericana que persiste en nuestros días en la cuenca de México.<sup>65</sup> Recientemente, el hallazgo de una pirámide prehispánica por parte de los arqueólogos del INAH no ha hecho sino reforzar el carácter sagrado del lugar para estos pueblos originarios que instrumentalizan los vestigios como pruebas de su presencia y continuidad en dicho espacio desde un pasado prehispánico, y, consecuentemente, de su derecho legítimo al uso y gestión comunitaria del territorio donde habitan.<sup>66</sup> En este sentido, el que la participación en los rituales tradicionales se haya intensificado durante los últimos años responde a esta reivindicación de los restos arqueológicos como testimonios de la identidad de dichos pueblos, que viven el crecimiento urbano como una auténtica amenaza a su continuidad.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> R.M. Garza, "Reproducción cultural y patrimonio: fiestas rituales en Iztapalapa", mecanoscrito, 2005.

<sup>66</sup> El proyecto de investigación Cerro de la Estrella (PIACE) que promueve el INAH tiene un carácter multidisciplinar (integra a profesionales de antropología, arqueología, historia, etnohistoria, etcétera) y persigue la creación de una Zona de Patrimonio Cultural donde se protejan simultáneamente el medio ambiente, los restos arqueológicos, los monumentos históricos y las formas de organización social, económica y ritual de las poblaciones indígenas contemporáneas.

<sup>67</sup> En Iztapalapa este proceso se agudizó a partir de los años cuarenta, cuando fueron desapareciendo las zonas agrícolas y desecándose los espacios lacustres de chinampas que se transformaron rápidamente en grandes unidades habitacionales como la CTM Culhuacán y la Unidad Vicente Guerrero. Desde entonces, en esta delegación del Distrito Federal las migraciones no han cesado, siendo en la actualidad la mayor receptora de migrantes de la ciudad y donde se encuentran hablantes de todas las lenguas indígenas del país (R.M. Garza, *op. cit.*). Según fuentes oficiales, Iztapalapa es la delegación más poblada del Distrito Federal, ya que ha tenido un crecimiento demográfico realmente espectacular: 76 621 habitantes fueron cen-

Como se ve, el patrimonialismo étnico enfatiza el pasado desarrollando una nueva lectura de la historia y utiliza el patrimonio cultural para recuperar la confianza y reivindicar la continuidad de la comunidad simbólica territorial en el presente y el futuro. En el trabajo de campo se ha observado que en esta dinámica el patrimonio cultural se utiliza también como recurso económico orientado hacia el sector turístico. Esto supone la mercantilización de determinados referentes y prácticas culturales, pero gestionada por grupos indígenas organizados. En este sentido, destaca especialmente la experiencia que se vive en Xochimilco, donde funciona una Federación de Trabajadores al Servicio del Turismo que agrupa a remeros, artesanos, filarmónicos, fotógrafos, vendedores de comida y bebidas, en su mayoría de pueblos originarios y que en el contexto de la riqueza ecológica de las chinampas muestran el patrimonio etnológico de esta delegación a turistas, reafirmando así su identidad y obteniendo recursos económicos en una dinámica que podríamos definir como de etnodesarrollo. Este último aspecto introduce importantes retos a la investigación antropológica y al debate sobre los nuevos usos y la mercantilización turística del patrimonio cultural.

Son evidentes las diferencias entre el patrimonialismo étnico y las plataformas de activación analizadas más sistemáticamente en Andalucía. En el primer caso nos referimos a grupos indígenas cuya etnicidad es el principal factor de identidad y contraste; mientras que en el segundo hablamos de grupos vecinales socialmente heterogéneos, con predominio de trabajadores del sector servicios. Aunque su comparación pueda resultar algo forzada, no nos resistimos a hacerla, ya que tanto unos como otros conciben el patrimonio cultural no sólo como un referente del pasado al que no queda más que aferrarse ante la disolución segura de la comunidad simbólica —como ocurre con algunos grupos conservacionistas—, sino también como un instrumento de afirmación para mirar al futuro con mayor esperanza. En este sentido, ambos tipos de entidades promueven el desarrollo de un pensamiento reflexivo sobre el pasado, el presente y el futuro, haciendo partícipes y protagonistas de la historia a los grupos vecinales o indígenas secularmente excluidos, o al menos

---

sados en 1950, en 2000 contaba con una población de 1 771 673 habitantes ([www.iztapalapa.df.gob.mx](http://www.iztapalapa.df.gob.mx)).

silenciados, de las narraciones oficiales y hegemónicas, desvelando pasajes desconocidos y ocultos. De este modo, a partir de la recuperación de las experiencias vividas en los barrios o pueblos (los rituales y fiestas, las condiciones de habitabilidad en viviendas colectivas, la memoria laboral, los usos del espacio, el inquilinato, las formas de organización social, etcétera) proceden a la difusión de la memoria colectiva y a la construcción de comunidades vecinales o étnicas, incurriendo a veces en una cierta idealización del pasado, tales como la exaltación de la sociabilidad basada en la reciprocidad o la ausencia de conflictos.

Asimismo, tanto unos como otros tienen como objetivo tomar el control del espacio y del tiempo sobre la base de los testimonios más significativos del pasado y de la tradición, poniendo en valor patrimonial sus modos de vida tradicionales como estrategia para que los pueblos originarios o los vecinos de barrios históricos permanezcan en sus lugares de residencia. En la investigación del caso andaluz se constata que las plataformas de activación proceden a la puesta en valor de su legado cultural: forma de vida, sociabilidad, oficios, gastronomía, fiestas, etcétera, como un patrimonio propio. Esto contrasta con las versiones dominantes que, si bien pueden reconocer el valor patrimonial de estos aspectos de la cultura, los consideran patrimonio “de todos”, como herencia colectiva de la localidad, nación e incluso humanidad. No obstante, en este aspecto los grupos adoptan una actitud flexible y estratégica hasta el punto de que a veces solicitan a la administración la inclusión en los inventarios oficiales de los bienes que activan patrimonialmente. Esto se justifica porque la inscripción supone un reconocimiento institucional, que es el primer paso para la protección del patrimonio vecinal y, lo que quizá es más importante, la valoración social de los modos de vida tradicionales.

En este sentido, por ejemplo, la inscripción de un palacio sevillano del siglo XVIII en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía, a instancias de una entidad proyecto denominada Plataforma por la Casa del Pumarejo, constituye una experiencia interesante digna de breve comentario. El palacio, abandonado por los propietarios que aspiraban a venderlo para su transformación en hotel, funcionaba desde el siglo XIX como centro de actividades vecinales (residenciales, asociativas, culturales, artesanales, festivas, comerciales, etcétera). Ante la amenaza objetiva de expulsión de los inquilinos y eliminación de todos los demás usos tradiciona-

les, la organización puso en valor el inmueble, alegando sus valores históricos, artísticos y etnológicos, y demandó a la administración autonómica su urgente reconocimiento institucional. Para ello llevaron a cabo distintas acciones y una incesante presión ciudadana que concluyó con la declaración oficial por parte de la Junta de Andalucía del bien como monumento.

Lo más interesante de esta experiencia es que muestra con claridad que el objetivo patrimonializador de la entidad se inscribe en una estrategia que persigue mantener al vecindario tradicional en los barrios históricos y en los edificios singulares. La cultura, historia y tradición son los argumentos esgrimidos para legitimar la continuidad de los moradores en sus barrios, en un momento histórico en el que los procesos de gentrificación se han intensificado en el casco histórico de la ciudad de Sevilla.<sup>68</sup> Por otro lado, el caso ha sido muy original, porque lo que se ha reconocido como patrimonio cultural lo comprenden tanto los elementos históricos y artísticos que indudablemente contiene el bien, como las actividades que tradicionalmente han realizado en el mismo los inquilinos y usuarios. En otras palabras, se reconoce que es monumento por atesorar valores artísticos, etnológicos e históricos; todo como un conjunto indisoluble. La declaración institucional se convierte así en una garantía legal de pervivencia de los usos tradicionales —reconocidos ahora como patrimoniales—, y elimina la amenaza de una privatización que suponga la imposición de actividades excluyentes y monopolizadoras de todo el inmueble.

Para las entidades proyecto la activación patrimonial no es un fin en sí mismo, sino un jalón en el proceso que persigue la recuperación o dinamización de los usos tradicionales y la aplicación de proyectos de autogestión del patrimonio. La experiencia vivida en el Pumarejo permite verificar que el patrimonio cultural es para

<sup>68</sup> El proceso de transformación urbanística y social vivido en los últimos cincuenta años en dichas zonas ha sido muy profundo. En el periodo indicado se ha producido una progresiva remodelación urbana tras la que gran parte del parque de edificios e incluso del trazado han sido modificados o reemplazados. Las operaciones de ensanche, la práctica habitual de los remotes, junto con el recurso a la demolición y sustitución de inmuebles han supuesto que, al cabo de los años, el perfil urbanístico haya cambiado drásticamente, siendo cada día más irreconocibles la morfología y el trazado tradicionales. La consecuencia más negativa de esta dinámica ha sido el desalojo masivo —a menudo forzoso— del vecindario, obligado a mudarse al cinturón de nuevos barrios con bloques de pisos que, desde mediados del siglo xx, han ido ocupando los espacios de antiguas huertas e industrias expandiendo aceleradamente el perímetro de la ciudad al Norte y al Este (Javier Hernández, *op. cit.*, 2002).

este tipo de entidades un instrumento con el que impulsar proyectos de futuro. Alcanzado el objetivo de la catalogación oficial del palacio, diseñaron una estrategia de reapropiación del patrimonio para evitar posibles procesos especulativos en el inmueble y acelerar las obras de restauración. Para ello procedieron a la ocupación de una de las dependencias del inmueble como centro de actividades culturales para uso del vecindario, diseñaron un proyecto de gestión vecinal y acordaron en asamblea la puesta en marcha de un plan con vistas a preservar y activar los usos que tradicionalmente se habían desarrollado en el palacio, dinamizar otros de acuerdo con las demandas y necesidades sociales, y promover la difusión de los valores del bien para afianzar la conciencia e identidad vecinales.

El concepto de patrimonio que elaboran las organizaciones patrimonialistas tiene consecuencias en sus prácticas y acciones. A diferencia de algunos grupos conservacionistas, las plataformas de activación desarrollan una concepción integral del patrimonio. Si bien la primeras resaltan el carácter histórico y artístico, y valoran básicamente “la piedra”, es decir, lo material eludiendo lo social, las plataformas lo interpretan en sus dimensiones tangible e intangible al incorporar en su noción de patrimonio los modos de vida, las costumbres, tradiciones, formas de sociabilidad, leyendas y artesanías, lo que en España se define como patrimonio etnológico o etnográfico. Por esta razón apuestan por un patrimonio cultural vivo y denuncian las intervenciones de maquillaje urbanístico, asegurando que tras la restauración y embellecimiento de los barrios históricos tradicionales se ocultan procesos de exclusión social del vecindario que cuenta con menor renta, el cual es sustituido por nuevos vecinos “pudientes”. Que permanezca “la piedra”, aunque embellecida, pero sin las personas, es para ellos museificar, una forma discreta de desactivar el patrimonio. Estos patrimonialistas revelan una paradoja que muchos ciudadanos, admirados por las mejoras urbanísticas, no advierten: que cuando los barrios parecen más tradicionales y autóctonos, gracias a las obras de adecentamiento y restauración, es cuando está culminando el proceso de expulsión del sustrato social tradicional que históricamente le ha dado contenido cultural. Dicho de otra manera: los modos de vida, los rituales, la sociabilidad, las tradiciones... van desapareciendo paralelamente a las intervenciones urbanísticas que pretenden representar la permanencia de la cultura en el espacio y a lo largo del

tiempo. Este aspecto es denunciado por dichas entidades, que se oponen tanto a la gentrificación como a la museificación y turistización de los centros históricos. En esto coinciden con grupos patrimonialistas de la ciudad de México, que demandan la mejora de los inmuebles del Centro Histórico y la permanencia de los vecinos en sus viviendas, denunciando el dominio de “un criterio de monumentalidad, un criterio estético contemplativo, y no social de la restauración”.<sup>69</sup>

## El patrimonio activado

En 1995 la Delegación de Académicos e Investigadores del INAH publicó una excelente compilación de artículos bajo el sugerente título de *El patrimonio sitiado*. En dicha obra se ofrece una interesante panorámica de la situación del patrimonio cultural en México, al tiempo que se realizan importantes aportaciones conceptuales y análisis sobre la legislación vigente. El volumen es un documento coherente con lo que aquí hemos denominado patrimonialismo institucional, ya que surge de la iniciativa y voluntad de un sector de investigadores interesados en manifestar públicamente el estado de deterioro, la tendencia a la mercantilización y la actitud negligente de las administraciones, reivindicando su condición de especialistas “para diseñar la política en torno al patrimonio cultural [...] y asesorar a la sociedad para la conformación de asociaciones dedicadas a la defensa del patrimonio cultural”.<sup>70</sup>

En consonancia con el propio título de la obra prevalece una visión conservacionista en la que el patrimonio se concibe como un legado excepcional de testimonios del pasado cuya existencia está seriamente amenazada. Esta alarma se justifica porque los bienes son considerados vestigios únicos de un tiempo pasado que ya no volverá y pruebas de la singular trayectoria histórica de la nación. Son las fuerzas de la modernización las que tienen sitiado a este patrimonio finito y sagrado, que puede desaparecer ante la desidia de las instituciones responsables, el impacto del progreso o, sencillamente, perder su significado cultural al transformarse en un trivial producto de mercado. De acuerdo con esta perspectiva, la pre-

<sup>69</sup> E. Montalvo (ed.), *op. cit.*

<sup>70</sup> Jesús Antonio Machuca y M.A. Ramírez, *op. cit.*, pp. 3-4.

ocupación más recurrente en la treintena de artículos del libro es la conservación-protección del patrimonio, abundando las denuncias de destrucción e incluso de saqueo. Sin embargo, no encontramos referencias de los procesos de patrimonialización ni de las formas en que son resemantizados socialmente los bienes culturales como reacción o respuesta a los cambios impulsados por la globalización.

Como se ha tratado de mostrar en este trabajo, la degradación e incluso destrucción del patrimonio, producidas en aras de un presunto progreso o sencillamente por el simple abandono de propietarios y administraciones son hechos objetivos y factores catalizadores del patrimonialismo. No obstante, del mismo modo que se desactivan, también se producen procesos de patrimonialización y resignificación. Esta concepción dinámica permite completar la visión conservacionista presente en la obra a la que nos referimos, pues comprende el patrimonio como construcción social e histórica sujeta a distintos y contradictorios procesos de reelaboración, apropiación, desactivación y patrimonialización.

Partiendo de estas premisas, en este artículo se ha sostenido que en los procesos señalados intervienen grupos empresariales, políticos y entidades con objetivos e intereses distintos (aunque coyunturalmente pueden establecer alianzas). Nos hemos centrado en estas últimas, por cuanto el patrimonialismo constituye un fenómeno de masas relativamente reciente, que es de gran interés porque en su seno encontramos una importante pluralidad de discursos y prácticas, y también de coincidencias, que demandan la realización de estudios antropológicos comparativos.

Las organizaciones patrimonialistas son “hijas de su tiempo”, es decir, son el producto de una sociedad que, ante la percepción de disolución comunitaria, contempla el futuro con desconfianza y desarrolla un gran apego por los rasgos más autóctonos e identitarios. En consecuencia, son entidades de una etapa post-utópica en la que los grandes proyectos o metarrelatos —como prefieren algunos— están en crisis. A diferencia de las organizaciones e instituciones de la modernidad que miraban a un futuro donde residiría el porvenir desechando un pasado de atraso e injusticia, los patrimonialistas perseveran en la recuperación de la memoria y las tradiciones y se preocupan por el legado patrimonial, aunque en bastantes ocasiones lo hacen para impulsar proyectos colectivos concretos.

Pero este movimiento no es sólo la expresión organizada del sentimiento de pérdida de la identidad al que hacíamos referencia



anteriormente, sino que además, gracias a sus discursos y acciones, retroalimentan la conciencia patrimonial en la sociedad. De un lado, divulgan el valor del patrimonio cultural, promoviendo e incluso creando una conciencia colectiva intralocal, local o étnica que favorece la expansión de la autoestima en la propia sociedad, contribuyendo así, al menos en parte, a frenar las tendencias desterritorializadoras de la globalización; del otro, el patrimonialismo genera un estado de opinión sobre el modelo de ciudad o pueblo al que se aspira, fomentando un deseo de participación ciudadana en el diseño urbanístico y territorial de los lugares donde habitan. Por tanto, su contemporaneidad y originalidad descansa también en la instrumentalización que hacen del patrimonio y la historia para legitimar sus demandas sociales, frenar procesos urbanísticos o mantener su *status quo*. De este modo las “reivindicaciones culturales van apareciendo como el eje político de la negociación”.<sup>71</sup> En definitiva, el patrimonialismo es un movimiento que genera reflexividad social sobre la historia y el modelo de sociedad, haciendo uso del patrimonio cultural como testimonio que evidencia y simboliza lo particular en un mundo de incertidumbres y profundos cambios.

<sup>71</sup> Ana María Salazar, *op. cit.*, 2004, p. 52.

## Bibliografía

- Amezcuca, Francisco (comp.), *El patrimonio cultural a la venta*, México, Taller Abierto, 2000.
- Ariño Villarroya, Antonio, "La expansión del patrimonio cultural", en *Revista de Occidente*, núm. 250, 2002, pp. 129-150.
- Bauman, Z., *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- Castells, Manuel, *La era de la información, vol. 2, El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 1997.
- De la Peña, Francisco, *Los hijos del Sexto Sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*, México, INAH, 2002.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez, "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas", en *Desacatos*, núm. 1, 2005, pp. 53-70.
- Franco, Iván, *Transformaciones del proyecto cultural en México*, México, Delegación DII-IA-1. Sección 10 del SNTE-Académicos del INAH, 2005.
- García Soto, M., "Comisión Nacional de Defensa del Patrimonio Cultural. Algunas experiencias", en Ana María Crespo, C. Viramontes e I. Rodríguez (coords.) *Arqueología, realidades, imaginaciones*, México, Delegación D-II-IA-1 Sección 10 del SNTE-Académicos del INAH, 1996, pp. 167-174.
- Garza, R.M., C. Viramontes y L. C. Flores, "El patrimonio cultural, el proyecto modernizador del Estado mexicano y la organización sindical", en José Antonio Machuca, M.A. Ramírez e I. Vázquez (coords.), *El patrimonio sitiado*, México, Trabajadores Académicos del INAH, 1995, pp. 9-17.
- Garza, R.M., "Reproducción cultural y patrimonio: fiestas rituales en Iztapalapa", mecanoescrito, 2005.
- Giddens, Anthony, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2001.
- Gondar, M. y L. Méndez (coords.), "Política cultural: iniciativas de las administraciones, respuestas de los administrados", en *X Congreso de Antropología*, Sevilla, 2005.
- González, Yolotl, "El movimiento de la mexicanidad", en *Religiones y Sociedad*, núm. 8, México, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, 2000, pp. 9-35.
- Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- Hernández, Javier, "De resto arqueológico a patrimonio cultural. El movimiento patrimonialista y la activación de testimonios del pasado", en *Boletín Gestión Cultural*, núm. 11, 2005, Barcelona, disponible en línea [[www.gestioncultural.org](http://www.gestioncultural.org)].

- , “El Patrimonio en movimiento. Sociedad, memoria y patrimonialismo”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XLVII-XLVIII, México, 2004, pp. 195-224.
- , “Patrimonio cultural y movimientos sociales urbanos”, en *Actas del IX Congreso de Antropología Social*, Barcelona, Instituto Catalán de Antropología/Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, 2002.
- Ibarra, Ramón, “Asociación de Residentes de la Colonia Cuauhtémoc, A. C.”, en Francisco Vidargas (ed.), *La sociedad civil frente al patrimonio cultural*, México, IEE-UNAM, 1997, pp. 125-131.
- Innerarity, Daniel, *La sociedad invisible*, Madrid, Espasa, 2004.
- Laraña, Enrique y Joseph Gusfield, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.
- Machuca, Jesús Antonio, “Modernización urbana y patrimonio cultural”, en E. Montalvo (ed.), *Patrimonio, cultura y modernidad*, México, Delegación Sindical DII-IA 1-Profesores e Investigadores del INAH, 2003, pp. 19-29.
- Machuca, Jesús Antonio, M.A. Ramírez e I. Vázquez (eds.), *El patrimonio sitiado*, México, Trabajadores Académicos del INAH, 1995.
- Medina, Andrés, “Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una primera mirada etnográfica”, en Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005, pp. 135-160.
- Montalvo, E. y M. I. López, “Prólogo”, en Iván Franco, *Transformaciones del proyecto cultural en México*, México, Delegación DII-IA-1. Sección 10 del SNTE-Académicos del INAH, 2005, pp. 7-12.
- Montalvo, E. (ed.), *Batallas por la vivienda y el patrimonio monumental*, México, Delegación Sindical DII-IA 1-Profesores e Investigadores del INAH, 2003.
- Moreno, Isidoro, *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*, Sevilla, Mergablum, 2002.
- Novelo, Victoria, “El patrimonio cultural mexicano en la disputa clasista”, en X. C. Sierra y X. Pereiro (coords.), *Patrimonio Cultural: politizaciones y mercantilizaciones*, Sevilla, X Congreso de Antropología, 2005, pp. 85-99.
- Peña, F. de la, *Los hijos del Sexto Sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*, México, INAH, 2002.
- Rosas Mantecón, Ana María (coord.), “El patrimonio cultural. Estudios contemporáneos”, en *Alteridades*, núm. 16, México, 1998.
- , “Las participación social en las nuevas políticas para el patrimonio cultural”, en *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Sevilla,

- Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico/Junta de Andalucía, 1999, pp. 34-51.
- Salazar, Ana María, "Cuicuilco, el uso social del patrimonio cultural", en J. I. Sánchez y S. Gurrola, *El uso social del patrimonio cultural*, México, Quinto Sol, 2004, pp. 51-59.
- , "Cuicuilco: Public Protection of Mexican Cultural Patrimony in an Archaeological Zone", en *Society for American Archaeology (SAA Bulletin)*, vol. 16, núm. 4, 1998; disponible en línea: <http://www.saa.org/publications/SAAbulletin/16-4/SAA-21./html>.
- Sandoval, L.T., "Experiencia sobre organización de la población de Atlapulco", en E. Montalvo (ed.), *Batallas por la vivienda y el patrimonio monumental*, México, Delegación Sindical DII-IA 1-Profesores e Investigadores del INAH, 2003, pp. 87-90.
- Sánchez, J. I. y S. Gurrola, *El uso social del patrimonio cultural*, México, Quinto Sol, 2004.
- Sierra, X.C. y X. Pereiro (coords.), "Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones", en *X Congreso de Antropología*, Sevilla, 2005.
- VV.AA., *La construcción de Wal-Mart en Teotihuacan*, México, D-II-IA-1 Sección 10 del SNTE-Trabajadores Académicos del INAH, 2005.
- VV.AA., *Primer Foro por la Defensa del Patrimonio Arqueológico, Histórico y Subacuático*, México, Trabajadores de Investigación Científica y Docencia del INAH, 1989.
- VV.AA., *Primer Foro por la Defensa del Patrimonio cultural*, México, Delegación D-II-IA-1 del SNTE-Académicos del INAH, 1985.
- VV.AA., *Primer Congreso Nacional de Investigadores del INAH*, México, Delegación D-II 345 Sección 10 del SNTE, 1983.

# Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES\*

*¿Cómo vive la gente aquí donde no hay milpas?, preguntó un campesino de Chan Kom quien visitó por primera vez la costa.\*\**

México es el centro de origen y domesticación del maíz, cereal que fue la base de alimentación de casi todos los pueblos de América y no sólo ha enriquecido la dieta humana y animal del globo terráqueo, sino que ha aportado material para fabricar innumerables productos como azúcar, miel, dextrosa, aceite, almidón, pegamentos y otros más,<sup>1</sup> incluido el combustible denominado etanol. Cabe aclarar que en la mayor parte de los países el maíz es utilizado principalmente como forraje en la industria cárnica y aunque hay algunos países que también lo utilizan para consumo humano, en México y Centroamérica es el principal alimento.

Para el poblador mesoamericano, y para muchos indígenas actuales, el maíz era y es la vida; su presencia llenaba toda su cosmovisión conformando el centro en un complejo: tierra, agua, sol y hombre, elementos indispensables para la sobrevivencia de la planta. Hay una relación simbiótica entre el hombre y el maíz: sin maíz no habría hombres y si los hombres no lo sembraran, el maíz desaparecería.

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

\*\* Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, A Maya Village*, 1934, p. 32.

<sup>1</sup> Mayonesa, jabón, pintura, insecticida, etcétera.

Últimamente muchos artículos periodísticos han denunciado la introducción del maíz transgénico en México, lo que afectará no sólo la producción de esta planta en su lugar de descubrimiento y domesticación, sino provocará la contaminación de las variedades originales y, consecuentemente, su eventual pérdida. Situación alarmante sobre todo desde que Estados Unidos empezó a producir el maíz transgénico en 1992. Y a pesar de que en México, desde 1998, está prohibida la siembra de este maíz, su importación para consumo está permitida. De hecho, del total de ocho millones de toneladas que ingresan a México anualmente, 30 por ciento son transgénicos. Un peligro potencial es el de la contaminación genética de las variedades nativas a través de la polinización por variedades genéticamente modificadas. Cuando estos cultivos polinizan a los cultivos no transgénicos los contaminan genéticamente, y sus semillas devienen híbridas transgénicas. Los cultivos transgénicos y no transgénicos no pueden coexistir, porque resulta imposible evitar una contaminación genética irreversible.

Se ha desatado un debate científico sobre si realmente los cultivos del maíz genéticamente modificado han contaminado otras plantas. Hay una preocupación en relación con el impacto que pueda tener la tecnología moderna en el medio ambiente, y se desconocen las consecuencias en el mismo al liberar dichos organismos, o los efectos que puede provocar su consumo a la salud de humanos y animales. Se ha comprobado que el maíz de Oaxaca ya ha sido contaminado con las variedades genéticamente modificadas.<sup>2</sup>

Sin embargo, existe el peligro de que las más de cinco mil variedades de maíz existentes en nuestro país, que dio origen a este cultivo, queden contaminadas. Precisamente por ser el centro de origen, diversidad y domesticación del maíz, aquí está prohibido sembrar y liberar en el ambiente el grano transgénico, pero con el TLCAN su importación está permitida sin ninguna restricción. La variedad transgénica llamada *Starlink* está prohibida para consumo humano y solamente es aceptada para alimentación animal o uso industrial no alimentario; sin embargo, ha entrado a México libremente sin que se controle su uso. No se conocen las consecuencias, para el

<sup>2</sup> Darío Alejandro Escobar Moreno, "Plantas y semillas. Nuevos recursos de protección legal agraria para los ejidos y comunidades de México (el caso del maíz)", en *Análisis. Estudios Agrarios*, núm. 44, 2007, pp. 9-52, presenta un excelente resumen acerca de todos los problemas a los que se enfrenta el cultivo del maíz en la actualidad en México, ampliando desde luego los datos que yo menciono aquí sólo como una introducción al problema.

ambiente y los seres vivos, al liberar dichos organismos, tampoco las que pueden tener el ser humano y los animales por su consumo.

La última amenaza al maíz criollo ha sido la autorización para que las compañías Monsanto, Pioneer y Dow Agrosience puedan establecer siembras experimentales de grano transgénico en los valles de Culiacán y el Yaqui, así como en la cuenca del río Bravo y el sur de Tamaulipas, argumentando que “no se encuentran sitios cercanos de colecta de maíz y parientes silvestres que pudieran hibridar y tener descendencia viable, además los cuatro sitios del INIFAP (Investigación Forestal, Agrícola y Pecuaria) cuentan con las medidas para manejar ese tipo de ensayos”.<sup>3</sup> A lo cual ha respondido el Instituto de Ecología que en la mayoría del territorio de México se reporta la presencia de variedades y raza Zea (parientes silvestres del maíz).

Según dicen los expertos, la agricultura transgénica no es sustentable. Es una receta para consolidar aún más el control de las transnacionales sobre el sistema agroalimentario que acaparan unas cuantas compañías, socavando la seguridad alimentaria y, por consiguiente, la soberanía nacional, agudizando la crisis ambiental, aumentando la erosión genética de cultivos y engendrando impactos ecosistémicos impredecibles. Los cultivos modificados genéticamente son una herramienta de la agricultura industrial, no de la agricultura sustentable. Los alimentos transgénicos no son ni más baratos, ni más sabrosos, mucho menos nutritivos o saludables

Para los campesinos, los transgénicos pueden significar la pérdida de la autonomía y una mayor dependencia con las empresas transnacionales, tanto económica como tecnológicamente. Los biólogos argumentan que nuestros pueblos avanzaron enormemente en el desarrollo de semillas híbridas adaptadas a diversas condiciones geográficas y climáticas, y se cuenta además con un riquísimo patrimonio genético, por lo que no se necesita de los transgénicos para aumentar la productividad; por otra parte, los especialistas han detectado variedades nativas con rendimiento igual o mayor que los maíces mejorados.

Abel Muñoz<sup>4</sup> argumenta que al producir el maíz a través de los siglos el agricultor mesoamericano aplicó de manera práctica las

<sup>3</sup> Angélica Enciso, *La Jornada*, noviembre 17 de 2006.

<sup>4</sup> Abel Muñoz Orozco, et. al., *Centli-maíz. Prehistoria e historia, diversidad, potencial, origen genético y geográfico*, glosario Centli-Maíz, 2003, p. 149.

etapas fundamentales de lo que Occidente llama método científico: “cuando el productor selecciona su mazorca, luego el *olote* y la semilla está planteando una hipótesis, en el sentido de que las modalidades de los caracteres que seleccionó conllevan factores de adaptación al estrato ambiental del nicho en el que se van a sembrar; asimismo conlleva los factores genéticos para los que se destinará el producto.”<sup>5</sup>

Otra amenaza se cierne sobre el futuro del campesino mexicano productor del maíz, ya que el 1 de enero de 2008 entró en vigor el apartado acordado en el TLCAN en materia agropecuaria, que incluye la libre importación de maíz, frijol, azúcar de caña y leche en polvo a nuestro país a precios subsidiados por el gobierno de Estados Unidos, sin posibilidades de competencia para los productores mexicanos. Esto implicará incluso una mayor importación de maíz de Estados Unidos en detrimento de la producción de los agricultores mexicanos, ya que agricultores del vecino país están subsidiados por su gobierno, por lo que pueden invadir a México con maíz muy barato.<sup>6</sup>

En el curso del tiempo varios factores han sido causantes de que se perdieran algunas variedades de maíz; por ejemplo, durante el tiempo que la CONASUPO comercializó el grano penalizaba los maíces de colores y las variedades pintas, lo cual creó un proceso de extinción de estos granos y fueron sustituidos por las variedades blancas. De la misma manera, el maíz pepitilla, de peso ligero y más adecuado para fabricar tortillas, se vendía en Morelos por medida y no por peso; como al ser vendido por peso los productores salían perdiendo, empezaron a sustituirlo por mazorcas más pesadas, de tal manera que esa variedad de maíz se ha extinguido prácticamente en la región.

<sup>5</sup> Véase Yolotl González Torres, “Etnografía del maíz: variedades, tipos de suelo y rituales en treinta monografías”, en Andrés Medina y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, 2007, pp. 179-220. En él se incluye un trabajo sobre los conocimientos acerca de los tipos de suelos de varias comunidades indígenas, y sobre los nombres con que designan los distintos tipos de maíces para estos tipos de tierras, altitudes, clima, humedad y su uso para los diferentes guisos.

<sup>6</sup> El genetista William Brow se muestra muy decepcionado con las razas (*breeds*) mejoradas de maíz, que no han contribuido a mejorar la condición de vida de los seres humanos, y dice: “necesitamos programas para salirnos de la producción, puesto que la mayor parte de las utilidades de los campesinos ahora [norteamericanos] no es lo que venden, sino lo que obtienen del gobierno, y cuando el público se entere que los grandes ranchos obtienen cerca de un millón de dólares al año para cultivar excedente surgirán cuestionamientos”. Véase Betty Fussell, *The Story of Corn*, 1992, p. 72.



La producción del maíz en México ha pasado por una serie de avatares iniciados con la introducción del trigo, caña de azúcar y el ganado por los españoles en el siglo XVI, cuando muchas tierras de cultivo fueron ocupadas por las plantas recién traídas y por pastizales para el ganado; posteriormente con la introducción de cultivos comerciales como el café, y en la actualidad la mancha urbana se extendió poco a poco hasta invadir las tierras de cultivo, por lo que desde hace décadas México ha tenido que importar maíz de otros países, lo cual implica la mencionada amenaza de la introducción del maíz transgénico. “Después de 12 años del TLCAN, México ha importado alrededor de 20.7 millones de toneladas procedentes de Estados Unidos, lo cual ha significado pasar de 20 por ciento en 1994 a 40 por ciento en 2006, en la dependencia de las importaciones”, según asegura Iván Polanco López en el marco del XX Congreso Departamental de Inventarios del Departamento de Producción Económica.<sup>7</sup> Vale la pena mencionar que actualmente los dos principales productores mundiales de maíz son Estados Unidos,<sup>8</sup> sobre todo en el famoso “cinturón del maíz”, y China.

## Características y cultivo del maíz

El maíz (*Zea mays*), subespecie *Mays*, es la especie domesticada de una gramínea silvestre que se encuentra en muchas regiones de México: el *teocintle*, del que hay varias especies y que el hombre domesticó en Mesoamérica. El origen filogenético del maíz fue discutido por más de cien años, dándose cuatro hipótesis tradicionales, de las cuales la más aceptada plantea que el maíz proviene del

<sup>7</sup> Iván Polanco López, *XX Congreso Departamental de Inventarios del Departamento de Producción Económica*, 2006.

<sup>8</sup> La mayoría de los pueblos indígenas de Estados Unidos eran cultivadores de maíz, y también para ellos esta planta tenía un papel fundamental en su cosmovisión. La historia de la conversión del maíz nativo en un producto industrial tuvo lugar desde la segunda mitad del siglo XIX. Durante la crisis de la guerra civil estadounidense, el maíz por primera vez se convirtió en un gran negocio. Ya desde 1893, en la exposición mundial colombina en Chicago se premió a la mazorca más grande y más bella (*yellow dent*). En la historia de la conversión del maíz nativo en una agroindustria tuvo mucho que ver Henry Wallace, quien fundó en 1926 una “compañía de productores de semillas híbridas llamada Pioneer High-Breed International. Wallace condujo una revolución agrícola que derivó en la industrialización del cultivo del maíz, estableciendo los cimientos del negocio moderno de la agroindustria americana: el maíz se convirtió en una planta industrial”; véase Betty Fussell, *op cit.*, p. 72.

*teocintle*, ya que ambos tienen 10 cromosomas en sus células gaméticas. Debido a su peculiar conformación, el maíz no puede reproducirse por sí mismo: las inflorescencias femeninas, que al ser fecundadas por el polen forman las mazorcas, están envueltas por un conjunto de *brácteas* (hojas de elote) e impiden que el grano se desprenda de la *raquis* (olote), por ello no es posible que el viento esparza sus semillas.

En 2000 se habían detectado alrededor de 59 razas,<sup>9</sup> y de ellas se derivan distintas variedades y clases. La variabilidad de forma de la mazorca y la arquitectura de la planta se debe a presiones selectivas, tanto del medio natural como del cultural. En el trabajo de Abel Muñoz,<sup>10</sup> se presenta una muestra de los grupos raciales del maíz tomados de una colección de mazorcas representativas de cada raza, dividida en las regiones Maya, Oaxaqueña, Altiplano Central y Occidente.

Los productores actuales conservan desde razas de maíz prehistóricas hasta modernas incipientes, pero en muchos lugares las razas originales se están perdiendo, como ya hemos mencionado.

Debe tenerse en cuenta que una característica de los maíces es que pueden producirse en una gran variedad de climas, desde el tropical húmedo a nivel del mar hasta el frío y seco del Altiplano a 3000 msnm. La mayor parte de los cultivos depende de la época de lluvias, aunque hay algunos sostenidos por la irrigación. Debido a que en la América precolombina no había animales de tiro, todo el cultivo se realizaba —y en muchas partes todavía se hace— a mano, con la ayuda de un palo sembrador o *coa*, sobre todo en las regiones donde es imposible que entre la yunta (*tlacolol*).

Se ha señalado la importancia de la milpa como agrosistema,<sup>11</sup> que “en su sentido original la milpa es un lugar para el cultivo del maíz en asociación con diversas plantas (al menos frijol y calabaza), que se abre dentro de las interacciones y principios ecológicos que en él se da”. Es en sí mismo un ecosistema agrícola sujeto a las limi-

<sup>9</sup> Para los botánicos, una raza es un conjunto de variedades relativamente similares adaptadas a una región ecológica; ver G.J.J., Sánchez *et al.*, “Isozymatic and Morphological Diversity in the Races of Maize of Mexico”, en *Economic Botany*, vol. 54, 2000, pp. 43-59; cit. en Abel Muñoz Orozco *et al.*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>10</sup> Abel Muñoz Orozco *et al.*, *op. cit.*

<sup>11</sup> Jasmín Aguilar, Catarina Illsley y Catherine Marielle, “Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos”, en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país*, 2003, p. 84.

taciones que cada región ecológica le impone y a intervenciones humanas que intentan compensar las deficiencias ecológicas y ampliar las posibilidades productivas.<sup>12</sup>

El campesino tiene un especial cuidado para cada planta y su cultivo se combina con los de frijol y calabaza. La caña del maíz sirve de soporte al tallo del frijol, que a su vez es fijador de nitrógeno y proporciona aminoácidos a la dieta, mientras la calabaza, al extenderse por el suelo, le da sombra e impide que aparezcan plantas nocivas. Hay otras plantas comestibles que nacen junto a la milpa, el espacio donde se cultiva el maíz, como el amaranto, las verdolagas, los tomates, los quelites, etcétera.

La milpa tradicional fue quedando en zonas de refugio indígena y el resto del campo fue invadido por los monocultivos basados en cultivos de semillas híbridas homogéneas, y aunque después de la Revolución regresó la milpa con el reparto de las tierras, en 1940 se intensificó la ganadería y aquélla disminuyó refugiándose en terrenos donde no podía llegar el ganado. Posteriormente, con la llamada revolución verde —consistente en la introducción de variedades susceptibles de cultivarse en forma mecanizada y rendir más que las variedades tradicionales con base en el uso de agroquímicos, mismos que lograron aumentar bastante los rendimientos por un tiempo, aunque después empezaron a disminuir— la política oficial le declaró la guerra a la milpa por estar a favor del monocultivo.

Los colores del maíz oscilan entre blanco, amarillo, rojo y morado. Existen palabras en diversas lenguas mesoamericanas —seguramente también en otras familias lingüísticas— para denominar las distintas partes de la planta, sus etapas de crecimiento y diferentes estados de la mazorca; por ejemplo, en náhuatl se dice *xilotl* cuando es tierna y lechosa, *elotl* cuando es fresca y los granos ya están formados, y *centli* cuando está seca. Los granos de la mazorca seca se llaman *tlaolli*, y por extensión así se nombra a la planta. Las distintas etapas del crecimiento de la gramínea también reciben sus nombres en lenguas indígenas; por ejemplo, en Cahuatlán, Veracruz,<sup>13</sup> a la semilla germinada después de siete días se le llama

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> Jesús Antonio Martínez Aldrete *et. al.*, “El cultivo del maíz y tres rituales asociados a su producción. Cahuatlán, Ixhuatlán de Madero, Veracruz”, en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuestro maíz, treinta monografías populares*, 1982, p. 85.

*ihyok pehua tlaixhua* (ka *chicuse tonati*), al centro de la semilla que está germinando *yolotl*, y a la semilla que empieza a germinar *nehual-yokonetl*, al retoño *ixhuaktli* y a los cabellitos que le salen o las raíces que empiezan a brotar son *tzonteco*. En Cuapa Pinopa, Zongolica, dicen

*tlalpannexti omo* cuando salta de la tierra y es punta de aguja; *miahuatilintok* cuando está la banderilla a punto de reventar la espiga; *mosmocketok* es el *jilote* cuando está en esta forma; cuando el pelo queda descubierto se le nombra *xiloxotlalok*; cuando toda la milpa está en jilote se le nombra *tlaxiloti*; cuando las espigas de la banderilla se han abierto, *miauaxotlatok*. Después de esta relación viene lo que se llama *tlaeloti*, o listo par utilizarlo en elote. Pasada esta etapa viene el maíz fresco o *kamajtlioli* (para esperar a la marchitada del pelo llamada *tsojmiktok* y proceder a la dobla)".<sup>14</sup>

Tales estados de la mazorca correspondían a distintos dioses en la época prehispánica.

Además de la mazorca, toda la planta del maíz fue y sigue siendo utilizada: las hojas que cubren la mazorca en algunos lugares sirven para envolver tamales o como pequeños recipientes; las espigas son comestibles, los cabellos son de uso medicinal, de la caña verde se extrae azúcar comestible; los *olotes* se utilizan para fabricar el "olotero" para desgranar el maíz, sirven como tapones y de combustible; sobre un olote se cortaba el cordón umbilical del recién nacido; las hojas y cañas se utilizan como paredes, y trenzadas sirven para elaborar tapetes, bolsas y muñecos. Cañas y hojas dejadas en el terreno de cultivo se convertían en abono, y actualmente esas cañas sirven como alimento para el ganado. Incluso son comestibles los gusanos y el hongo llamado *cuitlacoche* que atacan a la mazorca.

Los indígenas mesoamericanos buscaron la manera de hacer más digeribles los granos de maíz, lo cual lograron mediante un tratamiento conocido como nixtamalización, que consiste en hervir los granos de maíz con un poco de cal. Este proceso transforma física y químicamente los granos y así adquieren una mayor calidad nutricional. Por otra parte, el maíz se complementa con otros alimentos, sobre todo con el frijol, que aporta aminoácidos y contiene una proteína de mayor valor biológico. Los enseres empleados en

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 224-225.

Mesoamérica para la preparación del maíz eran idénticos a los que hace 50 años poseía cualquier familia indígena, y quizá de clase media: una vasija para remojar el maíz con la cal, una *jícara* agujereada para lavar el *nixtamal*, el *metate* con su mano de piedra para moler el grano y convertirlo en masa, y un *comal* —originalmente de barro— de metal para cocer las tortillas —o *tlaxcalli* en nahuatl—. La molienda del maíz en esas condiciones era una de las tareas más laboriosas para la mujer de esa época, de la que con el paso del tiempo se vio un tanto liberada con la aparición del molino de mano y, posteriormente, con la de distintos aparatos para hacer las tortillas, lo que aunado a la importación de maíz amarillo de Estados Unidos, y a la expansión de la harina de maíz industrializada, le ha quitado gran parte de la textura y del sabor a las tortillas, en comparación con las que se consumían hace unos años.

## Historia

Como se sabe, las excavaciones realizadas en 1967 por McNeish y su grupo de colaboradores en las cuevas de Tehuacán, Puebla, muestran una serie de evidencias acerca del progreso que sufrió la mazorca hacia el año 5 000 a.C., cuando ya se había logrado que tuviera 4.3 cm de longitud con ocho hileras de catorce granos cada una. Cabe aclarar que el *teocintle*, que parece haber sido su origen hace como ochenta mil años, sólo tenía dos hileras de granos y una mínima cantidad de almidón encerrada en la cápsula dura y lignificada (raquis + gruma). Los restos de maíz (olotes fosilizados) encontrados en la cueva fueron un punto de partida fundamental para el estudio de la evolución de la planta, aun cuando se piensa que por las condiciones climáticas relativamente desfavorables los avances en su evolución en realidad deben haberse llevado a cabo en otro lugar.<sup>15</sup>

Salvador Miranda<sup>16</sup> encuentra, tomando en cuenta varios factores, que el centro de domesticación primario del maíz fue en las

<sup>15</sup> Salvador Miranda Colín, “El origen genético y geográfico del maíz (*Zea mays* L)”, en Abel Muñoz Orozco *et. al.*, *op. cit.*; véase también Emily McLung de Tapia *et. al.*, “Nuevos fechamientos para las plantas domésticas en el México prehispánico”, en *Anales de Antropología*, vol. 39, 2001, pp. 125-156.

<sup>16</sup> Salvador Miranda Colín, *op. cit.*, p. 159.

frangas de los paralelos 19, 20, 21 del hemisferio norte, con mayor participación de la región centro-occidente, y agrega<sup>17</sup> que “recientemente se ha descubierto que el *teocintle*, como representante de la especie *Zea mays L.*, fue ampliamente involucrado en el ajuste del año trópico por el hombre prehispánico, lo cual indica que este hombre sabía con lujo de detalles que el *teocintle* era el progenitor del maíz domesticado.” Sin embargo, Matsuoka y otros investigadores<sup>18</sup> plantean que, de acuerdo con evidencia reciente basada en el análisis de microsátélites, se ha mostrado una domesticación única del maíz que tuvo lugar en el sur de México hace aproximadamente 9 000 años.

Hacia el año 3 500 a.C. ya se encuentran claras evidencias de que los habitantes de Mesoamérica eran completamente sedentarios y cultivaban maíz. Su proceso de domesticación propició el surgimiento de aldeas y condujo al florecimiento de las grandes civilizaciones urbanas, por lo cual la importancia de este grano dio lugar a un cuerpo de creencias a su alrededor:

Puede decirse que el dios del maíz nació con la misma civilización mesoamericana y que es una de las representaciones más constantes. Los símbolos de la fertilidad, el nacimiento de los seres humanos y la aparición de la civilización están íntimamente relacionadas con el dios del maíz. En los cultos más tempranos, este dios tiene el rango de progenitor del cosmos y de ordenador de la nueva era, habitada por los agricultores civilizados.<sup>19</sup>

Aunque el maíz aparece en la iconografía mesoamericana desde el periodo Preclásico o Formativo temprano (ca 1150 a 900 a.C.) de la cultura olmeca, es durante el Preclásico medio (900 a 500 a.C.) de dicha cultura donde se encuentran más evidencias de su representación, coincidiendo con la época en que el maíz se volvió más importante en la economía como un producto básico de subsistencia, cuando se le relaciona con el jade y las plumas de quetzal, otros dos objetos verdes muy apreciados en aquellos tiempos.

Destacan diversas figuras que representan a una deidad-maíz, la mayor parte de las mismas tienen rasgos antropomorfos y felinos, con ojos almendrados, adornos de semillas de maíz y de ma-

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>18</sup> Véase Matsuoka *et al.*, cit. en Emily McLung de Tapia *et al.*, “La domesticación del maíz”, en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 25, mayo-junio de 1997, p. 34.

<sup>19</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, 1994, p. 19.

zorcas en diversas partes de la cabeza, sobre todo una mazorca que sale de una hendidura en la frente y ha sido interpretada como la representación de la separación de las brácteas, convirtiendo a la cabeza en una mazorca completa de maíz.<sup>20</sup> El maíz también fue simbolizado con frecuencia en hachuelas de jade pulido y en fetiches elaborados por mazorcas de maíz entre brácteas —hojas— con forma de plumas de quetzal.

Igualmente importante parece haber sido la representación de este cereal en relación con los primeros dioses de la civilización maya. En una de las inscripciones de Quirigua y Palenque se registra la fecha 3 114 a.C., cuando se dice que nació el personaje llamado Hun Nal Ye, “Uno semilla de maíz”.<sup>21</sup> Este personaje ha sido identificado por varios investigadores con el héroe Hun Hunahpú del mito quiché *Popol Vuh*, argumentando que el mito existía desde el periodo Clásico maya (300-900) y posiblemente antes, desde la cultura de Izapa (150 a.C–250 d. C). Escenas en la cerámica maya del periodo Clásico aportan más información sobre esta deidad del maíz al mostrarlo mientras es vestido de jade por unas jóvenes, viajando en una barca o renaciendo en la superficie de la tierra. Según Karl Taube,<sup>22</sup> muy probablemente la siembra de la semilla del maíz, su renacimiento y crecimiento, servían como una metáfora fundamental, sobre todo para el entierro y renacimiento de los gobernantes a quienes se vestía de jade, al igual que el dios del maíz era vestido para su travesía por el inframundo. De la misma manera que la deidad olmeca del maíz, la maya era identificada con el jade y las plumas de quetzal. No solamente el jade era tallado en su representación, sino también ella aparece ricamente vestida con jade y plumas de quetzal.

