





IDENTIDADES EN PERSPECTIVA MULTIDISCIPLINARIA
REFLEXIONES DE UN CONCEPTO EMERGENTE



Identidades en perspectiva multidisciplinaria

Reflexiones de un concepto emergente

María Angélica Galicia Gordillo
(coordinadora)



Primera edición: septiembre de 2013

Término de la edición: 30 de abril de 2013

D.R. © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Coyoacán, México, D. F.
Instituto de Investigaciones Antropológicas
www.ia.unam.mx

© Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras 73. Colonia San Rafael
México, D. F. 06470. Teléfono: 50 97 20 70
editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com

Plaza y Valdés S. L.
Calle Murcia, 2. Colonia de los Ángeles
Pozuelo de Alarcón 28223
Madrid, España. Teléfono: 91 862 52 89
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

ISBN: 978-607-402-698-6

Este libro fue dictaminado.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin
la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Contenido

Introducción	9
Parte 1. Reflexiones sobre el concepto de identidad	
La identidad: explorando la emergencia de un concepto complejo <i>Angélica Galicia Gordillo</i>	17
¿Es posible un enfoque sociológico unificado de la identidad? <i>Adrián Galindo Castro y Carlos Mejía Reyes</i>	35
La identidad: una mirada desde la psicología <i>Ma. Emily Ito Sugiyama</i>	49
La demografía y la identidad étnica <i>Germán Vázquez Sandrín</i>	59
La construcción de la identidad a través de la religión mesoamericana <i>Raúl Carlos Aranda Monroy</i>	81
“Deconstruir” la identidad desde la antropología y la sociología: reflexiones críticas <i>Michel Duquesnoy</i>	91
Parte 2. Análisis de casos	
Identidad, memoria y tiempo: la construcción de la identidad a través de la memoria <i>Carlos Mejía Reyes</i>	111

Caciques de la ciudad de México y la lucha por la indianidad, 1829-1835	
<i>Ileana Schmidt Díaz de León</i>	125
Identidad, ideología y memoria en la Mazateca Baja	
<i>Juan Luna Ruiz</i>	137
El códice de San Lucas Xoloc, una forma ritual de apropiación del espacio	
<i>Angélica Galicia Gordillo</i>	161
“Identidades territorializadas: los casos de Teotenango del Valle y Tenanco Tepopolla, Estado de México”	
<i>Guizzela Castillo Romero</i>	187
El ritual y los niños. La construcción de identidades emblemáticas en sociedades complejas. El caso de moros y cristianos en México y España	
<i>Maricruz Romero Ugalde</i>	199
El paisaje ritual y el culto a la fertilidad: mecanismos de identidad en la pintura rupestre de Chalcatzingo, Morelos, México	
<i>Raúl Carlos Aranda Monroy y Guizzela Castillo Romero</i>	221
Dinámica cultural e identidad a través del paisaje ritual en el estado de Zacatecas, México: un acercamiento a los petrograbados	
<i>Raúl Carlos Aranda Monroy y Guizzela Castillo Romero</i>	231
El barroco étnico: una apropiación identitaria musical	
<i>Alberto Carvajal Gutiérrez</i>	247
Acerca de los autores	279

Introducción

EL estudio de la identidad demuestra su relevancia académica porque ha sido abordada desde diversos ámbitos en las ciencias sociales con logros notables y aportaciones relevantes de suma utilidad en la aplicación práctica para el análisis de casos como los que se presentan en esta obra. La comprensión de los mecanismos que la fundamentan y le posibilitan construirse en situaciones determinadas, se hace más importante en estos días de globalización reconocida que pareciera dispersar las iniciativas colectivas y concentrarlas en acciones atomizadas de muy poco efecto trascendente.

Justo en este entorno, todavía hay grupos étnicos que reclaman derechos apostados en una identificación cultural determinada u organizaciones sociales que desafían a autoridades públicas abanderando una causa que las unifica sólidamente, por citar dos ejemplos comunes. Esto indicaría que la identidad persiste, quizás con significaciones diferentes, pero siendo capaz de movilizar exitosamente a las personas en agregados colectivos definidos por motivaciones (explícitas o implícitas), como ocurría con anterioridad. Al respecto, la identidad, desde las diversas disciplinas, supone como constante, significantes y significados aparentemente disímiles o antagónicos y en pocas ocasiones se le ha dado un tratamiento interdisciplinario como el que intencionalmente pretendemos realizar en este trabajo.

En una doble articulación en el campo de las ciencias sociales, el objetivo de este texto es, por una parte, conjuntar los esfuerzos de académicos de varias universidades que cultivan como línea de investigación principal la identidad, y por otra parte, forjar una visión amplia acerca del tema propuesto en virtud de los diversos puntos de vista de los académicos participantes, al ser sus campos disciplinarios diferentes.