Según Florescano, la siembra de las semillas en el interior de la tierra era representada por el descenso de Hun Nal Ye —al que identifica con Quetzalcoatl— a las profundidades de Xibalbá, en busca de las primeras semillas. La permanencia de la semilla en el interior de la tierra, que biológicamente corresponde al proceso de

<sup>20</sup> Peter D. Joralemon, “A Study of Olmec Iconography”, en *Studies in Pre-Columbian Art and Architecture*, núm. 7, 1971.

<sup>21</sup> Enrique Florescano, “Sacrificio y renacimiento del dios del maíz entre los mayas”, en *La Jornada Semanal*, México, 18 de marzo de 2003b.

<sup>22</sup> Karl Taube, “The Classic Maya Maize God: A Reappraisal”, en Merle Greene Robertson y Virginia Fields (eds.), *Fifth Palenque Round Table*, 1983, vol. 7, 1985, pp. 171-181.

su transformación, adquiere en el mito la forma de la contienda entre los señores de Xibalbá y los emisarios celestes: los gemelos divinos. La victoria de los gemelos impone a los señores del inframundo la aceptación del ciclo anual de la siembra. El brote de la planta de maíz se simboliza en la resurrección de Hun Nal Ye —Quetzalcoatl— de las profundidades de la tierra. Según el mismo investigador, Hun Nal Ye es la primera deidad americana cuyo cuerpo, la mazorca de maíz, se convierte en producto y alimento de los seres humanos. De acuerdo con esta concepción, el dios creador y sus criaturas tienen el mismo origen y están hechos de la misma sustancia. En los mitos de la creación del hombre éste es creado con masa de maíz y sangre de tapir y de serpiente.

Entre los mayas clásicos se distinguen dos aspectos del dios del maíz, uno de ellos conocido como el dios del maíz tonsurado, que tiene un cráneo largo y aplastado, una forma exagerada de los cráneos encontrados entre los restos de los gobernantes mayas. La ceja de este dios del maíz frecuentemente está rasurada en franjas jaladas hacia atrás, evocando las hojas del maíz y las hebras doradas de la mazorca. Por otro lado, el equivalente de Hun Hunahpú representa al maíz maduro, el que carga la semilla fértil.

Entre los zapotecas de Oaxaca el dios del maíz es representado con mazorcas en el tocado. En esta cultura aparecen también muchas imágenes de las deidades representadas en urnas funerarias de cerámica con mazorcas de maíz. La deidad del maíz zapoteca fue llamada Pitao Cozobi por Alfonso Caso,<sup>23</sup> siguiendo el nombre que fray Juan de Córdoba dio en su crónica de 1578.

Por otra parte, también se han encontrado representaciones del maíz en las principales ciudades arqueológicas del Altiplano: en Teotihuacan (100-900), Cacaxtla (400-1100), Tula (950-1200) y desde luego en Tenochtitlan (1325-1521), la capital de los mexicas. De este periodo contamos además con la información arqueológica recabada por los españoles sobre las costumbres de los pueblos conquistados; en ella se refieren, además de los métodos de cultivo, los tipos de granos, los mitos y las ceremonias relacionadas con el maíz.

Los mexicas creían que el mundo había sido destruido cuatro veces y que cada creación había sido habitada por diferentes seres,

<sup>23</sup> Alfonso Caso, cit. en Tomás Pérez Suárez, "El dios del maíz en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, vol. 25, 1997, p. 47.



los cuales comieron en la primera creación *acicintli*, piñones de pino; en la segunda *cencocopi* o maíz de agua; en la tercera mirra<sup>24</sup> y “resina de los pinos”; en la cuarta el fruto de un árbol llamado *mizquitl*,<sup>25</sup> y ya en el quinto sol se alimentaron de la verdadera comida: el maíz. También en el mito de la creación del hombre, Quetzalcoatl baja a la tierra de los muertos a recoger unos huesos para crear la nueva humanidad, y después de recuperarlos la diosa Cihuacoatl Quilaztli los muele y la masa de maíz se mezcla con sangre que Quetzalcoatl saca de su pene, creando así a los hombres actuales. Casi todos los rituales y ceremonias que se llevan a cabo durante el cultivo del maíz estaban dirigidos también a los dioses del agua, especialmente a los dioses de la lluvia —a los que era indispensable propiciar—. En muchos pueblos indígenas actuales se cree que los antepasados, sobre todo los niños muertos antes de comer maíz o de ser bautizados, van a un lugar relacionado con el dios de las aguas, donde revolotean como pajaritos o mariposas y ayudan a los humanos para que llueva.

Como es sabido, los pueblos mesoamericanos tenían dos calendarios, el anual de dieciocho meses, con veinte días cada uno y cinco días extras, estrechamente relacionado con el ciclo agrícola y la naturaleza en general; y el *tonalpohualli* de 260 días, dividido en 13 numerales y 20 signos, y que era básicamente un calendario adivinatorio. Los meses del calendario anual estaban dedicados a los diferentes dioses del panteón mexica, entre los cuales destacaban las deidades del agua y el maíz junto con Huitzilopochtli, que era su dios patrono y de la guerra. Había varios dioses que representaban, o estaban relacionados con, el maíz, en primer lugar la diosa Chicomecoatl, 7 serpiente, cuyo ámbito de acción abarcaba todos los “mantenimientos”, pero como el maíz era el principal sustento este cereal era de su especial cuidado. Esta diosa era generalmente representada como una mujer madura con unas mazorcas en las manos. Xilonen era la representación de la mazorca todavía tierna. Cinteotl, una deidad andrógina, era el dios del maíz maduro —alimento, pero al mismo tiempo germen de la nueva vida—, semilla

<sup>24</sup> La mirra no era una planta mesoamericana, por lo que deben haberse referido al copal.

<sup>25</sup> Ángel María Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 1967, pp. 103-104.

que al ser depositada en la tierra sufriría una transformación casi inmediata, criatura viva que, como cualquiera, requería de cuidado.

Todas estas deidades recibían cultos especiales, tanto de forma individual por los campesinos, en sus casas y en sus milpas, como comunitariamente y a nivel estatal. Uno de los principales rituales dedicados al maíz se realizaba en honor de la diosa Chicomecoatl en el mes de *Huey tozozotli*, que correspondía aproximadamente a los meses de abril y mayo, cuando se esperaban las primeras lluvias, las semillas del maíz se acababan de sembrar y las plantas aún estaban pequeñas. Los campesinos ayunaban durante cuatro días, después de lo cual iban a sus milpas a cortar algunas plantas que todavía estaban pequeñas y a las que nombraban dios o diosa del maíz. Las adornaban con flores y las colocaban en el altar de la casa, donde tenían la imagen de la diosa Chicomecoatl adornada con papel. A esta imagen le ofrecían unas canastas con tortillas sobre las que colocaban una rana asada con la cara pintada de azul y vestida con un pequeño huipil, cargándola con una caña de maíz llena de una mezcla de maíz y frijol. Además ofrecían a la diosa una canasta con los mismos granos. Después iban todos al templo de la diosa Chicomecoatl, frente a la cual se llevaba a cabo un simulacro de lucha. Por su lado, las jóvenes sacerdotisas de la diosa cargaban en sus espaldas siete mazorcas de la cosecha del año anterior, envueltas en papel rojo rociado con hule líquido, las que ofrecían a la diosa para que las bendijera. Estas mazorcas consagradas eran utilizadas para la siembra del próximo año, dejando algunas como "corazones de los graneros". Al frente de la imagen de piedra de Chicomecoatl se colocaba otra imagen de la diosa, hecha de amaranto molido, a la que se ofrendaban toda clase de maíces, frijoles y chiles, pues se creía que era la dadora de todas las cosas que sustentan a la gente.

En el mes de *etzalcualiztli* (alrededor de junio) comenzaba a llover fuertemente, el maíz y otros vegetales crecían y los xilotes tiernos empezaban a aparecer. Durante este mes la gente humilde adoraba sus instrumentos de labranza, mientras los señores llevaban a cabo una solemne danza en la cual llevaban cañas de maíz en sus manos.<sup>26</sup> *Tecuilhuiltontli* (alrededor de julio) era un mes de escasez y de hambre, pues se estaban terminando las provisiones del año an-

<sup>26</sup> Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, vol. I, 1967, pp. 259-260.

terior —*mayantli*, como dirían los campesinos de Acatlán, en la sierra de Guerrero, y en Ixhuatlan, Veracruz—. Para aliviar el hambre los señores distribuían comida durante una semana a la gente común: en la mañana agua con una masa hecha de chí y al mediodía gran variedad de tamales. Fray Bernardino de Sahagún<sup>27</sup> describe detalladamente la ceremonia de distribución de esta comida, a la que llegaba hambriento todo el pueblo y al que le iban repartiendo tamales.

El décimo día del siguiente mes, *huey tecuilhuitl* (julio y agosto),<sup>28</sup> según fray Diego de Durán<sup>29</sup> ya había mazorcas frescas y comían tortillas de maíz fresco y legumbres, con las que hacían unos tamales llamados *quiltamalli*, que ofrecían en los templos con mazorcas como primicias. El décimo día del mes celebraban la fiesta en honor de Xilonen, ayunando diez días antes en honor de la diosa. En esta fiesta, una joven que representaba la “imagen viva” de la diosa Xilonen-Chicomecoatl era sacrificada, para lo cual se le vestía como la diosa y la colocaban enfrente de su imagen de piedra en una plataforma cubierta con toda clase de semillas, mazorcas, chiles, calabazas, amarantos y otras legumbres, frutas y flores, donde era adorada. Al día siguiente era exhibida en unas andas y recibía la adoración de toda la gente, después de esto cortaban su cabeza y rociaban con su sangre todas las flores y frutas. Posteriormente cantaban canciones en honor de la diosa y todo el pueblo danzaba ritualmente.<sup>30</sup> Terminado este ritual “tenían todos licencia de comer xilotes y pan hecho de ellos y de comer cañas de maíz”.

El siguiente día, después de muchos rituales había una danza en que los nobles bailaban llevando una planta de maíz en una de sus manos, mientras las mujeres, con la cara pintada de amarillo y negro, coronas y guirnaldas de *cempaxuchil*, cantaban canciones en honor de Xilonen,<sup>31</sup> después de lo cual todo el pueblo danzaba ritualmente formando una línea.

Durante agosto y septiembre el maíz podía ser dañado por las heladas, por lo que se hacían ofrendas y sacrificios para proteger

<sup>27</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, vol. I, 1973, pp. 174-175.

<sup>28</sup> Hay diferencia entre las descripciones de Sahagún y de Durán sobre esta fiesta.

<sup>29</sup> Fray Diego de Durán, *op. cit.*, p. 265.

<sup>30</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 179-181.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 174-179.

las plantas.<sup>32</sup> En el mes de *ochpaniztli*<sup>33</sup> se celebraba a Toci, la madre de los dioses, también llamada “Corazón de la tierra”.<sup>34</sup> Se realizaban muchos rituales alrededor de su “imagen viva”; las parteras y vendedoras de cal en el tianguis danzaban alrededor de ella; los sacerdotes de Chicomecoatl la rodeaban, mientras la diosa distribuía semilla y maíz por los distintos lugares a donde iba. Posteriormente, en la noche era sacrificada cortándole la cabeza, su cuerpo era desollado y el sacerdote que la representaba se vestía con su piel por una semana. La diosa era acompañada por un hombre que portaba una especie de antifaz hecho con la piel del muslo de la diosa y que representaba a su hijo, el dios del maíz Cinteotl (en nahuatl, *cintli* significa maíz seco), seguramente en este caso el maíz-semilla. Ambos se dirigían al templo de Cinteotl, y al día siguiente por la tarde, luego de una gran danza en la que participaban el rey y los nobles, los sacerdotes de Chicomecoatl subían a la parte alta de la plataforma y desde ahí arrojaban a la gente maíz blanco, amarillo, rojo y negro. Las jóvenes sacerdotisas de Chicomecoatl llevaban en sus espaldas siete mazorcas de maíz cubiertas con papel blanco y rociadas de goma líquida.<sup>35</sup>

En el mes de *tepeilhuitl* (alrededor de octubre) se hacía una ceremonia de “derramar maíz en las cuatro direcciones”, la que llevaban a cabo cuatro jóvenes en una plataforma, desde la que arrojaban granos de maíz de los cuatro colores a la gente, quien los guardaba como semillas sagradas. Posteriormente se realizaba una danza con mujeres que llevaban vasijas en sus manos.<sup>36</sup> El maíz se dejaba secar en los campos para después ser recolectado como *centli* (maíz seco), del cual algunas mazorcas sin hojas eran guardadas en casa, y otra parte se guardaba en el granero para ser consumido durante el año, quitando los granos del olote y esperando que empezara un nuevo ciclo.

Acerca de los mayas hay mucho menos información en las fuentes en relación con sus rituales en general, y aún menos acerca de los vinculados con el maíz, a pesar de que Landa dice que el mantenimiento principal era el maíz y “de mediados de enero hasta

<sup>32</sup> Fray Diego de Durán, *op. cit.*, p. 269.

<sup>33</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 191.

<sup>34</sup> Fray Diego de Durán, *op. cit.*, pp. 1-145.

<sup>35</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 192.

<sup>36</sup> Fray Diego de Durán, *op. cit.*, p. 280.

abril labran la tierra y en llegando las lluvias siembran".<sup>37</sup> Los mayas, al igual que todos los mesoamericanos, tenían un calendario de 365 días, formado por 18 meses de 20 días cada uno más los cinco sobrantes o *uayeb*, además del calendario ritual de 260 días que, como veremos más adelante, correspondía más o menos a los meses del calendario mexica. La información que aporta Landa acerca de los rituales del maíz se concreta más bien a cómo en determinadas fiestas era utilizado para preparar ciertos alimentos o cómo determinado número de granos era mezclado con copal y ofrecido a los dioses.

Una de las ceremonias que hacían específicamente en honor del maíz era la *ocna*, que quiere decir renovación del templo, y podía caer en los meses de *ch eh* o *yax*, "en honra de los *chaces* que tenían por dioses de los maizales, y en ella miraban los pronósticos de los *bacabes*"<sup>38</sup> En *zac* (febrero)<sup>39</sup> hacían otra fiesta junto con los cazadores "para aplacar en los dioses la ira que tenían contra ellos y sus sementeras". En *mac* (marzo),<sup>40</sup> "hacía la gente anciana y los más viejos una fiesta a los *chaces*, dioses de los panes, y a Itzamná". Los *chaces* y el sacerdote hacían un fuego al que arrojaban los corazones de animales que les traían los jóvenes. Después los *chaces* "mataban al fuego" con los cántaros, a fin de alcanzar con ello buen año de agua para sus panes"; luego celebraban su fiesta.

En los augurios relacionados con los 20 días de las trecenas del *tzolkin* también se menciona buena o mala suerte, "por ejemplo en el año en que la letra *muluc* era dominica y reinaba el *bacab Canziental* lo tenían por buen año, pedían al dios que reinaba en ese año remedios para las miserias que aquel año temían, las cuales eran poca agua y echar los maíces muchos hijos". En el año en que la letra era *cauac* y reinaba el *bacab Hozanek*, decían que los muchos soles les habrían de matar los maizales, y las muchas hormigas y los pájaros comerse lo que sembrasen, para evitarlo tenían que hacer una serie de rituales<sup>41</sup> en honor de los cuatro dioses: Chicacchob, Ekbalamchac, Ahcanuolcab y Ahbulucbalam. Construían una gran casa de madera y danzaban alrededor de ella. Después le prendían fuego y cuan-

<sup>37</sup> Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 1973, p. 40.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 68, 78.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 69.

do se convertía en brasas caminaban sobre ellas. Cabe decir que en los códices augurales, tanto de los mayas como de los mexicas, el maíz juega un papel protagónico, pues el mayor número de predicciones y consultas se hacía acerca del destino de las cosechas.

En la actualidad, entre los pueblos indígenas hay varios seres sobrenaturales considerados, más que deidades, “espíritus” del maíz, y en muchos mitos se les menciona con varios nombres según la región y el grupo étnico: Dhipak, Chicomexochitl, Teopilziltin, Centiopil, generalmente son concebidos como un niño o una niña, y en algunos lugares como una mujer. No hablaremos más ampliamente de estos mitos, ya descritos por un gran número de investigadores, porque el tema es muy amplio y amerita un estudio especial.<sup>42</sup>

En la región de Chicontepec, según Arturo Gómez Martínez<sup>43</sup> se conoce a la deidad del maíz como Chicomexochitl, cuyo nombre es identificado de manera directa con el maíz; además se maneja como sinónimo de dicho fruto y se piensa que habita en el *teopanco* o sexta capa del cielo, desde donde observa el ciclo agrícola y cuida las plantas. Se le identifica con santa Catalina de Alejandría, san Isidro Labrador y otros santos católicos como san Juan, santa Úrsula y san Antonio de Padua. Está relacionada con Macuilxochitl, su hermana menor, que también habita en el *teopanco* e igualmente se encarga del cuidado de las plantas comestibles. En esta región de Veracruz y zonas aledañas en los diferentes rituales se representa a estas y otras deidades como una mazorca o un muñeco de papel o de cartón cortado<sup>44</sup> del color que tienen los diferentes granos del maíz: blanco, amarillo, negro y rojo. Las figuras representan el alma-corazón o *yolotl* del espíritu y no el espíritu mismo.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Algunos de los investigadores que han escrito acerca de este tema son Foster, Díaz de León, González, entre otros.

<sup>43</sup> Arturo Gómez Martínez, “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, 2004, p. 110.

<sup>44</sup> Sobre las figuras de papel cortado se ha escrito bastante: Arturo Gómez Martínez, *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, 2003, pp. 99-100; incluye una lista de autores que han escrito sobre este tema, a la que podemos añadir Guy Stresser-Pean, *Le Solel-dieu et le Christ, la Christianisation des Indiens de Mexique*, 2004.

<sup>45</sup> A. R. Sandstrom, *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, 1991, p. 264.

## Los rituales

A pesar de que el terreno y las condiciones climáticas son bastante diferentes, debido a que, como se dijo, el maíz crece tanto en los trópicos húmedos como en las altitudes secas, hay maíces con diferentes, periodos de maduración, su ciclo normal de crecimiento es de abril-mayo a junio a septiembre-octubre. En la mayor parte de los pueblos campesinos se continúa celebrando de una manera u otra las fiestas agrícolas, con antecedentes prehispánicos y a veces muy mezclados con el catolicismo popular. Actualmente, durante todo el año hay dos o tres ceremonias principales relacionadas con la siembra y las primicias del maíz que coinciden más o menos con las celebraciones católicas del 3 de mayo o día de la Santa Cruz, cuando principian las lluvias y, por tanto, la siembra; en septiembre-octubre tiene lugar la recolección de los *xilotos* con la celebración del Arcángel San Miguel y el ciclo se cierra con la conmemoración del Día de Muertos el 2 de noviembre. Asimismo, se celebran rituales menos importantes relacionados con el periodo de crecimiento de la planta del maíz y la cosecha, propiamente. Estas ceremonias han sido registradas por varios antropólogos desde la década de 1930 y son bastante similares a las celebradas a lo largo de Mesoamérica, cambiando ligeramente de región a región.

La importancia de las celebraciones católicas del 3 de mayo, fiesta de la Santa Cruz, y del 2 de noviembre, Día de Muertos, ha sido subrayada por A. López Austin, quien pone énfasis en

[...] el demonio de las dos fuerzas cósmicas opuestas y complementarias. Es la lucha entre la fuerza femenina, acuática y terrestre, expresada en la temporada de lluvias, contra la fuerza masculina, ígnea y celeste, expresada en la temporada de secas. Cada una de las temporadas concluye en un momento culminante, apoteósico: la de lluvias con la reunión de las fuerzas frías, convocadas en La Fiesta de los muertos; la de secas con la celebración de la Santa Cruz en la que se unen el símbolo mesoamericano del fuego y la imagen colonial del Cristo sol.<sup>46</sup>

Johanna Broda<sup>47</sup> relaciona ritos del calendario agrícola que han sobrevivido en ciertas fiestas católicas, sobre todo la fiesta de la San-

<sup>46</sup> Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 120.

<sup>47</sup> Johanna Broda, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherson (eds.), *Calendars in Mesoamerica*

ta Cruz y la del Día de Muertos, que “además proporciona una división del año en 260 - 5 días que tenía una gran importancia ritual en el calendario prehispánico y está basado en el ciclo agrícola y en el de las estaciones”, y propone que las observaciones calendáricas surgieron como una cosmovisión estructurada a fines del Preclásico en las primeras culturas importantes de la Cuenca.

Beatriz Alborez<sup>48</sup> también ha encontrado en Ocotepéc, Estado de México, que las fiestas celebradas en relación con el ciclo agrícola del maíz, desde el manejo de la simiente hasta el fin de la fructificación, son de un ciclo de 260 días relacionado por varios investigadores con el periodo de gestación humana, relacionado a su vez con lo que plantea Broda, “el comienzo de un *tonalpohualli* fijo, cuyo inicio —para el Altiplano central— es el 14 de febrero.”

Muchos rituales asociados a los calendarios referidos continúan, o continuaban, celebrándose a pesar de los cambios y transformaciones surgidas con el transcurso de los siglos, como lo fue la Conquista española —con todas sus consecuencias, tanto económicas como religiosas— y la gradual pérdida de importancia de la milpa como sistema de cultivo; pero es impresionante la supervivencia de ésta en relación con el antiguo calendario mesoamericano de 18 meses de 20 días cada uno, más los cinco días inútiles, y con el calendario ritual agrícola de 260 días.<sup>49</sup>

Entre las múltiples descripciones etnográficas de los rituales efectuados a través del ciclo agrícola hemos encontrado la interesantísima descripción de los tzotziles de Chenalhó registrada, a

---

and Peru: *Native American Computations of Time*, 1983, pp. 145-165; Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, 1991a, pp. 461-500; Johanna Broda, “Astronomical Knowledge, Calendarics and Sacred Geography in Ancient Mesoamerica”, en Clive L.N. Ruggles y Nicholas J. Saunders (eds.), *Astronomies and Cultures*, 1993, pp. 253-295; Johanna Broda, “La historia y la etnografía: cambios y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México”, en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, 1995, pp. 11-36.

<sup>48</sup> Beatriz Albores, “Los quicazcles y el árbol cosmo del Olotepetl, Estado de México”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, 1997, pp. 403-405.

<sup>49</sup> Muchas de las ceremonias descritas en las etnografías llevadas a cabo por distintos investigadores han desaparecido; por ejemplo Guy Stresser Pean, *op. cit.*, pp. 156-176, tiene una relación de las fiestas agrícolas y para la fecundidad de las plantas y petición de lluvia que se llevaban a cabo en la región de la Sierra Norte de Puebla, estudiada por él y que ya han desaparecido.



mediados de 1950, por Calixta Guiteras,<sup>50</sup> quien incluye los nombres de los 18 meses de 20 días cada uno, más los cinco sobrantes del calendario indígena,<sup>51</sup> y marca dentro de éste lo que llama el “ciclo ritual de 260 días” que corresponde precisamente al ciclo de crecimiento del maíz, el cual inicia en febrero —en el mes llamado *sisak*—, cuando se efectúa la primera ceremonia de *muktá mixa* con la preparación del terreno: rastrojo, roza y quema. La siembra no debe pasar del mes de *ulol*, que coincide con la fiesta de la Santa Cruz, y el ciclo agrícola termina en *pom* con la cosecha, coincidiendo con la fiesta de Día de Muertos. Guiteras aclara que este ciclo se refiere exclusivamente al maíz de temporal, y que la siembra de otro tipo de maíz no cuenta.

Presentamos a continuación un cuadro con los ocho meses de los calendarios tzotzil de Chenalhó, el maya del siglo xvi registrado por Landa y el mexica del mismo siglo registrado por Sahagún, así como sus correspondencias con nuestro calendario, en los que pueden apreciarse las coincidencias de los meses. Vale la pena hacer notar que desde 1950, en la primera edición de *Maya Hieroglyphic Writtings*, Eric J. Thompson<sup>52</sup> incluyó un cuadro con 24 listas de los 18 meses del calendario de distintas etnias hablantes de lenguas mayenses, entre ellas uno de tzotzil, diferente al registrado por Guiteras para San Pedro Chenalhó, aunque no marca el calendario ritual agrícola. Alfonso Caso<sup>53</sup> también incluye un cuadro con varios calendarios, pero tampoco señala el calendario de 260 días que concuerda con el ciclo vegetativo del maíz.

A continuación transcribimos, con ciertas modificaciones, el texto de Calixta Guiteras:

El ciclo de 265 días que equivale a 13 meses de 20 días —porque incluye los 5 sobrantes— comienza con *sisak* y termina con *pom*. El décimo día de *sisak* tiene lugar la primera *muktá mixá* o ritual de la cosecha, señalando el comienzo del año agrícola con una procesión callejera, en la cual se llevan las imágenes de los santos, y se visitan los montes y las fuentes. En esta misma fecha se integra el Ayuntamiento, reuniéndose por primera vez tanto los principales recién

<sup>50</sup> Calixta Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 1996, pp. 35-39.

<sup>51</sup> Registrado el tzotzil de ese pueblo, porque Alfonso Caso incluye en otro calendario tzotzil con variantes.

<sup>52</sup> Eric J. Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, 1960 [1950].

<sup>53</sup> Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, 1967.

**Ciclo de los 18 meses de 20 días en Chenalhó, entre los mayas de fray Diego de Landa y en fray Bernardino de Sahagún.<sup>54</sup>**

Ts'um	27 de diciembre	chen	atemoztli
Desmonte			nemontemi
Bats'ul	16 de enero	yax	tititl
<b>Sisak</b>	<b>de febrero</b>	<b>zac</b>	<b>Izcalli</b>
Rastrojo 10 <sup>o</sup> día- 1er muktá mixá			
Los cinco ch'aik'in 25 de febrero			
<b>Muktasak</b>	<b>2 de marzo</b>	<b>ceh</b>	<b>Atlcahualo</b>
Roza			
<b>Mok</b>	<b>22 de marzo</b>	<b>mak</b>	<b>tlacaxipehualiztli</b>
<b>'Olaltí'</b>	<b>11 de abril</b>	<b>kankin</b>	<b>tozoztli</b>
			cañas de maíz - Chicomecoatl
<b>'Ulol</b>	<b>1 de mayo</b>	<b>muan</b>	<b>huey tozoztli</b>
<b>Okin' ajwal</b>	<b>21 de mayo</b>	<b>pax</b>	<b>tóxcatl</b>
<b>'Uch</b>	<b>10 de junio</b>	<b>kayab</b>	<b>etzacualiztli</b>
			hambre
<b>'Elech</b>	<b>30 de junio</b>	<b>cumku</b>	<b>tecuilhuitontli</b>
10 <sup>o</sup> día 2 <sup>a</sup> muktá mixá			
<b>Nichik'in</b>	<b>20 de julio</b>	<b>pop</b>	<b>hueytecuilhuitl</b>
Florecimiento del maíz			
<b>Sbawinkil</b>	<b>9 de agosto</b>	<b>uo</b>	<b>tlaxochimaco</b>
<b>Shibalwinkil</b>	<b>29 de agosto</b>	<b>zip</b>	<b>xocotlhuetzi</b>
<b>Yoxibalwinkil</b>	<b>18 de septiembre</b>	<b>zodz</b>	<b>ochpaniztli</b>
<b>Schanibalwinkil</b>	<b>8 de octubre</b>	<b>tzec</b>	<b>teotleco</b>
<b>Pom</b>	<b>28 de octubre</b>	<b>xul</b>	<b>tepeilhuitl</b>
Fiesta de muertos- procesión			
10 <sup>o</sup> día -último muktá mixá			
<b>Yaxk'in</b>	<b>17 de noviembre</b>	<b>yaxkin</b>	<b>quecholli</b>
Descanso			
<b>Mux</b>	<b>7 de diciembre</b>	<b>mol</b>	<b>panquetzaliztli</b>

<sup>54</sup> Véase: Fray Diego de Landa, *op. cit.*; fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.* También Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 120-121, analiza el calendario de San Pedro Chenalhó y a partir de éste, marcando tres tiempos del ritual del cultivo del maíz, hace una compacta sín-

nombrados como los rezadores de oficio, quienes invocan al Dueño de la Montaña y a la Santa Tierra para que cuiden sus cosechas y su salud. En el tercer día de 'ulol, o sea mayo, se le reza a la Santa Cruz considerándose que éste es el último mes en que puede plantarse el maíz. *Okin' ajwal* o *Me' okin' ajwal*, "anciana" o "madre Okin' ajwal". Se cree que para poder comer el maíz cosechado es requisito indispensable beber 'ul o *atole* el primer día de este mes. De la misma manera, en el mes siguiente, también llamado *mol'Uch*, ("anciano 'Uch o abuelo 'Uch) se debe beber 'ul. Además, se cree que si a la entrada de cada hogar no se colocan como ofrenda especial paquetitos envueltos con hojas de maíz conteniendo una minúscula mazorca, una bola de posol, una tortilla del tamaño de una monedita, un chile, unos cuantos frijoles, un cigarrillo y sal, puede sobrevenir el hambre.

El rito de mediados de año o segunda *mukta mixá*, se celebra el décimo día del mes *elech*. Este segundo *muktá mixá* es semejante al que se celebró en *sisak*, pero en esta ocasión las oraciones se dirigen al viento para que no doble ni quiebre las cañas de maíz.

En el mes de *michik'in*, que significa "el florecimiento del maíz", se rezan oraciones por "nuestro sustento" en cada *calpul*. El mes siguiente, *shanibalwinkil*, está muy relacionado con las cosechas, y además se cree que en éste las almas de los muertos anuncian su llegada a los vivos alumbrando su fosa con bolas de fuego.

*Pom* es el último mes relacionado con el ciclo del maíz, pero también está relacionado con los muertos, ya que se cree que las noches del 5 y el 6 los difuntos visitan a los vivos. Se nombra un Ayuntamiento de los muertos, invitándolos mediante el sonido de las campanas de la iglesia para que compartan con los vivos los alimentos y las flores que éstos les ofrecen. Después de compartir con sus deudos se retiran antes del alba. El décimo día de este mismo mes se vuelve a hacer una nueva procesión con los santos, celebrando la última *muktá mixá*, lo cual señala que "el año llegaba a su término". Las autoridades salientes agradecen a sus dioses haberles permitido vivir hasta el final de sus servicios. Esta ceremonia marca el periodo de descanso de los siguientes dos meses, los cinco *ch'aik'in* que "no se cuentan" y no se agreden.

El siguiente periodo agrícola puede comenzar con los meses *ts'um* y *bat-sul*, cuando se lleva a cabo la siembra de la nueva milpa, aunque todavía se está levantando la última cosecha. En los meses de *sisak* y *muktasak* ya dentro del ciclo agrícola se dedican al rastrojo, la quema o la roza. Durante este último mes se pueden contemplar las fogatas en todas las laderas de los cerros. El

---

tesis de las creencias y ceremonias en que las fuerzas frías y las calientes juegan un papel definitivo, y concluye que los tres procesos señalados son cíclicos. "La idea agrícola más importante es la del préstamo y la restitución, la de la acción humana que propicia la ida de las fuerzas para poder esperar el regreso. El ciclo agrícola, y en particular el del principal cultivo del maíz, es fuertemente paradigmático"

aire se llena de humo, “todos rozamos el *muktasak*” dicen los pedranos, quienes también toman en cuenta las fases de la luna para la siembra y el corte del maíz y de otras plantas: durante las tres noches de oscuridad de la luna, nada puede plantarse; al iniciarse la luna se realiza la limpia de la milpa: durante la luna llena se siembra el maíz, frijol y calabacitas, se doblan las cañas del maíz y se levantan las cosechas. La siembra de maíz, frijoles y calabacitas termina el último día de *ulol*, después de éste ya no se puede plantar maíz.<sup>55</sup>

Podemos darnos cuenta, como han señalado muchos investigadores, de que el año puede empezar en diferentes meses y que los *nemontemi*, *uayeb* o *cha'aik'in* también pueden caer en distintos momentos; pero esto no nos concierne, ya que solamente nos interesan los rituales relacionados con el ciclo de reproducción del maíz, el cual, por lo que puede verse, fue y sigue siendo el causante de los distintos festejos anuales.

Aunque la comparación de los tres calendarios del cuadro, y de otros más que no hemos incluido, puede ofrecer muchas interpretaciones, consideramos que ameritan un estudio más cuidadoso que será tema de otra publicación. Por lo pronto quisiéramos mencionar algunas celebraciones llevadas a cabo en la Montaña de Guerrero, en la sierra de Puebla y de Veracruz en relación con el mismo ciclo del maíz, cuyas características son bastante similares, pero con algunas diferencias.

En su libro *Tlaneltokilli*,<sup>56</sup> sobre la región nahua de Chicontepec, Arturo Gómez Martínez incluye el nombre de varios rituales relacionados con el ciclo agrícola que corresponderían en general a los llevados a cabo en prácticamente todas las regiones indígenas con algunas diferencias —por ejemplo, no se incluye el que los mayas de la península de Yucatán efectúan en honor de los *kuilob kaaxob*, protectores de los árboles de la selva—, pero los demás serían los siguientes, con sus correspondientes nombres en *nahuatl*:

*Atlatlacualtiliztli* es el más elaborado, pues participa toda la población y correspondería a la petición de lluvias y de buenas cosechas que en Guerrero se llama *atlatzatiliztli*, y tendría su correspondencia en Yucatán con el *cha'c* o *cha'ac*.

*Xinachtlacualtiliztli* es una ceremonia que generalmente tiene lugar un día antes o el mismo día de la siembra, donde participa la familia y los *tekinanoaneh* “los que trabajan”, o sea los ayudantes.

<sup>55</sup> Calixta Guiteras, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>56</sup> Arturo Gómez Martínez, *op. cit.*, 2003.

*Miltlacualtiliztli* está enfocado al cuidado de las plantas cuando están creciendo.

*Miahuatlacualtiliztli* es en honor de las espigas y de los primeros elotes.

*Elotlamaliztli* o recepción del maíz tierno, es la fiesta de los elotes y la más elaborada.

*Sintlacualtiliztli* puede asociarse con el año nuevo y es la ceremonia de las mazorcas maduras, la que se lleva a cabo en pocos lugares.

La primera ceremonia relacionada con el ciclo agrícola correspondería a la preparación del terreno para la siembra e incluye la tala de árboles, sobre todo en los campos no domesticados del bosque. Los campesinos en Yucatán se dirigen a los *kuilob kaaxob*, protectores de los árboles. Después viene la quema de árboles y maleza, que implicaba una etapa crítica porque debía tenerse en cuenta el tiempo (antes de la llegada de las lluvias), el viento que debía ayudarles para una quema adecuada y desde luego el fuego mismo. El dueño del campo se dirige con oraciones a los remolinos *kakal-mozón-ik*, ofrendándoles *jícaras* de *pozole*. Se creía que el humo producido por la quema de la maleza atraía las lluvias.

Pero los rituales más importantes y complejos son los de petición de lluvias, el *tlititlaakuultiliztli* que se realizaba más o menos simultáneamente a la siembra. El papel de la tierra en estos rituales también es muy importante, ya que en la Huasteca del Sur, por ejemplo, se considera que dicha deidad, a la que llaman Tonantzin, es también la dueña de las semillas, la causante de la fertilidad. Este ritual generalmente tiene lugar en un cerro cercano al lugar donde creen que habitan las deidades relacionados con la lluvia. Se lleva a cabo con algunas variaciones en diferentes comunidades indígenas, pero ha sido especialmente estudiado en la Montaña de Guerrero, la Huasteca, la sierra de Puebla y la de Veracruz, entre los mayas de la península de Yucatán, y últimamente en el Estado de México, sobre todo en relación con los “trabajadores del agua”, “graniceiros”, *quicazcles* o *atzatzilque*.<sup>57</sup> En todos estos lugares —menos en la península de Yucatán, por su especial orografía—, hay una serie de cerros que se consideran sagrados y donde se llevan a cabo los principales rituales; por ejemplo, al cerro del Postectli, en Chicontepec,

<sup>57</sup> Beatriz Albores, *op. cit.*

concurren peregrinos de diversas comunidades y etnias: nahuas, tenek, otomíes, tepehuanos y totonacas, además de mestizos.

En la región de la Montaña de Guerrero, un paraje especialmente sagrado es Oztotempan, “enorme falla natural de unos 200 m de diámetro por 300 m de profundidad”,<sup>58</sup> donde se ha construido un pequeño adoratorio rodeado de cruces, al que acuden en peregrinación, y a efectuar una serie de rituales, todos los grupos de habla náhuatl de los municipios de Zumpango del Río, Mártir de Cuilapan, Ixtla de Guerrero y otros, pero los principales oficiantes son de la comunidad de Atliaca. La ceremonia de Acatlán y de Citlala se lleva a cabo en el cerro que les queda más cerca y en un lugar especial llamado Cruzco, cuyo altar se ubica donde se encuentran las cruces.

En estas ceremonias participa generalmente toda la comunidad, nombrándose a ciertas personas encargadas de distintas actividades, pero siempre dirigidas por los especialistas religiosos llamados *huehuetlaka*. Los rituales se llevan a cabo en un santuario en el pueblo y después en el cerro, donde hay un lugar especialmente consagrado y unas cruces que representan la tierra. Estas cruces son vestidas y adornadas con guirnaldas de flores, generalmente *cempaxuchil* y *cacaloxochitl*, y se les hace una serie de ofrendas: incienso y alimentos, se sacrifican aves —pollos y guajolotes— para consagrar las ofrendas con su sangre. En la región de Veracruz y Puebla también suelen colocarse figuras de papel cortado, y en regiones vecinas figuras hechas de rajadas de madera envueltas en corteza de árbol. Los ritualistas dirigen oraciones a los diferentes seres que van a propiciar, y al lugar acuden músicos que tocan música especial y todos los participantes danzan. Según las descripciones de estas ceremonias, en todas juega un papel muy importante el *teponaxtle*, instrumento al que se considera femenino y sagrado.

Las ceremonias posteriores tienen lugar en el santuario del pueblo, que puede ser la misma iglesia u otro lugar consagrado. En el pueblo —en sus límites— y en el santuario se erigen arcos de *cempaxuchil*, ante los cuales se lleva a cabo otra serie de rituales que incluyen “limpias”. En la Montaña de Guerrero hay actividades especiales como las peleas de tigres, la danza de los *ehecame* o vientos y de los *tlacololeros* o trabajadores de las tierras de la montaña.

<sup>58</sup> María Teresa Sepúlveda, “Petición de lluvia en Ostotempa”, en *Boletín Antropología*, núm. 4, enero-marzo, 1973, p. 10.

La ceremonia de siembra correspondiente al *xinachtlacualtiliztli* de Chicontepec empieza cuando los parientes y amigos que van a ayudar en el campo son invitados a participar. La mayor parte de los rituales tiene lugar en las casas de los dueños de las milpas, otros más en oratorios especiales donde se realizan “ceremonias paganas”, mientras algunos tienen lugar en la iglesia, donde el sacerdote bendice las semillas que serán sembradas. En todas las ceremonias hay música y danza, en ocasiones únicamente se toca con una flauta y un tambor, en otras con violines y guitarras, y las hay aun con toda una orquesta.

Cuando la ceremonia de siembra va a empezar, toda la gente se reúne frente al altar de la casa que ha sido preparado para la ocasión. El ritualista, que puede ser el dueño de la casa o un especialista, empieza las oraciones mientras los músicos tocan. Entre los nahuas y los tepehuas de la sierra de Veracruz las figurillas de cartón del espíritu del maíz, de Chicomexochitl y de Macuilxochitl, son guardadas en un cajón o en un pequeño baúl que está en el altar, pero se sacan el día de la ceremonia; las mujeres las limpian y visten con pequeños vestidos de hombre y mujer, las rocían con sangre de aves sacrificadas y después las guardan en sus morrales y canastas, llevándolas en procesión al campo de cultivo.<sup>59</sup>

En estas ceremonias más familiares, mientras los hombres trabajan en el campo las mujeres permanecen en la casa preparando la comida necesaria para el ritual, hecha en su mayor parte de maíz. Alessandro Lupo<sup>60</sup> registró una ceremonia de preparación para la siembra en la sierra de Puebla, muy semejante en toda la región y donde las mazorcas especiales que van a servir de semilla se conservan colgadas sobre el altar. El día previo al inicio de la siembra se colocan las semillas en agua mezclada con una yerba amarga especial para protegerlas de los insectos y otros bichos dañinos, mientras en otros lugares son rociadas con sangre de las aves sacrificadas. Los elementos necesarios para el ritual: flores, velas y copal, son colocados en el altar en tanto las semillas son bendecidas al rociarlas con agua bendita e incienso. Después el ritualista se dirige en náhuatl a la tierra, también llamada con el nombre de Trinidad

<sup>59</sup> Arturo Gómez Martínez, *op. cit.*, 2004, y A.R. Sandstrom, *op. cit.*

<sup>60</sup> Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, 1995, pp. 196-201.

Tierra —el(la) dueño(a) de toda la vida que crece en su superficie.  
Reproducimos un fragmento de la traducción al español de Lupo:

Tierra de mi alma  
Tierra plana  
Tierra húmeda.  
Tierra santísima  
María Madre Trinidad  
Tu esposa la santísima trinidad  
Tierra de mi alma  
Aquí vamos a sembrar esta semilla  
Este maíz  
Para que no se destruya  
Para que no tenga gusanos  
Para que no tenga hormigas  
Para que no tenga polilla  
Para que los ratones no la toquen  
Para que las aves no la toquen  
Para que pueda brotar  
Para que pueda crecer  
Para que pueda florecer  
Para que nos ayude  
Para que dé fruto.<sup>61</sup>

Después, el ritualista o rezandero, los músicos y todos los hombres se dirigen a la milpa llevando comida, flores, aguardiente, copal y todos los elementos necesarios para realizar el ritual, colocándolos en un altar provisional o una cruz adornada con *cempaxuchil* en el centro del campo. También ofrendan copal, alimentos y bebidas en las cuatro esquinas de las milpas. Mientras unos hombres continúan con las ofrendas, otros comienzan a sembrar el maíz. Cuando terminan, se sientan a comer, después dicen las últimas oraciones y bendicen los instrumentos de labranza pidiendo por una buena cosecha.<sup>62</sup> En muchos lugares creen que sus antepasados

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>62</sup> Gonzalo Camacho Díaz, "La música del maíz: ritual y representación. Acercamiento semiológico multidisciplinario", en *Boletín 49 Escuela Nacional de Música*, nueva época, diciembre 2002-enero 2003; Marcela Hernández Ferrer, "Hdhidh Kwitol: niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los Teenek de la Huasteca potosina", en Johanna Broda y Catharine



ayudan a los parientes enviando lluvia para el maíz, de tal manera que en la mayor parte de las ceremonias agrícolas también hacen ofrendas a sus muertos.

*Miltlacualtiliztli* corresponde al cuidado de las plantas cuando están creciendo, pues durante la primera semana de crecimiento la planta de maíz requiere de atención especial. El dueño de la milpa tiene que abstenerse de sostener relaciones sexuales, ya que estaría haciendo uso de la energía necesaria para que crezca la planta.<sup>63</sup> Los mazatecos van a la milpa cuatro días después de la siembra para ver cómo van creciendo las pequeñas plantas; creen que son niños a quienes la Madre Tierra les da el pecho.<sup>64</sup>

*Miahuatlacualtiliztli* es el rito dedicado a la espiga del maíz y se realiza cuando el fruto de esta planta comienza a ponerse macizo. Las personas acuden a la milpa para cortar los primeros elotes y traer un ramo de espigas *miahuatl*, que se coloca en el altar doméstico.<sup>65</sup> También dicen que las plantas lloran como niños cuando no hay agua para alimentarlos.<sup>66</sup> Además, las plantas necesitan ser desyerbadas, que se les proteja de los animales perjudiciales y del viento que puede romperlas.

Los campesinos mestizos de Guerrero creen que deben desyerbar las plantas antes de la fiesta de Santiago celebrada el 25 de julio, de lo contrario se enojarán y los castigarán.

Mientras las plantas crecen los mazatecos llevan a cabo una ceremonia llamada “comida para la milpa”, en la que le ofrecen la sangre de un guajolote mezclada con 15 semillas de cacao molido. Este ritual está dirigido a pedir permiso para cortar las mazorcas cuando maduren.<sup>67</sup>

Ahora bien, las ceremonias llamadas *xilocruz*, *tlamanal*, *elotlamanliztli* se celebran al final de la escasez, alrededor de septiembre, coincidiendo con la fiesta católica del arcángel Miguel. Tiene lugar cuando el maíz está en leche y puede ser comido como mazorca asada o cocida. En algunas aldeas también ofrecen elotes cocidos a

---

Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, 2004, pp. 234-257; Arturo Gómez Martínez, *op. cit.*, 2004.

<sup>63</sup> Alessandro Lupo, *op. cit.*, p. 212.

<sup>64</sup> Esperanza Penagos Belman, “El consumo del maíz en la construcción del consumo de la tierra”, en *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, enero-abril de 2000, p. 182.

<sup>65</sup> Arturo Gómez Martínez, *op. cit.*, 2003, p. 152.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>67</sup> Esperanza Penagos Belman, *op. cit.*, p. 115.

los muertos. Gómez Martínez dice que en el hogar se les hace una recepción a las nuevas mazorcas, para presentarlas en el altar junto a unos atados de maíz “viejo”, o sea los padres que los germinaron.<sup>68</sup>

Esta ceremonia comienza en la casa del dueño de la milpa, con el rezandero y todos los huéspedes presentes. El rezandero o el dueño de la casa dice las primeras oraciones, después se toca música seguida de un brindis y de una ofrenda de aguardiente a la tierra enfrente del altar. El rezandero, los músicos y todos los hombres van otra vez a la milpa, donde construyen un altar y continúan con los rezos. Dan las gracias a los señores de la tierra y a los hombres que han ayudado para la cosecha. Después empiezan a cortar las mazorcas, algunas con todo y caña, y regresan con ellas a la casa del dueño de la milpa. Cuando los hombres terminan de recoger los elotes, queman cohetes para anunciar a las mujeres que van a regresar a la casa con la cosecha de mazorcas tiernas.

La siguiente parte de la ceremonia tiene lugar en el área doméstica: en el patio frente a la casa, que es el área masculina, y al interior, que es el área de las mujeres. En el patio se construye un arco de flores con una cruz de elotes que recibe el nombre de *elocruz*, mientras en el interior de la casa las mujeres hacen un muñeco de maíz llamado *piloxanconetzin*. Después comienza la llamada “danza del maíz”, en la que al compás de las canciones de *xochipitzahuac*, “Chicon canario” y “Canario”, participan un muchacho sosteniendo el *elocruz* y una muchacha con el *piloxanconetzin*, o bien dos o cuatro elotes amarrados y vestidos con un pañuelo, que significa que es hombre, y un *quechquemitl* o una servilleta para indicar que es mujer. Enseguida las mazorcas recolectadas son traídas al interior de la casa, mientras la música sigue tocando. El *tlanmanal* u ofrenda es deshecho y las mazorcas son peladas de su hojas exteriores, para luego servir comida alrededor de las mazorcas, que son adoradas toda la noche. Al día siguiente las hojas son llevadas al patio, donde reza toda la gente. Después el dueño de la milpa agradece a todos los participantes y da a cada uno siete mazorcas.<sup>69</sup> En

<sup>68</sup> Arturo Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 153.

<sup>69</sup> Susana González Aktories y Gonzalo Camacho Díaz, “La música del maíz. Estudio etnomusicológico desde una perspectiva semiológica en la región huasteca”, en *Campos interdisciplinarios en la musicología*, vol I, 2001, pp. 1393-1407.

ocasiones se realiza una danza en la cual los danzantes llevan una mazorca o una caña de maíz en las manos.

Los huicholes llaman a esta ceremonia la fiesta del tambor, y antes de poder comer las mazorcas tienen que cazar un venado y usar su sangre para bendecir las mazorcas.

El resto del maíz es dejado en las plantas para que madure y se seque. Después se corta y coloca en un granero para utilizarlo durante todo el año, haciendo los rituales necesarios para protegerlo de roedores y otros animales perjudiciales. Las mazorcas que al año siguiente se utilizarán para sembrar son colocadas en el altar del interior de la casa, y el resto en trojes especiales. En algunos lugares se lleva a cabo un último ritual, el *sinlacualtíztlí*, agradeciendo a las divinidades por el fruto obtenido.

Las agresiones que ha estado recibiendo y está por recibir el maíz, sus cultivadores y consumidores en México han sido un tema cotidiano en los periódicos en los últimos meses (e incluso años): la contaminación genética, la apertura del TLCAN este 2008, la elevación del costo de la tortilla y el posible uso del grano como combustible en deterioro de su uso alimenticio; todo ello se ha hecho sin tomar en cuenta otros importantes elementos socio-económicos relacionados con esta planta, entre ellos que México es el único país cuyo alimento básico es precisamente el maíz y que un gran porcentaje de campesinos continúan sembrando este grano para autoconsumo —en tanto herederos de una tradición milenaria extendida a toda Mesoamérica y en la que su cosmovisión giraba alrededor del ciclo de cultivo de esta planta, que para ellos actualmente es un ente vivo del que depende nada menos que la subsistencia.

Rituales y festividades alrededor del ciclo agrícola se continúan efectuando en comunidades campesinas donde el maíz tiene un lugar preponderante, siendo éstas una forma de cohesión de la comunidad y una forma de identidad de grupo. Estas celebraciones, que se habían estado perdiendo con la modernización, se han rescatado en muchos lugares con la aportación de migrantes que regresan a sus distintas comunidades para convivir con familia y paisanos en la fiesta de la cosecha de los elotes, donde participan incluso como mayordomos, aportando dinero y trabajo.

## Bibliografía

- Aguilar, Jasmín, Catarina Illsley y Catherine Marielle, "Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos", en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país*, México, DGCI-Conaculta, 2003, pp. 83-106.
- Albores, Beatriz, "Los quicazcles y el árbol cosmo del Olotepetl, Estado de México" en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, UNAM/El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 379-446.
- Benz, Bruce F., "Diversidad y distribución prehispánica del maíz mexicano", en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 25, 1997, pp. 16-33.
- , 2001 "Maize. Origin, Domestication and Development", en David Carrasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*, vol. 2, Nueva York, Oxford University Press, pp. 147-150.
- Broda, Johanna, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherson (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford, BAR (International Series 174), 1983, pp. 145-165.
- , "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, 1991a, pp. 461-500.
- , "Astronomical Knowledge, Calendarics and Sacred Geography in Ancient Mesoamerica", en Clive L.N. Ruggles y Nicholas J. Saunders (eds.), *Astronomies and Cultures*, Niwot, University Press of Colorado, 1993, pp. 253-295.
- , Johanna Broda, "La historia y la etnografía: cambios y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México", en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, México, IIH-UNAM, 1995, pp. 11-36.
- , "El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, UNAM/El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 49-90.
- , "La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Jorge-Báez (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, 2001, pp. 165-238.
- , "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 255-270.

- Camacho Díaz, Gonzalo, "La música del maíz: ritual y representación. Acercamiento semiológico multidisciplinario", en *Boletín 49 Escuela Nacional de Música*, nueva época, México, ENM-UNAM, diciembre 2002-enero 2003.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, IIH-UNAM, 1967.
- Durán, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 1967.
- Escobar Moreno, Darío Alejandro, "Plantas y semillas. Nuevos recursos de protección legal agraria para los ejidos y comunidades de México (el caso del maíz)", en *Análisis. Estudios Agrarios*, núm, 44, México, Procuraduría Agraria, 2007, pp. 9-52.
- Florescano, Enrique, "Metáfora del grano y la mazorca", en *La palabra y el hombre*, núm. 127, Xalapa, Universidad Veracruzana, julio-septiembre 2003a, pp. 7-26.
- , "Sacrificio y renacimiento del dios del maíz entre los mayas", en *La Jornada Semanal*, México, 18 de marzo de 2003b.
- Florescano, Enrique y Alejandra Moreno Toscano, *Bibliografía del maíz en México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1966.
- , *Bibliografía del maíz en México*, México, Conasupo, 1972.
- , *Bibliografía del maíz en México*, México, INAH, 1987.
- Foster, George M., "Sierra Popoluca folklore and Believes", en *American Archaeology and Ethnology*, vol. 42, núm. 2, Berkley/Los Angeles, University of California Press, 1945, pp. 177-250.
- Fussell, Betty, *The Story of Corn*, Nueva York, North Print Press/Farras, Strauss and Groux, 1992.
- García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. VIII, México, IIH-UNAM, 1969.
- Garibay, Ángel María (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa ("Sepan Cuantos...", 37), 1967.
- Gómez Martínez, Arturo, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos*, Veracruz, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2003.
- , "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 255-270.
- González Aktories, Susana y Gonzalo Camacho Díaz, "La música del maíz. Estudio etnomusicológico desde una perspectiva semiológica en la región huasteca", en *Campos interdisciplinarios en la musicología*, vol. I, Madrid, V Congreso de la Sociedad Española de Musicología, 2001, pp. 1393-1407.

- González Torres, Yolotl, "Etnografía del maíz: variedades, tipos de suelo, y rituales en treinta monografías", en *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapma*, México, INAH, 2007, pp. 179-220.
- Good Eshelman, Catharine, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 255-270.
- Guiteras, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1996.
- Hernández Ferrer, Marcela, "Hdhidh Kwitol: Niño Maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la huasteca potosina", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, pp. 257- 234.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, en José Arenas (tr.), *Antropología Social*, núm. 16, México, INI, 1990 (1973).
- Joralemon, Peter D., "A Study of Olmec Iconography", en *Studies in Pre-Columbian Art and Architecture*, núm. 7. Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1971.
- Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1973.
- López Austin, Alfredo *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE (Obras de Antropología), 1994.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Conaculta/INI, 1995.
- Martínez Aldrete, Jesús Antonio, et al., "El cultivo del maíz y tres rituales asociados a su producción. Cacahuatenango, Ixhuatlán de Madero, Veracruz", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, México, Museo de las Culturas Populares, 1982, pp. 67-101.
- Matías Alonso, Marcos (coord.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, México, CIESAS, 1994.
- , *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 1997.
- McLung de Tapia, Emily et al., "La domesticación del maíz", en *Arqueología Mexicana*, vol. V., núm. 25, mayo-junio de 1997, pp. 23-34.
- , "Nuevos fechamientos para las plantas domésticas en el México Prehispánico", en *Anales de Antropología*, vol. 39, México, IIA-UNAM, 2001, pp. 125-156.
- Miranda Colín, Salvador, "El origen genético y geográfico del maíz (*Zea mays* L)", en Abel Muñoz Orozco (ed.), *Centli-Maíz*, Chapingo, Colegio de Posgraduados-Universidad Autónoma Chapingo, 2003, pp. 147-159.

- Morales, Carmen, "La milpa que llegó al siglo XXI", en "Atlas de Etnografía de Yucatán", México, INAH, mecanoscrito.
- Morales Carmen y Catalina Lazcano, "La colecta de maíces criollos de la península de Yucatán en el Museo Nacional de Antropología: estrategias para la preservación de una cultura milpera", en *Memorias del IV Congreso Nacional de Investigadores del INAH*, México, Delegación Sindical INAH D-II-IA-1, 2006.
- Muñoz Orozco et al., *Centli-maíz. Prehistoria e historia, diversidad, potencial, origen genético y geográfico, glosario Centli-Maíz*, Chapingo, Colegio de Posgraduados-Universidad Autónoma Chapingo, 2003.
- Olivera, Mercedes, "Huemil de mayo en Zitlala: ¿ofrenda para Chicomocóatl o para la santa cruz?", en Marcos Matías Alonso (coord.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, México, CIESAS/INAH, 1994, pp. 83-98.
- Penagos Belman, Esperanza, "El consumo del maíz en la construcción del consumo de la tierra", en *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, México, ENAH-INAH, enero-abril de 2000.
- Pérez Suárez, Tomás, "El dios del maíz en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, vol. 25, 1997, pp. 44-55.
- Polanco López, Iván, "XX Congreso Departamental de Inventarios del Departamento de Producción Económica", en *Milenio Campus*, núm. 10, 30 de noviembre de 2006.
- Redfield Robert, y Alfonso Villa Rojas, *Chan kom, A Maya Village*, Washington, Carnegie Institution, 1934.
- Sánchez G. J.J., M. M. Goodman y C. W. Stubeer, "Isozymatic and Morphological Diversity in the Races of Maize of Mexico", en *Economic Botany*, vol. 54, 2000, pp. 43-59.
- Sanders W. T., "Tecnología agrícola, economía y política: una introducción", en Teresa Rojas y W.T. Sanders (coords.), *Historia de la agricultura, época prehispánica, siglo XVI*, vol. 1, México, INAH, 1985, pp. 9-53.
- Sandstrom, A. R., *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia de las cosas de Nueva España*, introducción de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1973.
- Sepúlveda, María Teresa, "Petición de lluvia en Ostotempa", en *Boletín de Antropología e Historia*, núm. 4, México, INAH, enero-marzo de 1973, pp. 9-20.
- Stresser-Pean, Guy, *Le Solel-dieu et le Christ, la Christianisation des Indiens de Mexique*, París, L'Harmattan, 2004.
- Taube, Karl, "The Classic Maya Maize God: A Reappraisal", en Merle Greene Robertson y Virginia Fields (eds.), *Fifth Palenque Round Table*,

- 1983, vol. 7, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, 1985, pp. 171-81.
- Thompson Eric J., *Maya Hieroglyphic Writing*, Norman, University of Oklahoma Press, 1960 (1950).
- Velasco, Ana María Luisa, "La utilización de los recursos naturales en la cuenca de México (el conocimiento y uso de la naturaleza por los mexicas con base a su alimentación)", tesis de maestría en Etnohistoria, México, ENAH-INAH, 1998.



# La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla)

CHIARA MILANO\*

**E**l actual movimiento de recuperación y promoción de la identidad étnica en México se enmarca dentro de un proceso más amplio de reconocimiento a nivel legislativo e institucional de la composición multiétnica del Estado. Dentro de este proceso se desarrollan también movimientos indígenas que defienden el derecho político a la autonomía y autodeterminación.

La búsqueda de la legitimación de las medicinas tradicionales indígenas se configura como un aspecto particularmente significativo de este movimiento, en el que participan no sólo los indígenas mexicanos, sino también una serie de interlocutores externos con quienes los indígenas negocian con creciente conciencia su nuevo papel en la sociedad mexicana.

Las actuales políticas de reglamentación e integración de las medicinas indígenas en los sistemas sanitarios nacionales pueden, pues, ser consideradas un terreno emblemático de negociación identitaria en un ámbito preferente de reflexión sobre la representación y autorrepresentación de la identidad indígena en México.

\* Universidad de Roma "La Sapienza".

Texto preparado y presentado en el Simposio "Gli indigeni messicani oggi. Protagonisti e dinamiche de l'identità etnica", Roma, 8-9 de mayo de 2003.

## La búsqueda de legitimación de las medicinas tradicionales

El debate antropológico sobre las medicinas tradicionales ha asumido recientemente una óptica crítica, que interpreta las problemáticas de integración que aparecen en los contextos de pluralismo médico<sup>1</sup> desde el punto de vista de sus implicaciones político-institucionales. México es, respecto a esto, uno de los países donde más madurez y estructuración ha alcanzado por parte de curanderos tradicionales la búsqueda de nuevas fuentes de legitimación<sup>2</sup> de sus prácticas terapéuticas.

La cuestión del reconocimiento y legitimación oficial de las “medicinas tradicionales” ha surgido de forma manifiesta allí donde la introducción del sistema biomédico y su implantación en el territorio mediante la creación de espacios institucionales de asistencia ha generado relaciones de intercambio recíproco —pero también, sobre todo, incomprendiones— entre los “especialistas” de ambos sistemas. Los ejemplos mejor conocidos son los de China e India, donde fuertes tradiciones médicas locales han luchado y adquirido nueva forma para conservar espacios de acción propios

<sup>1</sup> El término, introducido por Ch. Leslie (“Medical Pluralism in a World Perspective”, en *Social Science and Medicine*, vol. 14b, 1980, pp. 191-195), denota en antropología médica la coexistencia en una misma sociedad de varias instituciones que tienen como tarea interpretar y resolver la enfermedad. La copresencia de distintas tradiciones terapéuticas genera contextos dinámicos, caracterizados por el cotejo, la interacción y la influencia recíproca entre las distintas tradiciones terapéuticas. La bibliografía sobre el pluralismo terapéutico es muy amplia y entre los trabajos significativos están: G. Bibeau, “The Hierarchies of Medicines. A Contextual Analysis of Schismogenic Processes”, en B. Pfeleiderer y G. Bibeau (eds.), “Anthropologies of Medicine. A Colloquium on West European and North American Perspectives”, *Curare*, Special Volume, núm. 7, 1991, pp. 207-219; J. Benoist “Singularités du pluriel?”, en J. Benoist (ed.), *Soigner au pluriel. Essays sur le pluralisme médical*, 1996, pp. 5-16; B. Greenwood, “Cold or Spirits? Choice and Ambiguity in Morocco’s Pluralistic Medical System”, en *Social Science and Medicine*, vol. 15b, núm. 3, 1981, pp. 219-235; R.P.L. Lee, “Comparative Studies of Health Care Systems”, en *Social Science and Medicine*, vol. 16, núm. 6, 1982, pp. 629-642.

<sup>2</sup> Sobre las formas y prácticas de legitimación de las medicinas tradicionales existe una rica bibliografía referida sobre todo a África y Asia. Para un enfoque crítico del tema aplicado a los casos de Senegal y Ghana véanse: D. Fassin y E. Fassin, “Traditional Medicine and the Stakes of Legitimation in Senegal”, en *Social Science and Medicine*, vol. 27, núm. 4, 1988, pp. 353-357; G. Schirripa, “Un’associazione di terapeuti tradizionali degli anni trenta. Strategie di legittimazione e lotta di classe nella colonia della Costa d’Oro”, en G. Schirripa y P. Vulpiani (eds.), *L’ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*, 2000, pp. 155-187.

contra la pretensión de la biomedicina de poseer no sólo fundamento científico y tecnología superior, sino también de ejercer dominio absoluto en el campo terapéutico.

También en los lugares donde las medicinas locales son de naturaleza no codificada y “estructuralmente” más débil,<sup>3</sup> la difusión de la biomedicina ha puesto en marcha una convivencia basada en relaciones de fuerza desiguales desde muchos puntos de vista, que, sin embargo, han estimulado tentativas de colaboración o integración. El análisis de los poderes en juego en las cuestiones relacionadas con la salud, por ello, se ha impuesto como uno de los temas fundamentales de investigación de la antropología médica.

Rance Lee, reconociendo la relación desigual que caracteriza en general la convivencia de varias tradiciones terapéuticas en una sociedad, ha estudiado el “pluralismo terapéutico” en términos de “dominio” de una tradición médica sobre otra, introduciendo el concepto de “pluralismo jerárquico” en el campo de la asistencia médica. Según Lee, son dos los componentes que permiten medir la relación jerárquica entre dos o más recursos terapéuticos en un determinado contexto: la “superioridad estructural” y la “fuerza funcional”. Él sostiene que

una tradición médica es estructuralmente superior a otra tradición si ha conseguido mayor poder de control sobre las cuestiones sanitarias de una sociedad, goza de mayor prestigio en la sociedad, y ha recibido más recursos económicos de la sociedad. Sin embargo, una tradición médica estructuralmente superior puede o no puede tener un impacto generalizado en toda la sociedad. Una tradición médica es funcionalmente más fuerte que otra tradición médica si está difundida de manera más amplia en la sociedad y si es utilizada *de facto* por una porción mayor de la población.<sup>4</sup>

Este tipo de análisis permite comprender más en profundidad las complejas dinámicas que caracterizan las relaciones entre las distintas medicinas, pues incluye en el cuadro de las fuerzas que participan en el “juego de la legitimación” no sólo los aspectos sociales y culturales, sino también los políticos, institucionales y económicos.

En el ámbito internacional los procesos de revitalización de las medicinas no occidentales sufrieron una aceleración hacia finales

<sup>3</sup> R.P.L. Lee, *op. cit.*

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 636.

de los setenta, ganándose cada vez más la atención del mundo académico, político y mediático y actuando de catalizador de instancias que raramente quedan limitadas al ámbito sanitario.

En México, el nacimiento de organizaciones de terapeutas tradicionales —sobre todo indígenas— es un fenómeno que comenzó a mediados de los años ochenta en Chiapas y se extendió rápidamente a todos los demás estados. Creadas en el marco de un proyecto de política sanitaria iniciado por el Instituto Nacional Indigenista (INI),<sup>5</sup> las organizaciones de curanderos de las distintas tradiciones mexicanas desarrollan hoy actividades y funciones que poco tienen que ver ya exclusivamente con la mejora del estado de salud de la población de sus comunidades. En este sentido, Lee subraya el papel desempeñado por las organizaciones profesionales de los distintos sistemas médicos locales o tradicionales a la hora de conseguir tanto reconocimiento oficial como apoyo económico, dado que éstas representan un poder colectivo y un mecanismo que se regula en su interior.<sup>6</sup>

El caso de la comunidad de Cuetzalan del Progreso (Sierra Norte de Puebla) es, en este sentido, especialmente interesante: aquí, en efecto, el encuentro del sistema médico indígena con la biomedicina ha generado iniciativas de colaboración y replanteamiento de las modalidades “tradicionales” de las prácticas terapéuticas indígenas, evidenciando estrategias de construcción de una identidad étnica fundamentada en el reconocimiento de la legitimidad para la “profesión” de curandero tradicional. De ello me ocuparé en las páginas que siguen.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> El Instituto Nacional Indigenista fue suprimido en 2003. Sus funciones operativas han sido trasladadas a una entidad paraestatal descentralizada creada el mismo año, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

<sup>6</sup> R.P.L. Lee, *op. cit.*, p. 637.

<sup>7</sup> El material etnográfico a que haré referencia a lo largo de este artículo fue recogido durante el trabajo de investigación de campo que realicé entre agosto y diciembre de 2002. Sobre el mismo se basó también mi tesis de licenciatura (C. Milano, “La medicina tradizionale a Cuetzalan (Messico). Processi di legittimazione e professionalizzazione”, 2004). La investigación se desarrolló dentro de la Misión Etnológica Italiana en México de la Universidad de Roma “La Sapienza”, gracias a las aportaciones anuales del Ministerio de Asuntos Exteriores italiano y de la Facultad de Letras y Filosofía de la misma universidad.

## La medicina tradicional en las políticas sanitarias mexicanas e internacionales

Para situar en un marco de referencia histórica el material etnográfico sobre las iniciativas actuales relativas a la medicina tradicional en Cuetzalan, es necesario recordar algunas etapas del desarrollo de las políticas sanitarias que llevaron, entre finales de los setenta y finales de los ochenta, a un cambio de rumbo a favor de una nueva concepción de la salud indígena. En este contexto nació la propuesta de abrir espacios a la medicina tradicional en los programas de Atención Primaria a la Salud.

En el ámbito internacional, las líneas maestras de esta política habían sido formalmente expuestas por la Organización Mundial de la Salud (oms) en 1978, con la Declaración de Alma Ata (Kazajstán). En la Declaración, centrada en el concepto de Atención Primaria a la Salud —considerada entonces instrumento para alcanzar la “salud para todos para el año 2000”— se invitaba a los gobiernos a recurrir, si fuera necesario, a los médicos tradicionales, quienes oportunamente adiestrados podrían colaborar con los equipos médicos y de enfermería.<sup>8</sup> Esta estrategia de política sanitaria era el punto de llegada de una reflexión que había comenzado ya hacía tiempo, sobre todo a propósito de la situación africana y asiática, y que había llevado a la creación, dentro de la oms (1978), de un grupo de trabajo dedicado a la medicina tradicional.

En América Latina, la Organización Panamericana de Salud (ops) representó al principio un “foco de resistencia” a las sugerencias salidas de Alma Ata, retrasando su aplicación en un país como México. En efecto, la ops compartía el planteamiento científico adoptado por el indigenismo de Estado a partir de los años cuarenta, según el cual el terapeuta tradicional representaba un obstáculo

<sup>8</sup> En dicha Declaración, el artículo que hace referencia al recurso de los médicos tradicionales reza así: “La asistencia primaria a la salud: [...] requiere y promueve la mayor participación comunitaria e individual en la programación, organización, puesta en práctica y control de la asistencia primaria a la salud, haciendo plenamente uso de los recursos locales, nacionales y otros que estuvieran disponibles; [...] pone en manos [...] de los agentes sanitarios, incluidos médicos, enfermeros, comadronas, auxiliares y agentes comunitarios [...], así como en los terapeutas tradicionales si fuera necesario, oportunamente adiestrados social y técnicamente a trabajar como equipo sanitario para satisfacer las necesidades de salud manifestadas por la comunidad.” Declaración de Alma Ata, *International Conference on Primary Health Care*, art. 7, Alma Ata, 6-12 de septiembre de 1978.

para la acción institucional que debía llevar el desarrollo a las comunidades. Según este planteamiento, la “ciencia” era un elemento que las comunidades nativas tenían que hacer propio para poderse desarrollar e insertar en la vida nacional;<sup>9</sup> esta perspectiva, como es fácil intuir, creaba no pocas contradicciones dentro del horizonte cultural indígena.

Mediante un modelo de adiestramiento autoritario se había intentado “depurar” el “curanderismo” de las comadronas, de quienes se pretendía aprovechar exclusivamente la destreza manual y los conocimientos técnicos.<sup>10</sup> Siguiendo el mismo criterio, es decir, negando el planteamiento íntegro y holístico que caracteriza a las prácticas curativas tradicionales, el interés por la medicina tradicional había estado largo tiempo identificado con el estudio científico de las propiedades farmacológicas de las plantas medicinales.<sup>11</sup>

Un enfoque diferente comenzó a abrirse paso sólo a partir de mediados de los setenta, arrancando precisamente del interés por los estudios etnobotánicos: el nuevo modelo, inaugurado en México por el Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales (IMEPLAM), contemplaba el estudio de laboratorio de las plantas pero a partir de los conocimientos indígenas sobre sus cualidades terapéuticas. En aquel mismo periodo, dentro del propio movimiento indigenista estallaban duras críticas al modelo integracionista y se afirmaba un nuevo planteamiento “de participación”, en el que adquirirían importancia las opiniones y aspiraciones de los pueblos indígenas.

Un programa de desarrollo para las poblaciones marginadas de la República —el Coplamar,<sup>12</sup> creado por el presidente José López

<sup>9</sup> Según los primeros teóricos del indigenismo de Estado, la situación de atraso y pobreza de las poblaciones indígenas representaba un freno para el desarrollo y el progreso de los países en que éstas vivían. El indigenismo “integracionista” sostenía, pues, la necesidad de llevar a cabo una “aculturación planificada” de las comunidades indígenas, para que éstas sustituyeran los elementos culturales considerados “negativos” por otros “positivos”, con el objeto de poder llegar a ser colocadas en un mismo plano de igualdad con las demás comunidades mestizas y poder insertarse en la vida económica, social y política de la nación. Instituto Nacional Indigenista, *Documentos básicos para una reforma institucional. Documentos indigenistas*, 3, 2002, p. 30.

<sup>10</sup> C. Zolla, “Sobre las relaciones de la medicina tradicional indígena en los sistemas de salud”, en *América Indígena*, vol. LIX, núm. 2, 2003, pp. 69-82.

<sup>11</sup> C. Zolla y E. Medellín Constantino, “Las organizaciones de médicos indígenas tradicionales y las plantas medicinales”, en VV. AA., *La investigación científica de la herbolaria medicinal mexicana*, 1993, p. 119.

<sup>12</sup> Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados.

Portillo gracias a la abundante afluencia de recursos debida a los ingresos del petróleo— coordinó la acción de distintas instituciones gubernamentales. La tarea de aumentar el número de infraestructuras sanitarias en zonas en que no hubiera servicios institucionales le fue encomendada al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS),<sup>13</sup> lo cual llevó a la construcción de sesenta Hospitales de Campo y más de 2 000 Unidades Médicas Rurales. Aproximadamente un tercio de éstas fueron creadas en zonas indígenas, donde se presentó inmediatamente el problema del difícil encuentro y relación con la medicina tradicional. El IMSS, que contaba ya con una Unidad de Investigación en Medicina Tradicional y Desarrollo del Medicamento, dio luz verde al Programa de Interrelación de la Medicina Tradicional con la Medicina Institucional.

En los mismos años, en Chiapas, Oaxaca y Yucatán, el INI perseguía implicar a grupos de médicos tradicionales y promovía la creación de organizaciones locales. La primera en nacer fue la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) en 1985, año a partir del cual el fenómeno de la formación de asociaciones de terapeutas indígenas comenzó a crecer exponencialmente en todos los estados de México.

Desde el punto de vista jurídico, la Ley General de Salud que entró en vigor en 1984 reconocía como legítimas exclusivamente las actividades desarrolladas por los médicos formados en los institutos de enseñanza superior. Las actividades de los terapeutas indígenas y tradicionales, pues, pese a estar ampliamente toleradas, eran de hecho “ilegales”. La ratificación del acuerdo número 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre “Pueblos indígenas y tribales en países independientes”<sup>14</sup> representó una primera apertura de México al reconocimiento legal de las prácticas curativas indígenas. En la parte V del acuerdo, dedicada a “Seguridad social y salud”, se afirma, efectivamente, que “los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos

<sup>13</sup> El Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) es uno de los institutos de previsión social en México.

<sup>14</sup> Organización Internacional del Trabajo, “Convenio (núm. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”, Ginebra, 1989.

de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales” (art. 25, 2).

En 1992 la reforma del artículo 4º de la Constitución aseguraba a los pueblos indígenas el derecho a promover “el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social”.<sup>15</sup> Este artículo, que por primera vez introducía en la Constitución mexicana el reconocimiento de la composición pluricultural de la sociedad nacional, ha sido considerado, en opinión común, un arma jurídica para defender las actividades de los terapeutas tradicionales e indígenas. Lo demuestra la mayor madurez y concienciación jurídica de sus propios derechos manifestada tras aquella reforma por muchos curanderos. Se puede citar a este respecto lo referido por una conocida curandera de Cuetzalan, la cual, habiendo sido invitada a participar en un convenio sobre la medicina tradicional en Estados Unidos a mediados de los años noventa, cuenta que para conseguir el visado declaró a las autoridades que era “médico tradicional en nombre del artículo 4º de la Constitución”.<sup>16</sup>

La llamada Ley Indígena,<sup>17</sup> que entró en vigor en 2001 pese a las fuertes críticas de los movimientos indígenas, además de referirse al derecho de estas poblaciones a “conservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad” (art. 2, A, IV), afirma más específicamente que la federación, los estados y los municipios deberán “asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional” (art. 2, B, III).

En realidad, los documentos referidos hasta el momento están muy lejos de reconocer a los terapeutas tradicionales como figuras profesionales, o de definir cuál es su campo de acción “legal”, especificando las prácticas legítimas o sus derechos en caso de controversia; más bien, recalando en cierto sentido lo establecido por la Declaración de Alma Ata, reconocen la importancia del papel desempeñado por los curanderos en las comunidades y, por consiguiente, la conveniencia de que participen en los programas sanita-

<sup>15</sup> *Diario Oficial de la Federación*, México, 28 de enero de 1992.

<sup>16</sup> Curandera, comunicación personal.

<sup>17</sup> *Diario Oficial de la Federación*, México, 15 de agosto de 2001.



rios comunitarios, pero siempre desde su “subordinación” al modelo sanitario biomédico.

Carlos Zolla, en su función de asesor de la Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de la Presidencia, al comentar la evolución del proceso de reconocimiento y legitimación de las medicinas indígenas en México —proceso del que ha sido protagonista, dirigiendo proyectos y programas en varias instituciones— afirma:

Yo siempre digo: entre 1976 y 2000 la diferencia fundamental está en que en el 76 éramos como cruzados que se lanzaban en el intento de demostrar que la medicina tradicional existe. Hoy nadie cuestiona esto. Entonces yo creo que los elementos de legitimación *en este sentido* se han desplazado. Ahora ya no pasan por el reconocimiento de su existencia, sino por cómo se formalizan las relaciones [entre biomedicina y medicinas tradicionales].<sup>18</sup>

### **Antecedentes del nacimiento de una organización de médicos tradicionales en Cuetzalan**

El municipio de Cuetzalan, situado a una altura media de 1000 msnm, es el centro administrativo de una vasta región habitada predominantemente por indígenas pertenecientes al grupo nahua. El clima y las condiciones ecológicas han sido condiciones ideales para el cultivo del café, que ha dado prestigio y cierta riqueza a la región desde comienzos del siglo xx. Una gran helada en 1989, a la que se sumaron posteriormente dramáticas fluctuaciones en el precio del producto en el mercado mundial, obligó a los habitantes de la zona a buscar otras formas de subsistencia, al no ser ya remunerativos el cultivo y la cosecha del café. La población indígena, por lo general dispersa entre las ranherías y las agencias municipales, depende para su subsistencia de las actividades agrícolas, por lo que es la que más ha sufrido la crisis económica, mientras la mestiza, residente principalmente en el centro de Cuetzalan, ha podido dedicarse a actividades relacionadas con el turismo, por lo que actualmente depende cada vez más de esta industria en continua expansión.

El nivel de vida de la población nahua es por lo general extremadamente pobre, y el nivel de desigualdad social sigue en pie

<sup>18</sup> C. Zolla, comunicación personal.

debido a que los medios de producción, los servicios básicos y el negocio turístico están en manos de pocas familias mestizas de la capital. La búsqueda de alternativas a esta situación de marginación y opresión social y material ocupó a los indígenas, desde principios de los setenta, en proyectos comunitarios que tenían el objetivo de levantar la economía local y favorecer la recuperación y conservación de los rasgos culturales locales. De estas iniciativas partió el estímulo para crear un frente económico unitario, que se materializó en la creación de una cooperativa denominada Tosepan Titataniske (“unidos venceremos”), que comenzó a dedicarse al cultivo de café y pimienta, abriéndose posteriormente a sectores comerciales como la venta de pan y de productos artesanales.

El nacimiento y desarrollo de esta cooperativa propició las condiciones para que algunos médicos tradicionales de la región experimentaran una nueva forma organizativa. Dentro de la cooperativa se destinó uno de los sectores al tema de la salud, en el que confluieron personas cuya labor era la de actuar como promotores de salud en sus comunidades, con tareas de salud pública que consistían en la promoción de campañas preventivas o asistenciales. Muchos de los que tomaron parte en esta iniciativa ya actuaban en las comunidades como terapeutas tradicionales.

Por lo que respecta a las iniciativas institucionales en el ámbito sanitario en Cuetzalan, a partir de un plan dedicado a las zonas rurales la Secretaría de Salud sustituyó en 1978 el Sanatorio Rural de finales de los cincuenta por una nueva estructura hospitalaria: una Unidad Híbrida, es decir, que conjugaba servicios de primer y segundo nivel, de cuyo desarrollo fue encargado el Instituto Nacional Indigenista.<sup>19</sup> Pese a que el INI no era una institución sanitaria, ha venido desarrollando una función supletoria con respecto a las instituciones sanitarias gubernamentales en esta región hasta el año 2000, cuando el hospital pasó de nuevo a depender de la Secretaría de Salud. El éxito del servicio médico ofrecido se basó desde el principio en la sensibilidad y capacidad de los médicos del INI para establecer una relación de confianza con la población indígena; desde el punto de vista de las infraestructuras y la logística, en cambio, el hospital de campo de Cuetzalan se convirtió al cabo de

<sup>19</sup> M.B. Duarte Gómez *et al.*, “Políticas nacionales de salud y decisiones locales en México: el caso del Hospital Mixto de Cuetzalan, Puebla”, en *Salud Pública de México*, vol. 46, núm. 5, 2004, p. 392.

diez años en un verdadero “caso”, que preocupaba al INI por su mal funcionamiento y la falta de organicidad. Carlos Zolla (entonces director de la Subdirección de Salud y Bienestar Social del instituto) propuso, para evitar que el control del hospital pasara a una institución gubernamental, reorganizarlo en función de las exigencias indígenas. La idea central para “recuperar” la estructura fue, en sus mismas palabras, la de “pensar un hospital para indígenas”.<sup>20</sup>

A finales de los años ochenta, pues, se comenzó un proceso de saneamiento de las infraestructuras y promoción de los servicios hospitalarios en la región. Con el fin de integrar lo mejor posible todos los recursos ya disponibles y operativos en el territorio, los representantes del INI —y de otras organizaciones que también actuaban en el ámbito sanitario, como la Tosepan Titataniske— redactaron un Programa Regional de Salud (1990). Este programa contemplaba la organización de un grupo de aproximadamente cincuenta promotores de salud que desarrollarían en distintas comunidades un trabajo de facilitación y refuerzo de los servicios ofrecidos por el hospital: por ejemplo, la búsqueda y canalización de pacientes hacia los servicios médicos o la promoción de campañas de vacunación. Uno de los objetivos específicos del Programa Regional de Salud era “dar impulso a la medicina tradicional nahua y totonaca, promoviendo un centro de desarrollo de la medicina tradicional y herborística”.<sup>21</sup>

Una vez mejoradas las condiciones de funcionamiento del hospital, se dio paso a la propuesta que preveía la implicación activa de los terapeutas indígenas de la región para la creación de un Hospital Mixto, es decir, una estructura que ofreciera a los pacientes ambas opciones terapéuticas, la biomédica y la tradicional. El personal del INI participante en el proyecto convocó a los curanderos divididos en las especialidades de curanderos(as), parteras y hueseros(as) residentes en el municipio de Cuetzalan y sus localidades para participar en una serie de encuentros. Contra toda previsión se presentaron 135 curanderos, muchos de los cuales eran ancianos (“¡los meros meros!”)<sup>22</sup> y monolingües. Durante los encuentros se discutió la posibilidad de que los médicos tradicionales entraran orgánicamente

<sup>20</sup> C. Zolla, comunicación personal.

<sup>21</sup> “Programa Regional de Salud”, Cuetzalan, Archivo de la Organización Masehualpajti, 1991, p. 1, mecanoescrito.

<sup>22</sup> C. Zolla, comunicación personal.

a formar parte del Programa Regional de Salud, comenzando a colaborar con las actividades médicas del hospital. Posteriormente se consideró oportuno que se organizaran de algún modo para dar impulso a la medicina tradicional de la región, y para intercambiar y compartir saberes y experiencias.<sup>23</sup>

### **Nacimiento e historia de la organización de médicos tradicionales Masehualpajti**

La organización Masehualpajti, expresión que en náhuatl significa “medicina indígena”, se creó legalmente en 1991 gracias a la guía y el apoyo económico del Instituto Nacional Indigenista. Entraron a formar parte muchos terapeutas expertos y reconocidos a nivel comunitario, pero también algunos jóvenes aprendices, alentados—cada uno en distinta medida— por la perspectiva de trabajar dentro de una institución sanitaria oficial (y, por lo mismo, de por sí legitimizante), de aumentar su campo de conocimientos y experiencias participando en las actividades de formación y, no menos importante, por las dietas de transporte y comida dispuestas por el INI para los participantes en las actividades. Otra motivación, aducida por varios terapeutas aunque probablemente debida en parte a un malentendido, tenía que ver con la presunta obligación de entrar a formar parte de la organización para otorgar estatuto legal al ejercicio de la profesión, so pena de ser denunciados a las autoridades municipales y la consiguiente prohibición de desarrollar actividades terapéuticas en las comunidades.

La estructura interna de Masehualpajti es la prevista para toda sociedad de solidaridad social, compuesta por un asesor, en este caso del INI, y varios comités, el más importante de los cuales es el ejecutivo, formado por un presidente, un secretario y un tesorero.

Las finalidades principales de la organización eran, como se declara en el estatuto, las de “dar un impulso a los saberes de la medicina tradicional; promover y consolidar los procesos de producción herborística, esencialmente medicinal; patrocinar estrategias de diversificación de los cultivos; administrar las ayudas técnicas y financieras para desarrollar proyectos de investigación, que sirvan

<sup>23</sup> “Historia de la organización Masehualpajti”, Cuetzalan, Archivo de la Organización Masehualpajti, s.f., mecanoescrito.

de base para comprobar la eficacia de las plantas medicinales”.<sup>24</sup> Estas finalidades programáticas, en parte ajenas a las prácticas habituales de los terapeutas indígenas, se persiguieron apoyándose en instructores, investigadores y laboratorios de lo mejor que había en las universidades de la ciudad de México y Puebla.

Tras un periodo inicial de formación y adiestramiento, los terapeutas de la organización fueron introducidos en el hospital, donde entablaron una relación de colaboración con el personal médico y los enfermeros. Mediante la planificación de turnos de guardia se consiguió asegurar la presencia constante en el hospital de un(a) curandero(a), una partera y un(a) huesero(a), quienes, con su participación en las visitas y las intervenciones, contribuían a aliviar el impacto de los pacientes indígenas con una institución y unas prácticas no familiares.

Este tipo de experiencia resultó especialmente significativa para las parteras, que no sólo adquirieron nuevos conocimientos técnicos colaborando en la sala de partos con las obstetras, sino que al participar en cursos de formación profesional recibieron también diplomas y certificados. Mediante estos certificados formales y oficiales se reconocía la profesionalidad ligada a su actividad de parteras, y con ello se le otorgaba legitimidad al ejercicio de su “profesión”. Por este motivo, poseer diplomas y certificados ha representado desde entonces una poderosa arma de competición dentro del grupo.

Por otra parte, precisamente de este contexto, en el que la colaboración entre los agentes de la medicina tradicional y la convencional occidental era más estrecha, nacieron las primeras manifestaciones de descontento. Las parteras, tras el fructífero periodo de experiencias junto a los ginecólogos, reivindicaron su autonomía operativa y pidieron que se construyera una sala para el parto tradicional. La propuesta fue aceptada, aprovechando el entusiasmo que el proyecto de hospital mixto había provocado en el presidente de la República, Carlos Salinas de Gortari, quien en su visita a Cuetzalan había conocido personalmente el hospital y había encargado al INI que reprodujera el modelo en otras regiones indígenas.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Documento sobre las actividades desarrolladas por la organización Masehualpajti, sin título, Cuetzalan, Archivo de la Organización Masehualpajti, s.f., mecanoscrito.

<sup>25</sup> Los hospitales mixtos que posteriormente entraron en función son los de Jesús María (Nayarit), Capulalpan (Oaxaca) y Yaxcabá (Yucatán).

La construcción de una nueva sección del hospital y su paso a la gestión perpetua de la organización, según un acuerdo con la dirección sanitaria, fue el salto decisivo hacia la “hospitalización” del trabajo de los curanderos de Masehualpajti, que ocupó los nuevos espacios tanto para las visitas y el ingreso de los pacientes como para la preparación y venta de productos medicinales herborísticos. La nueva área de medicina tradicional fue dotada de una entrada autónoma para permitir el acceso de pacientes y terapeutas indígenas sin tener que pasar por el área “alopática” del hospital. Sin embargo, ambas partes quedaron comunicadas por un pasillo para facilitar el eventual traslado de pacientes de una estructura médica a otra. La nueva estructura contaba con los siguientes servicios: una sala de partos, construida teniendo en cuenta la usanza indígena de dar a luz en posición arrodillada o en cuclillas; una sala para el ingreso y la convalecencia; un ambulatorio para curanderos y hueseiros, con un gran altar; un laboratorio para la preparación y conservación de productos medicinales; una farmacia para la venta de estos productos medicinales; un baño de vapor (*temazcal*); una sala de reuniones.

Este edificio y la organización de sus espacios interiores imitaban claramente el modelo del sistema sanitario biomédico y eran la señal más evidente del cambio experimentado en las aspiraciones profesionales de los terapeutas tradicionales. No faltaron tampoco señales exteriores: una vez conquistada esta nueva autonomía, la organización eligió un glifo que la identificara y que también pudiera usarse en las etiquetas de los productos medicinales de producción propia.

Se establecieron además nuevas reglas en el tipo de prestaciones ofrecidas por los curanderos miembros de Masehualpajti: se decidió el cobro de unos honorarios por las visitas y la obligación de los terapeutas de rellenar fichas sobre los pacientes, indicando el diagnóstico y la terapia.

A esta especie de metodización institucional y hospitalaria, sin embargo, le siguió una transformación del grupo. Muchos de los protagonistas iniciales —los terapeutas nativos que gozaban de una fuerte legitimidad tradicional y ya contaban con una amplia clientela— se retiraron de la organización, en cuyas dinámicas, caracterizadas por una fuerte competitividad interna, ya no conseguían expresar plenamente sus potencialidades en el ejercicio de sus competencias “profesionales”. Esto dio paso al ingreso de nuevos ele-

mentos menos expertos en el ámbito de la medicina tradicional: por ejemplo, a la presidencia de la organización llegó una curandera diplomada en enfermería, que no habla con fluidez náhuatl pero sabe leer y escribir.

Otro salto tuvo lugar en esta fase: con la disminución de la actividad sanitaria desarrollada en los locales del hospital —probablemente debido a la desconfianza provocada en los pacientes indígenas por la evidente competencia entre los curanderos, que además eran en su mayoría aprendices poco expertos— aumentaron las iniciativas de promoción de la medicina tradicional, entendida como *recurso cultural e identitario*: los socios de Masehualpajti comenzaron a participar en reuniones nacionales e internacionales sobre las cuestiones de la legitimación y legalización de las prácticas terapéuticas tradicionales; acontecimientos cuyo objetivo era que se permitiera a los curanderos procedentes de todo México discutir sus perspectivas, pero sobre todo conseguir visibilidad. Este tipo de manifestaciones, que hoy han adquirido carácter de verdaderas fiestas de la medicina tradicional con marcada impronta comercial, tuvieron un impacto y una continuación crecientes, especialmente en los contextos urbanos: dando a conocer las técnicas curativas y vendiendo productos con base en hierbas, los terapeutas vieron aumentar las posibilidades de autopromoción y sus fuentes de ingresos.

En su evolución más reciente, esta tendencia ha desembocado en la decisión de ligar el futuro de la organización Masehualpajti a las potencialidades económicas del turismo: tras el paso del hospital del INI a la Secretaría de Salud (ocurrido en 2000), el INI y la Secretaría de Turismo han aprobado, y financiado en gran medida, la construcción en Cuetzalan de una grandiosa “obra ecoturística”, que algunos médicos tradicionales ya identifican, equivocadamente, como “su nuevo hospital”. La obra, en realidad, tiene un objetivo bien distinto: debería ser sede de un museo sobre la medicina tradicional y contar con espacios donde los terapeutas podrán visitar no tanto a los pacientes de la comunidad, sino a grupos de visitantes y turistas no indígenas interesados en probar métodos de curación alternativos a los conocidos en ámbito urbano. La idea para este proyecto parece inspirarse, por una parte, en las actuales perspectivas internacionales nacidas en el ámbito de los programas de desarrollo económico comunitario sobre el ecoturismo, y por otra, en las numerosas experiencias nacionales mexicanas en el ámbito de la

valorización de los saberes médicos indígenas mediante su registro, sistematización y exposición en clave museográfica. Un ejemplo bien conocido de este segundo modelo es el Museo de la Medicina Maya de San Cristóbal de las Casas (Chiapas), creado en 1997 por la organización OMIECH con el apoyo del INI y del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). En el museo se exponen los principales recursos naturales (plantas, minerales y partes de animales) de la medicina tzeltal y tzotzil y se representan escenarios que reconstruyen ambientaciones y prácticas terapéuticas indígenas. El centro INAH ha apoyado también la creación en Cuernavaca (Morelos) de un Museo de Medicina Tradicional y Herbolaria y de un jardín botánico que conjugan la función estrictamente expositiva con actividades educativas interactivas. La sede del museo, en efecto, da cabida a cursos temáticos sobre el uso de plantas destinadas a seguidores del turismo de salud y del turismo educativo, iniciativas apoyadas por la Secretaría de Turismo de aquel estado.

El proyecto de obra ecoturística de Cuetzalan pretende que sean principalmente los terapeutas tradicionales locales quienes decidan y dirijan las actividades para desarrollar, pero considerando fundamental el elemento económico: su función habrá de ser la de ofrecer nuevas oportunidades de trabajo a los socios de la organización y, por lo mismo, crear fuentes de ingresos que contribuyan directamente a mejorar la calidad de vida de la población indígena de la comunidad. Creo que la confusión y ambigüedad existentes en el proyecto, las intenciones y expectativas de los programadores de las instituciones de gobierno, así como de los curanderos de Cuetzalan, pueden explicarse por la fundamental diversidad de enfoque en lo que atañe a la medicina indígena.

Dado el malentendido entre las partes involucradas en el proyecto (principalmente las instituciones de gobierno y los curanderos de Cuetzalan), lo interesante será observar —si alguna vez entra en función la obra ecoturística— su utilización por parte de los llamados “beneficiarios” del proyecto (¿los terapeutas tradicionales más ancianos y a menudo monolingües o los más jóvenes y emprendedores? ¿Los terapeutas que ya cuentan con una vasta clientela o los aprendices que desean crearse una?) y su utilización por parte del “público” (¿los pacientes, indígenas o no, de la comunidad o curiosos y “turistas de la salud” procedentes del exterior?).



## Otras iniciativas que involucran a los terapeutas tradicionales

Hemos visto hasta aquí cómo en Cuetzalan varios proyectos pensados por sujetos institucionales presentes a nivel federal han intentando en varias ocasiones implicar a terapeutas indígenas y tradicionales de la región. Si muchos de éstos no han aceptado los compromisos de una colaboración con instituciones y personal sanitario, muchísimos otros lo han hecho de buen grado, alentados por las ventajas que podía proporcionarles la participación. La gran cantidad de iniciativas para la promoción o empleo del recurso representado por los curanderos tradicionales hace que a menudo éstos participen en varios proyectos que los mantienen ocupados casi de tiempo completo.

Lo mismo ocurre con casi todas las parteras socias de Masehualpajti que al mismo tiempo forman parte de la organización de parteras rurales del IMSS de Cuetzalan, instancia a la que comunican los nacimientos asistidos en las comunidades mediante impresos en los que registran, como justificante del servicio prestado, las huellas del pie del recién nacido. El IMSS adiestra también a las parteras para que desarrollen en sus comunidades actividades de planificación familiar, es decir, que sensibilicen a las parejas sobre el tema del control de nacimientos y uso de anticonceptivos.

Un proyecto que pude observar sólo en su fase inicial es el promovido hacia finales de 2002 por la Secretaría de Salud, a fin de incorporar a los terapeutas tradicionales a las actividades del hospital de Cuetzalan: se trata del proyecto Hospitales Integrales con Medicina Tradicional, que forma parte de la sección médica del Plan Puebla-Panamá (PPP). Según lo establecido por su descripción oficial, el PPP es un programa multinacional<sup>26</sup> para potenciar las infraestructuras, crear condiciones de desarrollo para las poblaciones indígenas y superar el atraso social y económico de los países aso-

<sup>26</sup> En el Plan Puebla-Panamá (PPP), propuesto por ocho países centroamericanos para reforzar la integración regional y fomentar proyectos de desarrollo social y económico, participan Belice, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá y nueve estados del sur-sureste de México: Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán. Cuando el PPP fue lanzado en 2001, estaba compuesto por una serie de iniciativas que abarcaban distintas áreas de cooperación. En cada una de las iniciativas se introducen proyectos de carácter regional. Los proyectos del PPP van acompañados por un programa de información, consulta y participación.

ciados. En su interior, el proyecto Hospitales Integrales con Medicina Tradicional pretende alcanzar la *compenetración* de la medicina nativa y la institucional para ofrecer un “servicio mixto” que mejore las condiciones de salud y vida de la población indígena. Para ello quisiera intervenir en ambos sistemas: reforzando las prestaciones de los servicios y las infraestructuras ya existentes en el ámbito biomédico y “asociándole” un área de medicina tradicional. El modelo —lanzado de forma experimental en cinco hospitales del estado de Puebla, para ser luego extendido al resto del México suroriental— contempla el reclutamiento de cierto número de curanderos tradicionales que desarrollen actividades de valoración, desarrollo y divulgación de sus saberes y procedimientos terapéuticos, y que ejerzan su profesión también dentro del hospital.

La realización del proyecto —que en Cuetzalan está a cargo de un equipo formado en su origen por una coordinadora, un antropólogo y dos agentes sanitarios genéricos con funciones de intérpretes— se articula en una sucesión de fases siguiendo cinco estrategias: realizar un diagnóstico de la situación en la región; desarrollar un modelo de asistencia sanitaria que contemple la integración de ambos sistemas de medicina, el oficial y el tradicional; formar y sensibilizar a la población y a las personas que practican cada uno de los modelos médicos; introducir un módulo de medicina tradicional en el hospital; establecer un sistema de información, supervisión y valoración para que se realicen los resultados programados.<sup>27</sup>

Respecto a estas intenciones, es interesante analizar con qué finalidad fue proyectado inicialmente y de qué manera puede influir su puesta en marcha en las dinámicas de construcción identitaria para el médico tradicional indígena. Aparentemente el objetivo de la Secretaría de Salud era recuperar en las regiones con población indígena los conocimientos y las prácticas médicas tradicionales como patrimonio cultural y englobarlas como recurso sanitario dentro de sus propias instituciones, dando forma oficial a la figura profesional del curandero.

Gracias al financiamiento del Plan Puebla-Panamá, el proyecto ha podido contar con fondos y formas de ayuda que han sido un

<sup>27</sup> Plan Puebla Panamá, “Ficha del Proyecto Hospitales Integrales con Medicina Tradicional. Resumen Ejecutivo”, México, Coordinación General del Plan Puebla Panamá-Secretaría de Relaciones Exteriores, 2005.

“estímulo” económico para la participación de los terapeutas, permitiéndoles adquirir material e instrumental de trabajo que en un futuro les podría permitir la autonomía.

Estando prevista la creación de una organización de curanderos que iba a actuar en los espacios del hospital, en un primer momento la Secretaría de Salud trató de fagocitar al grupo de Masehualpajti, asentado establemente en la sección que se le había construido para la ocasión, para insertarlo en su totalidad en el proyecto y evitar, consiguientemente, el conflicto entre ambos servicios, y sobre todo el enfrentamiento abierto sobre quién tenía derecho a utilizar los locales. Este propósito, sin embargo, fracasó por la desconfianza congénita de los socios de Masehualpajti frente a la institución sanitaria (menos disponible con ellos de lo que lo estuvo el INI), por sentimientos de envidia y competencia dentro de la organización y por la confusión creada por los procedimientos burocráticos necesarios para participar. Dada la inviabilidad de esta idea inicial, la coordinadora del proyecto inició una investigación en la región para “interceptar a los auténticos curanderos”<sup>28</sup> e invitarlos a desarrollar su trabajo dentro del hospital. Paradójicamente, algunos de los que aceptaron la invitación eran precisamente terapeutas que en su momento, como dijimos anteriormente, se habían salido de Masehualpajti —tanto porque estaban insatisfechos de los resultados de la iniciativa de coordinación y colaboración entre ambos ámbitos terapéuticos, como por sentirse respaldados por su ya afirmada legitimidad y amplia clientela— y habían emprendido diferentes “camino profesionales”. Uno de ellos, en particular, aceptó participar en el nuevo proyecto sólo con la condición de dar cursos sobre sus amplios conocimientos en medicina tradicional a sus colegas “aprendices”.<sup>29</sup>

Alcanzado un discreto número de participantes, se creó la nueva organización, registrada formalmente en la Secretaría de Salud. Será interesante observar y valorar durante los próximos años el desarrollo de este modelo de integración de prácticas biomédicas y tradicionales en el mismo centro hospitalario.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Coordinadora del proyecto, comunicación personal.

<sup>29</sup> Comunicación del propio curandero durante una reunión del proyecto.

<sup>30</sup> Habiendo desarrollado mi investigación en Cuetzalan en otoño de 2002, periodo en el que se ponía en marcha el proyecto, no he podido observar su posterior desarrollo. Mi intención es hacerlo en el futuro, dado el extremo interés de este tipo de iniciativas en una fase extremadamente dinámica de negociación identitaria en el México indígena.

Al lado de iniciativas en las que participan grupos organizados de terapeutas tradicionales, sigue existiendo naturalmente la actividad que cada uno de ellos desarrolla de manera individual y autónoma en sus comunidades o en localidades cercanas, curando a los pacientes en su casa o socorriéndoles en las de ellos. Sin embargo, hoy en día resulta sorprendente ver cómo en el centro de Cuetzalan han florecido “consultorios de medicina tradicional” llevados por curanderos nativos que tratan de emular algunas características del modelo biomédico. Son bastantes los médicos tradicionales que, una vez alcanzado gran prestigio en sus comunidades al ejercer en sus propias casas, han decidido desempeñar sus actividades en lugares más visibles para hacerse de una clientela aún mayor. Cuetzalan, en efecto, es para muchos un lugar de paso obligatorio, pues aquí se concentran los servicios de los que depende toda la región.

El aspecto interesante está representado por la novedad en los procedimientos organizativos de los terapeutas tradicionales con respecto a las modalidades “clásicas” del curanderismo. Ante todo, la elección de un espacio distinto al de su propia casa, como un local en alquiler en el centro de Cuetzalan, que pese a ser un lugar espartano y carente del mobiliario típico de un estudio biomédico convencional, no deja de ser índice de una discreta disponibilidad económica. Poder correr con los gastos de alquiler de un local en Cuetzalan es, en efecto, una posibilidad realmente inusual para la mayoría de curanderos tradicionales, cuya ocupación principal es el cultivo de la tierra, y quienes a menudo confían en la generosidad de sus pacientes por lo que respecta al cobro de sus prestaciones. Por el contrario, los honorarios pedidos por esta nueva categoría de curanderos son muy altos, sobre todo si se consideran los muy limitados recursos económicos de que dispone la población indígena de la zona. Quizá sea por ello que la clientela de estos consultorios —según lo que refieren los propios curanderos— está compuesta en su mayoría por jóvenes, indígenas o no, emigrados a las ciudades, quienes pese a haber perdido muchos de los vínculos sociales y culturales que los mantenían ligados a sus comunidades de origen, cuando vuelven a ellas siguen sintiendo la necesidad de dirigirse a especialistas tradicionales.

Otra novedad consiste en la adopción de procedimientos “burocráticos” en la administración y organización de los “ambulato-

rios”<sup>31</sup>: una secretaria que sepa leer y escribir está encargada de agendar las citas que a veces toma hasta por teléfono, cobrar las consultas, gestionar el archivo de los pacientes anotar los datos personales, fechas de las visitas, diagnósticos, terapias. A propósito de estas últimas, se ha introducido la práctica de escribir recetas a los pacientes, recetando medicinas —tanto herborísticas como alopáticas— e indicaciones rituales. Los propios curanderos suministran a sus pacientes remedios tradicionales con base en hierbas, pero casi nunca preparadas por ellos mismos con los recursos locales, sino comprados a empresas comerciales con sede en los distintos estados de México: son los productos llamados *fitoterápicos*, también a la venta en los distintos puestos del mercado de Cuetzalan.

### **La medicina indígena: terreno de negociación identitaria**

La medicina tradicional puede ser asumida como un aspecto emblemático de la especificidad étnica de un grupo indígena: de este modo se convierte en símbolo de la diversidad cultural y ámbito preferencial en el que deben analizarse las dinámicas de afirmación identitaria. En efecto, el proceso de promoción y búsqueda de una forma de legitimación de estas prácticas terapéuticas representa uno de los capítulos del vasto fenómeno de revitalización de la identidad étnica y de los rasgos culturales indígenas, proceso en el que están implicadas también, por ejemplo, la recuperación y revalorización de las lenguas vernáculas, lo cual ya ha dado lugar a disposiciones legislativas a favor de la enseñanza bilingüe.

En el panorama pluriétnico mexicano, el actual proceso de revitalización de la identidad de los grupos indígenas pasa por complejas dinámicas de recuperación y valorización de rasgos socioculturales reivindicados como estrictamente autóctonos, entre ellos la lengua, la indumentaria, las ceremonias y las prácticas terapéuticas.<sup>32</sup> Desde un punto de vista político, el reconocimiento de la dig-

<sup>31</sup> Para referirme a los consultorios de los terapeutas tradicionales en Cuetzalan, tomo la expresión “ambulatorio” del título del volumen preparado por G. Schirripa y P. Vulpiani, *op. cit.*

<sup>32</sup> Tras siglos de colonialismo, la supuesta “autenticidad” de prácticas y costumbres indígenas ha de entenderse sobre todo como una forma de reivindicación política. La referencia a prácticas culturales ancestrales, sobre todo en el ámbito de lo ceremonial, corresponde a una reivindicación identitaria más que a una realidad demostrable.

nidad de la pertenencia étnica es una ideología reciente del pensamiento indigenista de Estado,<sup>33</sup> que hasta finales de los años setenta había practicado una política de integración y aculturación.

El análisis de la relación que se ha establecido en Cuetzalan entre terapeutas tradicionales, sujetos institucionales (INI, Secretaría de Salud, IMSS, instituciones de gobierno, investigadores universitarios) y no institucionales (turistas, pacientes) pone en evidencia que la identidad de los indígenas atraviesa una fase de fuertes cambios, en gran parte fruto del intercambio de ideas, proyectos y actividades con interlocutores que en cada ocasión proponen políticas e ideologías distintas sobre el papel de los indígenas en la sociedad mexicana y en el mundo global. Con estos interlocutores los indígenas han negociado repetidamente espacios de acción, a menudo padeciendo decisiones o ideales ajenos o siendo víctimas de malentendidos, pero sin duda abriéndose a nuevas perspectivas de desarrollo y promoción de su cultura.

La aspiración de los curanderos indígenas a obtener una legitimidad o un reconocimiento legal no tiene que ver tanto con la necesidad de tutelar el ejercicio de su profesión, que ya está asegurado por la vitalidad de la medicina tradicional en las comunidades y por su indiscutible difusión en la población, sino más bien con el interés de ver reconocida una identidad estrechamente ligada a su papel profesional. Un aspecto de este problema general es conseguir que sea reconocida la propiedad intelectual de sus saberes relativos a la herbolaria medicinal, perspectiva en que los curanderos entrevén no sólo la legitimación oficial de su bagaje de competencias, sino también una oportunidad, quizá sobrevalorada, de promoción económica.

En la actual dinámica de transformación de la medicina indígena asistimos al proceso de construcción de un “patrimonio cultural” cuyo reconocimiento y legitimación se buscan. Es necesario comprender que la medicina tradicional, entendida como institución cultural, es considerada hoy día como una forma de “patrimo-

<sup>33</sup> El movimiento indigenista, nacido en sentido moderno a finales del siglo XIX —producto de la reflexión crítica de algunos sectores mestizos sobre la condición de las poblaciones indígenas de las naciones latinoamericanas—, adquiere forma institucional en 1940, con la creación del Instituto Indigenista Interamericano. La posterior creación, por parte de cada gobierno de los países de Latinoamérica, de un instituto indigenista nacional marca el tránsito del indigenismo de movimiento de protesta a órgano al servicio del Estado. Instituto Nacional Indigenista, *op. cit.*

nio". El proceso está guiado por las estrategias puestas en práctica por una coyuntura de intereses y poderes (los emergentes de los grupos indígenas, los académicos, institucionales, políticos), para que se "transformen localmente algunos rasgos en "bienes", en un patrimonio cultural digno de ser tutelado, conservado y valorado".<sup>34</sup> Lo que puede parecer una metáfora, en México es una realidad concreta: la medicina indígena se recupera y se transforma en objeto de museo, al que se le aplican las modalidades de la museografía occidental mediante los cánones de la científicidad, el fichaje, la colocación según precisos cánones estéticos. Se trata de un proceso que está dando sus primeros pasos en comunidades como la de Cuetzalan, pero que, como hemos visto, está ya bastante adelantado en San Cristóbal y Cuernavaca, donde la creación de museos de medicina tradicional encuentra en distinta medida el apoyo de las organizaciones locales de médicos tradicionales, del INAH, del INI (hoy CDI) y recientemente también de la Secretaría del Turismo, instituciones —estas últimas— que sin duda influyen en las modalidades de representación y valoración en clave "promocional" del patrimonio constituido por los saberes terapéuticos indígenas.

Aunque el papel de la medicina indígena está considerado por la población, y desde luego por los médicos tradicionales, como un recurso terapéutico al que se recurre concretamente en la experiencia cotidiana, su reciente connotación de "patrimonio" cultural resulta evidente en las consideraciones expresadas por numerosos curanderos, quienes se quejan de que las generaciones más jóvenes pierden paulatinamente sus conocimientos sobre las plantas y su dosificación, y también ciertas prácticas curativas. La conciencia del valor intrínseco de estos saberes, y por consiguiente de la necesidad de registrarlos y conservarlos, está, pues, muy extendida, y se expresa en el apoyo de los socios de la organización Masehualpajti a la realización del museo de la medicina nahua en los locales de la obra ecoturística.

Esta transformación que se lleva a cabo en el ámbito de la medicina indígena es de gran interés, tanto por lo que se refiere a las estrategias de legitimización identitaria de los grupos indígenas, como por lo que atañe a las estrategias de definición, o construcción, de la cultura que éstos comparten y cuyo valor reivindican. Puesto

<sup>34</sup> V. Padiglione, "Editoriale", en *AM: Antropologia Museale*, vol. 1, núm. 1, 2002, p. 5.

que los museos son “lugares de reflexión y fabricación de la memoria identitaria, sitios de actuación y autorrepresentación”,<sup>35</sup> el proceso de patrimonialización y musealización de la medicina indígena es tanto un ruedo de activismo político como de producción cultural, de donde brotan las dinámicas de elaboración de la identidad étnica.

<sup>35</sup> *Idem.*



## Bibliografía

- Benoist, J., "Singularités du pluriel?", en J. Benoist (ed.), *Soigner au pluriel. Essays sur le pluralisme médical*, París, Kartala, 1996, pp. 5-16.
- Bibeau, G., "The Hierarchies of Medicines. A Contextual Analysis of Schismogenic Processes", en B. Pfleiderer y G. Bibeau (eds.), *Anthropologies of Medicine. A Colloquium on West European and North American Perspectives*, Curare, Special Volume, núm. 7, 1991, pp. 207-219.
- Documento sobre las actividades desarrolladas por la Organización Masehualpajti, sin título, Cuetzalan, Archivo de la Organización Masehualpajti, s.f. mecanoescrito
- Duarte-Gómez, M.B. et al., "Políticas nacionales de salud y decisiones locales en México: el caso del Hospital Mixto de Cuetzalan, Puebla", en *Salud Pública de México*, vol. 46, núm. 5, 2004, pp. 388-398.
- Fassin, D. y E. Fassin, "Traditional Medicine and the Stakes of Legitimation in Senegal", en *Social Science and Medicine*, vol. 27, núm. 4, 1988, pp. 353-357.
- Greenwood, B., "Cold or Spirits? Choice and Ambiguity in Morocco's Pluralistic Medical System", en *Social Science and Medicine*, vol. 15b, núm. 3, 1981, pp. 219-235.
- "Historia de la Organización Masehualpajti", Cuetzalan, Archivo de la Organización Masehualpajti, s.f. mecanoescrito.
- Instituto Nacional Indigenista, "Documentos básicos para una reforma institucional", en *Documentos Indigenistas*, núm. 3, México, INI, 2002.
- Lee, R.P.L., "Comparative Studies of Health Care Systems", en *Social Science and Medicine*, vol. 16, núm. 6, 1982, pp. 629-642.
- Leslie, Ch., "Medical Pluralism in a World perspective", en *Social Science and Medicine*, vol. 14b, 1980, pp. 191-195.
- Milano, C., "La medicina tradizionale a Cuetzalan (Messico). Processi di legittimazione e professionalizzazione", Roma, tesis de licenciatura en Etnología, Facultad de Letras-Universidad de Roma "La Sapienza", 2004.
- Padiglione, V., "Editoriale", en *AM: Antropologia Museale*, vol. 1, núm. 1, 2002, pp. 5-6.
- Plan Puebla Panamá, "Ficha del Proyecto Hospitales Integrales con Medicina Tradicional. Resumen Ejecutivo", México, Coordinación General del Plan Puebla Panamá-Secretaría de Relaciones Exteriores, 2005.
- "Programa Regional de Salud", Archivo de la Organización Masehualpajti, 1991, mecanoescrito.
- Schirripa, G., "Un'associazione di terapeuti tradizionali degli anni trenta. Strategie di legittimazione e lotta di classe nella colonia della Costa d'Oro", en G. Schirripa y P. Vulpiani (eds.), *L'ambulatorio del guaritore*.

- Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e Nelle Americhe*, Lecce, Argo, 2000, pp. 155-187.
- Zolla, C., "Sobre las relaciones de la medicina tradicional indígena en los sistemas de salud", en *América Indígena*, vol. LIX, núm. 2, 2003, pp. 69-82.
- Zolla, C., y E. Medellín Constantino, "Las organizaciones de médicos indígenas tradicionales y las plantas medicinales", en VV. AA., *La investigación científica de la herbolaria medicinal mexicana*, México, SSA, 1993, pp. 119-128.

# Del conocimiento al reconocimiento: antropología, desarrollo y narrativa de los saberes indígenas desde el sistema médico maya en Quintana Roo

HORACIO ALMANZA ALCALDE\*

**E**l objetivo de este artículo es examinar las dificultades que envuelven al concepto de *conocimiento indígena* (en adelante *ci*) y distinguir entre dos modelos ideales de perspectivas académicas.<sup>1</sup> La primera de éstas sería el punto de vista de la crítica antropológica, guiada por la necesidad de hacer un análisis detallado de los fenómenos sociales. Este enfoque considera la multiplicidad de factores sociales, políticos y económicos, entre otros, y la manera en que se interrelacionan para aportar una explicación que pueda dar luz a la complejidad inherente a todo fenómeno cultural. El se-

\* Centro INAH Chihuahua.

<sup>1</sup> Se enfatiza lo de *ideales* para aclarar que no necesariamente son excluyentes. En la práctica pueden ser frecuentes los casos en que es difícil distinguir sus diferencias. En todo caso la distinción es más perceptible en las propuestas teóricas de obras específicas, y en segundo lugar en autores y perspectivas generales.

gundo enfoque lo denominamos “*CI para el desarrollo*”,<sup>2</sup> proviene de la academia y se ubica dentro de las ciencias sociales y la antropología; pero ya que se orienta hacia el despliegue de un aparato de desarrollo con propósitos de intervención social, su nivel de análisis puede estar sujeto a las condiciones establecidas por la política económica imperante.

No es la intención de este trabajo cuestionar la investigación antropológica con el propósito de elaborar políticas públicas. En sí ésta ya se asume como una necesidad, sobre todo al aportar elementos para superar paradigmas previos basados en modelos impuestos y verticales. Sin embargo, este documento enfatiza que debemos estar alertas ante las relaciones de poder detrás de la investigación orientada a la elaboración de políticas, y de la forma en que sus análisis teóricos reproducen a menudo los enfoques dominantes a través de narrativas sobre el *conocimiento indígena*.

El documento se encuentra dividido en cuatro secciones. La primera se enfoca en analizar las implicaciones conceptuales de empalmar el trabajo de investigación con la elaboración de políticas públicas. Se hace también una revisión del origen de la tendencia global que dio relevancia al enfoque sobre el *conocimiento indígena* aplicado al *desarrollo*, y examina la manera en que éste se cruza con estudios antropológicos previos en la materia, dando lugar a una amplia variedad de conceptos que reflejan la necesidad de definir y delimitar el fenómeno con mayor detalle, estableciendo claramente los objetivos de una teorización sobre el *conocimiento indígena*.

La segunda sección intenta ilustrar las consecuencias prácticas de emplear un concepto cuya definición se diversifica crecientemente. Se subraya la forma en que los estudios sobre el *desarrollo* y su aplicación han obtenido una creciente relevancia, a partir de que las grandes agencias de *desarrollo* adoptaran dicha perspectiva con el objetivo de democratizar sus políticas, influyendo así con su propia perspectiva en la discusión que rodea al *CI*. Se examina también la contradicción de abogar por un mayor reconocimiento del Conocimiento Indígena en el contexto de las mismas viejas prácticas de intervención sustentadas en una narrativa sobre el *CI*, pasando por alto la posibilidad de mercantilización a la que se somete una

<sup>2</sup> Los términos *conocimiento indígena* y *desarrollo* irán en cursivas para identificarlos como conceptos con múltiples significados e interpretaciones, de acuerdo con la ideología en curso. No son términos cuyo nombre los define por sí solos.

vez que el conocimiento es documentado y extraído de su contexto y codificado bajo una racionalidad positivista-occidental.

En la tercera sección se presenta el caso de estudio del sistema médico maya en el norte de Quintana Roo, México, con datos etnográficos recabados a lo largo de tres años, ilustrando las complejidades que envuelven el intento de adaptar la etnomedicina indígena a un modelo de desarrollo.

Finalmente, en la sección cuarta se hace una crítica a lo que aquí se define como una narrativa sobre el *conocimiento indígena*, es decir, la forma en que estos sistemas de conocimiento con dimensiones sociales, culturales y políticas se desarticulan intencionalmente, y se reducen a elementos individuales, seleccionando sólo aquellos aspectos útiles para los propósitos del *desarrollo* (por ejemplo, la reducción de los sistemas indígenas de salud exclusivamente al uso de plantas medicinales, y a la extracción de sus principios activos para uso farmacéutico).

Esta sección también propone que reconocer la existencia de un sistema cognitivo complejo detrás del concepto de *conocimiento* puede aportar una perspectiva más adecuada para comprender mejor los mecanismos sociales que operan en la esfera de la relación entre conocimiento y poder en el ámbito indígena.

El artículo fue motivado por el proyecto Aprovechamiento Sustentable de Plantas Medicinales, que se llevó a cabo en cuatro comunidades mayas del norte de Quintana Roo. El propósito en un principio era realizar estudios de la población de plantas medicinales en la región y crear una organización de médicos indígenas que aprovechara racionalmente el recurso, capacitara y brindara servicios de salud a la población. Sin embargo, desde el inicio don Ignacio, médico indígena, fue explícito. Su postura se puede resumir así: "Su proyecto no va a funcionar por el celo que hay entre nosotros y porque recetar es algo muy delicado y sólo lo debe hacer quien tiene el don. Si quiere hacer algo, forme un grupo de personas que quieran aprender algunas técnicas sencillas. Ahí nosotros sí le entramos". El proyecto fue reorientado y en el transcurso los médicos indígenas confirmaron el argumento de don Ignacio, planteando buena parte de la información presentada en el caso de estudio.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Todos los nombres de los médicos indígenas fueron cambiados para proteger su identidad.

## El esquema conceptual del *conocimiento indígena*: la banalización del término “conocimiento”

Paradigmas previos en los estudios sobre el *desarrollo*, especialmente aquéllos influidos por la “teoría de la modernización” y su enfoque en la “transferencia de tecnología”, soslayaron el papel de la racionalidad indígena y su interacción con la naturaleza, así como su aprovechamiento. En antropología, el interés en esta variedad de sistemas de comportamiento y de pensamiento datan desde los primeros años de la disciplina, a partir de las aportaciones de etnólogos como Malinowski y Boas, quienes subrayaron la relevancia del “punto de vista del nativo” en la investigación social. Sub-ramas disciplinarias, como la “antropología cognitiva” y la “etnociencia”, continuaron esta línea durante la década de los cincuenta y los sesenta, enfocando la atención de los antropólogos en el estudio de las ideas, taxonomías y clasificaciones ambientales de los habitantes locales.<sup>4</sup>

No fue hasta 10 o 20 años después que el modelo de desarrollo dominante, tras ser severamente cuestionado, comenzó a dirigir su perspectiva hacia las interpretaciones locales de la naturaleza, sus recursos y las actividades para asegurar el sustento —como la agricultura, el uso del bosque, la salud, etcétera—, su práctica y las tecnologías asociadas. Uno de los indicadores de este cambio de tendencia es el giro que dio el Banco Mundial en 1973 hacia programas enfocados a la pobreza, haciendo énfasis en la consideración de factores sociales y culturales, así como en la participación de los involucrados.<sup>5</sup>

Los pobres resultados de las perspectivas convencionales orillaron a muchas agencias, como USAID, a reorientar sus políticas. Al mismo tiempo, algunas disciplinas de las ciencias naturales y de la geografía se empalmaron con el análisis antropológico, como por ejemplo la etnoecología, que emergió enfocada principalmente a “las ideas, percepciones y clasificaciones de las relaciones ambientales de los miembros de una comunidad o cultura particular”.<sup>6</sup> Otros

<sup>4</sup> L.J. Slikkerveer, “Ethnoscience, ‘TEK’ and its Application to Conservation”, en D.A. Posey, (ed), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, 1999, p. 170.

<sup>5</sup> Arturo Escobar, “Antropología y desarrollo”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 154, 1997.

<sup>6</sup> *Idem*. A menos que se indique lo contrario, todas las citas textuales de este trabajo

trabajos alrededor de temas similares comenzaron a ser publicados con términos diferentes: conocimiento indígena, conocimiento técnico indígena, conocimiento de la gente rural, conocimiento agrícola indígena, saber local, conocimiento local, conocimiento folk, conocimiento tradicional, la ciencia de la gente, conocimiento ecológico indígena, conocimiento ecológico tradicional.<sup>7</sup> Comenzaba así un proceso de “democratización” en la forma de generar conocimiento.

La tendencia emergente hacia el reconocimiento del papel de las comunidades locales en el proceso de *desarrollo* fue también adoptada en la arena internacional, coincidiendo con una creciente influencia de ideologías sobre la descentralización, que privilegiaban la reducción de la influencia estatal en los asuntos públicos, principalmente en el ámbito económico.<sup>8</sup> Por ejemplo, agendas como la de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Ambiente y el Desarrollo (UNCED) desarrollaron un conjunto de instrumentos en 1992 (Agenda 21, la Declaración de Río y la Convención para la Diversidad Biológica), donde se reconocía el estatus especial de las comunidades locales e indígenas, así como su participación en el manejo de los recursos naturales, lo que resultó en cambios en las políticas nacionales de conservación de algunos países. Avances en el reconocimiento a los derechos de las comunidades indígenas y locales también se dieron a partir de la Conferencia de Derechos Humanos en Viena, la Cumbre Social, las conclusiones del borrador de la Declaración de los Derechos de los Pueblos indígenas, etcétera. Tales enfoques eran reconocidos por las agencias multilaterales de desarrollo (CIDA, USAID, y el Departamento para el Desarrollo Internacional del Reino Unido), y algunas de ellas incluyeron pro-

---

fueron traducidas por mí. La cita original se encuentra en inglés, y cualquier imprecisión no debe adjudicarse a nadie más que al autor de este artículo.

<sup>7</sup> Para bibliografía importante sobre el tema véase J. Fairhead, *Indigenous Technical Knowledge and Natural Resources Management: A Critical Review*, 1992, p. 27; A. Agrawal, “Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge”, en *Development and Change*, vol. 26, núm. 3, 1995a, pp. 413-439; L.J. Slikkerveer, *op. cit.*; F. Berkes, “Role and Significance of ‘Tradition’ in Indigenous Knowledge”, en *Indigenous Knowledge and Development Monitor* vol. 7, núm. 1, 1999, p. 18., 1999; P. Sillitoe, “The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology”, en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 223-251; D.M. Warren, *et al.* (eds.), *The Cultural Dimension of Development: Indigenous Knowledge System*, 1995.

<sup>8</sup> L. Mehta, *et al.*, *Exploring Understandings of Institutions and Uncertainty, New Directions in Natural Resource Management*, 1999, p. 10.

gramas particulares para la participación indígena y un mayor reconocimiento de su papel en la diversidad cultural.<sup>9</sup>

Este grupo de estudios emergente con enfoque en el *conocimiento indígena* se centró en las habilidades de los campesinos y en el manejo de su medio ambiente, representando una nueva tendencia en la investigación orientada al *desarrollo* con perspectivas interdisciplinarias (en áreas tales como la antropología, ecología, geografía, agronomía, las ciencias forestales y muchas más relacionadas). Este giro se convirtió en un desafío para el concepto de *CI*. Ahora requería ser examinado y entendido con todas sus implicaciones éticas, cognitivas y prácticas.

Como se mencionó antes, la variedad de términos adoptados para el estudio del *CI* —algunos de ellos altamente cuestionables o limitados a un campo particular (técnico, ecológico, agrícola, por citar ejemplos)— se usan a menudo indistintamente, y lo único que los identifica es el término *conocimiento indígena*. Pero debido a razones analizadas a lo largo de este trabajo, el concepto en cuestión se encuentra en la actualidad directamente asociado con intervenciones para el *desarrollo*. El enfoque antropológico inicial en el conocimiento local ha sido sustituido por concepciones utilitarias orientadas hacia aspectos técnicos y prácticos de los sistemas agrícolas, forestales, nutricionales, y así sucesivamente; aunque en la retórica del *desarrollo* a menudo los significados simbólicos, las distintas cosmogonías y los valores de reciprocidad se reconocen ampliamente como constitutivos del conocimiento local,<sup>10</sup> la mayoría de las veces son soslayados en la práctica.

En suma, en este contexto la definición se reduce a una expresión pragmática viéndose envuelta en un problema de conceptualización y práctica, al grado en que podemos identificar en el nuevo discurso del *desarrollo* lo que a partir de aquí llamaremos una narrativa del *conocimiento indígena*. Debido a esta orientación desarrollista, el nuevo paradigma tiene la influencia para establecer una tendencia hacia un quehacer académico donde los aspectos políticos y epistemológicos se pasan por alto. En este trabajo se argumenta que

<sup>9</sup> D.A. Posey, "Intellectual Property Rights and Just Compensation for Indigenous Knowledge", en *Anthropology Today*, vol. 6, núm. 4, 1990, pp. 13-16; A. Kothari *et al.* (eds), *Communities and Conservation. Natural Resource Management in South and Central Asia*, 1998; D.M. Warren *et al.* (eds.), *op cit.*, p. 244; F. Berkes, *op. cit.*, p. 18.

<sup>10</sup> L.J. Slikkerveer, *op. cit.*, p. 171.



las implicaciones de utilizar el término conocimiento se encuentran más allá de la mera información técnica valorada sólo en nuestros esquemas positivistas. Cualquier intento de usar el actual marco teórico sobre el *conocimiento indígena* para comprender ciertos aspectos en torno a los sistemas cognitivos —como se verá en el caso de estudio—, se encuentra destinado al fracaso, puesto que los aspectos simbólicos, contextuales, rituales, místicos y epistemológicos se hallan ausentes de sus análisis y sus narrativas.

Sillitoe reconoce dos tendencias en la evolución de la perspectiva del *conocimiento indígena*: una puramente académica —ocurriendo en las áreas de la etnociencia y la ecología humana— y otra orientada hacia el desarrollo —surgida de la nueva tendencia en el estudio de los sistemas agrícolas y los enfoques para el desarrollo participativo—. <sup>11</sup> A este respecto, como intentaré ilustrar, en los estudios antropológicos la primera tendencia se encuentra visiblemente opacada por la segunda. Fairhead expresa esta dicotomía de perspectivas de una manera distinta: la primera considera de una forma evaluativa “el estudio del *CTI* (conocimiento técnico indígena <sup>12</sup> para abarcar, interpretar y analizar empíricamente la validez de las creencias y las prácticas agroecológicas locales en términos del aparato conceptual de la ciencia agrícola y económica occidental”. La segunda, de manera comparativa, cuestiona a escala global la forma en que las epistemologías indígenas se distinguen del pensamiento occidental, reconociendo la existencia de profundos esquemas conceptuales más allá de “creencias y prácticas”. <sup>13</sup>

Para Fairhead, la primera perspectiva conceptualiza el *CTI* como un ente monolítico y un recurso útil para el *desarrollo* que no reconoce los diferentes elementos que conforman el estudio del conocimiento. Esta posición no aborda las consecuencias éticas de ignorar los elementos que no encajan en el esquema desarrollista. Por ejemplo, aspectos de la reproducción del conocimiento y la diferenciación de sus depositarios. Muchas de estas habilidades, una vez extraídas de su contexto pueden perder la base de su reproducción. <sup>14</sup>

En contraste, la segunda perspectiva abre las posibilidades de abordar y reconocer las distintas racionalidades, así como el com-

<sup>11</sup> P. Sillitoe, *op. cit.*, p. 224.

<sup>12</sup> Indigenous Technical Knowledge (ITK por sus siglas en inglés).

<sup>13</sup> J. Fairhead, *op. cit.*, p. 2.

<sup>14</sup> Arun Agrawal, *op. cit.*, pp. 425-427.

plejo y heterogéneo campo a investigar. Brant-Castellano —académico y miembro de la Nación Mohawk— considera un concepto del *CI* incluyente de “enseñanzas tradicionales, observación empírica, y revelación” como fuentes de conocimiento aborigen.<sup>15</sup> Por ejemplo, la revelación, una de las formas en que los especialistas médicos indígenas aprenden sobre prácticas curativas, es pasada por alto por el enfoque desarrollista. Sin embargo, la crítica inicial de Agrawal sobre contextualidad no ha sido abordada aún por los “neo-indigenistas”,<sup>16</sup> como llama a quienes abogan por una perspectiva desarrollista del *CI*.<sup>17</sup>

Una perspectiva crítica debe identificar y señalar las limitaciones de la investigación académica con propósitos de desarrollo, así como establecer bases para definiciones más claras y perspectivas teóricas más adecuadas. De esta manera, se requeriría dejar en claro si este nuevo respeto mostrado hacia los pueblos indígenas es realizado en aras de nuestros propósitos desarrollistas, o bien es un intento real para reconocer y comprender diferentes formas cognitivas y, por ende, la complejidad de las expresiones de la diversidad cultural.

### **El reconocimiento del CI: la cooptación del concepto *conocimiento indígena***

Uno de los objetivos de este artículo es analizar el reciente reconocimiento del *CI* que ha sido manejado por las instituciones e identificar la racionalidad que hay detrás. Se propone que la idea de *CI* ha sido cooptada no sólo conceptualmente, sino también en la acción concreta. Aunque corresponde tomar más en cuenta la voz de la gente, en realidad continúa siendo un proceso unidireccional donde una vez que “nosotros” recopilamos la información, la empleamos para enseñarle al habitante local, “el otro”, la forma en que se deben hacer las cosas. El *CI* se vuelve una herramienta para la intervención y “nosotros” no tenemos nada más que aprender. La crítica realizada en este artículo no se dirige solamente al uso de metodo-

<sup>15</sup> M. Brant, “Updating Aboriginal Traditions of Knowledge”, en G. J. Sefa, L. Hall Budd y D. G. Rosenberg (eds), *Indigenous Knowledges in Global Contexts*, 2000, p. 25.

<sup>16</sup> Término acuñado en español por Arun Agrawal.

<sup>17</sup> Arun Agrawal, *op. cit.*, pp. 416, 425.

logías autocráticas y verticales, ni mucho menos a un mayor acercamiento y colaboración con la comunidad en torno a asuntos del desarrollo, sino a la utilización oportunista de concepciones simplistas y poco autocríticas sobre otros sistemas epistémicos. Como el caso de estudio tratará de ilustrar, muchos elementos contextuales en torno al *CI* están ausentes en el marco teórico de los estudios sobre el *CI* y en su narrativa desarrollista.

El Centro para las Redes de Asesoría e Investigación Internacional (CIRAN),<sup>18</sup> con sede en Holanda, es una de las instituciones líderes que promueven el empleo del *CI* para el *desarrollo*. La narrativa del *CI* es como sigue:

La naturaleza oral rural, “sin poder” del conocimiento indígena lo ha hecho por mucho tiempo invisible a la comunidad del desarrollo y a la ciencia global. El conocimiento indígena ha sido en ocasiones subestimado por asistemático e incapaz de cumplir las necesidades de productividad del mundo moderno. Como una consecuencia, el conocimiento indígena no ha sido capturado y guardado de una manera sistemática, con el peligro implícito de que se extinga. Afortunadamente la situación ha cambiado. Desde la última década del siglo xx uno podría atestiguar un crecimiento explosivo en el número de publicaciones sobre la relevancia del conocimiento indígena en una variedad de sectores de políticas y disciplinas académicas.

El conocimiento indígena o local es conocimiento que es único para una cultura o sociedad dada. Es visto como un contraste con el conocimiento generado al interior del sistema internacional de universidades, institutos de investigación y firmas privadas. El conocimiento indígena es usado en el nivel local por comunidades en los países en vías de desarrollo como base de su toma de decisiones pertinentes para la seguridad alimentaria, la salud humana y animal, la educación, el manejo de recursos naturales, y otras actividades vitales. [...] el conocimiento único, tradicional y local existente al interior y desarrollado alrededor de condiciones específicas de mujeres y hombres indígenas en un área geográfica particular. El desarrollo de sistemas de *CI*, que cubran todos los aspectos de la vida, incluyendo el manejo del ambiente natural, ha sido materia de sobrevivencia para los pueblos que han generado tales sistemas. Los sistemas de conocimiento indígena también son dinámicos, y crean conocimiento nuevo. Tales sistemas innovan desde su interior y también internalizan, utilizan y adaptan conocimiento externo para satisfacer la situación local.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Por sus siglas en inglés.

<sup>19</sup> Centro para las Redes de Asesoría e Investigación Internacional (CIRAN), 2001.

En estos párrafos se pueden distinguir elementos de lo que en este artículo se considera como una narrativa de *desarrollo*, los cuales, de acuerdo con Roe, son uno de los muchos temas de las políticas públicas que se han vuelto inciertos, complejos y polarizados. Los únicos elementos disponibles para examinar son las diferentes historias que los hacedores de políticas y sus críticos utilizan para articular y darles sentido.<sup>20</sup> La narrativa del *conocimiento indígena* se compone de un principio, un medio y un fin. Esta corta historia es la forma en que legitiman su investigación con propósitos utilitarios, y muchas veces mercantiles, quienes abogan por un empleo desarrollista del CI. Agrawal lo expone de la manera en que un “neo-indigenista” lo haría: “1) el *conocimiento indígena* ha sido subestimado y rápidamente está desapareciendo; 2) posee gran significación deontológica y valor utilitario; y 3) puede ser un recurso pivote en la persecución del desarrollo a nivel mundial”.<sup>21</sup>

En estos términos se sintetiza el análisis de otras formas de entender el mundo. Poca atención se pone en los procesos históricos que provocaron que estas racionalidades fueran subestimadas, así como en el papel que los apologistas del desarrollo han jugado en ese proceso hasta nuestros días; ¿cuál es la diferencia en la actualidad?, ¿se encuentra realmente desapareciendo el CI?, ¿estas aseveraciones no desestiman la manera en que el conocimiento se reproduce a sí mismo entre la población rural?; tomado fuera de su contexto, ¿para quién será más útil dicho conocimiento, y en qué términos este valor es asignado?, ¿solamente para cuestiones de *desarrollo*?, ¿qué hay sobre el valor económico potencial y sus consecuencias para los pueblos rurales e indígenas?, ¿desarrollo desde dónde?, ¿estamos considerando el CI, debido a que es relevante para “nosotros” o para “el otro”? Estas y otras preguntas se encuentran ausentes en los análisis de la narrativa del CI, inclusive cuando dichas políticas están inspiradas desde la academia.

Instituciones multilaterales de desarrollo como el Banco Mundial, y diversas agencias de las Naciones Unidas (FAO, UNCED, etcétera), cuentan con iniciativas particulares relacionadas con el CI. Tomando en cuenta el tamaño de las organizaciones involucradas, podemos tener una idea general de las dimensiones e impacto que

<sup>20</sup> E. Roe, *Narrative Policy Analysis: Theory and Practice*, 1994., p. 3.

<sup>21</sup> Arun Agrawal, *op. cit.*, p. 427.

acarrearía la puesta en marcha de proyectos, así como el tamaño de los presupuestos, de las publicaciones, y el apoyo a organizaciones y redes con el objetivo de reproducir la narrativa del *CI*.

En términos de esta discusión, los intereses creados pueden ser importantes, tanto en organizaciones de *desarrollo* como en el capital transnacional privado. Las controversias alrededor de los derechos de propiedad intelectual entre las compañías farmacéuticas y los pueblos indígenas organizados<sup>22</sup> son bien conocidas, pero discutir este tema sería ir más allá de los propósitos de este trabajo. Sin embargo, la mercantilización del conocimiento indígena —intensificada en la globalización—, es solamente uno de los temas para ser abordados cuando se discute acerca de los beneficiarios —incluyendo los científicos—. <sup>23</sup> En este sentido, requiere ponerse más atención a la crítica de Agrawal, quien establece que:

La conservación *ex situ*, inclusive si es exitosa en descubrir información útil, es muy propensa a beneficiar a los grupos más adinerados y poderosos —aquellos que poseen acceso a los centros internacionales para la preservación del conocimiento— y, por lo tanto, minando el principal objetivo de los neo-indigenistas que es el beneficio de los pobres, los oprimidos, y los grupos en desventaja.<sup>24</sup>

El artículo que contiene el texto anterior generó en varios foros académicos<sup>25</sup> un rico debate sobre algunos de los puntos abordados, y es elocuente que casi una década después no se conoce réplica alguna al trabajo de Agrawal. En la siguiente sección se mostrará un ejemplo concreto sobre la complejidad del *CI* y las implicaciones envueltas en su tratamiento y utilización en el sistema de salud moderno.

<sup>22</sup> D.A. Posey, *op. cit.*

<sup>23</sup> G. J. Sefa and D.G.R. Hall, "Introduction", en G.J. Sefa, L. Hall Budd and D.G. Rosenburg, *Indigenous Knowledges in Global Contexts. Multiple Readings of Our World*, 2000, p. 3; véase también C. Ferradas, "Comments on Paul Sillitoe's: 'The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology'", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, p. 239. Algunos de los promotores de la segunda provienen del sector académico: Michael Warren, Jan Slikkerveer y David Brokensha, el Centre for Indigenous Knowledge for Agriculture and Rural Development (CIKARD, Iowa State University), el Centre for International Research and Advisory Networks (CIRAN), NUFFIC (Holanda) y el IDRC, por mencionar algunos.

<sup>24</sup> Arun Agrawal, *op. cit.*, p. 432.

<sup>25</sup> CIRAN. <http://www.nuffic.nl/ik-pages/ik-network.html> (15 de abril de 2002).

## Caso de estudio: un sistema médico complejo. Los mayas del norte de Quintana Roo

A través de trabajo de campo y datos etnográficos extraídos de conversaciones y entrevistas con médicos tradicionales de origen maya en el estado de Quintana Roo, se presentan algunas características que muestran la complejidad del sistema médico maya, atendiendo a factores de la terapéutica y de los recursos en función de condiciones humanas y ambientales que el especialista médico indígena conoce a partir de un sistema de enseñanza personalizado, y muchas veces el diagnóstico está basado en experiencias sensoriales íntimas, descritas mediante ejemplos y testimonios derivados del trabajo de campo. Aunque este documento se complementa con información obtenida de otras fuentes, no pretende caracterizar ni explicar en amplitud al sistema médico maya y sus esferas asociadas. Por otra parte, tampoco es la intención sugerir que este sistema sea en sí mismo generado por una matriz maya esencial, que se ha mantenido libre de la “contaminación” de otras culturas. La influencia del cristianismo y de la modernidad han estado presentes de una manera fundamental para constituirse en lo que actualmente es, por no hablar de la adopción de elementos culturales de otras tradiciones originadas por procesos migratorios o de colonización o del acceso a literatura esotérica, como sugirieron varios de los *jmeeno'ob* entrevistados.<sup>26</sup>

El sistema médico maya se encuentra compuesto por un complejo de actores, espacios, recursos, saberes y prácticas. Los actores se podrían clasificar, de acuerdo con sus áreas de especialidad, como parteras, hueseros, hierberos, rezanderos, brujos, *jmeeno'ob*, por mencionar algunos. En este trabajo nos enfocaremos en el ámbito que rodea al *jmeen*, por ser éste quien concentra la mayor cantidad de funciones y especializaciones en los campos médico y ritual. “Ante las divinidades son los portavoces de los hombres, encauzadores de la restauración del orden y del equilibrio biológico, social o climático”.<sup>27</sup> Asimismo, el *jmeen* es depositario de la cos-

<sup>26</sup> Al menos cuatro *jmeenes* manifestaron emplear en distinta medida libros que complementaban sus conocimientos médicos.

<sup>27</sup> Véase Ella Quintal *et al.*, “U lu'umil Maaya Wíiniko'ob: la tierra de los mayas”, en Alicia M. Barabás (coord.), *Diálogos con el territorio I. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, 2003, p. 287.

movisión y el conocimiento que forma parte fundamental de la identidad y la religiosidad del maya yucateco. Este especialista reúne las funciones esenciales de sacerdote, médico y adivino. Aunque la aparición del sistema médico alópata modificó las relaciones de la población con el sistema médico indígena, el *jmeen* sigue cumpliendo la función primordial de atender las necesidades espirituales, rituales, sociales y de salud, tanto colectivas como individuales. El trabajo de este especialista se encuentra vinculado a su mediación con un ámbito religioso concentrado en la figura de Dios Padre, y en segundo lugar con santos católicos y deidades de la naturaleza (no carentes de sincretismos) propias de la tradición prehispánica maya. Como oficiante, el *jmeen* “solicita permiso, ofrece disculpas, pide perdón a la naturaleza, a sus elementos y sus dueños por afrentas cometidas, agradecen los favores recibidos o solicitan favores al creador del universo...”, guardianes o espíritus.<sup>28</sup> Por otra parte, los recursos materiales empleados van desde minerales, vegetales y productos de origen animal, hasta medicamentos de patente o material de origen farmacéutico. La península de Yucatán es un área privilegiada en recursos naturales y biodiversidad, lo cual es tan sólo un factor que indica la gran variedad de recursos a los que tienen acceso los mayas para el cuidado de su salud. Pulido y Berralta registraron una variedad de 373 especies vegetales medicinales tan sólo para el estado de Quintana Roo.<sup>29</sup>

Los recursos terapéuticos cuentan con cualidades descritas como “frío” y “caliente”, que deben ser prescritas de acuerdo con la cualidad del paciente mismo y su exposición a dichos estados. Es decir, una planta de carácter “caliente” no debe administrarse a una persona sujeta a condiciones “frías” como sería el caso de un pescador, que, entre paréntesis, son clientes frecuentes de los médicos tradicionales de Lázaro Cárdenas, Quinana Roo. Don Ignacio especifica que, no sólo las plantas en sí se distinguen por tener estas cualidades, sino también cada una de sus partes. Por ejemplo, la raíz de la planta *X'kanaan* es “cálida”, mientras del tallo para arriba es “fría”.

Para don Ignacio las plantas tienen un vínculo muy estrecho con los astros y otros principios del cosmos. Por ejemplo, un prepa-

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> Ma. Teresa Pulido Salas y Lidia Berralta Peraza, *Lista anotada de las plantas medicinales de uso actual en el estado de Quintana Roo, México*, 1993.

rado botánico se elabora con la parte o producto correspondiente de una o varias plantas (hojas, tallo, raíz, resina, corteza, etcétera), pero la especificación llega muchas veces al detalle de tener que cosechar, de acuerdo con el padecimiento, las hojas o las raíces dirigidas hacia uno de los cuatro puntos cardinales, que comunmente es el oriente. Siguiendo esta línea, don Ignacio fundamenta su trabajo con “las estrellas del cielo”, de ahí que afirme no utilizar cuarzos u otros cristales como hacen otros *jmeenes*.<sup>30</sup> Las piedras de la tierra no alumbran el cielo, pero las estrellas del cielo sí alumbran la tierra, dice.

En este orden de cosas existen días especiales para llevar a cabo determinado tipo de curaciones: el 13 de junio, 3 de mayo, 20 de noviembre, 8, 12 y 24 de diciembre, son días particulares para sanar o llevar a cabo trabajos mágicos, además de los martes y jueves, que son los únicos días de la semana en que el *jmeen* realiza labores de sanación teúrgica con el altar y el *sáastun*. Éste es una canica de cristal empleada como herramienta de diagnóstico y adivinación por todo aquél que se considere un auténtico *jmeen*. Los padecimientos son tratados dirigiéndose al astro regente que corresponda. Por ejemplo, don Ignacio apunta que para las enfermedades inflamatorias debe pedirse al sol, lo mismo si la petición se hace de día. Si es sábado se pide a la luna, en lunes a las estrellas y en martes al lucero —quizás refiriéndose a Venus o lucero de la mañana—. “Cada día tiene un apóstol”.

Don Ignacio explica que el propio *jmeen* adquiere el don de sanar de acuerdo con el día y hora de nacimiento, condiciones que no son fáciles de interpretar. Lo anterior a diferencia de los curanderos que adquieren su conocimiento “leyendo libros”, o de la práctica de la meditación poniendo su “mente en blanco”. El informante no abundó más sobre estas formas de adquisición del conocimiento.

Para la población y los médicos tradicionales de Lázaro Cárdenas, el poder de un *jmeen* que nació con el don de curar se puede medir en términos de *layas*. Éstas se definen como el “número de poderes” que el médico indígena puede “controlar”. Para don Ignacio son un magnetismo o poder, comparado al empleado por los políticos para gobernar un pueblo. Para otro *jmeen* entrevistado es una palabra maya que se refiere a las “personalidades o generacio-

<sup>30</sup> De hecho su *sáastun* es de un material parecido al ámbar.



nes de las hierbas” de acuerdo con su poder curativo. Para Quintal, el término hace referencia a los “distintos niveles cognitivos alcanzados por un sacerdote y a la profundidad del conocimiento sagrado”.<sup>31</sup> El auténtico *jmeen* conoce el número de *layas* que controla, las cuales se pueden contar hasta por miles. Lo anterior provoca que los *jmeenes* ostenten entre ellos el número de *layas* bajo su poder, mostrando así la superioridad sobre sus rivales.

Ser *jmeen* no es un acto de elección personal. Se es escogido y ello se manifiesta en un proceso que involucra la percepción por medio de los sueños y la entrega—aparición de un *sáastun*. En sueños se advierte y en sueños se aprende, pero aunado a esto encontramos que algunos de los médicos tradicionales entrevistados sufrieron grandes crisis personales, físicas y emocionales antes de recibir la encomienda. Don Zenobio tuvo que perder todas sus posesiones por los gastos médicos generados a partir de una enfermedad desconocida, con su familia desamparada y al borde de la muerte, recibió otra oportunidad tras ponerse en manos de Dios y recibir la encomienda de curar. Don Ignacio fue atropellado por un tractor y su vida estuvo en juego durante varios meses. Don Samuel sufrió un ataque epiléptico en su juventud, en el que caía al suelo sacando espuma por la boca y quedaba inconsciente. A decir de don Samuel, quedó “muerto” durante 15 días, hasta que levantándose en espíritu se dirigió a su casa atraído por la luz del sol. Al llegar tiró su leña, y vio como su mamá, entonces ya fallecida, sacaba la masa para ponerse a *tortear*. “De corazón a corazón” preguntó —¿qué va a haber de comer mamá?, tengo mucha hambre—, espérate que no ha llegado tu papá, respondió su madre enfilándose hacia el cerro y las estrellas. Don Eduviges Canto de Solferino relata que dormía en su hamaca cuando por la puerta entró rodando el que habría de ser su *sáastun*. Otro entrevistado asegura haber encontrado el cristal en su armario, deshaciéndose de él en un intento por rechazar la designación. Tras ser presa de un *mal viento*, se vio sumido en fuertes calenturas. El *sáastun* volvió a aparecer y comprendió que debía enfrentar su nuevo destino. Cada *sáastun* tiene su santo y su fuerza. Hay quienes dicen que el más poderoso es el más chico y redondo, pero también de acuerdo con su tamaño y forma es que cumplen una función diferente.

<sup>31</sup> Ella Quintal, *et al.*, *op. cit.*

La otra función importante en el desempeño del *jmeen* es la adivinación. Ésta se lleva a cabo principalmente —aunque no exclusivamente— a través de su *sáastun*. El empleo de este cristal está asociado a un espacio ritual conformado por un conjunto variado de elementos litúrgicos encabezados por el altar e imágenes de santos. La consulta puede referirse tanto a problemas de salud como de índole emocional o personal, que no se excluyen necesariamente. El *jmeen*, en su papel de vidente, atisba las imágenes y el origen del problema en el interior del *sáastun* a la luz de una vela, las que en ocasiones pueden ser observadas por el mismo paciente. Los sueños e intuiciones también pueden ser fuente de adivinación, incluso de fenómenos ajenos a la realidad social de la comunidad, como puede ser la permanencia de jefes de Estado en sus puestos o la erupción de algún volcán del país. Otras técnicas encontradas son el uso de cartas españolas y de oráculos occidentales de fabricación comercial. La práctica de la adivinación cuenta con una larga tradición en los pueblos mayenses a lo largo de México y Centroamérica. Por ejemplo, don Samuel, en el campamento de refugiados guatemaltecos Maya Balam, aún practica variantes de las técnicas de adivinación descritas en trabajos sobre los ixiles de Guatemala.<sup>32</sup> Una de estas prácticas consiste en tomar con la mano una muestra aleatoria de granos de maíz, al mismo tiempo se realiza mentalmente una pregunta que sólo pueda ser contestada en términos afirmativos o negativos. De la muestra tomada se van separando los granos por parejas, y si el resultado final es un número non la respuesta será negativa, y viceversa. La otra técnica consiste en cortar dos tiras de papel plateado de las cajetillas de cigarros, cada una abrazando y posteriormente enrollando un cerillo. Con las puntas de los dedos de una mano se toma el cerillo y con la otra mano se toman las cuatro puntas de las tiras de papel, jalándolas en una sola oportunidad. Aunque la lógica dice que quedarán atoradas en el cerillo, por la forma en que fueron envueltas, se puede dar el caso de que la tira se suelte sin romperse. En este caso inexplicable, la respuesta sería negativa o bien anunciar un acontecimiento negativo. Esta técnica es “peligrosa” y sólo puede ser llevada a cabo por un depositario del don. Otras señales son percibidas por contracción de músculos en los párpados o en los muslos. Si ello sucede en

<sup>32</sup> Benjamin Colby y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, 1986.

la pierna derecha, es señal de algo positivo, cosa contraria para la extremidad izquierda.

Un aspecto importante a destacar en materia de conocimiento indígena es la fuente de los conocimientos adquiridos por el médico tradicional. Sin duda son siglos de práctica, de ensayo y error, así como un proceso de acumulación de conocimiento que es transmitido de maestro a discípulo a través de un proceso muy bien definido como lo registra Quintal.<sup>33</sup>

Sin embargo no es de soslayar la postura de la mayoría de los *jmeen*, en el sentido de que no sólo su iniciación, sino también su conocimiento se adquiere por revelación, a través de sueños, diferenciándose así de quienes aprenden a través de libros. Don Samuel, refugiado guatemalteco de la etnia jacalteca en el municipio de Othón Blanco, Quintana Roo, narra que su propio corazón y una "señora de Dios" le dictan los remedios a emplear en caso de una enfermedad. En una ocasión soñó que alguien tocaba a su puerta, y al abrir se encontró a la muerte vestida de blanco, con traje charro y su guadaña. Ésta le informó que en unos días habría de acaecerle una enfermedad a uno de sus vecinos, por lo que sería preciso administrarle "flor de muerto" al doliente una vez que don Samuel fuera consultado. Al poco tiempo todo sucedió como fue descrito por la visitante. La *santa* también se presenta a entregar mensajes. Ver a la muerte al pie de la cama del enfermo es señal de que el paciente no tiene remedio, pero verla parada en la cabecera significa que aún existen esperanzas de vida.

Siguiendo esta línea, el sistema médico indígena, y el maya en particular, no se puede entender aislando sus componentes materiales y/o meramente prácticos. Todo un cuerpo cognoscitivo y religioso, no limitado al campo de la salud, envuelve la práctica médica dándole sentido y orientación. La complejidad de este cuerpo de creencias y conocimientos no es el objetivo de este trabajo; sin embargo, se considera pertinente destacar su papel y mencionar algunos elementos que lo componen, para mostrar su complejidad y lo delicado de sistematizarlo con fines desarrollistas.

El *jmeen*, como intermediario entre el hombre y las deidades, requiere moverse en planos diferentes al mundo material. Don Ignacio asegura que entrar ahí es como llegar a un jardín. Ese jardín

<sup>33</sup> Ella Quintal, *et al.*, *op. cit.*

es el mundo entero y para llegar se debe rogar a Dios. Una vez ahí se puede ir a donde se quiera. Se puede visitar a la familia, ellos quizás alcancen a verlo por unos instantes. Es un sueño, pero es real, está ocurriendo en algún lado. Don Samuel afirma tener la capacidad de encontrarse en dos lugares al mismo tiempo. En cierta ocasión un muchacho se lo encontró en su milpa, platicaron unos instantes y el niño prometió regresar por él. Al poco tiempo, como no lo encontró, acudió a casa de don Samuel, donde su hija le informó que su papá no había salido de su casa. Para don Samuel el hecho fue una sorpresa. En otra ocasión, cuando se dirigía a su ranchito, se encontró consigo mismo. Estaba al lado de una casita de madera. Observó como se agachaba su doble, y volteaba hacia atrás. Ahí estaba, con el mismo pantalón que traía puesto. Se dirigió hacia él, pero en un descuido se le perdió de vista.

Los dioses que ocupaban los lugares más altos en la jerarquía del panteón maya prehispánico tal vez fueron desplazados o cristianizados a través de la cruz y la espada por la Corona española, religiosos y colonizadores. Sin embargo, un conjunto complejo de deidades de orden menor sigue presente en el pensamiento y en la vida cotidiana del maya peninsular. Por ejemplo, para el *jmeen* la planta como recurso terapéutico no es en sí misma el agente curativo, sino el *dueño* o espíritu de ésta. Cada especie tiene su propio *dueño* o *yumtsilo'ob*, como lo tienen también otras especies pertenecientes a otros reinos de la naturaleza. Éstos “trabajan conjuntamente con otros seres sobrenaturales que los ayudan a preservar el orden y todos están bajo la tutela de *Jajal Dios...*”.<sup>34</sup> El *dueño* del venado es conocido como *Zip*, se le distingue por un panal de avispas en su cornamenta, y se aparece a los cazadores en medio de la selva para reclamar la matanza inmoderada de los suyos.

El propio monte o selva tiene su(s) *dueño(s)*, de nombre *Yum Balam* (Señor jaguar). Se identifican por los prolongados silbidos que alcanzan a escucharse en la selva durante momentos de silencio. Es tal vez por ello que se asegura que las plantas son tan exigentes en su cosecha, tienen su horario y requieren solicitud de permiso antes de entregarse a la curación. No sería raro verse obligado a esperar que caiga el manto del sereno sobre la planta antes de emplearse, pues éste es la bendición necesaria para que cumpla su función. Curar no es sencillo, ni es para profanos. Sólo aquellos

<sup>34</sup> *Idem.*

depositarios del *don* de la medicina son capaces de ver al *dueño* de cada planta. Si por alguna razón alguien no está preparado llega a encontrarse de frente con un *dueño*, moriría al momento, dice don Ignacio.

En el poblado de Lázaro Cárdenas, donde se hizo el trabajo de campo, es del dominio público la historia de don Jacinto Chimal, quizá el *jmeen* más poderoso del que se tenga memoria en el pueblo. La historia siguiente fue contada por un pariente de don Jacinto, pero se complementa con elementos aportados por otros informantes. Don Jacinto Chimal tenía contacto con los *Yum Balames*, dueños del trueno o *Kaax Patch*. En una ocasión los *Yum Balames* le entregaron a don Jacinto una jícara sagrada, especificando que el día que fuera destruida debía dejar su vida en el pueblo para unirse en el monte con ellos. Pasó un buen tiempo hasta que su esposa quebró la jícara en un descuido. Don Jacinto se vio obligado a despedirse de su familia para entregarse a los *yumtsilo'ob*. Pasados los años, su hijo, quien heredó el *don* y es actualmente un reconocido *jmeen*, lo llegó a encontrar en el monte como *yumtsil*, con una larga y blanca barba. Hasta ahora se cuenta que la forma material de su *don* era una ruda verde y fresca que llevaba dentro de su cuerpo a la altura del pecho.

Otro relato registrado nos ayuda a explicarnos mejor el papel que los *Yum Balames* juegan en el pensamiento maya del norte de Quintana Roo. En un lugar de Kantunilkín se encuentra una gran ceiba, justo en el sitio donde se encuentra una de las cuatro santas cruces del pueblo. En ocasiones el diablo convertido en garrapata o coloradilla<sup>35</sup> pide permiso para pasar al *tupp* —nombre de uno de los cuatro guardianes—. Si el *tupp* logra identificar su identidad lo rechaza con el látigo, pero si por alguna artimaña el diablo logra engañarlo e introducirse al pueblo, el *bicho* comienza a crecer desmedidamente para perjudicar a la población. En este caso el *tupp* tiene la opción de avisar con su largo silbido a los otros tres guardianes, para que acudan en su apoyo y entre los cuatro logren vencer y repeler al demonio. En tres ocasiones los cuentos sobre el *Yum Balam* asociaban a estos guardianes con cabellos blancos y largos.

Quintal y otros autores registran que en *Xmabén*, Campeche, “los *báalamo'ob*, cuidadores de pueblos y milpas, se asocian a pájaros poco más grandes que un pavo con un penacho en la cabeza;

<sup>35</sup> Insecto diminuto que penetra la piel y forma un punto rojo que genera comezón.

silbando, éstos avisan que un *mal viento* o un animal peligroso se aproxima”.<sup>36</sup>

Los *aluxes* son los duendes asociados al monte, entidades inocentes y traviesas que así como pueden actuar en beneficio del campesino, pueden causarle la muerte a través de un mal viento. La presencia de los *aluxes* en el pensamiento, no sólo del maya peninsular sino de la población mestiza, es tan persistente que existe una rica tradición oral sobre sus desmanes. Un *jmeen* de Kantunilkín explicó que los *aluxes* están diferenciados a través de un sistema jerárquico. Por ejemplo, si un *alux* habita una casa, quebrando cosas y moviendo muebles como suele ser su costumbre, con una sencilla ofrenda de atole de maíz y un pollo es suficiente para aplacarlo; sin embargo, “el rey de los *aluxes* es terrible, es más difícil alejarlo de su casa... hasta él lo puede sacar a uno... andan por parejas con carabina y perro”. Don Eduvigés cuenta que si vuelves tu amigo al *alux* éste puede ayudarte con su poder. Para *pescarlo* se le debe dar *pozole* (atole, a veces fermentado, de maíz). Se le construye una casita amarrada con una fibra especial de corteza de árbol y se amarra sobre una piedra. Si está bien hecha le va a gustar y va a entrar. Una vez en el interior pierde su poder y ya no puede escapar. “Ahí debes hacerlo tu amigo”. El da poder para *tirar* (cazar), pero si descubre antes las intenciones, puede enviar calenturas hasta causar la muerte, como le sucedió a un paciente de don Eduvigés. En esa ocasión el *alux* fue descubierto en una *sascabera*<sup>37</sup> con su perrito. “Oyó el truco de cómo lo van a pescar y ya no consiguieron verlo”. Tras fuertes calenturas consultó a don Eduvigés, quien descubrió la causa con su *sáastun* y trabajó con *zipiché* para curar el mal.

No son pocas las historias de ancianos que en su niñez fueron conducidos al monte por los *aluxes*. Ahí habitaron durante días o semanas, hasta que fueron encontrados por sus familiares. De hecho las pesadillas y ruidos, que comenzaron a ser frecuentes en la casa rentada en Kantunilkín por el equipo de investigadores —biólogos y antropólogos— que trabajábamos en la región, fue atribuida por los *jmeeno’ob* a la acción de los *bacabes* y *aluxes*, que se encontraban ofendidos por haber habitado la casa sin realizar la ofrenda como petición de permiso.

<sup>36</sup> Ella Quintal, *et al.*, *op. cit.*

<sup>37</sup> Yacimiento de tierra caliza.

Para don Samuel, fueron los espíritus, “los que ya murieron en un ‘siglo primer’, los que construyeron las ruinas”, quienes acompañaron a los refugiados de ahora durante la migración y refugio guatemalteco a Chiapas, Campeche y Quintana Roo a causa de la guerra civil. Él soñó la migración antes de que ocurriera. Los antepasados eran “chaparros y gordos”, y llevaban copal, maíz y un enjambre de abejas a México. Gracias a ellos la siembra producía en abundancia, pero con la repatriación de los refugiados los espíritus antiguos han regresado con ellos y ahora “el frijol y el maíz se da chiquito”.

Las deidades del cielo tienen sus opuestos y en el *maya’ab* los *brujeños* también están presentes, así como los espíritus malignos a los que se someten. La forma más común en que se manifiesta el *jpulya’aj* o hechicero es a través de su transformación en animal. Durante nuestra estancia en la península varias personas fueron señaladas como *jw’aay* o brujos con capacidad de transformación en animales. Uno de los entrevistados fue muerto por arma de fuego tiempo después, porque lo encontraron convertido en chivo. En el campamento de refugiados de Maya Balam, don Samuel nombró a dos personas con estas características; meses después la prensa reportaba el linchamiento, en la misma localidad, de una mujer que había sido acusada de bruja. El dueño de una tienda en Lázaro Cárdenas, Quintana Roo, era señalado como *jw’aay pop*, tenía capacidad de convertirse en gavilán y ello le permitía viajar a Canadá para traer mercancía y venderla a bajos precios. Por eso había productos de importación tan económicos.

Como se acaba de sugerir, mucha gente no duda en que estos brujos son nocivos y es menester ejecutarlos, no obstante su condición humana. Sin embargo, sólo pueden morir con balas preparadas con los recursos correctos. Los *hobones* son troncos huecos donde se cría desde tiempos prehispánicos la abeja silvestre *xunaan kab*. Las abejas entran al *hobón* por un pequeño agujero donde siempre hay una abeja guardiana cuidando al enjambre de la invasión de hormigas, moscas *nenem* o abejas parásitas como la especie *limón kab*. Cuando un enemigo aparece, la abeja inmediatamente cierra el agujero con una porción de cera resguardada *ex profeso*. Una de las estrategias para matar al *jw’aay* es untar la bala con dicha cera. Como alternativa se puede introducir a la carabina una porción del nido de *ratón ciego* o *joli och*, o en su defecto emplear la madera de

*zipiché*.<sup>38</sup> La “cruz bala” se prepara con una aleación especial de plomo. También es posible capturar al brujo-animal en una botella, y en tal caso es el afectado quien decide su destino, comúnmente la mar. Los anteriores procedimientos requieren del debido tratamiento ritual que sólo el *jmeen* conoce. Otra estrategia para hacer *maldad* es enviar murciélagos a perjudicar a la víctima a través de malos vientos. La *contra* para esta agresión es la captura y muerte de los animales, a cuyos cuerpos se les entierran dos agujas en forma de cruz y se guardan en frascos con chile. Cuando se juntan cinco animales el efecto se revierte, sufriendo el hechicero la consiguiente irritación del ano.

Las historias se multiplican, y los seres pierden personalidad antropomorfa para fundirse más como elementos naturales en estados intermedios. Los malos vientos son agentes malignos que pueden agredir a la persona, enviados voluntariamente por maldad o emanados de seres de la naturaleza como *aluxes* y/o remolinos de viento, por mencionar sólo algunas posibilidades. Una obra sobre el tema registra 12 nombres distintos para los malos vientos<sup>39</sup> y una clasificación de 13 vientos sobre el universo.<sup>40</sup> La importancia de éstos radica en su papel como agentes de la enfermedad susceptibles de ser diagnosticados por el médico indígena y fuera del alcance de los médicos alópatas.

Los apuntes anteriores muestran la interrelación e interdependencia de una diversidad de elementos constitutivos del sistema médico maya. Esta urdimbre se encuentra tejida a través de un proceso histórico y cultural de larga data. Muchos de estos factores, como la reproducción y desenvolvimiento del conocimiento, sólo tienen vigencia dentro del contexto cultural, y específicamente al interior de las formas de pensamiento y la espiritualidad indígena. Aunque una parte de estos saberes forma parte del dominio común, también es cierto que sus aplicaciones más especializadas se encuentran sujetas al cielo y a las facultades sobrenaturales del médi-

<sup>38</sup> Árbol asociado a propiedades mágicas y curativas.

<sup>39</sup> Viento caminante del árbol virgen, viento del camino del odio, viento caminante del decaimiento, viento caminante de la tarántula apresurada, viento caminante del alacrán, viento más pequeño apresurado, viento caminante del viejo molino apresurado, viento corredor del cardenal y cuatro más sin traducción.

<sup>40</sup> Calientes fríos, dolorosos fuertes, sin fuerzas, dolorosos débiles, decaídos, dormidos, no dormidos, temerosos, barrigones, osados, remolinos, y buenos. Véase *Catálogo de prácticas curativas en la medicina tradicional yucateca*, Mérida, s.f.



co, donde el recurso natural es sólo uno de tantos elementos, cuando no uno francamente secundario. De este modo la cosmovisión daría sentido a gran parte del sistema maya de atención a la salud, en una lógica de operación más allá de recetas de aplicación universal, estando en función de factores como el tiempo, el territorio, la condición del paciente, la voluntad de la divinidad, así como de fuerzas sobrenaturales antagónicas que afectan la salud física y moral del individuo.

### **Conocimiento seleccionado y la negación del menos apto**

Una de las particularidades de estudiar el conocimiento indígena en términos amplios, como un sistema cognitivo, es tener la oportunidad de ser capaz de reconocer los diferentes —y aparentemente desvinculados— elementos que estructuran el sistema. El último caso de estudio, aunque es un ejemplo del sistema médico indígena en América Latina, ilustra la variedad de aspectos interrelacionados necesarios para llevar a cabo una sesión curativa de lo que correspondería al ámbito del *CI* sobre la salud.

De hecho, la validación bajo medidas científicas de las metodologías aplicadas en el *desarrollo* es algo prácticamente *de rigueur*, por lo tanto no es coincidencia que por un lado emerjan la investigación sobre el *CI* para el *desarrollo* y al mismo tiempo ésta sea apropiada por las principales agencias multilaterales de *desarrollo*. Parece no haber problemas en la *cientifización* de las prácticas campesinas alrededor de la agricultura, el pastoreo, las prácticas forestales, e inclusive en el uso de las plantas medicinales. Pero el conflicto comienza cuando se realiza un simple intento de tomar en cuenta el contexto ideológico, la cosmovisión y las interrelaciones sociales de un ritual curativo.

El mencionar sólo algunos de los elementos encontrados en el caso de estudio es suficiente para tener una idea de la complejidad de *cientifizar* y *desarrollizar* un sistema de conocimiento indígena de salud: la existencia de un sistema médico indígena compuesto por una terapéutica basada en elementos profundos de la naturaleza y la presencia de lo que es conocido como padecimientos *folk*, ausentes muchos de ellos en la epidemiología del modelo occidental, el uso de medios simbólicos y mágicos; el empleo de objetos rituales; la asistencia de fuerzas espirituales vegetales para el diagnóstico

durante estados alterados de conciencia, la presencia de etiologías espirituales, el contexto religioso de los santos asistentes, la contextualización cuidadosa del ritual curativo a las particularidades del paciente, por mencionar algunos.<sup>41</sup> Como señala Greene: “existe una fuerte compulsión científica a validar el conocimiento shamánico y practicarlo cuando implica conocimiento empírico de plantas, pero a desalentarlo cuando implica una causación que los investigadores occidentales de la salud no reconocen como legítima, por ejemplo, otros padecimientos naturales o producto de hechicería”.<sup>42</sup>

Tal variedad de elementos tan estrechamente integrados nos mueve a considerar la existencia de un sistema cognitivo diferente, en vez de un sistema de conocimiento técnico capaz de ser desmembrado, registrado y adaptado a diferentes contextos, por cualquier persona a kilómetros de distancia del lugar en que fue desarrollado. En el mundo del *desarrollo*, por ejemplo, es suficiente tomar una muestra de la planta, registrar sus principales características botánicas y su uso “tradicional” en una base de datos digital, aislar sus principios activos y finalmente se encuentra lista la información para aplicar dicho CI en programas de salud o la creación de nuevas y lucrativas medicinas de patente. Como se ha visto, el sistema médico indígena va más allá del ámbito de las plantas, pero inclusive cuando se experimenta con la farmacopea tradicional, parece ser problemático en términos de su preparación y uso clínico para probar su eficacia, al abordar aspectos más profundos de la ecología y la etnomedicina.<sup>43</sup> Como resultado, las “relaciones sociales de las ideas, comportamientos y prácticas relacionadas con la salud”<sup>44</sup> alrededor de la curación indígena son raramente abordadas en la literatura sobre el *desarrollo*.

Fairhead llama la atención sobre la manera en que aspectos socioecológicos más amplios han sido subestimados e incorporados acriticamente en la industria del *desarrollo* por algunos investigado-

<sup>41</sup> J. Brower, “A Sequel to the Debate”, en *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, vol. 4, núm. 21, 1996, en línea: <http://www.nuffic.nl/ciran/ikdm/4-2/articles/brouwer.html> (15 de abril de 2002).

<sup>42</sup> S. Greene, “The Shaman’s Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru”, en *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 4, 1998, p. 652.

<sup>43</sup> R. Barsh, “The Epistemology of Traditional Healing Systems”, en *Human Organization*, vol. 56, núm. 1, 1997, pp. 28-29.

<sup>44</sup> M. Nichter, “Introduction”, en M. Nichter (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, 1992, p. IX.

res del CI: “el CI desde su perspectiva equivale a hechos que son explicables y codificables en términos científicos occidentales. El residuo inexplicable (que es entonces imaginado como “superstición”) es olvidado o bien considerado folklórico...”<sup>45</sup> Agrawal lo señala en sus propios términos: “sólo aquellas formas de conocimiento indígena que son vistas como potencialmente relevantes para el desarrollo, requieren atención y protección. Otras formas de dicho conocimiento[...] puede permitírseles perecer”.<sup>46</sup> Para el sector salud, “la etnomedicina es útil para el desarrollo sólo si ha sido científizada en la acción a través de medios orientados por la biomedicina”.<sup>47</sup>

La relación de la práctica y el conocimiento indígena y el sistema científico son problemáticos hasta en el caso excepcional de indígenas que terminan su carrera, hacen su maestría o su doctorado, pero no regresan sus resultados al pueblo que estudiaron, sino que les permitieron ofrecerlos en términos de alta cultura, ya digerida, procesada, magnificada y embellecida al resto de las culturas dominantes. Entonces sí se crea un saber ajeno a las poblaciones que lo poseen.<sup>48</sup>

Sin embargo, un examen más detallado de estos procesos de validación requiere ser realizado en los contextos de la política económica y la salud, en donde el acceso a servicios se encuentra determinado en un contexto de asimetrías económicas y por la influencia de las transnacionales farmacéuticas en la mayoría de las áreas de la medicina. Así, la narrativa del CI adquiere creciente relevancia y validez, mientras su reconocimiento al final se reduce a un concepto delimitado que virtualmente deja de reconocer otras formas de pensamiento que, frente al binomio ciencia/políticas públicas, podría desafiar aspectos políticos, ideológicos y económicos de la ciencia occidental.

De esta forma, el reto que se presenta a una antropología preocupada por la adopción de perspectivas críticas para el estudio de formas más amplias de “conocimiento” es diferenciarse a sí misma de ámbitos de la academia ligados a agendas de intereses corpora-

<sup>45</sup> J. Fairhead, *op. cit.*, p. 23.

<sup>46</sup> Arun Agrawal, “On Power and Indigenous Knowledge”, en D.A. Posey, *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, 1999, p. 178.

<sup>47</sup> S. Greene, *op. cit.*, p. 641.

<sup>48</sup> Raúl Murguía, comunicación personal.

tivos. En adición, se requiere mayor atención para un análisis de mayor profundidad de los procesos del “conocimiento”, concientes de lo atractivo que dicho concepto puede ser para los actores dominantes en la esfera del poder, pero también de que más allá de la mera expresión de “conocimiento”, existen epistemologías y modelos cognitivos que —reconociéndolos y abordándolos— nos pueden permitir alcanzar una mayor comprensión tanto de nuestras expresiones culturales como de nuestras múltiples posibilidades de pensamiento y comprensión individual y social.

### Consideraciones finales

Este documento no intenta adoptar el papel de abogado de un conocimiento esencial que requiere protección de la corrupción de la modernidad. Tampoco pugna por el reconocimiento de una posible efectividad ignorada de la etnomedicina, la cual todavía se encuentra a prueba por la medicina moderna y cuyos resultados no dejan de ser relevantes.<sup>49</sup> Esta reflexión pretende contribuir a una mejor comprensión de los recursos milenarios de grupos subalternos que se van incorporando a un sistema de mercado en su faceta de ayuda para el *desarrollo*. La creciente atención y reconocimiento internacional orientado a las habilidades de los actores locales con la finalidad de influir en la elaboración de políticas públicas involucra necesariamente la cuestión del poder y la ética. Primero, ¿de cuántas maneras podemos entender el término “reconocimiento”? ¿Como concesión? ¿Como un recurso recién descubierto que puede ser fácilmente aprovechado para facilitar nuestra intervención en él, acomodando nuestra retórica y mejorando nuestra imagen con la finalidad de tener mayor acceso al financiamiento de nuestras investigaciones y proyectos? ¿O como una consideración de las diferentes formas de entender el mundo, de acuerdo con la gran diversidad de expresiones que se dan en función de la etnicidad, género, clase, religión e ideología? ¿Acaso es un reconocimiento en términos de comprensión de los múltiples esquemas de pensamiento al interior de una sociedad y del estatus igualitario de cada uno? ¿O es un reconocimiento que nos permite tomar ventaja de la teoría

<sup>49</sup> M. Nichter, *op. cit.*; véase también R. Barsh, *op. cit.*

académica para subyugar otros saberes escudados en un sofisticado discurso o narrativa? Aunque la superación de paradigmas dominantes implica cambios concretos impuestos por los enfoques emergentes, el trabajo antropológico debe estar alerta de la tendencia a cooptar su *corpus* conceptual. Amplios intereses políticos pueden dirigir sutilmente la investigación académica, minando así una de las principales fuentes de poder contestatario y transformador.

En segundo lugar, la idea de la vulnerabilidad del CI al ser extraído de su contexto y mercantilizado en beneficio de intereses económicos es un asunto ético que requiere mayor atención desde la antropología, y se ejemplifica claramente por las polémicas en torno a los derechos de propiedad intelectual alrededor de los organismos genéticamente modificados, y sobre la bioprospección con propósitos principalmente farmacéuticos. Sin embargo, las organizaciones indígenas dan muestras de estar crecientemente más alertas de esta problemática, y representan una voz que raramente es tomada en cuenta cuando se debate la investigación sobre el conocimiento indígena.

En tercer lugar, la versión utilitaria de los proponentes de la narrativa del CI no se cuestiona *per se* en este documento, sino la forma en que se coopta y desvirtúa con fines mercantiles un patrimonio ancestral de los pueblos indígenas y de la humanidad. En todo caso sería más significativo acercarse desde la investigación con el propósito de documentar y comprender la creatividad de otros pueblos, que merece ser abordada y reconocida por su propio derecho, más que por sus múltiples aplicaciones.

## Bibliografía

- Agrawal, A., "On Power and Indigenous Knowledge", en D.A. Posey, *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, UNEP/Intermediate Technology Publications, 1999.
- , "Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge", en *Development and Change*, vol. 26, núm. 3, 1995a, pp. 413-439.
- , "Indigenous and Scientific Knowledge: Some Critical Comments", en *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, vol. 3, núm. 3, 1995b (disponible en línea: <http://www.nuffic.nl/ciran/ikdm/4-2/articles/agrawal.html>; 15 de abril de 2002).
- Anderson, R., "The Efficacy of Ethnomedicine: Research Methods in Trouble", en M. Nichter (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- Atkinson, J. M. "Shamanisms Today", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 21, 1992, pp. 307-330.
- Anónimo, *Catálogo de prácticas curativas en la medicina tradicional yucateca*, Mérida, Gobierno del Estado de Yucatán/ICY/DGCP de Yucatán, s/f.
- Barabás, Alicia M. (coord.), *Diálogos con el territorio I. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, México, INAH-Conaculta, 2003.
- Barsh, R., "The Epistemology of Traditional Healing Systems", en: *Human Organization*, vol. 56, núm. 1, 1997, pp. 28-37.
- Berkes, F., "Role and Significance of 'Tradition' in Indigenous Knowledge", en *Indigenous Knowledge and Development Monitor* vol. 7, núm. 1, 1999, p. 18.
- Brant, M., "Updating Aboriginal Traditions of Knowledge", en G.J. Sefa, Budd L. Hall y D.G. Rosenberg (eds.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts*, Toronto, Multiple Readings of Our World/Toronto University Press, 2000.
- Brower, J., "A Sequel to the Debate", en *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, vol. 4, núm. 21, 1996; (disponible en línea: <http://www.nuffic.nl/ciran/ikdm/4-2/articles/brouwer.html>; 15 de abril de 2002).
- CIRAN. <http://www.nuffic.nl/ik-pages/ik-network.html> (15 de abril 2002).
- Colby, Benjamin y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, FCE, 1986.
- Escobar, Arturo. "Antropología y desarrollo", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 154, París, UNESCO, 1997
- Fairhead, J., *Indigenous Technical Knowledge and Natural Resources Management: A Critical Review*, Chatham, Natural Resources Institute Working Paper, 1992.

- Ferradas, C., "Comments on Paul Sillitoe's: 'The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology'", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 239-240.
- Glass-Coffin, B. "Discourse, *Daño* and Healing in North Coastal Peru", en: M. Nichter, (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- Greene, S. "The Shaman's Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru", en *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 4, pp. 634-658.
- Kothari, A. (eds), *Communities and Conservation. Natural Resource Management in South and Central Asia*, New Delhi, Sage Publications / UNESCO, 1998.
- Kothari, A., R.V. Anuradha and N. Pathak, "Community-Based Conservation: Issues and Prospects", en A. Kothari *et al.*, (eds.), *Communities and Conservation. Natural Resource Management in South and Central Asia*, New Delhi, Sage Publications / UNESCO, 1998.
- Leach, M.; R. Mearns y I. Scoones, "Challenges to Community-Based Sustainable Development. Dynamics, Entitlements, Institutions", en *IDS Bulletin*, vol. 28, núm. 4, 1997, pp. 4-14.
- L. Mehta, *et al.*, *Exploring Understandings of Institutions and Uncertainty, New Directions in Natural Resource Management*, Brighton, IDS (IDS Discussion Paper, 372), 1999, p. 10.
- Nichter, M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- Nichter, M. "Introduction", en M. Nichter, (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- Posey, D.A., "Intellectual Property Rights and Just Compensation for Indigenous Knowledge", en *Anthropology Today*, vol. 6, núm. 4, 1990, pp. 13-16.
- , "Comments on Paul Sillitoe's: 'The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology'", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 241-242.
- , *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, UNEP/Intermediate Technology Publications, 1999.
- Pulido, Salas Ma. Teresa y Lidia Berralta Peraza, *Lista anotada de las plantas medicinales de uso actual en el estado de Quintana Roo, México*. México, CIQRO, 1993.
- Quintal, Ella *et al.*, "U lu'umil Maaya Wíiniko'ob: la Tierra de los Mayas", en Alicia M. Barabás (coord.), *Diálogos con el territorio I. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, México, INAH-Conaculta, 2003.
- Roe, E., *Narrative Policy Analysis: Theory and Practice*, Durham, Duke University Press, 1994.

- Sefa, G.J.; Budd L. Hall y D.G. Rosenberg (eds.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts. Multiple Readings of Our World*, Toronto, Toronto University Press, 2000.
- Sefa, G.J.; Budd L. Hall y D.G. Rosenberg, "Introduction", en G. J. Sefa, Budd L. Hall y D. G. Rosenberg, *Indigenous Knowledges in Global Contexts. Multiple Readings of Our World*, Toronto, Toronto University Press, 2000.
- Shiva, V., "Foreword", en G.J. Sefa, Budd L. Hall and D.G. Rosenberg (eds.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts. Multiple Readings of Our World*, Toronto, Toronto University Press, 2000.
- Sillitoe, P., "The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 223-251.
- Slikkerveer, L.J., "Ethnoscience, 'TEK' and its Application to Conservation", en D.A. Posey (ed.), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, Copenague, UNEP/Intermediate Technology Publications, 1999, pp. 169-259.
- Warren, M., "Comments on Paul Sillitoe's: 'The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology'", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 244-245.
- Warren, D.M., L.J. Slikkerveer and D. Brokensha (eds.), *The Cultural Dimension of Development: Indigenous Knowledge System*, Londres, Intermediate Technology Publication, 1995.



# La paradoja del trabajo. Un mundo de pérdida y ganancia que refiere el estudio del estrés con un grupo de operadoras telefónicas

JOSEFINA RAMÍREZ VELÁZQUEZ\*

**D**esde hace varias décadas en México se ha generado un proceso de transformación constante hacia la modernización. Numerosas instituciones sociales —privadas y estatales— han generado dicho proceso de cambio a través de la implantación de nuevas tecnologías, provocando cambios en los procesos de trabajo y en el orden social. En este sentido, la telefonía no ha sido la excepción.

Teléfonos de México, una de las empresas de comunicación más importantes del país, y hasta hace algunos años la única, tiene una historia económica, política y social cuyas transformaciones no sólo han dado la cara a la modernidad de nuestro país, sino también ponen de manifiesto una historia del conjunto de trabajadores que ha experimentado, en lo positivo y negativo, tales cambios.<sup>1</sup>

\*Posgrado en Antropología Física, ENAH-INAH.

<sup>1</sup> El caso de la telefonía ha inspirado numerosas investigaciones desde diversas perspectivas. Por razones de espacio es imposible citar tales trabajos que hemos revisado y que consignan una posible relación entre las transformaciones del proceso de trabajo y las nuevas patologías profesionales como el estrés. Sin embargo, es importante destacar que a partir de estos hallazgos, y de las propias movilizaciones de los trabajadores, que consideramos la

Dicha historia ha sido contada a través de una gran cantidad de textos producidos para explicar las crisis de la telefonía mexicana relacionada con los cambios a escala mundial, como la revolución científico-tecnológica, la globalización de la economía, los procesos de reestructuración productiva, los cambios en el Estado, el papel de las empresas transnacionales, las crisis del sindicalismo y las alternativas ante la flexibilización de las relaciones laborales y los cambios tecnológicos. No obstante, son muy escasos los estudios que aborden el proceso salud/enfermedad/atención desde una perspectiva sociocultural, con grupos de trabajadores que permitan explicar cómo tales transformaciones se ven reflejadas en la salud y vida diaria de los trabajadores.

Nos interesamos por explicar el estrés toda vez que advertimos que éste ha sido considerado por un grupo de trabajadoras como uno de los problemas de salud que incluso debe ser reconocido como enfermedad profesional.<sup>2</sup>

Sin duda alguna este hecho fue el punto de partida para construir el objetivo del estudio, orientado por las siguientes interrogantes: ¿cuáles son los significados socioculturales que las operadoras dan al estrés y a través de qué procesos podemos comprender dichos significados?, ¿el estrés constituye un problema de salud desde la perspectiva de las operadoras telefónicas?, ¿a través del estrés se articulan procesos socioculturales que operan tanto en el ambiente laboral como en el familiar?

Dado que la investigación ha sido muy amplia y ya hemos presentado algunos resultados en diversos momentos,<sup>3</sup> nuestro interés

---

posibilidad de estudiar el estrés como un problema de salud que requiere comprenderse desde el punto de vista del actor.

<sup>2</sup> Desde la Red de Mujeres Sindicalistas, en la cual militan algunas operadoras telefónicas, se ha trabajado arduamente para influir en las iniciativas de reforma a la Ley Federal del Trabajo (LFT) presentadas en la Cámara de Diputados, proponiendo, entre otras cosas, considerar el estrés como enfermedad profesional. Véase "Iniciativas de ley desestiman derechos de las trabajadoras", disponible en línea: <http://www.cimac.org.mx/noticias> (14 de junio de 2004).

<sup>3</sup> Véanse los siguientes trabajos de Josefina Ramírez: "Representaciones del estrés y su invisibilidad para la atención", en *Cuicuilco*, vol. 12, núm. 33, 2005a, pp. 27-60; "El estrés como problema o el problema del estrés. Una mirada antropológica", en *Psychosocial Stress in the Workplace (PSW): Where and Who We Are in Mexico. Sharing Experiences with U.S. PSW Researchers*, 2005b; "El estudio del estrés. Un modelo para armar", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XII, 2005c, pp. 497-520; "Autoatención a la salud en el medio laboral. La perspectiva de las operadoras telefónicas a propósito del estudio del estrés", en *1 Congreso*

en este trabajo es mostrar un análisis secundario de los principales resultados de investigación que nos permitieron ver cómo, en la explicación del estrés, aparece el mundo del trabajo en un claroscuro que vislumbra los diversos cambios que se producen en las trabajadoras. El punto central de este artículo lo constituyen los referentes de las operadoras, sintetizados debido al espacio con el que contamos. Por ello señalamos los referentes empíricos y los elementos más destacados que muestran cómo el significado del trabajo perfila ese claroscuro que muestra la paradoja. Previo a ello describimos la perspectiva de mayor aceptación para abordar el estrés laboral en México y la propuesta de análisis desarrollada desde la perspectiva sociocultural.

### Perspectivas sobre estrés

En México existe una marcada tendencia a analizar el estrés como resultado directo de la relación sujeto y puesto de trabajo. La producción de estudios sobre estrés entre trabajadores (hombres y mujeres) se realiza básicamente desde la perspectiva médica y psicológica, mas resulta casi inexistente en lo que se refiere a mujeres cuando se le compara con la producción internacional. No obstante, existen algunas tendencias definidas de acuerdo con el propio concepto que se tiene del estrés, así como de la metodología empleada por los investigadores para su estudio, misma que se ve influenciada por propuestas teóricas de autores extranjeros. Los estudios más destacados, aunque no propiamente realizados con telefonistas, han sido desarrollados por diversos investigadores, médicos sociales de la UAM-X,<sup>4</sup> quienes apuntan que la salud y la enfermedad relacionadas con el trabajo deben analizarse a partir de la dimensión sociohistórica y desde una perspectiva con participación de los trabajadores, poniendo atención no en el individuo en términos

---

*Latinoamericano de Antropología*, 2005d.; "El estrés como metáfora. Estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas", 2005e.; "El estrés como metáfora. Apuntes y resultados de un estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas", en *Diario de Campo*, núm. 4, julio de 2006, p. 51.

<sup>4</sup> Véanse también: Cristina Laurell y Margarita Márquez, *El desgaste obrero en México*, 1983; Cristina Laurell y Mariano Noriega, *Conocer para cambiar. Estudio de la salud en el trabajo*, 1989.

clínicos sino en el grupo, buscando en consecuencia *perfiles patológicos*.<sup>5</sup>

En general, independientemente de la perspectiva en que se inscriben las investigaciones sobre el estrés relacionado con el trabajo, el modelo de análisis más utilizado es el desarrollado por Karasek en 1976,<sup>6</sup> denominado *modelo demanda/control*, que propone analizar la relación entre demanda psicológica de trabajo (en términos de cantidad) con el control de las tareas y uso de las capacidades (campo de decisión–autonomía y utilización de habilidades). Este modelo tiene un enfoque social, emocional y fisiológico del riesgo de estrés y también toma en cuenta el desarrollo de comportamientos activos; esto resulta interesante a los investigadores que lo aplican porque rescata la importancia de las características de la organización social del trabajo (es decir de las relaciones sociales) y no sólo las exigencias en términos de cantidad de trabajo, lo cual posibilita atender tanto el “estrés positivo” como el “estrés negativo”, y explicarse en términos de combinaciones de demandas y control.

A partir de este modelo ya se han tipificado como estresantes diversas profesiones incluidas en el Censo de Códigos Profesionales de Estados Unidos —entre ellas la de operadora telefónica—, trabajo catalogado como estresante ya que se caracteriza por un bajo control en el proceso de trabajo y una alta demanda psicológica.<sup>7</sup> Conjugando la información proveniente de diversos campos analíticos, como se ha visto hasta aquí, sabemos que el trabajo de las operadoras está generando problemas de salud asociados con la noción de estrés; pero desde otro punto de vista, con base en un análisis del puesto de trabajo, el trabajo de las operadoras está tipificado como *estresante*. De esta manera el problema pasa de ser amenazante a ser un verdadero desafío teórico y metodológico, dada la complejidad que se advierte no sólo en la causalidad sino en el manejo y comprensión de la propia noción de estrés.

<sup>5</sup> Cristina Laurell, “La construcción teórico metodológica de la investigación sobre la salud de los trabajadores”, en *Para la investigación sobre la salud de los trabajadores*, 1992.

<sup>6</sup> Robert Karasek, “Demand/Control Model: A Social, Emotional and Physiological Approach to Stress Risk and Active Behavior Development”, en *Encyclopedia of Occupational Health and Safety*, 1998, pp. 34.6-34.78.

<sup>7</sup> OIT/OMS, “Factores psicosociales en el trabajo: naturaleza, incidencia y prevención”, en *Informe del Comité Mixto OIT/OMS sobre Medicina del Trabajo*, 1989.

## Mi propuesta de análisis

Como antropóloga interesada en el estudio de la enfermedad, he venido redondeando mis planteamientos con herramientas teóricas y metodológicas propias de la antropología médica.<sup>8</sup> Desde las que han contribuido a la precisión de conceptos básicos como el *de proceso salud/enfermedad/atención*, entendido como un universal;<sup>9</sup> propuestas que nos introducen al dilema analítico entre representaciones y prácticas, a través del cuestionamiento de la oposición convencional entre sujeto y objeto<sup>10</sup>; la perspectiva interpretativo-hermenéutica, que proporciona una nueva manera de pensar y escribir sobre el cuerpo y su experiencia;<sup>11</sup> las propuestas analíticas que utilizan la metáfora como estrategia que comunica otra parte de sufrimiento insensato e indecible,<sup>12</sup> o el análisis de las metáforas dominantes elaboradas desde la profesión médica, que tienen relación con la política de reproducción y las ideas sobre el envejecimiento del cuerpo femenino;<sup>13</sup> y desde luego la propuesta de Young, quien después de una revisión crítica sobre los estudios de estrés concluye, entre otras cosas, que dicho concepto es tan impreciso como ideologizado.<sup>14</sup> Todas estas perspectivas se encuentran en un punto: el interés por el análisis de la enfermedad desde el significado que los propios enfermos le atribuyen, en el entendido, además, de que dicho significado tiene un uso que puede ser traducido como una forma de resistencia.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Josefina Ramírez, *op. cit.*, 2005e.

<sup>9</sup> Eduardo Menéndez, "Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones", en *Cuadernos de la Casa Chata*, núm. 179, 1990.

<sup>10</sup> Thomas Csordas, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", en *Ethos*, núm. 18, 1990, pp. 5-47.

<sup>11</sup> Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock, "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", en *Medical Anthropology Quarterly*, vol. I, 1987, pp. 6-41.

<sup>12</sup> Laurence Kirmayer, "The Body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience", en *Medical Anthropology Quarterly*, núm. 64, 1990, pp. 323-346; véase también Sheta M., Low, "Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience", en Thomas Csordas *Embodiment and Experience*, 2000.

<sup>13</sup> Emily Martin, *The Woman in the Body*, 1996.

<sup>14</sup> Véase Allan Young, "The Discourse on Stress and The Reproduction of Conventional Knowledge", en *Social Science & Medicine*, vol. 14b, 1980, pp. 133-146; *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, 1995, pp. 327.

<sup>15</sup> Véase Aihwa Ong, "The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia", en *American Ethnologist*, núm. 15, 1988, pp. 28-42; Pamela Dunk,

Mi propuesta de investigación asume que la enfermedad representa y expresa particularidades individuales de quienes la padecen, y por consiguiente de las relaciones socioculturales que entablan los pacientes en función de su momento histórico. Ofrece, por tanto, una mirada distinta de la *enfermedad*, una lectura sociocultural de cómo los sujetos la experimentan y viven, y cómo tanto la historia personal como las relaciones se ven afectadas por su presencia.

Dicha propuesta apunta no a explicar propiamente si determinado malestar es o no una enfermedad, como la caracteriza la biomedicina, sino a entender por qué determinados sujetos lo viven como tal y sienten que está afectando sus vidas. Conjuntamente destaca que el(la), trabajador(a) es un sujeto social, cultural y político, y no un elemento más del ambiente de trabajo, que al llegar a éste se quita imaginariamente la cabeza como si fuera un sombrero, lo cuelga en el perchero y se pone a trabajar. Es decir, no es un sujeto escindido que por un lado tiene su capacidad de trabajo —vista igual a su cuerpo— y por el otro su mente, sentimientos, emociones, representaciones. De manera que el sujeto trabajador (él o ella) es portador de una cultura e ideología que vive y expresa en todos los ámbitos de su vida a partir de su experiencia personal y la interacción social, y a pesar del fordismo y taylorismo —que exigen la descalificación, simplificación y pérdida de contenido del trabajo— él o ella dará una respuesta en función de su condición de género. Con este propósito, el concepto de trabajo se elabora como un campo sociopolítico que no sólo refiere al conflicto y a la negatividad, sino también a la creatividad, negociación, beneficio de los grupos sociales; está conformado por una organización jerárquica, ideológica, técnica y social, así como por conjunto de normas, concepciones, tradiciones, creencias, prácticas, sentidos y significados que se dinamizan por las relaciones de poder y de género. Baste este señalamiento para destacar sobre todo que en esta propuesta tomamos en cuenta no sólo la relación sujeto-puesto de trabajo, sino el mundo de significaciones que esa relación supone y que visto de manera contextualizada, permite entender que los y las trabajadoras en-

---

“Greek Women and Broken Nerves in Montreal”, en *Medical Anthropology*, núm. 11, 1989, pp. 29-46; Eileen Van Schaik, “Paradigms Underlying the Study of Nerves as a Popular Illness Term in Eastern Kentucky”, en *Medical Anthropology*, núm. 11, 1989, pp.15-28; Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock *op. cit.*, 1987; Nancy Scheper-Hughes, *Death Without Weeping*, 1992.

frentan cotidianamente no sólo condiciones de trabajo (objetivas y subjetivas) como apuntan los médicos laborales, sino algo más complejo que emerge del trabajo como institución, y por tanto tiene que ver con relaciones de poder cargadas de ideología y significados, y constituyen —como señala Kleinman—<sup>16</sup> mundos locales de los que surgen creencias y comportamientos, símbolos y conflictos, que en el terreno del análisis de la salud permiten incorporar el significado que tiene para el sujeto su enfermedad relacionada con el trabajo en un contexto más amplio que incluye su experiencia personal, laboral y familiar. Esto significa concebir al sujeto trabajador considerando su género, y lo que ello exige en términos sociales y culturales, porque los trabajadores no dejan de ser hombres o mujeres cuando entran al trabajo, como tampoco dejan de lado los diferentes roles sociales que juegan y les imponen exigencias particulares.

Analizar los espacios en que habita el sujeto (trabajo, familia) como mundos locales, permite acceder a la representación que tiene de su ser y estar en la vida, y por tanto de todo aquello relacionado con su enfermedad. El estudio de la enfermedad desde estos marcos admite, como señala Good,<sup>17</sup> comprenderla más allá de un listado de síntomas; esto es, más como un mundo de experiencia que estropea y altera la vida, pero contribuye sobre todo a entender la representación subjetiva desde el cuerpo del trabajador para una mejor estrategia de atención.<sup>18</sup> Por tradición, ni la biomedicina, y en ocasiones ni el propio sujeto trabajador en tanto enfermo, otorga importancia a la cuestión, y lo que parecería una contradicción, o tal vez una cuestión incomprensible, resulta ser precisamente ese espacio liminal que pretende explicar la perspectiva antropológica.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Arthur Kleinman, "Pain and Resistance: The Deligitimation and Religitimation of Local Worlds", en Mary Jo del Vecchio Good, *Pain as Human Experience*, 1994.

<sup>17</sup> Byron Good, "The Body, Illness Experience, and the Lifeworld: A Phenomenological Account of Chronic Pain", en Byron J. Good, *Medicine, Rationality and Experience, An Anthropology Perspective*, 1996.

<sup>18</sup> La idea central es producir un acercamiento hacia la comprensión de la enfermedad, estableciendo que la operadora telefónica no es un objeto de análisis sino un sujeto, y que por ende su cuerpo tampoco es un objeto sino un sujeto desde el cual se pretende comprender el significado y uso social de la enfermedad.

<sup>19</sup> Una noción central en antropología médica es que la enfermedad instalada en el cuerpo refiere a un proceso de transformación no sólo de éste, sino del sujeto y de su "yo". Proceso que anuncia de igual forma un estado de incertidumbre, de vacilación, referido como espacio liminal. Si bien sabemos que esta noción ha sido incorporada a la antropología

La investigación propuesta se basa en dos fundamentos teóricos importantes. El primero alude a la enfermedad, considerada para su análisis como hecho cultural, dado que significa y representa, y como producto socio-histórico. Esto es, cada sociedad y cultura tienen sus propias formas de concebir, experimentar, usar y darle significado al cuerpo y a los hechos que se asientan en él, y es así como producen sus propias representaciones, experiencias y metáforas sobre la naturaleza de éstos, constituyendo así un conocimiento elaborado social y culturalmente.

El otro fundamento teórico destaca que no existe actor sin contexto. Esto quiere decir que los significados que los actores elaboran deben siempre referir el contexto que les da sustento y si hablamos de actores caracterizados por su actividad laboral, mi aspiración fue subrayar que el trabajo y la familia deben estudiarse como contextos significantes, dado que generan relaciones de poder jerárquicas cargadas de ideología y significados, desde las cuales emergen creencias, comportamientos, símbolos y conflictos que remiten a las configuraciones que cada actor tiene de la salud, enfermedad y atención.

En este estudio nuestro interés fue mostrar que el estrés es una construcción social, es decir, producto de la relación generada por los actores sociales. En este sentido, si bien asumimos que la noción de estrés es una elaboración del saber profesional de la biomedicina y psicología que describe, a través de diversos indicadores, la reacción neurohormonal y psicológica de un individuo a una variedad amplia de estímulos medioambientales, constituye simultáneamente una metáfora que los conjuntos sociales manejan y aplican para explicar síntomas físicos, así como situaciones y relaciones en las cuales se encuentran inmersos. Como apuntamos a lo largo de la investigación, el centro de interés estuvo puesto en la manera en que las operadoras lo definen, experimentan y actúan para resolverlo.

---

médica para comprender la enfermedad bajo esas circunstancias, y nos ha permitido poner atención en las diversas transformaciones de las operadoras, dicha categoría no es central en la presente discusión, de modo que no vamos a profundizar en ella.



## Participantes y procedimientos de investigación

Para el desarrollo de la investigación en campo solicitamos al sindicato de Telmex la posibilidad de contar con un pequeño grupo de operadoras telefónicas, cuya principal característica fuera haber recibido diagnóstico de estrés o percibir el estrés como problema de salud experimentado en el último año. Se nos permitió acceder a uno de los centros laborales más antiguos de la empresa, en el cual incluso se sabía que existía la mayor problemática social concebida por ser uno de los centros que no cumple con los estándares de productividad.

A través de una investigación cualitativa, basada en un trabajo etnográfico que duró casi un año y estuvo orientado por sucesivas entrevistas a profundidad a un grupo de 25 operadoras,<sup>20</sup> se abordaron diversos aspectos que tomaron en cuenta tres espacios importantes de análisis: el individual, laboral y familiar. Todas las entrevistadas tuvieron, al momento de la investigación, la categoría de operadora telefónica y sus funciones variaron de acuerdo con el departamento al que pertenecían, por ejemplo: departamento de tráfico lada internacional (090), lada nacional (020), departamento de información (040), y departamento de quejas (050).

El rango de edad de las entrevistadas fue de 32 a 54 años, con un promedio de 41 años. El de antigüedad laboral de seis a 27 años, con un promedio de 17.5 años de trabajo. Respecto al estado civil, tenemos 12 operadoras casadas, seis separadas, cuatro madres solteras y tres solteras. De todas ellas, sólo las solteras no tienen hijos.

De acuerdo con el tipo de trabajo que realizan, definido por el departamento al que pertenecen, las operadoras de lada nacional tienen menor preparación escolar (nueve años de estudio en promedio), debido a que en un tiempo la empresa sólo ponía como exigencia que hubieran concluido la secundaria. En cambio, las operadoras de lada internacional cuentan con mayor preparación (casi doce años de estudio), ya que se les exige tener conocimientos del idioma inglés. En este departamento todas han cursado la preparatoria y tres de ellas tienen carreras profesionales.

<sup>20</sup> La selección de las participantes se realizó bajo criterios específicos que tenían relación con los objetivos de la investigación. Para una explicación más amplia sobre tales criterios y sobre el trayecto metodológico, véase Josefina Ramírez, *op. cit.*, 2005e.

Debido a la importancia que adquiere la antigüedad laboral, que genera prestaciones, estas mujeres mantienen un trabajo constante, el cual tratan de no interrumpir salvo por la maternidad, cuya licencia está estipulada en el contrato colectivo de trabajo. Por lo demás, se puede decir que desde que se implantó el Programa de Productividad Laboral las operadoras procuran no faltar, obviando incluso sus propios malestares, ya que el ausentismo en la empresa no sólo está mal visto por las autoridades, sino además genera problemas económicos para las operadoras.

En el presente texto se hará referencia en términos generales a la información que aparece como hegemónica en las narrativas de las entrevistadas, y que va perfilando al trabajo como ese mundo de ganancias y pérdidas. La presentación de esta información presume una síntesis debido a la naturaleza del texto, por esta razón sólo destacaremos en algunos casos fragmentos de las narrativas de las entrevistadas, para ilustrar la manera en que sus representaciones se construyen en dos órdenes. Primero a partir de un modelo hegemónico que explica el estrés como resultado del trabajo, y enseguida desde una experiencia personal que perfila respuestas particulares en función de las circunstancias que enfrenta cada entrevistada (individuales, familiares y laborales), mismos que han permitido ver cómo el trabajo no sólo representa lo negativo con la presencia de la enfermedad, sino también tiene un lado positivo desde el cual se perfila como un espacio lúdico de creación, negociación y libertad.

### **El trabajo de la operadora telefónica y el conocimiento convencional de estrés**

En México, el trabajo de la operadora telefónica está considerado desde hace mucho tiempo como un buen trabajo para las mujeres, porque no requiere de mayor preparación, representa un buen salario y buenas prestaciones que se extienden a los familiares. Además, la organización del trabajo basada en la rotación de turnos es una característica positiva desde la perspectiva de las propias operadoras, que les permite regular su trabajo en función de sus necesidades personales.<sup>21</sup> Estas características orientan a las operadoras a

<sup>21</sup> La jornada laboral es de 40 horas semanales. Debido a las necesidades de atención continua, los días de descanso no son sábados y domingos de manera generalizada, sino que

concebir su trabajo primeramente como soporte económico que les permite acceder a ciertos satisfactores para la vida y adquirir un mejor estatus social, y sólo secundariamente como un lugar para la realización personal.

La concepción del trabajo como autorrealización o como estresor depende en buena medida de tres cuestiones. Una, del tránsito hacia la modernidad, que implica en el medio laboral la aplicación de nuevas tecnologías y, por ende, de una organización laboral diferente, que incorpora una idea nociva del trabajo bajo el contexto de estrés. Dos, de la creatividad o limitaciones que impliquen tales cambios a las trabajadoras. Tres, de la respuesta personal de las trabajadoras ante dichos cambios, que deben ser analizados también en relación con su vida personal, con los diferentes roles que juegan y los apoyos sociales disponibles que inducen a estimar al trabajo como un medio de autorrealización, como estresante o bien desde una perspectiva dinámica en la que se expresan ambas circunstancias.

Con el cambio tecnológico generado en Telmex aproximadamente hace dos décadas, la noción de estrés se fue incorporando a partir de un complejo proceso que articuló el rumor y la nueva realidad social. En diversas entrevistas con las operadoras, cuando se les preguntó sobre el momento en que habían oído por primera vez la palabra estrés, hubo grandes coincidencias en sus apreciaciones al afirmar que con el advenimiento del cambio tecnológico se inició un rumor que, de boca en boca, transmitía la idea de que las “máquinas serían las grandes enemigas”, pues “serían las causantes de estrés”. De manera que en ese momento de transición e incertidumbre, las grandes inquietudes se llenaron con comunicaciones e información proveniente, en buena medida, de lo que alguien había leído o escuchado por ahí, constituyendo así el rumor.<sup>22</sup>

Las representaciones más comunes, constituidas desde el rumor fueron:

---

se rotan para todas las operadoras, y sólo cuando han logrado más de 24 años de antigüedad, ellas pueden elegir el turno de trabajo y los días de descanso como fijos.

<sup>22</sup> El rumor fue una categoría utilizada por las operadoras para explicarse el origen del estrés. Desde nuestra perspectiva, explica esa parte de la comunicación humana natural que, suponiendo verdadera, circula sin probar su evidencia. En este sentido pudimos advertir que el momento en que existe un nombre para el malestar, y que pasa a ser definido a partir de un concepto socialmente construido, puede ocurrir un fenómeno de contagio social que pasa por rumores que circulan a través de redes ya existentes y formas de organización renovadas que agrupan a las afectadas. Por esta razón resulta nodal, pues genera representaciones diversas que permiten comprender el estrés como proceso.

- Que el trabajo de la operadora telefónica iría desapareciendo conforme se incorporara la nueva tecnología.
- Que el uso de computadoras personales “como nueva tecnología” traería nuevos problemas de salud, entre los que destacaría el estrés
- Que el cambio tecnológico exigía un cambio en la “actitud” de la operadora, ahora definido más en función de una actitud de servicio, trato amable, y solución de problemas del usuario

En este proceso de cambio, el propio sindicato persuadió a las trabajadoras de base para utilizar nuevas formas de negociación, en las cuales debían estar más dispuestas a las nuevas realidades y a cambiar su actitud, tanto de lucha “política” como de trabajo.

Las telefonistas, a su vez, fueron incorporando la idea de que la simplificación del trabajo por el uso de computadoras venía acompañada por la expresión de estrés. Sin embargo, esta idea, que expresa la perspectiva de un conocimiento convencional que relaciona trabajo/estrés, es rebasada con la narrativa de las telefonistas, que buscan y dan una explicación contextual a sus preguntas sobre el estrés.

En este estudio nos apoyamos en la perspectiva que enfoca la narrativa, porque narrar permite a las telefonistas articular alrededor de su padecimiento y de su propia persona diferentes circunstancias, momentos, situaciones y personas, haciendo uso de su ir y venir en el tiempo. La narrativa es un medio poderoso de comunicación que provee significado a la experiencia y cuya riqueza se capta en la reconstrucción del pasado, la explicación del presente y la anticipación del futuro, con lo cual es posible advertir no sólo la explicación del padecimiento, “aunque éste sea el principal interés”, sino también las transformaciones que sufren las telefonistas en su cuerpo y en su yo ante el evento de la enfermedad, sea real o imaginaria.

Desde esta perspectiva es posible articular el mundo interno y externo de la telefonista en su condición de enferma, ya que la narrativa nos ayuda a entender eventos concretos que requieren relacionar un mundo interno de deseos y motivos a uno externo de acciones observables y situaciones relacionales.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Cheryl Mattingly y Linda C. Garro, “Narrative Representation of Illness and Healing Dossier”, en *Social Science & Medicine*, vol. 38, núm. 6, 1994, pp. 771-774.

A lo largo de dos décadas, las telefonistas en conjunto fueron constituyendo el estrés y sus diferentes respuestas, sorteando su ser trabajadora y su ser mujer. Así, para la mayoría de éstas el estrés pervive como un ente más en el medio laboral que se ha apoderado de ellas. Tanto entre operadoras como entre delegadas circula la idea de que el estrés emerge del trabajo. En la primera reunión informal para explicar el interés del estudio, algunas operadoras manifestaron aceptación, pues percibían un clima de trabajo hostil que se ejemplificó con la afirmación: “qué bueno que se va hacer ese estudio, porque aquí todas estamos bien neuróticas, sí, de verdad ¡bien histéricas!” Algunas abiertamente se acercaron para mostrar en su cuerpo las evidencias de lo que ellas consideraban que era el estrés: caída de pelo, manchas en la piel, problemas digestivos, de circulación y hasta insomnio.

El estrés como problemas, nervios o irritabilidad y baja autoestima, fue conformando una amplia red semántica que evidenciaba situaciones, síntomas y sentimientos que iban configurando el significado para quien lo sufría. Fue mucho más evidente la expresión del estrés desde lo objetivo, como los síntomas anotados arriba. Pero también desde el lado oculto estuvo el otro significado, el de aquéllas que en la discreción hablaron del estrés control, del estrés vigilancia, del estrés protesta de género, constituido en las relaciones jerárquicas entre supervisora y operadora y en la vida diaria con sus parejas. También se definió el estrés como la expresión de una escisión entre el ser trabajadora y el ser mujer.

## **El trabajo como pérdida**

Una de las primeras cuestiones observadas en la indagación de los procesos implicados en la aparición del estrés es que su significado pone en relevancia una noción negativa del trabajo, la cual permite ver al trabajo como sinónimo de estrés o viceversa. Ésta es la información que las operadoras comentaron recibir a través de diversos medios (televisión, revistas, radio, periódico, relación médico/paciente) y proporciona una imagen popularizada del estrés, pero también aparece traslapada con la información biomédica que se promueve cada vez más a través de esos medios. Así, las primeras ideas que vienen a su cabeza cuando se les pide que definan el estrés son precisamente aquéllas que tienen una mayor resonancia.

Sus respuestas codificadas en fichas muestran con distintas palabras, primero una cierta vacilación que expone una expresión tautológica: “es algo que te mantiene tensa, te estresa”. Más allá de eso, hay una constante que perfila al estrés como una emoción o una actitud, formulándose por todas las entrevistadas como un estado de irritación, angustia, enojo, coraje, ira, miedo, envidia, agobio, ansiedad. Es interesante notar que en este momento de la definición ninguna recurrió a malestares físicos como dolor de cabeza, cuello o espalda, ya que en sus definiciones se perfilaban, por ejemplo: “el estrés es mucho enojo”, “es provocado por tanta envidia”, “es mucha ira contenida, que provoca agresión”, “es un estado de ansiedad permanente”.<sup>24</sup> Desde aquí se deduce la naturaleza compleja del asunto, que como lo han expresado varios autores<sup>25</sup> está en su propia indefinición.

Enseguida, a partir de esas primeras nociones algunas quisieron ser más precisas y utilizar sus manos para mostrar esa presión.<sup>26</sup> De esta manera, Elsa con sus dos manos indica que “es un hueco en el estómago”. Cuestión que fue compartida por Aura, Lilia, Tina, Regina, Mary, aunque para esta última el hueco más bien estaba en el pecho, mientras Angélica lo experimentaba más como un vacío. En una circunstancia similar estaría la descripción de Bertha como “una oleada de miedo”, o la de Nora como “una descarga de ansiedad”. Soledad, más franca y recia en sus comentarios, dijo: “para mí el estrés es como un tic, tac en todo el cuerpo, pero cuando me pone hasta la madre digo ya estuvo, cabrón, y me lo saco”. Con estas palabras, Soledad no sólo expone su propia definición, sino también la manera en que, como si el estrés tuviera sustancia, pudiera asirlo y sacárselo del cuerpo.

Desde la imagen simple pero elocuente de una liga, a la que estiras hasta que revienta, Lilia estableció esta analogía con el cuerpo, concretamente con la cabeza, destacándolo como tensión y pre-

<sup>24</sup> Estas fueron respuestas cortas de la mayoría de las operadoras, que más adelante desarrollaron en relación con las razones que lo producen. Con el ánimo de hacer ágil la descripción y poder hilvanar algunas interpretaciones, se subrayan las primeras ideas que en el intento de explicación por parte de las informantes contribuyeron no tanto a la definición propiamente cuanto a vislumbrar el significado que va adquiriendo para cada una.

<sup>25</sup> A.J. J. M. Vingerhoets y F.H.O. Marcelissen, “Stress Research: its Present Status and Issues for Future Developments”, en *Social Science & Medicine*, vol. 26, núm. 3, 1988, pp. 279-291.

<sup>26</sup> Los nombres de las entrevistadas han sido cambiados para mantener el anonimato.

sión en la cabeza. “Es como una presión de afuera, pero también de adentro, que no me deja estar”.

En todas estas explicaciones se observó que ellas ponían sus manos en la cabeza y entrelazaban los brazos a la altura de su pecho, insistiendo en algo que estremece, único momento en que al parecer se articulaba mente y cuerpo.

En la conformación de estas ideas también se advierte la innegable influencia de la noción profesional del estrés, ejemplificada con la expresión “es como un adrenalino”, que expuso Elsa y dejaba ver la idea original de Selye, en la cual se destacan tres fases: primero la de alarma, donde hay una descarga de adrenalina; después la de resistencia, en la cual se supone que el organismo se adapta; y finalmente la de agotamiento, que muestra una incapacidad para la respuesta. Estas nociones profesionales son incorporadas por las operadoras, popularizándose y dando un toque propio como deja ver la noción de Nora, quien señala claramente: “para mi el estrés es algo que en principio te ayuda y después te hace mierda”.

Desde otro punto de vista están las ideas formadas por las que debido a una enfermedad han recibido suficiente información de su médico. Es el caso de Angélica, quien además de ello muestra un conocimiento conformado por su propia búsqueda para cambiar su diagnóstico de depresión. Y dado que su primera imagen sobre el estrés es la de la vida vivida del lado oscuro, “el no estrés” sería entonces una vida feliz.

Como paciente informada también se considera a Maya, una de las operadoras de mayor edad, quien por ser asmática y tener crisis severas define con toda seguridad: “el estrés es un autodetonante de cualquier enfermedad, es una somatización”. Aunque también fue la única que abiertamente representó al estrés como un problema de mujeres climatéricas, al señalar que “es una manifestación física de climatéricas”.

La respuesta de Violeta, “es algo que se apodera de la gente que no tiene control sobre su persona”, implica también una visión de la biomedicina y psicología que han desarrollado la idea de que cierta personalidad —denominada como tipo A— es más propensa a sufrir estrés. Es la imagen como de algo externo que se mete al individuo con cierta susceptibilidad. Pero también deja ver un aspecto estigmatizante y que Violeta expresó en varias ocasiones, incluso negando que sufriera de estrés, pues indicó que quien sufre estrés está de malas siempre y en el trabajo genera problemas.

Con estas nociones lo que quiero destacar es la manera en que el conocimiento médico incide en la conformación de las ideas de las entrevistadas que, en ocasiones por provenir precisamente de esa fuente, se afirman con seguridad.

## El estrés y la noción de separación

Otras definiciones, en un principio difíciles de entender porque las entrevistadas repetían constantemente “cómo te puedo explicar”, pues tenían una enorme dificultad para expresar su sentir, hicieron alusión a una escisión de su persona y la establecieron en dos ámbitos, entre uno exterior y otro interior, y entre las exigencias profesionales como la de “ser una buena trabajadora” y las personales–familiares, es decir, “ser una buena madre o hermana”, que parecieran de pronto irreconciliables.

Bertha decía: “hay algo que no entiendo y por eso no te puedo explicar, pero para mí, es como una división en la vida... hay lentitud en el exterior y yo quiero todo rápido. El estrés es igual a todo rápido porque se hace tarde, por eso mi cabeza está como dividida, es como si de pronto no fuera yo y entonces me entra una oleada de miedo”.<sup>27</sup>

Cora, por su parte, declaró: “es lo que tenemos por un estado de incongruencia entre lo que tienes que ser y lo que puedes ser. Yo creo que trabajo bien, que lo hago por mí y por mis hijos, pero no hay un reconocimiento a tu trabajo porque siempre hay más y más que dar. Y con los hijos también, además de que los dejas solos, y lo que veo que deja el estrés es un deterioro progresivo en mi persona, se me cae el pelo, bajo de peso, tengo problemas en la piel”. Además de indicar en otro momento, aunque refiriéndose a su cuerpo, “soy cada vez menos yo misma, con estos cambios en mi cuerpo, con estas incongruencias entre lo que quiero ser y no puedo ser”.

Lilia mostró una expresión de escisión parecida al indicar que el estrés es una presión constante por las exigencias familiares y las del trabajo. Es una muestra del deber ser, porque “tengo que ayudar

<sup>27</sup> Si bien con este pequeño párrafo no se aprecia claramente la escisión entre su ser profesional y su yo, pues en muchas ocasiones no supo precisar la razón de su miedo, hay elementos para pensar que ese miedo y esa división manifiesta entre el exterior y su interior refieren a la situación de conflicto entre su ser trabajadora y su rol de madre.



a mis hermanos y también tengo que hacer bien mi trabajo”. Lilia define el término desde su experiencia y describe su situación actual de mucho estrés —angustia, tristeza, agobio, soledad—, porque desde su “deber ser” ayuda a su hermano a conseguir casa con sus prestaciones, lo cual significa quedarse sin dinero y, en consecuencia, “trabajar mucho”. Su expresión “estoy mal porque con nadie quedo bien” refleja a nuestro juicio un yo perdido, abatido.

Angélica fue muy escueta, y entre sus amplios silencios pudo formular la idea de que el estrés “es como un chispazo, que deja un vacío y la cabeza fracturada por dentro”.<sup>28</sup> Socorro dijo de manera taimada que “el estrés es agobio que entorpece la mente, entonces tu cuerpo quiere una cosa y tu mente otra”.

La escisión exterior/interior enunciada por Bertha es mostrada en el caso de Socorro más como un cisma entre cuerpo y mente, como ocurre también en el caso de Martha, para quien el estrés es una carga de emociones [...] que se contiene de manera distinta en el cuerpo que en la mente, toda vez que su cuerpo podía estar bien y ser visto por los demás sin advertir problema alguno, pero su mente no deja de pensar en un montón de cosas que la preocupan, es decir sigue caminando y teniendo imágenes que ella prefiere borrar haciendo crucigramas, aunque con ello duerma poco.

Pero el estrés, como apuntó la mayoría, puede ser muchas otras cosas, en función de lo que lo produce y de lo que provoca. Así, Martha enfatiza que “puede desenlazar la falta de apetito, o comer de más, o no dormir, o que se te caiga el pelo, o equis; puede tener muchas consecuencias”.

Inmersas en la dificultad de la definición, las operadoras se inclinaron más por hablar de las razones del estrés, en un intento por explicarlo. En este sentido, algunas respuestas señalaron no lo que es, sino lo que sienten que lo produce, refiriéndose a una sociedad patógena, es decir llena de violencia, ruido, agitación, y además desde una perspectiva que lo asume como natural.

<sup>28</sup> En la segunda entrevista con Angélica, cuando abordamos los síntomas, las razones del estrés y las diversas enfermedades que enfrenta, asociadas o no a éste, empezó a darse una situación de molestia, había grandes silencios, balbuceos, una actitud retraída y aunque no mostró llanto, había algo que le impedía hablar. Era como no poder encontrar sitio para sus sentimientos y emociones, así como una enorme dificultad para declarar que tenía diagnóstico psiquiátrico de psicosis maniaco depresiva. La razón que expresó con dificultad fue la muerte de su bebé en circunstancias que no quiso explicar, simplemente dijo “no quiero hablar”.

Elsa, quien muestra en todo su discurso una mayor preparación e interés por la formación sindical y la “conciencia política”, externó una definición influida por tal compromiso al destacar que “el estrés es una condición propia del capitalismo, una situación de alienación, que seguramente afecta más a unos trabajadores que a otros, y en el caso de las mujeres es más problemático por la cantidad de cosas que hay que atender”. Angélica explica: “el estrés es producto de una vida diaria llena de agitación, violencia, del trayecto al trabajo, pero todo eso es normal”. Algo muy similar apuntó Isabel: “es producto de la organización de la vida que ya no podemos cambiar, llena de trabajo y agitación”. Rocío y Jasmín lo definieron como agobio por hacer muchas cosas, y a la vez lo asociaron a una vida llena de trabajo que abarca tanto el asalariado como el que realizan en sus casas, y para ello utilizaron el adjetivo “ajetreada”.

Esta idea que refleja una sociedad peligrosa, represiva, de una normatividad donde el trabajo es el eje presente en la narrativa de todas las entrevistadas como un marco general al que se asocia el estrés, incluso en ocasiones asumiéndose como normal e irremediable, ya que en relación con la pregunta ¿cómo se imagina la vida sin estrés?, la respuesta primaria fue ¡sin trabajo!, como una reacción de descarga. Sin embargo, como se vio en realidad en las siguientes reflexiones, la respuesta más pensada fue sin presiones de trabajo y con equidad.

### **Como control y normatividad laboral**

Sin embargo, la descripción más potente y enérgica se expone al representar el microcosmos laboral, ya que éste aparece primeramente desde un enfoque negativo, como verdadero agente provocador de estrés. Y es el ambiente laboral, referido básicamente a las relaciones interpersonales entre jefas y subalternas, y entre éstas mismas, el que tiene el primer lugar de asociación con el estrés. La vigilancia y el control de los cuerpos “como máquinas” es una forma de irritación cotidiana, dicen Carla, Cora y Mary.

Otro punto es que ante un argumento como “el cliente siempre tiene la razón”, las operadoras sienten desvalorizado su trabajo cuando no les creen que el problema lo generó aquél. O bien, cuando entre el gran número de llamadas liberadas explican que son

presas de acoso cuando reciben llamadas obscenas, y que las jefas tampoco consideran un argumento sólido y verdadero.<sup>29</sup> Esta cuestión, junto con el control y la vigilancia aplicados para lograr las metas de productividad, las llena de cólera porque nunca se sienten comprendidas. Inequidad, favoritismo y hostigamiento psicológico son otros ingredientes que aumentan el enojo, la irritación general de las que no tienen trato con las supervisoras y jefas. Y todo ello, junto con un trabajo descalificado, monótono, tedioso y prolongado, contribuye a completar el cuadro de donde surge el más evidente malestar corporal, social y moral del grupo de entrevistadas.

### **Turnos, rotación, trabajo de noche**

En estas apreciaciones tan generalizadas se buscaron puntos de discrepancia, o énfasis, que pudieran explicarse por el tipo de trabajo que realizan, toda vez que los departamentos de lada nacional (020), internacional (090) e información (040) son de trabajo continuo los 365 días del año, mientras el departamento de quejas (050) labora sólo jornadas de 8 horas durante 5 días de la semana. No encontré diferencia entre todos estos departamentos en el ambiente laboral, donde prevalecen relaciones empobrecidas o conflictivas, ni en el sistema de control y vigilancia de la empresa, asumidos como agentes provocadores. Esto es, todas las operadoras apuntaron el trato hostil que cotidianamente se vive en el trabajo, generado por relaciones interpersonales dañadas y por el tipo de trabajo rutinario, monótono y sin creatividad.

Sin embargo, hay dos cuestiones diferenciales e importantes que no deben olvidarse: una es que el departamento de quejas tiene un

<sup>29</sup> El sitio del cliente, que en realidad toma una forma imaginaria dado el tipo de relación virtual, es hoy un problema para la empresa, la cual genera estrategias agresivas ante la competencia para mantener y coptar nuevos clientes, mostrando la mejor cara de la atención. Por esta razón la ideología que priva es la de la atención clara, amable y rápida, así que no sólo hay presiones del cliente, sino también de los tiempos estipulados para una llamada. Se debe enfatizar que la mayoría de informantes argumentaron, ante el número de llamadas liberadas y la atención al cliente, que a menudo recibían llamadas obscenas que las afectan emocional y moralmente, y que eso la empresa no lo tomaba en cuenta en virtud de que ese asunto es de difícil comprobación porque no está permitido grabar las llamadas, por lo que tan sólo sugiere una respuesta potenciada imaginariamente. Es decir, no se descarta que ocurra, pero en virtud de su recurrencia y énfasis resulta más como estrategia de las operadoras ante las presiones del control.

tipo de servicio distinto, ahí no hay tiempos medidos para efectuar la llamada y el trato con el cliente no exige una fraseología como en las otras áreas, pero sí se exige un trato amable y que se brinde solución al cliente. No obstante, Nora hace una observación muy interesante al exponer que el departamento de quejas (050) registra el mayor índice de incapacidades entre todos los departamentos. ¿Qué querrá decir esto?, se preguntaba, al mismo tiempo que explicaba rápidamente que las compañeras del 050 están, por su tipo de trabajo, más expuestas a la ira del cliente y, por tanto, desde su perspectiva podrían verse más afectadas.

La otra cuestión distintiva es que los demás departamentos, que sí tienen trabajo continuo, representan la posibilidad de doblar turnos y trabajar toda la semana, cuestión interesante a la que pocas operadoras hicieron mención como agente provocador de estrés. Esta posibilidad, generada a través de usos y costumbres, permite a las operadoras “controlar” sus horas de trabajo. Por ejemplo, está establecido por contrato laborar cinco días por dos de descanso, pero sábado y domingo sólo son válidos en el caso de las de mayor antigüedad. Esto quiere decir que la vida cotidiana, personal y familiar de las operadoras que no tienen turno fijo es alterada por esta organización laboral. Pero también tiene una perspectiva positiva desde el punto de vista de las entrevistadas, ya que según ellas esta flexibilidad laboral les permite organizar su vida familiar. Muchas de ellas, por ejemplo, han trabajado durante años el turno nocturno, solicitándolo expresamente por el pago extra y porque para las que tienen hijos, pueden disponer de tiempo para hacer la comida, lavar y planchar su ropa, atenderlos y estar al pendiente de las tareas de la escuela. De acuerdo con el resumen de sus narrativas, tales turnos se laboraron sobre todo cuando los hijos tenían entre uno y diez años, pensando en que esos son los años en que requieren mayor atención. Todas las entrevistadas que ahora tienen hijos adolescentes empiezan a tener una reflexión interesante sobre su ausencia (por las tardes) en estos años, pues en la actualidad empiezan a enfrentar problemas con los hijos por su baja escolaridad e incluso de drogadicción. Este asunto, aunque no es generalizado, se empieza a ver en hijos de madres solteras como en el caso de Mary y Nora, quienes sostienen que, por una parte, trabajar tantas horas puede ayudar a la economía familiar, sobre todo si su salario es único, pero por otra trae como problema el descuido de los hijos, que se aprecia tan sólo cuando empiezan a llamarlas de la

escuela o cuando ellas mismas descubren en sus hijos comportamientos extraños, que perfilan problemas de adicción.

Ante las dificultades económicas las operadoras de Telmex tienen dos caminos, el primero y más común es el trabajo POR, que quiere decir doblar turnos trabajando los de otras. El otro es el solicitar préstamos a la empresa, lo cual se otorga de manera expedita y sin muchos trámites, pero esto también conlleva a aumentar los ritmos de trabajo, dado que con un préstamo el salario se ve muy reducido.

El trabajo POR es muy solicitado entre todas las operadoras que pueden hacerlo, es decir, excepto las del 050. Y resulta muy atractivo, pues aparte del incentivo por productividad, otras jornadas extras a la semana pueden conformar una considerable suma de dinero, dadas las necesidades personales y familiares. Como se puede apreciar en el cuadro 1, las jornadas de velada y dominicales tienen mejor paga, tanto si se trabajan completas como si se trabajan por horas.

Esta manera de trabajar (más allá de una jornada de 40 horas semanales) no es considerada como un problema por parte de las entrevistadas; al contrario, es bien vista porque logran un mejor salario. Lo que sí afirman como problema es la rotación de turnos, cuestión que para muchas altera permanentemente la dinámica familiar.

El asunto de no considerar la ampliación de la jornada de trabajo como un problema que precipite el estrés, sugiere por el momento la tendencia de pensar en los demás y no en sí mismas, ya que las necesidades económicas las hacen no escuchar sus cuerpos, ni mirar la fatiga en sus rostros.

Esto resulta muy interesante porque contrasta con lo que pudo observarse durante la vida cotidiana del trabajo: esos cuerpos que ellas no alcanzan a ver como agobiados, cansados y alterados por el poco sueño y descanso, y desde los cuales pudieran señalar o con-

Cuadro 1. Salario por turnos			
Turnos económicos		Turnos de domingo	
Lunes a sábado			
Matutinos y diurnos	\$ 450.00	Matutinos y diurnos	\$ 652.00
Por hora	57.00	Por hora	82.00
Velada	500.00	Velada	702.00
Por hora	72.00	Por hora	100.00

siderar a los turnos como provocadores de estrés. No quiere decir que las operadoras nunca mencionaron el problema de los turnos, porque efectivamente sí lo hicieron y lo señalan como un problema serio, pero en el sentido de la rotación y movilidad generadas por la organización laboral. Esta cuestión sí es un verdadero problema asumido y vivido por cada una de las mujeres, sobre todo las casadas y con hijos, y está en función de negociaciones permanentes con sus parejas para el reacomodo diario de la funcionalidad del hogar, ya que los turnos se cambian cada semana, y si además doblan los horarios se desajustan no sólo de manera personal sino también familiar.

Este aspecto es sumamente importante, pues de todas las entrevistadas solamente Maya (090), Socorro (020), Violeta (020) y Soledad (020) han logrado turnos fijos por su antigüedad, si bien tienen la opción de trabajar otros turnos de compañeras que por algún problema no pueden hacerlo.

Lo que se debe destacar es la poca importancia dada a la cantidad de trabajo que enfrentan estas mujeres que trabajan por y cuya referencia sólo se da en relación con el trabajo nocturno, que por lo demás muchas de ellas prefieren ya no hacerlo de manera permanente, pese a considerarlo bien pagado, permitiéndoles tener más tiempo para los hijos. Muchas exponen su decisión personal de ya no trabajar de noche porque ahora su aguante es menor; sin embargo, esto no es posible para todas, pues sólo las de mayor antigüedad pueden dejar de hacerlo.<sup>30</sup> De modo que el turno nocturno es obligatorio para todas, y en ocasiones es concebido como un castigo para algunas operadoras que han tenido diferencias con sus delegadas o supervisoras.<sup>31</sup>

Es muy interesante destacar que de todas las entrevistadas que hablaron con pasión de esos aspectos negativos del trabajo, sólo cuatro no lo hicieron en primera instancia, aunque sí los perciben. Socorro y Angélica se mostraron un poco retraídas, incluso destacaron que nada del trabajo les afecta porque se imbuyen en su actividad y no las hostigan, pues ellas no molestan a nadie. Isabel, por su parte, indicó que con todo y todo ese era un gran trabajo del que

<sup>30</sup> Cabe señalar también que, por razones personales, algunas operadoras optan por tener este turno como fijo. Este es el caso de Regina, quien considera que este turno es el de menor lío porque hay menos gente.

<sup>31</sup> Esta cuestión fue referida por Carla, Santa, Maya, Aura, Cora y Nora.

nada le molesta, ya que hasta las regaderas y los dormitorios le gustaban.<sup>32</sup>

Recapitulando, queremos destacar que si bien las operadoras advierten la organización laboral como una circunstancia que influye directamente en la precipitación del estrés, su mayor atención está puesta en las relaciones interpersonales dañinas, generadas de manera compleja entre las exigencias laborales, la competencia y las envidias. En este marco llama la atención el que los turnos se consideren como provocadores de estrés sólo en función de la rotación, pero no como consecuencia de la cantidad de horas laboradas.

En los sucesivos encuentros con las entrevistadas se observó que el ritmo de trabajo varía de 48 a 80 horas a la semana, laborando todos los días. Y quienes trabajaron más fueron Santa y Martha: ambas enfrentaban la convalecencia de un familiar tras haber tenido un accidente.<sup>33</sup>

Pero así como existe el recurso de aumentar las cargas de trabajo en función de las necesidades, las más de las veces familiares, está también la posibilidad de trabajar las 40 horas o incluso menos, siempre y cuando tengan quién les pueda cubrir su turno, con el objetivo de no perder su prima de puntualidad y productividad. Este es el caso de Maya y Elsa, para quienes su trabajo ya no tiene atracción sino al contrario, representa agobio, por ello optan por trabajar su jornada de 40 horas o menos. Esta es, podría decirse, una de las bondades del trabajo porque es una buena manera de resolver problemas económicos, aunque puede generar otras consecuencias.

Martha comentó: “Llevo varios meses en una situación extrema de estrés por deudas, por el reciente accidente de mi compañera, con quien además acabo de tronar y está en el hospital bien delicada, ¡imagínate!, desde entonces no hago más que trabajar, comerme las uñas y tener el impulso incontenible de fumar y de comer, estoy muy irritable hasta con quienes menos tienen que ver en esto”. Por su parte, Santa argumentó ser una mujer fuerte, que puede mante-

<sup>32</sup> Isabel viaja todos los días de Tianguistengo, Estado de México, a su trabajo, del que habla con una mirada feliz y sonriente resaltando que todo le gusta, pues para ella que viene del pueblo todo le parece limpio y organizado.

<sup>33</sup> En ambos casos algunas entrevistas no se realizaron por el poco tiempo con el que contaban para ello, pero en ocasiones ellas mismas buscaron la manera de hacer un espacio para hablar y descargar un mundo de emociones y sentimientos que las mantenían agobiadas y sin descanso.

ner un ritmo laboral sin verse afectada, no obstante consideró también tres cosas que le empiezan a preocupar, que necesita ayuda para dormir, pues su sueño es intranquilo y es el único momento en el que se queja, pero también que requiere dormir poco para poder trabajar, al mismo tiempo observa que últimamente su capacidad de concentración es menor, considerándose “olvidadiza”.

El trabajo como un mundo de pérdida (que dirige fundamentalmente sus efectos sobre la salud) quizá ha sido la noción mayormente descrita por los estudiosos del trabajo y de la salud laboral. La información vertida por las operadoras en cuestión muestra una compleja explicación que tiene como hilo conductor al estrés y da cuenta de una relación multicausal y paradójica, donde también aflora una perspectiva positiva del trabajo.

### **El trabajo como espacio lúdico**

Quizá la mayor paradoja del trabajo de la telefonista esté en esa perspectiva dual que ellas viven: el trabajo como productor de enfermedad, pero también como espacio de autorrealización, de perspectiva lúdica de apropiación para un “yo” que adquiere cierta libertad.

Pero así como se ha transformado el trabajo de las telefonistas, para devenir una actividad repetitiva, tediosa, excesiva, sin control de su parte, también se ha transformado el sentido de autorrealización que éste ejerce para ellas. Encontramos dos razones para esta apreciación. Una está muy ligada a esa actividad monótona desprovista de creatividad y habilidad, que las hace considerar que su actividad cotidiana es cada vez menos gratificante y sólo es rescatable en términos económicos, ya que es el sustento para la vida personal y familiar. Otra corresponde al rol de activista sindical jugado por la telefonista y que también se ha transformado, pues hoy su ejercicio político no tiene el mismo efecto que hace 20 años, dada su situación cada vez menos estratégica. Precisamente en la remembranza las trabajadoras indican que “ser telefonista” ha cambiado en la actualidad, ya que antes las llenaba de orgullo saber que pertenecían a uno de los sindicatos más combativos, cuya presencia y lucha eran indispensables. Esta consideración hacía que las telefonistas sintieran elevada su autoestima, ya que en conjunto eran re-



conocidas como mujeres participativas y de “alta conciencia política y solidaridad”.

¿Pero quiénes son las operadoras? ¿Por qué encontramos desde las primeras entrevistas un algo que las hace distintivas no sólo a escala discursiva, sino también en la práctica? Los primeros encuentros fueron perfilando mujeres abiertas, discursivas, curiosas y cuidadosas de su actuar político sindical. Deseosas de que se explique el problema del estrés, ávidas de hablar de su experiencia de trabajo, pero también de su experiencia de vida. Inquisitivas ante nuestra propia perspectiva del estrés, y por ello a veces contenidas ante su propia experiencia, pero dueñas de su interés por hablar de sí mismas, de su cuerpo y sus transformaciones.

La idea de que la operadora es una mujer entregada a su trabajo, con una historia de lucha personal, social y política para procurarse un sitio, es producida y asumida entre el grupo. Pero también hay otra figura que se antoja evocadora de otros tiempos, de aquellos cuando una mujer era decente si era una mujer de su casa y se convertía en una cualquiera por el sólo hecho de trabajar. Transgredir ese límite ha significado romper la frontera simbólica más pesada de la historia de las mujeres. Podría decir que las operadoras la trasgredieron tempranamente para conformar un sector de mujeres “de dudosa reputación” por el único hecho de tener una vida pública que se amplió en horas cuando los turnos de trabajo se tornaron complejos y aparecieron los horarios nocturnos.

A finales de los años setenta, en plena actividad sindical y política del país, la imagen de la operadora, aparte de ser activista —indicaba Alicia, una de las primeras entrevistadas—, se creaba y recreaba por lo que su padre telefonista le transmitía a partir de un imaginario colectivo: “las operadoras se caracterizan por ser enojonas, lesbianas y locas”.

Las descripciones de las entrevistadas sobre lo que es el trabajo, las relaciones interpersonales, sus aspiraciones y deseos fueron perfilando el trabajo, visto en términos de Kleinman como “mundo moral local” desde el que se trazan pautas de comportamiento, expresiones particulares, deseos, lenguajes imaginarios y representaciones compartidas.

Hablar del hartazgo del trabajo, por las condiciones ya descritas, y al tiempo soltar un suspiro diciendo “es mi espacio” —en términos de algo que sugiere un ambiente lúdico colectivo—, es mostrar la gran paradoja del trabajo. El lado positivo fue descrito

por las operadoras sin proponérselo, pues su interés estaba en que se supiera las circunstancias actuales que generan el estrés. Sin embargo, esos referentes positivos fueron constituyendo un sistema de valores compartido, desde el cual su significado más claro fue no la autorrealización sino el escape, el lugar para sí, un sitio para el “descanso de los problemas familiares”, un espacio lúdico para una plática trivial o para el ejercicio del deseo.

Cada una de las entrevistadas expresó un sentido del trabajo primeramente como una bendición en estos momentos inciertos, en que las autoridades siempre arremeten con la posibilidad del despido. Posteriormente el significado del trabajo adquirió otra dimensión, e Isabel proporcionó una de las metáforas más claras ante la búsqueda del significado del trabajo al mencionar que “para mí el trabajo es como una burbuja a la cual te metes y descansas, y te olvidas de los hijos, del marido, de la casa y te expresas tu, sólo tú como quieres ser”.

Santa mencionó varias veces que su trabajo es un sustento importante para su familia, pero que para ella era también la posibilidad de cambiar de escenario, y tan sólo con eso ella podía pensar en otras cosas y no agobiarse por los problemas de siempre. En un sentido similar, Martha destacó que el trabajo representó siempre un espacio para ella misma, ya que debido a la rotación de turnos y a los trabajos nocturnos, siendo soltera o casada si quería irse a bailar con algunas amigas argumentaba que le tocaba trabajar de noche. Así, el trabajo nocturno y la movilidad de turnos, por un lado, proporciona a las operadoras un espacio que les permite desembarazarse de situaciones del medio familiar que las constriñen, mas por el otro les permite un ejercicio de la sexualidad no visto en otros conjuntos de trabajadoras.

Antes de la innovación tecnológica las operadoras mantenían un control claro sobre su trabajo, es decir, podían elegir qué llamadas contestar, y aunque existía una fraseología corta no había exigencias de tiempos y movimientos, lo cual permitía un mayor trato con el “cliente”. En ocasiones la conversación bien podía ser el preámbulo de un encuentro, o simplemente una fantasía. Lo cierto es que la idea que fluye al respecto es que muchas operadoras han conseguido pareja de esa forma.

En la actualidad esa fantasía se ha ido perdiendo, pues con el uso de terminales computarizadas las operadoras ya no pueden

elegir a su antojo si toman una llamada de Guadalajara o del pueblo más desconocido, y además deben contestar todas las que llegan y llevarlas a buen fin, buscando lograr la meta de productividad de la jornada.

Tal y como ese momento intersticial de voces anónimas generaba una expectativa en la propia recreación de los deseos, la vida pública, la calle, se convertía en la gran posibilidad de un encuentro en diferentes horarios, pues los turnos de Telmex no son los típicos matutino, diurno y nocturno, sino una diversidad de turnos que se conforman cada media hora. Por esta razón la empresa dispuso desde los años cincuenta dormitorios para que las operadoras que terminaban su turno de madrugada no se fueran a su casa de noche, o para que descansaran y pudieran hacer otro turno.

La noche como figura simbólica se convierte en una frontera que al vivirse se impregna de significados. Así como para las enfermeras la noche es el símbolo de su entrega y abnegación por su lucha contra el dolor humano a cambio de su desvelo, para la mayoría de las entrevistadas la cercanía entre operadoras al compartir los dormitorios de noche es un elemento que se articula para la explicación del lesbianismo.

Desde aquí se observa cómo cobra importancia concebir al trabajo no sólo desde aspectos positivos, “como una fuente de sustento y creatividad” o negativos, “como espacio que afecta directamente la salud” y deteriora las capacidades corporales de las trabajadoras, sino desde una perspectiva que admita la observación de la significación social para los propios sujetos que lo viven.

Nuestra noción de trabajo toma en cuenta que la implantación de nueva tecnología ha venido a transformar una división sexual del trabajo que provoca contradicciones en el proceso de definición de género, mismas que van a expresarse en las relaciones familiares y laborales, en las expectativas, las necesidades y la expresión de la sexualidad. Dentro de esta concepción la sexualidad no toma su importancia y significación en la expresión natural y biológica, sino en su construcción histórica y sociocultural,<sup>34</sup> y para el caso que nos

<sup>34</sup> Véase J. Weeks, “La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?”, en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Sexualidades en México algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, 1998, p. 175-197.

ocupa tiene su expresión en prácticas discursivas y sexuales que constituyen identidad y alteridad en movimiento.

Valga este señalamiento para destacar que si bien el sector de operadoras lleva a cuesta aquellas etiquetas sociales, sus representaciones y prácticas están en constante negociación, entre la piedra fundante de su comportamiento que es la libertad (dada precisamente por su trabajo, su salario, sus turnos) y el discurso dominante que transforma el impulso sexual y el deseo en la representación de la reproducción. Por ello en los códigos dictados en su ámbito no hay una moralidad rígida que las castigue por tener varias parejas o una preferencia sexual diferente. No aquí, dentro del centro laboral, entre ellas, lo cual sugiere una atmósfera con códigos particulares que no concuerdan con las expectativas sociales de lo que es ser mujer, madre, esposa, hija, etcétera; en este sentido es como un mundo aparte. O por lo menos así lo refiere la manera en que las operadoras interactúan en el trabajo, sus comentarios y expectativas, que luego se ven contenidas cuando el discurso hegemónico, que exige ciertos comportamientos (por ejemplo, la monogamia, la educación y atención de los hijos, el cuidado de la salud), se formula en sus narrativas al responder alguna pregunta y enuncian entonces el deber ser.

El trabajo crea en este sentido un espacio para el deseo, aunque sea imaginario, para el encuentro, la plática de algo que se comparte, se presume o se habla abiertamente, reflejándose los temas del momento, exponiendo el lado más agreste con el estigma de que algunas están “histéricas”, “neuras”, “estresadas” porque no tienen una vida sexual.<sup>35</sup>

En la vida cotidiana laboral se observó la expresión de una sexualidad abierta, y un proceso de resignificación de valores que se transmite en conversaciones donde resalta la capacidad de elección y decisión de las operadoras respecto de sus cuerpos, sus vidas, sus parejas sexuales. No falta quien se ufane de una personalidad sin prejuicios, que abiertamente muestra su cuerpo desnudo o prendas en la mano como testigo de un encuentro inesperado antes de llegar al trabajo, otras sólo oyen, asientan, se ríen pero no enjuici-

<sup>35</sup> Las pláticas van de la lencería que se vende por catálogo hasta la discusión de quién ha tenido un orgasmo, si saben dónde está el punto “G”, o si alguien necesita un “apapachón” porque anda muy “estresada”, trayendo a cuento nuestro propio interés investigativo.

cian. Unas más hablan abiertamente de sus conquistas aunque con discreción, pues han aprendido que, a diferencia del discurso masculino, el discurso dominante femenino no premia, castiga. Otras más traen al juego imaginario a su o sus "Toños" (marido, compañero u lo que sea, desobligado, bonachón, mantenido, etcétera) que hace las delicias de la compañía, pero también el agobio, y del que pueden "huir" gracias a su trabajo, al que desde este punto de vista miran como mundo protector.

Si bien la sexualidad no fue un objeto de análisis de nuestro estudio, su constante referencia en la narrativa de las entrevistadas fue importante porque se constituyó en una fibra sensible que conecta al estrés en varias imágenes trasgresoras. Las del momento, vivido a través de una vida de pareja totalmente fragmentada por los tiempos del trabajo, por el juego de roles estereotipados que crea dificultades al interior de la pareja, por la expresión de una preferencia sexual diferente. O bien por eventos del pasado, situaciones difíciles de hablar, aquello que no tiene acomodo, que no encuentra palabras y en algunos casos evocó un dolor que se resiste al lenguaje, que se transforma en lamentos y chillidos.<sup>36</sup>

Mirar la problemática del trabajo en su claroscuro, atendiendo al significado que le otorgan los actores sociales, permite ampliar la interpretación, pues como apunta acertadamente Del Vecho<sup>37</sup> al estudiar pacientes con dolor crónico, el trabajo puede entenderse como un paliativo, un analgésico, una manera de defenderse del dolor, un escape y una manera de mantener la autoestima y lograr la autorrealización a pesar del dolor crónico. En el caso que explicamos, el trabajo adquiere una connotación en los marcos mismos de su ejercicio, en el cual se acerca más a un espacio de recreación lúdica y decisión personal.

Cuando preguntamos a las entrevistadas sobre el significado de su trabajo, la mayoría de respuestas perfilaron ese claroscuro, aun

<sup>36</sup> Varias informantes pasaron por espacios de silencio cuando intentaron reconstruir situaciones o momentos "estresantes". Sus evocaciones dieron paso a la duda, de si hablar o no de algo tan íntimo, pero también pareció que su vacilación surgía de esa enorme influencia cartesiana, aprendida en nuestra sociedad de sólo hablar de lo que es objetivo, tangible, de lo que se ve. Es decir, del malestar producido por la dermatitis, los mareos, la presión baja, los problemas estomacales y ojos llorosos porque tienen un sitio preciso, se ven, pero no de aquello que es subjetivo, que no encuentra un sitio, una explicación, pues además no se ha enseñado la posibilidad de explicarlo, ubicarlo, nombrarlo.

<sup>37</sup> Mary Jo del Vecho, *op. cit.*

cuando fue posible advertir cambios en su significación en relación con el cambio (cultural, ideológico, económico, político) que representó la modernización. En estas respuestas pudo observarse la influencia de perspectivas económico-políticas que advirtió al trabajo como expresión del capitalismo, cuyo beneficio en principio es económico, pero expresa pérdidas observadas en el deterioro de la salud y la presencia de estrés que aparece casi como sinónimo, o bien como causa del uso de computadoras, o como resultado del proceso taylorista de trabajo que viven la operadoras y facilita la adaptación progresiva del cuerpo humano a las máquinas y provoca el divorcio del trabajo mental y manual.<sup>38</sup> Pero también apareció como un mundo de ganancias, el trabajo como un sitio para la disipación de las penas en colectivo, el trabajo como otro escenario o como un mundo protector de todos los problemas, que probablemente no se resuelvan ahí, pero al fin se convierte en acicate para continuar en su lucha personal.

En la búsqueda de explicaciones sobre el estrés, poner atención en la narrativa de las operadoras permitió acceder al proceso que las lleva, en su calidad de enfermas, a conceptualizar y entender su experiencia de estrés mostrando la paradoja del trabajo. Pudimos ver con ello las diversas formas del trabajo como pérdida, articuladas a las representaciones de un mundo de ganancias que se expresan en un espacio de libertad para el disfrute personal, el descanso, o la trasgresión. De ahí que avistáramos este mundo protector como un espacio lúdico, en el sentido de recreación, diversión y disfrute en medio de un mundo de sufrimiento personal y colectivo. He ahí la paradoja.

<sup>38</sup> Harry Braverman, *Trabajo y capital monopolista*, 1975.

## Bibliografía

- Braverman, Harry, *Trabajo y capital monopolista*, México, Nuestro Tiempo, 1975.
- Csordas, Thomas, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", en *Ethos*, núm. 18, 1990.
- , *Embodiment and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Del Vecchio, Mary Jo, "Work as Haven from Pain", en Mary Jo del Vecchio, Paul E. Brodwin, Byron Good, Arthur Kleinman (coords.), *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, Los Angeles, California University Press, 1994.
- Dunk, Pamela, "Greek Women and Broken Nerves in Montreal", en *Medical Anthropology*, núm. 11, 1989.
- Good, Byron, "The Body, Illness Experience, and the Lifeworld: A Phenomenological Account of Chronic Pain", en Byron, J. Good, *Medicine, Rationality and Experience, an Anthropology Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Karasek, Robert, "Demand/Control Model: a Social, Emotional and Physiological Approach to Stress Risk and Active Behavior Development", en *Encyclopedia of Occupational Health and Safety*, Sweden, OIT, 1998.
- Kirmayer, Laurence, "The Body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience", en *Medical Anthropology Quarterly*, núm. 64, 1990.
- Kleinman, Arthur, "Pain and Resistance: The Deligitimation and Religitimation of Local Worlds", en M.J. del Vecchio Good, *Pain as Human Experience*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Laurell, Cristina, "La construcción teórico metodológica de la investigación sobre la salud de los trabajadores", en *Para la investigación sobre la salud de los trabajadores*, México, ops (serie Paltex Salud y Sociedad 2000), 1992.
- Laurell, Cristina y Margarita Márquez, *El desgaste obrero en México*, México, ERA, 1983.
- Laurell, Cristina y Mariano Noriega, *Conocer para cambiar. Estudio de la salud en el trabajo*, México, UAM-X, 1989.
- Lock, Margaret y Nancy A. Sheper-Hughes, "Critical Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent", en T. Johnson and C. Sargent (eds.), *Medical Anthropology: a Handbook of Theory and Method*, 1990, pp 47-72.
- Low, Sheta M, "Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience", en Thomas Csordas, *Embodiment and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Martin, Emily, *The Woman in the Body*, Boston, Bacon Press, 1996.

- Mattingly, Cheryl y Linda C. Garro, "Narrative Representation of Illness and Healing", en *Social Science & Medicine*, vol. 38, núm. 6, 1994.
- Menéndez, Eduardo, *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 179), 1990.
- OIT/OMS, *Factores psicosociales en el trabajo: naturaleza, incidencia y prevención*, Ginebra, Informe del Comité Mixto OIT/OMS sobre Medicina del Trabajo, 1989.
- Ong, Aihwa, "The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia", en *American Ethnologist*, núm. 15, 1988.
- Ramírez, Josefina, "Representaciones del estrés y su invisibilidad para la atención", en *Cuicuilco*, vol. 12, núm. 33, 2005a.
- , "El estrés como problema o el problema del estrés. Una mirada antropológica", en *Psychosocial Stress in the Workplace PSW: Where and Who We Are in Mexico Sharing Experiences with U.S. PSW Researchers*, Los Angeles, UCLA/Center for Social Epidemiology/UNAM/FES-I, 2005b.
- , "El estudio del estrés. Un modelo para armar", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XII, 2005c.
- , "Autoatención a la salud en el medio laboral. La perspectiva de las operadoras telefónicas, a propósito del estudio del estrés", en *I Congreso Latinoamericano de Antropología*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, ed. en CD, 2005d.
- , "El estrés como metáfora. Estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas", CIESAS, tesis de doctorado en antropología, 2005e.
- , "El estrés como metáfora. Apuntes y resultados de un estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas", en *Diario de Campo*, núm. 4, julio de 2006.
- Scheper-Hughes, Nancy y Margaret Lock, "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", en *Medical Anthropology Quarterly*, núm. 1, 1987.
- Scheper-Hughes, Nancy, *Death Without Weeping*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Van Schaik Eileen, "Paradigms Underlying the Study of Nerves as a Popular Illness Term in Eastern Kentucky", en *Medical Anthropology*, núm. 11, 1986, pp. 15-28.
- Vingerhoets, A.J.J.M. y F.H.O. Marcelissen, "Stress Research: its Present Status and Issues for Future Developments", en *Social Science & Medicine*, vol. 26, núm. 3, 1988.
- Weeks, J. "La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?", en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps), *Sexualidades en México, algunas aproximaciones*



*desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México, 1998.

Young, Allan, "The Discourse on Stress and The Reproduction of Conventional Knowledge", en *Social Science & Medicine*, vol. 14B, 1980, pp. 133-146.

———, *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton, New York, 1995.



Cristal  
*bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





## HUGO BREHME: EL PAISAJE ROMÁNTICO Y SU VISIÓN SOBRE LO MEXICANO

---

Benigno Casas\*

*El que mira a este país con los ojos abiertos y con un corazón susceptible, y especialmente el que ha sabido ponerse en contacto íntimo con sus habitantes y de echar raíces en el suelo mexicano, amará a México con toda su alma y encontrará aquí una felicidad duradera.*

Hugo Brehme, *México Pintoresco* (1923)

Nacido en la ciudad alemana de Eisenach el 3 de diciembre de 1882, Hugo Brehme pertenecía a una familia de clase media bien posicionada y desde su juventud se aficionó al excursionismo, estimulado por el inmenso bosque de Turingia que rodeaba su ciudad natal. Por esos años, la recién unificada Alemania se encontraba en pleno proceso de industrialización, alternado con la práctica de un colonialismo expansivo hacia una importante región del África occidental, que hoy conforma las naciones de Togo, Camerún, Namibia y Tanzania. Los avances científicos y tecnológicos germanos permitieron a Brehme adquirir una buena y rigurosa educación en la escuela de fotografía de la ciudad de Erfurt, cuyos estudios concluyó hacia 1902. Terminada su formación, requería poner en práctica sus conocimientos y lograrse recursos para instalar su propio estudio, de la misma manera que solucionar el dilema de mantenerse en su país —sobrepoblado de excelentes fotógrafos— o bien aspirar a ganarse la vida fuera de él. Inteligentemente tomó la decisión de viajar —con todos los gastos pagados— en una de las múltiples expediciones hacia las colonias alemanas en África, donde brindaría sus servicios como

\* Dirección de Publicaciones del INAH.

fotógrafo. Su estancia en ese continente no fue mayor a los dos años, debido a que enfermó de malaria y tuvo que volver a su país para curarse.<sup>1</sup>

Su espíritu aventurero, quizás motivado por alguna oferta de trabajo, lo llevó a viajar de nueva cuenta, pero en esta ocasión a México. Se afirma que en ello influyó su acercamiento al libro *Mexiko, Eine Reise durch das Land der Azteken* (Leipzig, 1905), de Osw. Schroeder, ampliamente ilustrado con fotografías muy afines a la posterior iconografía que desarrollaría. Arribó al puerto de Veracruz en 1906, y en su viaje hacia el centro del país es probable que haya realizado los primeros registros del Pico de Orizaba, el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl que tanto le atrajeron. Al llegar a la capital mexicana quedó seducido visualmente por ella y sus habitantes en forma inmediata, como la gran mayoría de exploradores y fotógrafos extranjeros que le precedieron. Aspectos del paisaje campirano que rodeaba la ciudad, como los canales de Xochimilco y los volcanes, le llamaron particularmente la atención, de tal forma que en ese mismo año planeó una excursión fotográfica al Popocatepetl. El viaje hacia la zona duraba tres días completos y había que estar en la estación de San Lázaro a la 8:30 horas para tomar la llamada línea Morelos. Durante el trayecto, el paisaje campirano alimentaba aún más su imaginario cuando pasaba por el Canal de la Viga lleno de trajineras, con el extenso lago de Texcoco del lado izquierdo. Arribaban a la estación Los Reyes, en la que se bifurcaba la vía férrea, y los pasajeros con hambre aprovechaban para comprar pescado y ajolotes del lago de Chalco. Al cabo de dos horas más se llegaba a Amecameca, donde era necesario contratar un guía con mulas para dirigirse a Tlamacas, población localizada a cuatro mil metros de altura, para pasar ahí la noche antes de subir al cráter durante el amanecer.

Ya estando en la cima del Popocatepetl, Brehme se dedicaba a escudriñar detenida y pacientemente el paisaje montañoso para definir las posibles locaciones, pues no se trataba de tomar foto

<sup>1</sup> Sobre la vida más personal de Hugo Brehme pueden consultarse los distintos ensayos de su nieto Dennis Brehme, entre ellos: "Hugo Brehme, su vida, su obra y su tiempo", en *Hugo Brehme. Pueblos y paisajes de México*, México, Miguel Ángel Porrúa/INAH, 1992; "Hugo Brehme: un gigante de la fotografía mexicana", en *Alquimia*, año 6, núm. 16, invierno de 2002-2003, pp. 7-9, y "Hugo Brehme, una vida entre la tradición y la modernidad", en *Hugo Brehme-Fotógrafo. México, entre revolución y romanticismo*, ed. bilingüe, Berlín, Verlag Willmuth Arenhövel, 2005.

tras foto, dadas las características técnicas y materiales del equipo fotográfico que en ese entonces se usaba: la cámara era muy pesada y las grandes placas de vidrio limitadas, además de que los exposímetros no eran tan precisos. Realizar fotografías en esas circunstancias requería, además de experiencia técnica y condición física, de una gran disciplina y paciencia que permitieran realizar un análisis muy cuidadoso de la composición y la exposición de las tomas. Se trataba de una excursión de trabajo agotadora, pero finalmente gratificante. Decía Brehme que “lo más sublime que puede ofrecer este país tan rico en hermosos paisajes, son sus montañas cubiertas de nieve eterna”.<sup>2</sup>

Al observar las vistas de Brehme sobre los volcanes —incluidas en este trabajo—, nos viene a la mente la contundencia de la obra naturalista de los pintores románticos John Constable y Caspar David Friedrich, quienes abordaban el paisaje como tema principal en la más pura tradición cultural protestante, inglesa y alemana. Entre los artistas románticos alemanes, el sentido espectacular y grandioso de la naturaleza se representó con fuertes cargas de expresividad simbólica y mística, mientras el paisaje inglés estuvo considerablemente influido por la filosofía del empirismo, preocupada por indagar las causas de la atracción humana hacia los objetos de la naturaleza, en razón de los efectos psicológicos que éstos mismos producían sobre el espectador. En la fotografía paisajística de Brehme se conjugan estos dos sentidos de la tradición romántica europea, y por eso tiene el valor agregado de lo sublime, que la lleva más allá del mero acto reproductor de la realidad. Por esa misma afinidad con la pintura romántica su obra es calificada como pictorialista, y por lo mismo toma distancia con buena parte de los fotógrafos exploradores que recorrieron el territorio mexicano por esos años, a quienes sólo les interesaba el registro preciso y científico.

Si se observan detenidamente los paisajes fotográficos aquí incluidos, como los de la cañada de Contreras, Mil Cumbres, Los Remedios y Amecameca, además de los de los volcanes, nos percataremos de la relevancia que nuestro fotógrafo concedía a los vastos horizontes de la naturaleza, por encima de la presencia humana, a la que a veces llega a darle una importancia secundaria o sólo la utiliza como referente en sus composiciones. De esta

<sup>2</sup> Hugo Brehme, *México Pintoresco*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1990 [1923], p. XI.

forma destaca lo inconmensurable sublime del paisaje, que se torna eterno e indestructible, sobre la presencia de los sujetos, finalmente pasajera. Sin duda alguna, la cultura del romanticismo alemán persistía como profunda huella en el imaginario de Brehme y quedaba impregnada en sus registros fotográficos.

Embebido aún de esa primera experiencia fotográfica, Brehme decide regresar a Alemania para visitar a su novia Auguste Hartmann, a quien convence de seguirlo de vuelta a México. Antes contraen matrimonio, y en el verano de 1908 se embarcan con destino al puerto de Veracruz. Llegados a la capital mexicana, a Hugo no le cuesta trabajo establecerse, dado su talento y experiencia, con todo y la competencia que representaban fotógrafos como Guillermo Kahlo, Charles B. Waite, Alfred Briquet y José Agustín Casasola, entre otros. La concepción romántica y pictorialista de Brehme se tornó en su momento de alguna manera vanguardia, en tanto iba más allá del “discurso de mimesis” imperante, que consistía en asumir la fotografía como un “espejo de lo real”, al funcionar exclusivamente como medio técnico para reproducir la realidad en imágenes. Por esos años se sostenía aún que el verdadero deber de la fotografía consistía en “ser la servidora más humilde, como la imprenta y la estenografía, que ni han creado ni suplantado a la literatura. Que enriquezca con rapidez el álbum del viajero y preste sus ojos a la precisión que faltaría a su memoria, que adorne la biblioteca del miniaturista, exagere los animales microscópicos, fortalezca incluso con algunas enseñanzas las hipótesis del astrónomo; que sea, en fin, la secretaria y el archivo de quien necesite en su profesión de una exactitud material absoluta”.<sup>3</sup>

En esa línea trabajaban la mayor parte de los fotógrafos radicados en México durante los inicios del siglo XX, quienes bajo esos principios de producción atendían la gran demanda de imágenes en el mercado interno, y sobre todo europeo y estadounidense, ya fuera en los géneros del retrato o de fotografía social, paisajística, científica y política, con la que se buscaba dar testimonio histórico de lo perenne. Sin embargo, por esos años se da la aparición del fotoperiodismo, lo que contribuyó a generar una mayor competencia entre los profesionales de la lente, lo

<sup>3</sup> Charles Baudelaire, “Le Public Moderne et la Photographie”, cit. en Philippe Dubois, *El acto fotográfico*, Barcelona, Paidós (Comunicación, 20), 1986, p. 24.

mismo que una marcada especialización con la que cada fotógrafo buscaría distinguirse. Cada uno perseveraría en buscar un estilo propio, recurriendo lo mismo a la imitación de los claroscuros de Rembrandt que a las carnaciones usadas por Rubens, o introduciendo difuminados alrededor de los rostros para exaltar la espiritualidad del retratado, como hicieron los hermanos Valletto con la figura del presidente Díaz, al dotarla de un aura de poderío y grandeza.

Los temas y las maneras de posar seguían siendo los mismos, pero la mirada del fotógrafo empezaba a cambiar, introduciendo “una sensación de irrealidad” en la imagen fotográfica, para lo cual se valía de todas las novedades técnicas a su alcance: gomas bicromatadas, virados de color, papel sensibilizado con platino, efectos de luz y cierta complacencia estetizante hacia lo pictórico.<sup>4</sup> Con estas prácticas la fotografía comenzaba a transitar por una fase emancipadora de su desarrollo, donde la visión puramente óptica y mecánica de reproducción, como la define más arriba Baudelaire, empezaba a ser sustituida por una visión individualizada de los autores, generadora no solamente de estilos e imaginarios propios, sino codificada como una *imagen-acto* no limitada al gesto de la producción, sino incluida también en el acto de su *recepción* y su *contemplación*.<sup>5</sup> La fotografía comenzaba así a adquirir propósitos estéticos, sin que necesariamente los autores y críticos de la época fueran conscientes de ello, y nuestro autor no estaba al margen de esta nueva tendencia.

Inicialmente Brehme trabajó como colaborador de otro fotógrafo alemán de apellido Brinckman, en la Fotografía Alemana de la calle de La Profesa núm. 1, y probablemente también con Waldemar Meldrert.<sup>6</sup> Como a muchos trabajadores de la lente, a Hugo Brehme lo sorprendió la irrupción del movimiento revolucionario maderista, y desde entonces llegó a tomar algunas fotografías de tropas federales y de los llamados “rurales”, lo mismo que de tropas zapatistas y de su comandante en jefe Emiliano Zapata. Registra los tumultos sociales acontecidos en 1911 en la ciudad de

<sup>4</sup> Olivier Debrouse, *Fuga mexicana*, México, Conaculta (Lecturas Mexicanas, cuarta serie), 1998, pp. 68-69.

<sup>5</sup> Philippe Dubois, *op. cit.* p. 11.

<sup>6</sup> Ángel Eduardo Ysita Chimal, “Hugo Brehme. Biografía cronológica (1882-1954)”, en *México: una nación persistente. Hugo Brehme, fotografías*, México, INBA/Museo Franz Mayer/Miguel Ángel Porrúa, 1995, pp. 147-148.



México, lo mismo que los efectos de la llamada Decena Trágica con que se dio fin al régimen de Madero. Se afirma que por esos años colaboró para la Agencia de Información Fotográfica de Agustín Víctor Casasola, lo que explica la inclusión de algunas imágenes suyas en los actuales archivos de esa agencia, que no le han sido del todo reconocidas como propias.<sup>7</sup> Y aunque Brehme es conocido mayormente por su obra paisajística, el contexto histórico revolucionario le permitió ejercer a veces su profesión con claros tintes documentales, distante del llevado a cabo por el fotoperiodismo. Sus imágenes sobre las fuerzas zapatistas y sobre los acontecimientos de la Decena Trágica parecen haber sido concebidas con el tiempo y la calma suficientes para lograr una “buena toma”, generalmente posterior al hecho histórico; se trata de fotografías que no sólo consignan de manera fidedigna y realista el hecho histórico, sino que también lo tratan en un sentido estético, al estilo pictorialista.

Resulta paradójico que de 1911 a 1916, cuando se dan los acontecimientos revolucionarios de mayor impacto para el país y la lucha armada inhibe de alguna forma el trabajo de campo de los fotógrafos exploradores, sea cuando Hugo Brehme tiene mayor demanda sobre su trabajo relacionado con el tema, especialmente a través de las postales, que son la forma más económica, accesible y rentable de difusión fotográfica. Desde finales del siglo XIX estos pequeños formatos, que incluían imágenes de personas y paisajes, atraían la curiosidad desmesurada de las clases medias y altas, quienes las coleccionaban, cambiaban y pegaban en miles en álbumes. Dado el amplio mercado nacional e internacional del género, los fotógrafos se lanzaban hacia a aquellas partes del mundo aún desconocidas, como el extenso territorio mexicano, para cubrir la gran demanda. Muchos de ellos llegaban al país con ideas preconcebidas y prejuicios; tomaban las instantáneas que requerían y se marchaban, siendo muy pocos los que se quedaban, atraídos más por la naturaleza del paisaje y de las costumbres, que de las posibilidades del mercado interior de imágenes.

<sup>7</sup> Entre ellas el memorable y multirreproducido retrato en cuerpo entero del general Emiliano Zapata, en el que empuña un sable sujeto al cinto, mientras con la mano derecha sostiene en vertical su fusil.

Durante las dos primeras décadas del siglo XX la comercialización de postales estuvo dominada por fotógrafos y editores alemanes, franceses y estadounidenses, la mayoría de ellos establecidos en la ciudad de México, y en menor medida en ciudades como Chihuahua, Guadalajara, San Luis Potosí, Saltillo y Zacatecas. En Estados Unidos diferentes empresas comerciaban un número desorbitado de postales mexicanas, muchas de ellas editadas en Alemania, Suiza y Austria. Desde 1912, cuando Hugo Brehme estableció su estudio en la primera calle de San Juan de Letrán núm. 3, se empezaron a conocer sus primeras postales que tuvieron un impacto más allá de las fronteras, elaboradas preponderantemente en blanco y negro o en tonos sepia. Como productor supo aprovechar de una manera imaginativa la situación adversa del país, al diversificar su negocio y adoptar una estrategia comercial innovadora que le permitió abrir nuevos mercados para sus imágenes. Además de las postales, introdujo las tarjetas de navidad y los folletos turísticos que los visitantes de nuestro país podían sacar y enviaban por correo. Para la década de los veinte ya se había especializado asimismo en la venta de las cámaras alemanas Leica —convertidas en moda profesional—, y ofrecía toda clase de servicios fotográficos, incluidos la filmación, el revelado y la ampliación. En su publicidad prometía una “atención inmediata y esmerada”, y ella aparecía —junto con sus fotografías— en influyentes guías turísticas y revistas como las de Bernice Goodspeed, Frances Toor y Manuel Toussaint.<sup>8</sup>

La vasta producción y distribución de tarjetas postales mantuvo a flote el estudio de Brehme durante un periodo tan crítico como el posrevolucionario, y a ello contribuyó su talento artístico, su enorme capacidad como empresario y los efectos provocados por la Primera Guerra Mundial, que mermaron las exportaciones de postales europeas al mercado estadounidense, situación que bien aprovechó nuestro fotógrafo. En 1920, el mejoramiento de su posición económica le permitió mudar su estudio a la avenida Cinco de Mayo núm. 27, al cual llamó Fotografía Artística Hugo Brehme, y entonces fraguó la idea de reunir lo mejor de su repertorio de imágenes para perfilar su publicación de *México Pinto-*

<sup>8</sup> Susan Toomey Frost, “El México pintoresco de Hugo Brehme”, en *Artes de México*, núm. 48, diciembre de 1999, pp. 16-23, y de ella misma, “Las postales de Hugo Brehme”, *homepage* de la autora (21 de diciembre de 2007).

resco, que no vería la luz sino hasta 1923, al ser editada en la ciudad de Berlín por la editorial Ernst Wasmuth. Para supervisar su impresión Brehme viajó y se mantuvo durante seis meses en Alemania, lo que le permitió lograr una excelente edición de ese su primer álbum fotográfico, pionero en su género, lo mismo que la firma de un convenio para publicarlo más tarde —en 1925— en alemán, y luego en inglés.

La particularidad de *México Pintoresco* es que incluye 197 fotografías —impresas de manera notable mediante contactos, con un brillo especial y una apariencia de tridimensionalidad—, de las cuales la mitad corresponde a vistas de la ciudad de México y sus alrededores; muy pocas del norte de la república y de Yucatán, y ninguna del noroeste. En cuanto al tipo de imágenes predominan las de arquitectura y paisajes, y muy pocas marinas y retratos. Importa reconocer, sin embargo, que esta proporcionalidad y disposición fotográfica no fue la misma en las ediciones alemana e inglesa posteriores, pues en ellas se incluyó otro tipo de imágenes, de mayor atracción turística, amén de que la calidad de su edición e impresión supera a la primera.

Con la publicación de *México Pintoresco* Hugo Brehme reafirmó una presencia ya lograda con la vasta producción de tarjetas postales, en las que difundió su amplio repertorio de paisajes campiranos y urbanos, lo mismo que de tipos mexicanos. La inclusión de sus trabajos en revistas mexicanas como *Helios* y *Revista de Revistas*, o publicaciones extranjeras como *Mexican Life* y *National Geographic* lo proyectan en nueva dimensión hacia el exterior, por el sentido profundamente pictorialista y sublime de sus imágenes sobre lo mexicano, tan poco conocidas en las grandes urbes. Popularizó tanto la fotografía y su nombre en el país y allende las fronteras, que la crítica actual coincide en señalarlo como el máximo exponente del pictorialismo mexicano, de significativa influencia en la cultura nacionalista y posrevolucionaria que empezaba a construirse desde la Secretaría de Educación Pública vasconcelista. Brehme representa a la última generación de viajeros, litógrafos y fotógrafos extranjeros que recorrieron la geografía del país, animados por el espíritu romántico de conocer y registrar al otro en sus múltiples expresiones culturales. Pero también representa un referente de primer orden en la transición de la fotografía decimonónica a la modernidad del siglo XX, don-

de la práctica fotográfica vio modificados sus sistemas de acción y de representación.

La mexicanidad exacerbada de Hugo Brehme contribuyó en parte a la generación de nuevos imaginarios de reafirmación cultural nacionalista, que tuvieron expresión lo mismo en las denominadas escuelas al aire libre, promovidas desde 1913 por Alfredo Ramos Martínez, que en el muralismo encabezado por José Clemente Orozco, Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros en los años veinte, o el Taller de la Gráfica Popular, surgido después y liderado por Leopoldo Méndez y Pablo O'Higgins, pintores y grabadores que popularizaron aún más ciertos íconos brehemeanos. De la misma manera se documenta la influencia de nuestro fotógrafo en la cinematografía precursora de directores como Sergei Eisenstein, quien tuvo su primer acercamiento a lo mexicano a través de la edición alemana del *México Pintoresco*, lo cual resulta notorio en las imágenes de *¡Que viva México!*, pues muestran una gran afinidad en los usos del paisaje entre el fotógrafo alemán y el cineasta ruso.<sup>9</sup> Por todo ello, no resulta extraño identificar también influencias pictorialistas y nacionalistas de Brehme en la obra de fotógrafos modernos como Tina Modotti, Manuel y Lola Álvarez Bravo, Gabriel Figueroa y Juan Rulfo, entre muchos otros. La visualidad de lo mexicano difícilmente puede concebirse sin las aportaciones y testimonios fotográficos dejados por Brehme, cuya obra fue en parate punto transitorio de la “nueva visión” que permitió el arribo de la fotografía moderna.

<sup>9</sup> Véase Aurelio de los Reyes, “Hugo Brehme y Sergei Eisenstein: una convergencia”, en *Alquimia*, vol. 6, núm. 16, invierno 2002-2003, pp. 23-27.



Xochimilco, ca. 1925. Inv. 371978, Sinafo-INAH.



Sin título, ca. 1925. Inv. 358611, Sinafo-INAH.



Popocatepetl y caserío de Amecameca, Estado de México, ca. 1925. Inv. 372682, Sinafo-INAH.

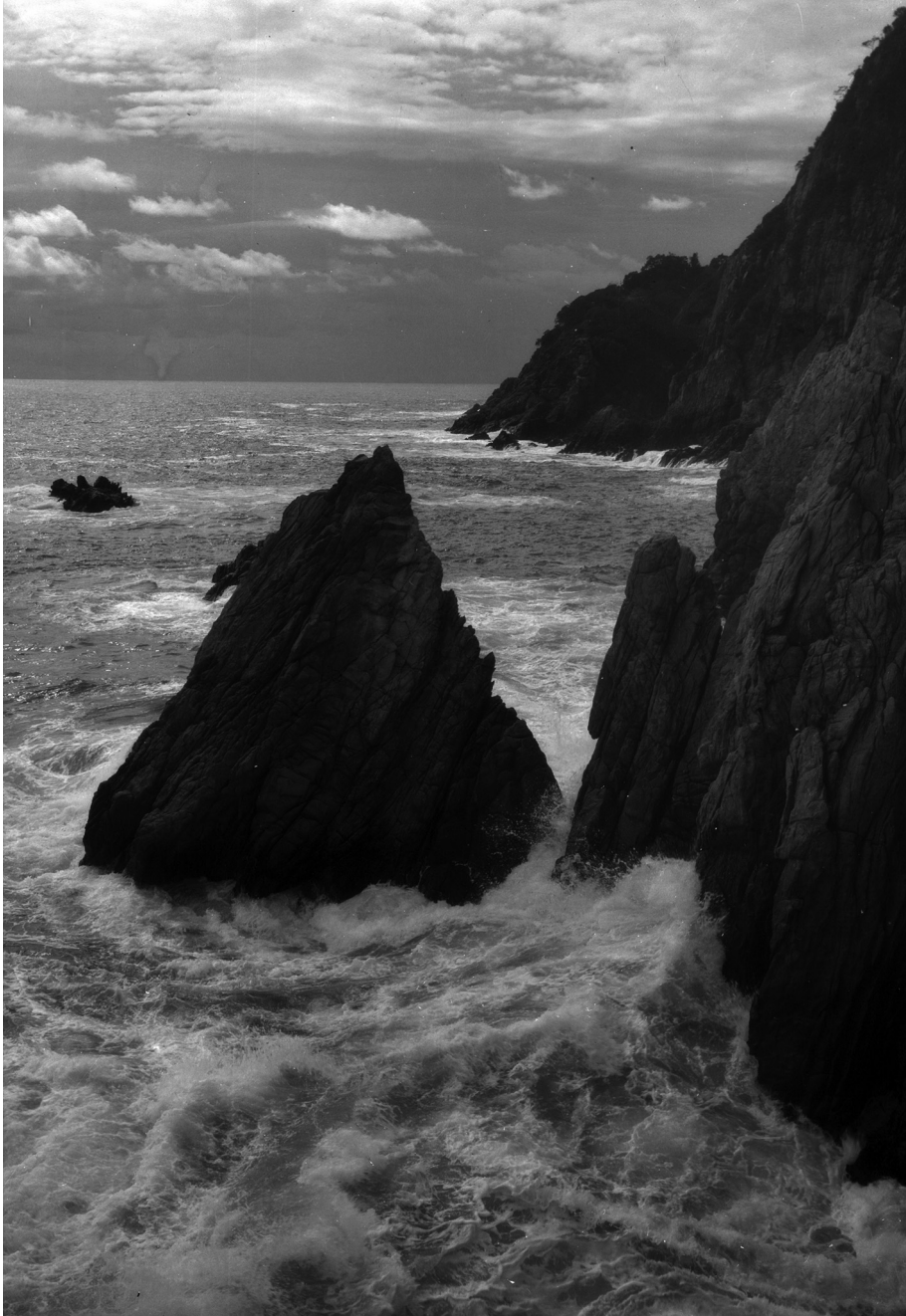


Indígenas sentados junto a pozo de agua, con la parroquia Nuestra Señora de los Remedios al fondo, Cholula, Puebla, ca. 1935. Inv. 373377, Sinafo-INAH.





Alpinistas y mascota frente a la cuna del Iztaccíhuatl, ca. 1921. Inv. 372713, Sinafo-INAH.



La Quebrada de Acapulco, Guerrero, ca. 1940. Inv. 372495, Sinafo-INAH.



Alpinista observa el Iztaccíhuatl desde el Popocatepetl, ca. 1925. Inv. 372741, Sinafo-INAH.



Hombres y niños en paraje de Amecameca, Estado de México, ca. 1925. Inv. 372742, Sinafo-INAH.



Campeños junto a su vivienda en cañada de Contreras, ca. 1910. Inv. 372057, Sinafo-INAH.



Los Remedios, Estado de México, ca. 1925. Inv. 372208, Sinafo-INAH.



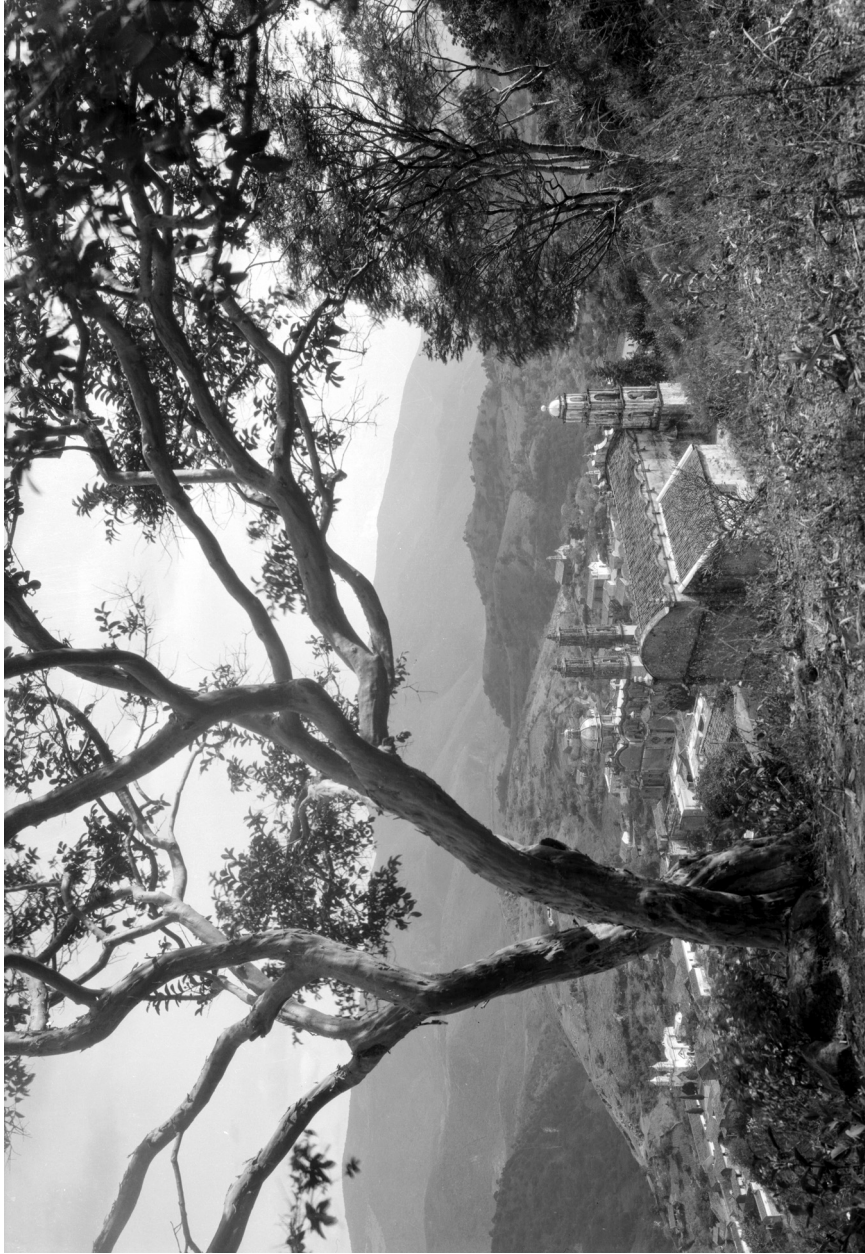
5724, IZTACCÍHUATL, MEXICO

Hombres observan el Popocatepetl desde el Iztaccíhuatl, ca. 1925. Inv. 372814, Sinafo-INAH.



Panorámica de Mil Cumbres, Michoacán, ca. 1930. Inv. 371978, Sinafo-INAH.





Panorámica de Taxco, Guerrero, ca. 1935. Inv. 372402, Sinafo-INAH.



Hombres sentados frente a laguna, Estado de México, ca. 1940. Inv. 372732, Sinafo-INAH.



Sin título, ca. 1915. Inv. 476841, Sinafo-INAH.



Niñas tehuanas, ca. 1920. Inv. 373258, Sinafo-INAH.



Sin título, ca. 1920. Inv. 835352, Sinafo-INAH.



Charro y china poblana junto a cactus, Estado de México, ca. 1930. Inv. 372593, Sinafo-INAH.



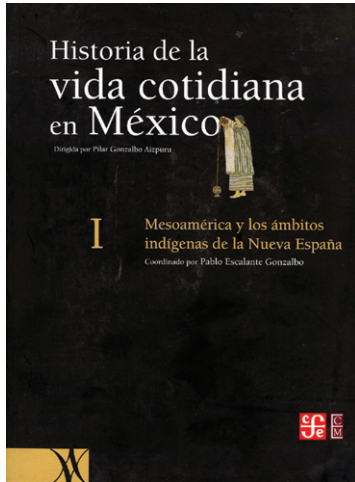
Mujer vestida de china poblana, ca. 1925. Inv. 373299, Sinafo-INAH.



Charro y charra, Jalisco, ca. 1935. Inv. 372713, Sinafo-INAH.



## RESEÑAS



Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.),  
**Historia de la vida cotidiana  
en México, vols. I, II y III**  
México, El Colegio de México/FCE,  
2004/2005.

Quienes hemos seguido con interés la aparición de la serie de libros de la *Historia de la vida cotidiana en México* no dudamos de la importancia de estos tres tomos que reseño. Al buscar las raíces de la preocupación por lo cotidiano, ese campo de estudio se vigorizó a partir de la mitad del siglo XIX, cuando los pensadores requerían conocer lo real-social, o los datos de la vida.

Al leer estos tres libros obtuve un panorama general de la forma en que se estudia la vida cotidiana por los histo-

riadores. No obstante, no pude aclarar mi primera duda, ¿cómo se construye este tema o área de conocimiento, de qué manera están interconectadas las categorías que permiten construir lo cotidiano en épocas pasadas? Es decir, ¿acaso es el tema el que da sentido a la obra, es una propuesta teórica, o se construyó a partir de las fuentes? ¿O tan sólo es una obra colectiva enmarcada como una forma distinta de historiar? Insisto, no pude encontrar respuesta a la cuestión de cuál de estos asuntos es la variable independiente y de qué manera el conjunto diverso de etapas, sucesos y acontecimientos crea una obra así definida como lo cotidiano de la historia.

En contraste con lo que intentan realizar los historiadores, en los orígenes de la antropología social se determinó la necesidad de narrar con la etnografía los imponderables de la vida cotidiana, que se refería a la descripción de las costumbres, prácticas, ideas, que reproducirían lo cotidiano. Con los métodos propios del trabajo de campo de la antropología se mostrarían las vicisitudes entre lo frecuente y lo situacional de la vida con un doble objetivo: por un lado, para entender las formas peculiares en que los habitantes de una cultura resuelven los avatares de la vida; y por el otro, para que esa información sea comparable con la de otras culturas y entender lo peculiar de lo general.

A lo largo de los tres tomos aquí reseñados queda claro la forma en que

cada historiador alcanza a historiar lo que llama vida cotidiana, desde la época prehispánica hasta el siglo XVIII. Es evidente que las fuentes para la historia crecen en la medida en que nos acercamos a lo contemporáneo. En contraste, entre más nos alejamos de nuestro tiempo se crea la necesidad de utilizar la narrativa para esclarecer los acontecimientos cuando escasean las fuentes.

El trabajo de los distintos historiadores aquí presentados es una muestra del vigor de esta disciplina científica, y a la vez ejemplo de las propias limitaciones de este mismo oficio al acometer un objetivo de investigación en ocasiones insuficientemente documentado. Tal y como señalan algunos autores, en ciertas épocas de nuestra historia abundan los textos religiosos que fueron el núcleo de la producción hispana, y que en su aparente permanencia y monotonía no aportan nada al tema de lo cotidiano. No obstante, los autores que estudian el barroco en general se enfocan sobre todo en el proceso de urbanización, dado el aumento demográfico, la emigración del campo a la ciudad y el interés del Estado absolutista por la centralización del poder, por lo que para ellos la ciudad se convierte en el centro de todos los acontecimientos.

En los tres volúmenes encontramos artículos de calidad variopinta. Algunos de ellos construyen el tema cotidiano a partir del esclarecimiento de eventos poco conocidos, fruto de investigaciones arqueológicas recientes, como la vida urbana en Teotihuacan, los olmecas de San Lorenzo o los mayas en el Clásico a través del análisis de la cultura material. Aquí las fuentes toman un papel preponderante.

En cambio, otros autores toman lo cotidiano como sinónimo del acontecimiento soterrado y oculto en la gran historia. Como ejemplos de ello tenemos los textos de la vida en el valle de México durante la hegemonía mexicana: la casa, el cuerpo y las emociones; la cortesía, los afectos y la sexualidad; o bien la homosexualidad y la prostitución entre los nahuas; o la vida de pueras adentro: la casa habitación, ajuares domésticos; la embriaguez, las pulquerías; los remedios contra la enfermedad; las piedades fúnebres en el ámbito maya. Aquí vemos el despliegue del talento de historiar, pues ante la evidente escasez de fuentes los autores se valen de la narrativa y del uso de la imaginación histórica, en el sentido positivo del término.

Como estos temas son difíciles de hallar en las fuentes, el talento del oficiante nos permite imaginar los hechos con cierta aproximación. Pues de lo contrario se convertirían en asuntos imposibles de escudriñar ante la falta de evidencias objetivas.

Por último, encuentro un tercer tipo de trabajos más interesados en describir el producto del cambio cultural. Es decir, la historia del encuentro de los dos mundos, del cambio cultural que se sucede y de lo que los historiadores de la vida económica llaman la estructuración de una subsunción formal a una real y de la imposición de un tipo de cultura sobre otra para crear un mestizaje cultural. En estos trabajos encontramos la cocina del encuentro cultural de lo que siglos adelante se convertirá en lo característico de la cultura mexicana. Lo que tanto historiadores, sociólogos y antropólogos han definido

como el mestizaje cultural. Los textos de la educación y el cambio tecnológico; el ámbito civil, el orden y las personas, o bien la nobleza indígena en la Nueva España; el abasto urbano; la invención de lo cotidiano; cultura material en Zacatecas; el espejo de la vida; plata cincelada y terciopelo carmesí.

En este tercer grupo de investigaciones el objetivo se centra en una instrucción teórica que debe ser evidenciada. Ésta es: ¿cómo se subvierte la vida anterior a un nuevo orden colonial? Aquí los investigadores despliegan sus artes para describir fielmente las maneras cotidianas de cómo se asimila, resiste y contiene el nuevo orden social, jurídico y político. Las descripciones de este apartado están plagadas de una construcción teórica que otorga plena coherencia al discurso, se narra estrictamente todo aquello que es evidencia del cambio en el *statu quo* anterior y se describen las formas cotidianas, tanto de dominación de unos como de resistencia de los otros. Así es posible narrar la esperanza de un futuro distinto o el cambio en el sentido de la muerte. Aquí se demuestra que la Conquista fue más un esfuerzo cotidiano que una gran empresa colosal. Es posible describirlo como un proceso de prácticas rutinarias que instauraba un nuevo orden.

En el segundo volumen hay una excesiva concentración de trabajos relacionados con la interacción social dentro del marco de algunas instituciones. Para muchos de los autores buena parte de la vida cotidiana de muchos individuos se desarrollaba dentro de algunas instituciones como las cofradías, los gremios, las provincias religiosas y los cabildos eclesiásticos y civiles. No obs-

tante, algunos otros trabajos se enfocan en el surgimiento de la estructura corporativa que desde la llamada “ciudad barroca” limaba muchas asperezas entre los individuos y la institución. Queda claro en estos trabajos que el rumor y la denuncia ya desde esos tiempos actuaban como mecanismos de control a falta de oficiales formales. Es decir, encontramos ya en estos trabajos que la estabilidad social se aseguraba por medio de pactos o acuerdos a partir de procesos de negociación.

Los autores encuentran sentido al hacer historia de la vida cotidiana al describirnos acerca de los gustos y los temores que dejan huella en las costumbres y en las creencias. Lo logran a través de analizar los componentes de la cultura material y al enfocarse en las relaciones personales. Es por ello que enfatizan las descripciones de los objetos de uso diario y su simbolismo para indicar la calidad de vida de esa sociedad, y la influencia que va teniendo cada vez más el orden religioso y político que intenta regular las manifestaciones de una nueva estructura política.

La lectura de los volúmenes me deja una sensación de frecuente *deja vu* o sensación de lo “ya leído” al percibir la naturaleza intertextual de lo ya conocido desde un punto de vista distinto. A través de la narrativa queda claro que el *text is context bound, but context is boundless* (todo texto está delimitado por un contexto, el contexto no está delimitado).

Es posible afirmar la gran creatividad de la profesión histórica a través del montaje que se crea en estas obras. Es una estrategia de fragmentación y recomposición de la realidad a través

de un juego con las posibilidades de su representación, donde el objetivo no necesariamente es representar, sino construir o cambiar la realidad.

Hay sin duda un intento posmoderno por integrar el pasado, y también otro poscolonial para referir los orígenes de la vida cotidiana a partir de la crítica a la historia de bronce que realizan los autores. También hay una suma de esfuerzos por hacer de estas microhistorias una forma válida del conocimiento y de la reflexión.

Me queda la imagen a partir de la lectura que en lo que toca a este territorio ahora llamado México, lo cotidiano está asociado a una amplia memoria que guarda estilos de vida de gran diversidad. En lo que se señala como cotidiano cabe no sólo la oposición entre lo rural y lo urbano, también los distintos pasados históricos y la mezcla de creencias y rituales. Lo cotidiano se sitúa como la repetición y monotonía, opuesto a lo extraordinario y único a partir de atravesar lo privado y público.

En el esfuerzo colectivo de describir cómo se mezclan lo trivial y heroico, lo divino, cósmico e intrascendente, se resume la búsqueda del encuentro de lo cotidiano con la historia y los lectores evaluarán su efectividad. En la opinión de este lector el resultado es ambiguo. No todo lo escrito es cotidiano, ni de todo se puede hacer historia.

No obstante hay pasajes brillantes en los textos. En algunos trabajos no se consigue expresar fielmente la vida cotidiana, y creo que se debe a distintas razones. Por un lado, porque el concepto de lo cotidiano está construido más como noción descriptiva que analítica.

Por el otro, porque no está del todo claro qué importancia tiene el contexto en los eventos narrados, es decir, no hay suficiente interconexión entre la macrohistoria con la microhistoria. Y, por último, porque nunca está explícito si el tema de lo cotidiano se definiría como la narración de eventos y sucesos que tienen que ver con sujetos sin historia; o si más bien se definen por enfocarse en lo subalterno en oposición a lo hegemónico: acaso es tan sólo una mirada distinta de los mismos acontecimientos ya narrados.

Este esfuerzo histórico representa un logro polémico y por ello es celebrable. Es un referente que propone seguidores y contrarios, pero en estricto sentido abre la discusión a las nuevas formas de interpretación de los episodios históricos. Justamente como se señala: "un esfuerzo colectivo que busca abrir caminos para la comprensión de lo cotidiano en todas las épocas de nuestra historia".

No obstante, es necesario revisar críticamente esta obra para describir su eficiencia al articular los núcleos micro (la vida cotidiana) y macro (los grandes movimientos sociales) y proponer en el futuro una suerte de historia total, es decir, intertextual que relacione con virtuosismo todos los niveles. Debo señalar que algunos textos no sólo lo consiguen sino que nos enseñan sendas por las cuales transitar. Estos autores lo logran porque se valen de la intertextualidad mediante el uso de la historia oral, la microhistoria, historia de las mentalidades, sin olvidar las perspectivas globales a partir de objetos de estudio que por mucho tiempo han estado

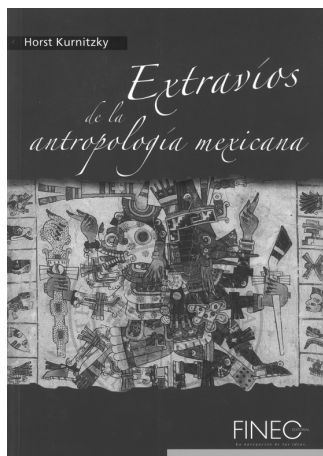
silenciados, como la historia de las mujeres, creencias, del cuerpo, del hombre, del alcohol, entre muchas otras.

Estos volúmenes son, valiéndose de la metáfora, una obra de jazz. Tienen ritmo y grandes improvisaciones, pero carece de estructura formal, teórica y metodológica. Representa una forma de muchas posibles para referirnos al tiempo como necesidad y privilegio de conocer lo cotidiano de la historia.

ALEJANDRO A. GONZÁLEZ  
VILLARRUEL  
MUSEO NACIONAL DE  
ANTROPOLOGÍA, INAH.

## Bibliografía

- Burke, Peter, *La Revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Anales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993 (1990).
- Le Wolf, Jacques, Roger Chartier y Jacques Revel, (eds.), *La nueva historia*, Bilbao, Mensajero, 1988.
- Pons, María Cristina, "La novela histórica: aproximaciones hacia su conceptualización y dinámica de cambio", en *Memorias del olvido, la novela histórica de fines del siglo XX, Siglo XXI*, 1996.
- Wolf, Erick, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987.



**Horst Kurnitzky,**  
**Extravíos de la antropología mexicana,**  
México, Fineo (Norte), 2006,  
86 pp.

Tiene muy particular alcance la presentación en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) del reciente libro de Horst Kurnitzky, *Extravíos de la antropología mexicana*, porque se trata de una obra que apunta a una cuestión medular de nuestro mundo, su incapacidad de conocerse a sí mismo y por lo tanto de resolver de manera racional sus problemas, y porque el libro se centra en la incapacidad de la antropología e historia mexicanas para estudiar de manera científica, racional, el pasado prehispánico de México, que constituye una de las dimensiones esenciales de nuestro ser, y objeto de estudio privilegiado en esta Escuela.

Estos *Extravíos*, piensa Kurnitzky, la antropología mexicana los comparte con todas las antropologías, en su incapacidad para captar las sociedades no

capitalistas o capitalistas marginales o atípicas. Pero el caso mexicano se agrava porque las sucesivas fundaciones y refundaciones del Estado mexicano, con la revolución de Independencia, la guerra de Reforma y la Revolución mexicana, pusieron a la historia y antropología mexicanas al servicio de la construcción del Estado proveyendo una versión gloriosa del pasado prehispánico, importante sustento ideológico del patriotismo mexicano, heredero del patriotismo criollo de los siglos xvii y xviii.

Esta subordinación de la conciencia histórica mexicana a los requerimientos de construcción del Estado nacional no ha afectado solamente al conocimiento del pasado prehispánico, pues también ha dificultado el acceso a otros periodos y aspectos de nuestra historia, como el ilegitimizado periodo colonial, y sin embargo tan fundamental, y los siglos xix y xx, ya tan nuestros, con su maniquea división entre buenos y malos, liberales y conservadores, revolucionarios y reaccionarios. Pero no cabe duda de que la barrera más grande se levanta ante el pasado prehispánico, debido no sólo a la escasez y las dificultades de las fuentes existentes (códices destruidos por los frailes, quienes nos dieron sus propias versiones del pasado, dominadas por categorías como Dios y el Diablo), sino a una serie de tabúes epistemológicos, como lo son los indios del pasado y del presente, incriticables y por ende no pensables, ni por la antropología mexicana ni por la extranjera.

Quisiera citar el breve texto de Theodor W. Adorno, el gran filósofo marxista de la Escuela de Frankfurt,

que Kurnitzky puso al frente de su libro:

La autocensura política que tiene que practicar quien no quiere sucumbir o, al menos, no ser totalmente excluido, tiene una tendencia inmanente, probablemente irresistible, de devenir en el mecanismo inconsciente de la censura y, con ello, en la estupidización.

De modo que la autocensura consciente o inconsciente de los historiadores y antropólogos ha ocasionado una estupidización, esto es, una disminución de la capacidad de pensar. De manera específica, provocó una "ausencia de crítica hacia los testimonios conservados y a la falta de imaginación para concebir relaciones sociales distintas a las propias". Quisiera asentar mi concordancia con la enunciación de estos requerimientos de la investigación y reflexión históricas, que son la crítica y la imaginación: la conjugación de la crítica profunda de las fuentes y las interpretaciones existentes, con el uso intenso y controlado de la imaginación, además de la lucha permanente contra toda censura y autocensura del pensamiento.

Ya en el siglo XIX los historiadores más lúcidos enunciaban el principio de que la verdad se debe buscar con independencia absoluta de las consecuencias que creamos que pudiera tener la enunciación de esa verdad, al margen de que guste o no, de quedar bien con uno u otro partido, con la "izquierda" o la "derecha", o lo "políticamente correcto". Suele suceder que los de izquierda piensen que somos de derecha y que los de derecha piensen que somos

de izquierda, lo cual no me parece mal. La investigación, búsqueda de verdad y de verdades, es por definición imprevisible y su función es ayudarnos a conocernos, desconcertarnos, sorprendernos, divertirnos, iluminarnos y cuestionarnos. (Qué lejos estamos del historiador proveedor de identidad grupal; más bien, hoy, el historiador cuestiona las falsas identidades.)

Este papel provocador es el que ha asumido Kurnitzky en *Extravíos de la antropología mexicana*, y como tal es loable, pues quiere sobre todo provocar a pensar, recuperar o alcanzar una actitud racional. Así debe considerarse su libro, por lo que merece que se tome en serio de manera total y en cada uno de sus argumentos, lo cual nos aleja del elogio formal y nos acerca al diálogo real.

El libro tiene dos líneas argumentativas, a veces separadas, a veces entrelazadas: una argumentación negativa, de crítica a los extravíos de la antropología y la historia mexicana, y una argumentación positiva, de enunciación de las proposiciones de Kurnitzky sobre el periodo prehispánico.

En el Prólogo y a lo largo del libro, Kurnitzky critica la supuesta imposibilidad de los españoles para conocer el mundo prehispánico que vinieron a conquistar. Algunos argumentos de este autor son cuestionables, pero no vale la pena discutirlos ahora porque él mismo aclara que "el problema de las crónicas españolas puede superarse si se las lee conociendo las múltiples estrategias cristianas de conversión y difusión, así como la mentalidad de sus autores". Lo que más bien quiere poner de manifiesto son

[...] los extravíos de la antropología y la historia mexicanas del siglo xx que, después de siglos, continúan aceptando acríticamente las valoraciones, descripciones y clasificaciones asentadas en las crónicas españolas, y se conforman con hacerlas encajar en un esquema positivista que no es sino la secularización del mismo esquema medieval español en donde las categorías del bien y del mal siguen apegadas a la moral cristiana y persiste la práctica de intentar introducir toda una realidad ajena y compleja (la geografía, la economía, los usos y costumbres, la guerra, el Estado, la religión, el arte, etcétera) en compartimientos estancos, haciendo caso omiso de las relaciones, purificando la realidad pasada y borrando los conflictos.

Esta visión unificada, elogiosa y folclórica del pasado prehispánico se debe a que el Estado corporativo fundado por la Revolución de 1910 puso “a la antropología y a la historia mexicanas a su servicio”. Kurnitzky critica con razón:

La constatación de que ‘como México no hay dos’; el proyecto de divinización de la nación mexicana como estrategia política de la oligarquía revolucionaria, y la reelaboración de la ‘raza cósmica’ y del indigenismo al servicio de un mito de origen propio, fueron acciones constitutivas y productos exitosos tanto de la nueva cultura nacional como de su antropología e historia.

Tras el movimiento de 1968, según Kurnitzky, surgió la necesidad de una renovación de la visión del pasado pre-

hispanico, pero el resultado fue la sustitución de una ideología importada por otra, el marxismo vulgar en lugar del positivismo, en el marco de una negociación entre el PRI y los académicos, cuyo descontento se aplacó con empleos universitarios y públicos. Esta no me parece una descripción muy exacta —ni, por cierto, muy cortés— porque pasa de una discusión de ideas a una descalificación moral, de corrupción colectiva indiscriminada.

La realidad es que, si bien es cierto que la autocensura ha calado hondo y que muchos problemas no han recibido la atención que merecen, como el sacrificio humano y la antropofagia, habría que ver que tanto en México como en el extranjero se está produciendo un cambio, una visión más crítica e imaginativa ante los documentos etnohistóricos, arqueológicos, epigráficos, tal como la pide Kurnitzky. Su voz no es tan disonante como él mismo pretende, y tengo la impresión de que aunque muchas veces busca entrar en confrontación, más bien se incorpora a un diálogo. Bienvenido.

No cabe duda de que la realidad del sacrificio humano y la antropofagia ha sido crecientemente aceptada y ha sido incorporada, si bien aun de manera incipiente, a una discusión seria sobre el conjunto de la sociedad mexicana. Lo mismo puede decirse sobre la aceptación de la importancia del sacrificio entre los mayas, gracias al desciframiento parcial de su escritura y de los avances de la epigrafía, particularmente a partir del libro *The Blood of Kings* de Linda Schele y Mary Ellen Miller, de 1986, difundido y discutido en México por Octavio Paz en sus “Reflexiones de



un intruso”, y por Enrique Florescano en varios de sus libros. Se acepta cada vez más esta nueva concepción de los mayas, antes concebidos como “los griegos de Mesoamérica”, pacíficos arquitectos y observadores de los astros. Pero sin duda falta pensar toda la cuestión más a fondo, y transmitir esta reflexión a toda la sociedad y particularmente al medio académico, como lo muestra la incomodidad e histeria que provocó la película *Apocalypto*. Se imprimieron carteles y se difundieron correos electrónicos diciendo: “¡No la veas!”, verdadero llamado a abdicar del pensamiento. ¿De qué lado están, de los sacrificadores o de los que intentan escapar del sacrificio? (Algunos contestan al viejo estilo: “Le vamos a aplicar el 33 a ese gringo que se atreve a criticarnos”.)

También está naciendo una percepción de la importancia de la guerra, la tortura y múltiples formas de sacrificio entre los antiguos habitantes de Michoacán. Claudia Espejel, gracias a su investigación hermenéutica sobre la *Relación de Michoacán* (escrita en 1541 por el franciscano fray Jerónimo de Alcalá), pudo ver con claridad tanto el filtro que creaba en el fraile las medievales *Siete partidas* de Alfonso “El Sabio”, como la realidad permanente de los sacrificios humanos y de la quema de madera en hogueras, no muy ecológicas. Pero, pese a todo, la franciscana, tzintzuntzani y teocrática *Relación de Michoacán* se volvió hoy el fundamento histórico de las celebraciones del “año nuevo purépecha”. Por ello acierta Kurnitzky cuando advierte los graves peligros de la intervención de los antropólogos en la conformación de las memorias y su-

puestas identidades étnicas de los pueblos indios.

Los cuestionamientos de Kurnitzky son importantes y aun vitales, pero desmerecen cuando se limitan a criticar de manera descontextualizada a autores como Miguel León-Portilla, Enrique Florescano o Luis Vázquez León. Primero porque las críticas son injustas: León-Portilla ha impulsado análisis y ediciones de las fuentes en náhuatl y otras lenguas indias, que precisamente permiten al antropólogo y al historiador reflexionar por su cuenta. Florescano ha destacado justamente la construcción estatal de los diferentes paradigmas de las historias del pasado de México y ha avanzado en la historia comparativa del periodo prehispánico, sin soslayar la existencia de los sacrificios. Y Vázquez León, al referirse al modo de producción tributario —como lo han hecho Eric Wolf y muchos historiadores y antropólogos—, no hace más que enunciar un nivel de funcionamiento, tecnológico, económico, político, social y religioso, de las múltiples sociedades del viejo y del nuevo mundo a lo largo de su historia agrícola civilizacional (mediante el tributo los campesinos sostienen a las ciudades con sus reyes, nobles, sacerdotes, artistas y guerreros), lo cual no impide la investigación de otros aspectos de la realidad. Y sobre todo, esta crítica al concepto de modo de producción tributario se ve mal si Kurnitzky lo enfrenta con generalidades aún más vastas, como el carácter primigenio del sacrificio de mujeres, la centralidad del sacrificio en todas las sociedades, o la transmisión matrilineal, entre otras, presentadas de manera declarativa, cuando

son precisamente asuntos que se trata de pensar.

Estas críticas personalizadas, y otras respecto a las que no vale la pena alegar, impiden tratar de ver con mayor claridad los obstáculos, los extravíos, las censuras y autocensuras que limitan inquirir a fondo el pasado prehispánico, tanto en México como en el extranjero. Y entender problemas semejantes en el mundo actual, porque también hay muchas "otredades" cuyo desconocimiento, pese a toneladas de publicaciones, ha llevado a sangrientas y destructivas confrontaciones. Otra vez, las supuestas "identidades" étnicas (raciales-racistas al revés o al derecho) y religiosas (religiones que ligan y desligan, unen y separan, enfrentan).

A manera de contrapunto con su crítica a los *Extravíos de la antropología mexicana*, Horst Kurnitzky expone varias propuestas positivas, sin duda importantes y sugerentes, como son la imbricación de la religión y de las relaciones de parentesco en la vida económica y política toda de las sociedades prehispánicas, la herencia matrilineal, su concepción cíclica del mundo contrapuesta a la concepción del mundo histórica de las sociedades dominadas por las religiones judeocristianas, la centralidad del sacrificio en la reproducción de las sociedades prehispánicas y de todo el mundo antiguo, los sacrificios de mujeres como forma primaria del sacrificio en las sociedades arcaicas, la religión que surge ante la angustia humana de no poder controlar un mundo desconocido y amenazante, la sustitución de los sacrificios humanos por otras formas de sacrificio, presentes aun en las sociedades capitalistas do-

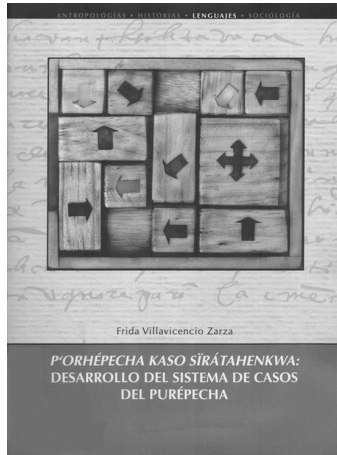
minadas por el dinero y su estructura sacrificial represiva de la naturaleza interior y exterior del hombre y, sobre todo, la posibilidad de liberarnos de esta omnipresencia del sacrificio.<sup>1</sup>

Todas estas ideas, y varias más, son importantes y merecen discutirse a fondo. Pero Kurnitzky las presenta como si fueran verdades incontrovertibles y el lector a menudo siente que le dice: "si no estás de acuerdo conmigo, quiere decir que estás sometido a los extravíos priistas y corruptos de la antropología mexicana". No se trata de aprobar o reprobar tal o cual problema oportunamente replanteado por Kurnitzky, sino de someterlo a una investigación verdadera, no censurada ni autocensurada, en el que se maximice el uso de la crítica y la imaginación.

Más allá de los extravíos propiamente mexicanos, Horst Kurnitzky advierte los peligros de la renuncia a pensar en términos globales, radicales y críticos en las sociedades del pasado y del presente, de acuerdo con exigencias de inteligibilidad que se abandonaron con el supuesto fracaso teórico del marxismo a fines del siglo xx. Sin esta reflexión es imposible entender la grave situación en que se encuentra la humanidad, y ver la manera de superarla.

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS  
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS  
HISTÓRICOS, INAH.

<sup>1</sup> Horst Kurnitzky expuso algunas de estas ideas en su libro *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad*, México, Siglo XXI, 1978 [1974].



Frida Villavicencio Zarza  
**P'orhépecha Kaso  
Sīrátahenkwa: desarrollo  
del sistema de casos del  
purépecha**

México, CIESAS/El Colegio de  
México, 2006<sup>1</sup>

La publicación de este libro es fundamental, ya que por primera vez se ponen a la luz de manera sistémica cambios lingüísticos en la estructura de la lengua purépecha en un lapso de cuatro siglos y medio. La perspectiva de la lingüística histórica adoptada refleja un punto de vista funcionalista y dinámico. “Una lengua cambia porque funciona” repetía en sus clases André Martinet siguiendo a Wilhelm von Humbol-

<sup>1</sup> Una versión corta de esta reseña fue presentada en la reunión del grupo Kw'anískuyarhani, “Estudiosos del Pueblo Purépecha”, el 27 de enero de 2007. Agradezco a los organizadores, en particular a Carlos García Mora y a Carlos Paredes Martínez, haberme invitado a comentar este libro.

dt, quien concebía la lengua como una actividad (*eine Tätigkeit*) y no como un producto acabado (*ein Werk*). La propuesta de análisis de Frida Villavicencio constituye una novedad para los estudios de las lenguas indígenas de México y en particular para el purépecha. En efecto, la mayoría de los trabajos que se han escrito en las últimas décadas tratan de manera específica algún aspecto particular en una perspectiva sincrónica. Los estudios que nos brindan una visión diacrónica, esto es, el análisis y la comparación de un mismo fenómeno en diferentes momentos históricos, son escasos o inexistentes según las lenguas. Para el purépecha, no sólo esta investigación es el primer estudio de tal magnitud a nivel diacrónico sino que problematiza un fenómeno central y complejo, el sistema de casos.

Antes de entrar en el contenido de la obra, me gustaría detenerme un instante en el título. Llama la atención que sea bilingüe: una primera parte en purépecha, *P'orhépecha kaso Sīrátahenkwa*<sup>2</sup> y la segunda en español *desarrollo del sistema de casos del purépecha*. Aunque las dos partes se reflejan, nos podemos preguntar por qué escoger un título bilingüe para un libro escrito en español para un público especializado. Tal vez la autora quiere indicar que su interés por el purépecha va más allá de esta investigación y desea mostrar su compro-

<sup>2</sup> Este término significa “origen, principio, comienzo” y se encuentra en el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán* (t. 1, p. 532), obra escrita en la segunda mitad del siglo xvi y/o primera mitad del xvii. Sin embargo, hoy en día su significado parece ser poco transparente.

miso con la lengua que estudia y con el pueblo que la habla, proponiendo que se acerque a su trabajo. O quizá nos invita a reflexionar sobre el contenido de este libro: los ejemplos en purépecha constituyen un componente fundamental (a nivel cuantitativo y cualitativo) del análisis escrito en español. Ambos se complementan y entrelazan.

El libro contiene 481 páginas y está dividido en nueve capítulos: los tres primeros proporcionan el marco del estudio: introducción, características generales de la lengua y desarrollo del ámbito de la marcación de caso. En los seis capítulos siguientes se estudian los casos o posibles candidatos a pertenecer al sistema de casos. El orden refleja el análisis de la autora, van primero los casos indiscutibles en los siglos XVI y XX: el nominativo y el objetivo, después aparecen los dos que adquieren el estatuto de caso en el siglo XX: el genitivo y el locativo. Finalmente, se presentan los dos últimos elementos cuyo estatuto es menos claro: el instrumental y el comitativo. Después de las conclusiones, se presenta en el anexo una parte del *corpus* y se proporciona una bibliografía amplia organizada en dos partes, el *corpus* y las referencias bibliográficas utilizadas en la investigación. Cada uno de estos seis capítulos ofrece una estructura rigurosa e idéntica presentando los cambios de formas, función, significado, distribución y frecuencia. En los dos últimos capítulos se añade una discusión del estatus estructural de cada unidad. Es importante señalar que la presentación de los datos y resultados es muy clara y didáctica.

En el primer capítulo se plantea la problemática que desarrolla la autora.

Se propone estudiar la evolución en 445 años de los elementos que forman parte del sistema de casos en una perspectiva sistémica. Por lo tanto, este estudio es prioritariamente diacrónico. No obstante, destacan también variaciones sincrónicas, esenciales para entender el cambio en marcha.

La originalidad de la propuesta de Frida Villavicencio reside en el estudio diacrónico de una lengua indígena a través del material escrito (aunque considera también un *corpus* oral cuando es relevante). El *corpus* está constituido por textos escritos en los siglos XVI y XX. Frida Villavicencio precisa que escogió las etapas extremas, pues son las épocas en que tanto la cantidad como la calidad y diversidad de los documentos permiten un trabajo sistemático. Tal como sugiere la autora, sería relevante continuar este primer esfuerzo y tratar el tema en un *continuum* documental que permitiría tal vez explicar ciertas tendencias, quizá datarlas o mostrar otros tipos de mecanismos. La recolección reciente de textos de los siglos XVII,<sup>3</sup> XVIII<sup>4</sup> y XIX<sup>5</sup> podría constituir un

<sup>3</sup> C. Monzón y H. Roskamp, "El testamento de doña Ana Ramírez de Acuitzio, Michoacán, 1637", en *Relaciones*, vol. 86, núm. XXII, 2001, pp. 187-207.

<sup>4</sup> H. Roskamp y B. Lucas, "Acús Thicátame y la fundación de Carapan: nuevo documento en lengua p'urhépecha", en *Relaciones*, núm. 82, 2000, pp. 159-173; véase también C. Monzón, "Reflexiones gramaticales sobre el tarasco registrado en 1750 en Acuitzio", ms., 2002; J.Z. Botello Movellan, *Catecismo breve en lengua tarasca*, J. Benedict Warren y Frida Villavicencio (introd.), Morelia, Fimax, 2003 [1756].

<sup>5</sup> S. Olivares, *Catecismo guadalupano*, Gerardo Sánchez Díaz (introd.), Morelia, Insti-

buen comienzo. Tres tipos de textos constituyen el *corpus*: gramáticas, léxicos y textos religiosos y civiles de tipo y estilo diversos. Para cada siglo, se analizó un *corpus* de alrededor de 3000 palabras. Para el siglo XVI, 84 por ciento proceden de textos escritos por frailes y 16 por ciento por escribanos. Para el siglo XX, existe un equilibrio de 50 por ciento para cada tipo de textos. Esta diferencia está impuesta por la escasez de documentos. En los dos siglos, los textos religiosos fueron escritos por hablantes no-nativos y los textos civiles por hablantes nativos. De manera general, se tiene poca información sobre los autores y los procesos de escritura de los diferentes textos. Es relevante observar que la conformación del *corpus* puede influir en los resultados, podemos preguntarnos si serían diferentes si el número de textos civiles y religiosos (y por consecuencia el número de autores hablantes nativos y no-hablantes nativos) estuviera equilibrado en el siglo XVI.

En el capítulo dos, la autora presenta un panorama de ciertas características de la lengua purépecha. La lengua es dinámica, ya que si bien se mantiene un alto grado de inteligibilidad de sus variedades, se documentan variaciones intra e intercomunidades en toda

la zona.<sup>6</sup> Frida Villavicencio precisa que si bien existen variaciones, que menciona cuando son relevantes para su estudio, no afectan el estudio del sistema de casos.

Presenta las propiedades tipológicas de la lengua: nos señala que la lengua es aglutinante, polisintética, sufijante, verbalizadora, nominativo-acusativa, casual, pospositiva, de objeto primario, de doble marcación y orden flexible. La autora advierte que estos tres últimos temas son sujetos a discusión y requieren mayor investigación. Para la cuestión del orden de constituyentes, los datos contenidos en el *corpus* escrito presentado en esta obra son interesantes y de naturaleza a alimentar el tema.

El capítulo tres es fundamental: en éste expone de manera didáctica y precisa el marco teórico y los resultados obtenidos. Define la noción de caso como una unidad que forma parte de la flexión nominal, esto es, una estrategia que permite indicar una relación gramatical entre un nominal y otro elemento. A nivel formal, en purépecha, se pueden realizar como una forma ligada (sufijo) o como una forma independiente (posposición).

La autora caracteriza la gramaticalización tomando en cuenta los estudios teóricos y tipológicos desarrolla-

---

tuto de Investigaciones Históricas—Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Grupo de Estudios del Pueblo Purépecha K’uaniskuiarani, 1999 [1891].

<sup>6</sup> P. Friedrich, *Dialectal Variation. A Phonology of Tarascan*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, pp. 106-158 [reed. de Friedrich, “Dialectal Variation in Tarascan Phonology”, en *International Journal of*

---

*American Linguistics*, vol. 37, núm. 3, 1971, pp. 164-187]; véase también D. Chávez Rivadeneira, “Aproximación a la dialectología de la lengua purépecha”, México, CIESAS, tesis de maestría, 2004; C. Chamoreau, “Dialectología y dinámica: reflexiones a partir del purépecha”, en C. Chamoreau (coord.), *Trace*, núm. 47, México, CEMCA, 2005, pp. 61-81.

dos desde Meillet.<sup>7</sup> La define como un proceso interno de la lengua, gradual (se inscribe en cadenas, el cambio no es abrupto) y unidireccional que permite atribuir un carácter gramatical a una palabra antes autónoma, o que permite a un elemento menos gramatical volverse más gramatical.

Se describen las tendencias generales de la gramaticalización de los elementos del sistema de casos a partir de cinco parámetros:

- Cambios en la forma
- Cambios en la función
- Cambios en el significado
- Cambios en la distribución
- Cambios en la frecuencia

Veamos ahora los principales resultados. Los cambios en la forma se manifiestan por un desgaste fonético que se presenta por la pérdida de los dos primeros fonemas (o más) y de la acentuación. No ocurren de manera similar en los diferentes elementos. Los casos nominativo, objetivo y locativo no sufrieron tal proceso tal vez porque ya eran elementos dependientes en el siglo xvi. Al contrario, los otros presentan mayor grado de cohesión sintagmática: el genitivo *eweri* ya no ocurre como tal, evolucionó en *-eri*, *-iri*, *-ri*, o *-i*; el instrumental *jimpó* y el comitativo *xinkóni* presentan dos formas actualmente: la misma forma larga que en el siglo xvi y una corta *-mpu* y *-nkuni*.

<sup>7</sup> A. Meillet, "L'Évolution des Formes Grammaticales", en *Linguistique Historique et Linguistique Générale*, París, Champion, 1982 [1912], pp. 130-148.

Los cambios en la función revelan dos grupos que se inscriben en un *continuum* más que en una dicotomía: los casos que conservan las mismas funciones y eventualmente parecen incrementarlas (el nominativo, el objetivo y genitivo) y los que presentan variación en su función que puede verse como un decremento o especialización (el locativo, el instrumental y el comitativo).

Para los cambios en el significado, la autora muestra que el purépecha es bastante conforme a lo que se espera a nivel teórico: con matices diferentes, los casos muestran una situación de estabilidad relativa o de incremento en los significados hacia mayor grado de abstracción y polisemia.

La distribución de las marcas ofrece cambios regidos por varios factores, en particular los cambios propios del sintagma nominal y la consideración de tres rasgos: animacidad, definitud e individuación. En el siglo xvi la marca aparecía generalmente después del núcleo situado al final del sintagma. En el siglo xx, puede ocurrir al final del sintagma nominal o en el núcleo, aun cuando éste no aparece al final. Es interesante notar en los dos siglos la particularidad de un sintagma con demostrativo: la marca de objetivo aparece en el demostrativo y puede estar presente en el sustantivo.

Finalmente, la frecuencia de aparición de los elementos se incrementa. Este índice debe ser relativizado en función de cada elemento; por ejemplo, aunque es uno de los casos más frecuente, el instrumental parece mostrar un cierto decremento.

Por los cambios ocurridos, Frida Villavicencio considera que el sistema

de casos se amplió de dos elementos en el siglo xvi (el nominativo y objetivo) a cuatro actualmente (con el genitivo y el locativo). El instrumental y el comitativo presentan un estatus particular que obliga a dejarlos por el momento al margen del sistema. La autora muestra que los diferentes elementos forman parte de un *continuum*. La posición de cada unidad en éste depende de su grado de gramaticalización. Veamos ahora algunas particularidades de cada elemento.

En el capítulo cuatro, el nominativo, que tiene una marca cero, se muestra como la forma no marcada, apareciendo en muchos contextos: su función principal es de sujeto y predicado nominal, pero puede cumplir otras funciones bajo ciertas características (cuando los referentes son bajos en animación, definitud e individuación), también se usa para funciones discursivas tal como la nominativa (para nombrar) y la apelativa. Frida Villavicencio señala la existencia de un posible caso vocativo que se realizaría como *-e* o *-ye* o con un alargamiento vocálico. Este fenómeno necesitaría un estudio particular (en diacronía y sincronía) para decidir si se trata de un morfema o si revela un proceso pragmático.

El capítulo cinco está dedicado al objetivo. Muestra un proceso de extensión esencialmente en su distribución y frecuencia regido por la interacción de tres jerarquías que interactúan a lo largo de un *continuum*: animación, definitud e individuación. La animación es un rasgo léxico e inherente a cada unidad. La definitud e individuación son rasgos semánticos que dependen del contexto de aparición. Una unidad es definida si es conocida, mostrada o

ya mencionada en el discurso. La individuación es un proceso relacionado con la pluralización de un nominal. Mientras el referente de un nominal se presenta como animado, definido e individualizado, más posibilidad tendrá la marca de estar presente. En este proceso también intervienen otros factores como el genérico y específico.<sup>8</sup> Quizá hubiera sido interesante plantear de manera específica el caso de los sustantivos inanimados definidos o animados indefinidos que muestran variaciones: en ciertos contextos presentan la marca y en otros no. Aunque las variaciones pueden ser motivadas por particularidades sociolingüísticas (del hablante o la comunidad), tal vez intervienen también los roles pragmáticos que desempeñan los elementos, esto es, el tipo de contenido informativo que vinculan (tópico o foco).

El caso genitivo, presentado en el capítulo seis, muestra cambios en varios niveles. Frida Villavicencio muestra que en cuatro siglos y medio pierde su independencia, pasando de una posposición, *ewerí*, en el siglo xvi a un sufijo en el siglo xx (*-eri*, *-iri*, *-ri* o *-i*). Mi curiosidad intelectual me empuja a insistir en la importancia de efectuar un trabajo longitudinal del siglo xvi hasta ahora para entender cuándo y cómo este y otros procesos se realizaron. En el siglo xvi el orden era estricto, el determinante (modificador + *ewerí*) precedía al núcleo, por ejemplo *Dios ewerí uandaquá* "la palabra de Dios". Contrasta con el orden más variable en el siglo xx, el

<sup>8</sup> C. Chamoreau, "Le marquage différentiel de l'objet en purépecha", en *La Linguistique*, vol. 35, núm. 2, 1999, pp. 97-112.

núcleo puede posicionarse después de su determinante, *itsi-eri wantántska*, “el cuento del agua”, o precederlo, *wantántska tatá janikwa-eri*, “la leyenda del dios de la lluvia”. Podemos preguntarnos cuáles son los factores que explican estas variaciones: evolución interna (cambios en la jerarquía de animación), contacto con el español que presenta un orden en el cual el núcleo precede al determinante, factores sociolingüísticos, estilísticos o pragmáticos. Un estudio específico queda por hacerse.

Aunque Frida Villavicencio considera el locativo dentro del sistema de casos, indica que se sitúa en una posición fronteriza. Los elementos *rho* y *o* han evolucionado de elementos derivativos (léxico) a elementos flexivos (morfo-sintáctico). Conservan sus dos propiedades pero con una jerarquía inversa. En el siglo XVI eran esencialmente derivativos, en el XX se usan más como flexivos. Ambos ilustran la complejidad del *continuum* derivativo-flexivo. Otra problemática teórica planteada por estos dos elementos es explicar la presencia de dos unidades formalmente relacionadas: *rho* y *o*. ¿Se deben tratar como un elemento locativo con dos alomorfos o como dos unidades diferentes? Frida Villavicencio escoge la primera opción argumentando que presentan una función, la locación, que menciona con la expresión un poco ambigua de “significado funcional”. Aunque en general funcionan de manera complementaria y pueden considerarse dos manifestaciones de un solo caso locativo, existen en ciertas variedades, contextos discursivos en los cuales ambos pueden intervenir, mostrando cada uno su individualidad. Se puede citar en particular

el uso de estos morfemas con los posesivos. Aunque sea una característica particular de ciertas variedades, me conduce a reconocer dos elementos: un locativo *rho* (o *rho*) y un residencial *o*.<sup>9</sup>

Los dos últimos capítulos presentan el instrumental y el comitativo, que muestran grados menores de gramaticalización. El estatus de estos elementos no es tan claro, nos dice Frida Villavicencio, como para considerarlo al igual que los otros miembros en el sistema de casos. Muestran menos cambios, el instrumental casi carece de cambio en su función, significado y distribución. Por su parte, el comitativo muestra procesos relativamente más marcados, disminuye su función conservando solamente la de posposición y aumentan sus significados.

Los presento juntos ya que ofrecen una particularidad interesante en su manifestación en los textos escritos. La autora indica que ambos eran posposiciones en el siglo XVI, *jimpó* y *jinkóni*, y que actualmente se presentan como posposiciones o como sufijos *-mpu* y *-nkuni*. En ciertas variedades se presentan únicamente en su forma corta, mostrando así una mayor integración al sistema de casos.<sup>10</sup> No obstante, en el *corpus* escrito aparecen únicamente las formas largas. Al oral las formas cortas y largas pueden registrarse. A nivel teórico podemos preguntarnos qué moti-

<sup>9</sup> C. Chamoreau, “Dinámica de algunos casos en purepecha”, en Zarina Estrada Fernández y Rosa María Ortiz Cisomani (eds.), *VI Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, vol. 1, Universidad de Sonora, 2002, pp. 271-290.

<sup>10</sup> *Idem*.



va tal distribución: el origen geográfico de los textos o el conocimiento de los autores. Para lo que hice una revisión de los textos reunidos en la antología *Cuentos y leyendas purepechas*.<sup>11</sup> En ésta se muestra que en los dialectos de las comunidades —Ichupio y Tarerío— donde trabajó Mary Foster en los años sesenta, se utiliza generalmente la forma corta de manera oral, y en todos los usos escritos se presentan con la forma larga. Este comportamiento puede ser el índice de rasgos dialectales y sociales particulares, pero puede también mostrar una variación estilística propia de lo escrito. Al transcribir relatos orales, se efectúan modificaciones para instaurar normas supradialectales. Sería relevante, por lo tanto, seguir la pista de estos dos elementos en los años futuros para ver si evolucionan y cómo lo hacen en su uso y transcripción. Este proceso es también de naturaleza a plantearse una reflexión sobre las características de transcripción de esta lengua.

La presencia del instrumental y comitativo en el libro muestra que la autora los considera como posibles candidatos a incorporarse al sistema de casos. Otro elemento que funciona como posposición, *anapu*, relacionando dos elementos e indicando el origen, no fue analizado en esta obra. Tal como el instrumental y el comitativo, *anapu* se sitúa a la frontera del sistema de casos, no obstante presenta una evolución en su distribución, función y significado

<sup>11</sup> J. Cornelio Aparicio, J. Nicolás González, D. Salgado Moya J. y A. Santamaría Galván (eds.), *Uandanskuecha ka Arhinskateacha Purhepecha Jimpo. Cuentos y Leyendas purepechas*, 2 t., Pátzcuaro, CREFAL, 1990.

que valdría la pena comparar con los otros elementos.<sup>12</sup>

Esta investigación, como toda propuesta, está abierta a discusión y revisión. Aparte de los comentarios específicos hechos a lo largo de esta presentación, quisiera insistir en tres puntos que pueden abrir caminos para futuras investigaciones.

En primer lugar, el *corpus*. La selección de textos únicamente en los puntos extremos del *continuum* histórico es justificable. No obstante, la falta de información de la evolución de estos elementos durante tres siglos impide plantear hipótesis precisas sobre los mecanismos propios de evolución, esto es, sobre el cuándo y el cómo del cambio. La selección de un *corpus* escrito permite una comparación en contextos más o menos similares. Sin embargo, vimos que la autora tuvo necesidad de recurrir a un *corpus* oral para mostrar tanto evoluciones no presentes en los textos como características propias de lo oral. Algunos cambios o variaciones presentes en la forma oral no son perceptibles en los textos escritos. La lengua oral cambió más rápido que la escrita. La relación entre ambas es compleja, existen rasgos morfo-sintácticos, pragmáticos y estilísticos propios de cada una. Tal vez hubiera sido relevante problematizar esta complejidad de manera más precisa.

Por otro lado, los resultados obtenidos de esta investigación alimentan

<sup>12</sup> C. Chamoreau, "Expresión del origen en purépecha: un estudio en sincronía dinámica", en *Actas: I Simposio Internacional de Lingüística Amerindia*, Universidad de Yucatán/UNAM, en prensa.

el intenso debate intelectual de hoy sobre la definición de la gramaticalización. Sin embargo, la autora no entra de manera particular y profunda en la discusión teórica sobre los límites y criterios definitorios, tal como la unidireccionalidad e irreversibilidad a la luz de ciertos fenómenos observados, en particular los procesos inversos de incremento y decremento de las funciones.<sup>13</sup>

Finalmente, hubiera sido relevante discutir la definición tradicional de la gramaticalización como proceso motivado únicamente por factores internos. En efecto, perspectivas teóricas recientes muestran que en situaciones prolongadas de contacto como la que vive el purépecha, los cambios lingüísticos pueden ser explicados por procesos multifactoriales en una perspectiva que integra motivaciones internas y externas, lo que ciertos autores nombraron la “gramaticalización inducida por contacto”.<sup>14</sup> Las variaciones en la distri-

bución y en la frecuencia de ciertos elementos pueden ser inducidas por el contacto. De hecho, la autora indica que el instrumental disminuyó su presencia entre otros factores a causa del uso de las preposiciones *para* y *por*, tomadas del español. Más allá de los préstamos, el contacto puede manifestarse a través de calcos estructurales o semántico-pragmáticos que merecerían ser estudiados para evaluar su impacto (por ejemplo, la distribución de los elementos, en particular del genitivo).

En resumen, esta obra es esencial e ineludible para quien pretende estudiar tanto la lengua purépecha como el sistema de casos y los cambios sintácticos en cualquier lengua. Los resultados y las discusiones van más allá del sistema de casos de una lengua particular, ya que se inscriben en una visión funcional dinámica y tipológica. Para los estudiosos del purépecha esta investigación describe no solamente en detalle un campo central, sino muestra su relación con gran parte del sistema de la lengua. Para los lingüistas que describen los cambios y las variaciones sintácticas en otras lenguas del mundo, Frida Villavicencio muestra resultados y tendencias particularmente relevantes a partir de una propuesta metodológica original para una lengua considerada de tradición oral.

CLAUDINE CHAMOREAU  
CNRS-IRD-CIESAS

<sup>13</sup> M. Haspelmath, “Why is Grammaticalization Irreversible?”, en *Linguistics*, vol. 37, núm. 6, 1999, pp. 1043-1068; véase también A. Giacalone Ramat y P. Hopper, “Introduction”, en A. Giacalone Ramat y P. Hopper (eds.), *The Limits of Grammaticalization*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1998, pp. 1-11; L. Campbell, “What’s Wrong with Grammaticalization?”, en *Language Sciences*, núm. 23, 2001, pp. 113-162.

<sup>14</sup> W. Bisang, “Grammaticalization and Language Contact, Constructions and Positions”, en A. Giacalone Ramat y P. Hopper (eds.), *op. cit.* 13-58; véase también B. Heine y T. Kuteva, “On Contact-Induced Grammaticalization”, en *Studies in Language*, vol. 27, núm. 3, 2003, pp. 529-572.; B. Heine, y T. Kuteva, *Language Contact and Grammatical Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Fe de erratas del artículo: *El Gran Templo del centro ceremonial de Cahuachi (Nazca, Perú)*, de Aicha Bachir Bacha / Óscar Daniel Llanos Jacinto, publicado en *Dimensión Antropológica*, vol. 38.

P. 59, línea 20, dice: "Las excavaciones de la periferia noroeste, abajo del Gran Templo, mostraron los restos de una primera plataforma de la etapa 2 (el largo actual es de 10.30 m y el ancho de 3 m)"; debe decir: Las excavaciones de la periferia noroeste, debajo de la primera plataforma del Gran Templo, mostraron los restos de un corredor (el largo actual es de 10.30 m y el ancho de 3 m).

P. 60, línea 19, dice "cuyo"; debe decir cuy.

P. 63, línea 6, dice: "jícama", debe decir: *jíquimas*.

P. 66, línea 25, dice: "cubierta con arcilla"; debe decir: donde se halló ocre rojo.

P. 66, línea 29, dice: "alto 5 a 30 cm"; debe decir: alto 15 a 30 cm.

P. 68, línea 34, dice: "y uno más pequeño los tres grabados con la decoración de un ave"; debe decir: "y uno más pequeño grabado con la decoración de un ave".

P. 74, línea 6, dice: "casas"; debe decir: cosas.

P. 74, línea 9, dice: "par"; debe decir: por.

P. 77, línea 25, dice: "y las lluvias torrenciales"; debe decir: y los flujos torrenciales.

P. 78, nota 30, es una cita que fue modificada por el corrector de la revista. La versión original es ésta: *Es interesante el templo, el mayor y el más elevado de la zona arqueológica. Se encuentra formado por terrazas que se escalonan de mayor a menor, llegando hasta una altura de veinte metros y un área de 110 x 90 metros, terminando en una plataforma en la que se encuentran clavadas, en el pozo de barro hasta doce estacas de madera de huarango, que rematan en horquetas para recibir las vigas del templo. Hoy día esta construcción se encuentra en escombros.* Alejandro Pezzia Assareto, *op. cit.*, p. 120.

P. 81, línea 15, dice: "Asimismo, en la estructura Y16"; debe decir: Asimismo, en el sector Y16.

P. 81, el corrector de la revista suprimió la figura 20, cuando aquella está descrita en detalle en el artículo.

P. 81, línea, 15 dice: "que presentan. Asimismo"; debe decir: "que presenten (fig. 20). Asimismo".

P. 84 línea 7, dice: "de los polos de poder"; debe decir: del polo de poder.

Figura 20 que debió ser incluida:



TERCERA ÉPOCA, NÚM. 11 SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2007

*Boletín de*  
**MONUMENTOS**

11



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2007

# Historias 68

- Martha Terán, Indios y criollos en la junta soberana de Valladolid, Michoacán, 1809
- Jesús Guzmán, Orígenes del estado de Guerrero
- Marion Gautreau, Militar o político: la imagen presidencial durante la Revolución
- Anna Ribera, Francisco J. Múgica y su candidatura frustrada de 1940



INSTITUTO  
NACIONAL  
DE ANTROPOLOGÍA  
E HISTORIA

# ANTROPOLOGÍA

NUEVA ÉPOCA  
ENERO/MARZO DE 2008

## HISTORIA

Breve recuento de la arquitectura barroca novohispana

*Jaime Antonio Abundis Canales*

La ortopedia prehispánica: un acercamiento

*José Luis Gómez De Lara*

Las vigías marítimas de los milicianos pardos de la Costa Chica oaxaqueña y el "ingreimiento" de su calidad en el último tercio del siglo XVIII

*J. Arturo Motta Sánchez*

De médicos y hechiceros en el México prehispánico

*Jesús Guzmán Urióstegui*

## ANTROPOLOGÍA

Familia y lazos sociales

*Íñigo Aguilar Medina / María Sara Molinari*

Artículo 27, mercado de tierras y el ingenio El Potrero  
*Teófilo Reyes Couturier / Elio Alcalá Delgado*

Vida cotidiana y reclusión en el Centro de Readaptación Social del Estado de Tabasco. Una perspectiva de la cárcel en la periferia  
*Daniel Nahmad Molinari / Ana Nahmad Rodríguez / Daniel Inclán*

Los textos en los cantos del *mitote* tepehuán: ¿perdidos o inexistentes?  
*Antonio Reyes*

## SOCIOLOGÍA

Imposiciones de campo en los cuerpos intersubjetivos  
*Selene Alvarez-Larrauri*

La incorporación del *ciclo* al desarrollo urbano: el caso de Tlaxiálan de Mariano Escobedo  
*Fermín Ali Cruz Muñoz / Ma. Estela Muñoz Espinosa / Alejandro Ali Cruz Muñoz*

## RESTAURACIÓN

El retablo principal del templo de Santo Domingo Yanhúitlán, Oaxaca: estudio de anatomía de la madera  
*Pablo Torres Soria*

## NOTAS

La Argentina blanca y europeizada, agonía de un mito oligárquico  
*Carlos M. Tur Donatti*

Mapa de México de 1550: aprovechamiento de las nuevas tecnologías para proteger y difundir el patrimonio cultural  
*Lily Díaz-Kommonen / Brenda Castro Pelayo*

Iglesia, reforma e imperio  
*Arturo Soberón Mora*

Zonas arqueológicas en Guanajuato.  
*Luis Alberto López Wario*



# 81

ISSN 0188-462X