Las investigaciones que aquí se presentan revelan la importancia que tiene la identidad no sólo como tópico académico o paradigma a discutir, sino además como parte de la propia vida humana. Las identidades se han convertido en “ese conjunto

de realidades que no pueden identificarse con las realidades materiales y que tienen, sin embargo, el mismo carácter determinante que los fenómenos económicos y demográficos... es el sector de lo mental, de las mentalidades, de lo imaginario” (G. Duby¹).

La diversidad de enfoques, la rica variedad de los trabajos que conforman este texto, como ya se señaló, son producto de la conjunción de un grupo de dinámicos investigadores pertenecientes a diversas instituciones (la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la Universidad de Guanajuato, la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y la Universidad Pedagógica Nacional-Hidalgo) colaborando no sólo en el proyecto, sino también en el Seminario sobre Identidades que se derivó del mismo.

Esto significó un espacio de discusión y análisis sobre el tema de la identidad; su teoría, métodos y análisis de casos, enriquecido por la conjunción de esfuerzos de quienes son autores de los artículos presentados, con la intención de forjar una visión amplia acerca del tema propuesto y en virtud de lo fructífero que resultan los trabajos interdisciplinarios en la actualidad generando interesantes propuestas que ahora son el cuerpo de este libro.

Es importante señalar que tanto los trabajos como la propia publicación fueron posibles gracias al apoyo recibido por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) al proyecto general titulado: *Identidad (es) en perspectiva multidisciplinaria. Teoría, métodos y análisis de casos*, y coordinado por la doctora Angélica Galicia Gordillo del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Las características particulares del proyecto (participación de especialistas con diversos enfoques), permitió abrir debates en torno a viejos y nuevos paradigmas sobre el proceso de conformación, resignificación, manejo y análisis del término “identidad” y su acción social desde el trabajo interdisciplinario.

Desde aquí se centra su originalidad si consideramos que, aunque el término se genera desde la antropología, su utilización por otras disciplinas como la ciencia política o la demografía ha permitido reconsiderar la necesidad de un análisis del término y su morfología dentro de la acción conceptual de las disciplinas que lo acogen, lo que esperamos sea un detonador para abrir espacios de discusión significativos para las ciencias sociales, los sujetos y la cultura.

Los cuerpos académicos de cada universidad participante involucrados en el proyecto y en el presente documento, impactan de forma directa en las Líneas de Generación y Aplicación del Conocimiento (LGAC), a la que pertenece cada investigador miembro del proyecto.

¹ G. Duby, Tomado de González Ordosgoitti (1998: 27).

La participación de alumnos de posgrado (maestría y doctorado) en ciencias sociales, formados dentro de los programas de las instituciones participantes, permitió que los espacios de discusión y análisis creados como consecuencia de este proyecto, enriqueciera su formación académica al participar en las LGAC, fortaleciendo sus proyectos de investigación y las propias líneas. Por este motivo fue posible incluir los trabajos de dos estudiantes de posgrado en esta obra.

Es evidente que, a pesar de que la selección disciplinar se limitó a la participación de los temas y disciplinas que representaban los investigadores, no deja de ser interesante la multiplicidad de enfoques y manejo del concepto de identidad. Sin embargo, con el objetivo de desarrollar conceptualizaciones y métodos diversos para observar, entender y explicar en una perspectiva multidisciplinaria el fenómeno de la identidad, se buscó contribuir al diálogo entre distintas disciplinas de las ciencias sociales que, en muchas ocasiones, son vistas como opuestas o, en el mejor de los casos, en franca competencia.

La presente obra se estructura en dos apartados, el primero: Reflexiones sobre el concepto de identidad, el cual aborda parte de las conclusiones obtenidas en el proyecto y seminario sobre el estado del arte y la posibilidad de discutir una conceptualización que englobe la identidad. En esta sección se presentan trabajos desde la mirada de la antropología, la sociología, la psicología y la demografía, disciplinas desde donde es posible provocar una reflexión sobre la pertinencia o no de conceptualizar la identidad, reconocer sus límites y vislumbrar sus alcances. Esta miscelánea de enfoques enriquece la discusión en cuanto a los planteamientos sobre el tema. Así, en el primer artículo, mediante la conjunción de puntos de vista sobre la creación y recreación de la identidad en comunidades de la parte norte de la antigua cuenca lacustre, se encuentra que la dinámica, la tradición reflejada en las fiestas patronales y la cultura, permiten a los grupos sociales demostrar su capacidad de adaptación y con ello garantizar su identidad en este periodo de cambios vertiginosos centrados en el particularismo más que en el pensamiento colectivo. El rescate de diversas posturas sobre identidad y su operatividad en expresiones religiosas contemporáneas, resultan un ejercicio interesante de análisis sobre el tema.

El trabajo de Galindo y Mejía, centrado en la discusión sobre el uso y relevancia del término “identidad”, nos lleva a cuestionar diferentes propuestas sociológicas del manejo de la identidad y a explorar la posibilidad de crear en el comparativo, una visión más elaborada del enfoque sociológico de identidad.

Por su parte, Emily Ito, desde la psicología, trasciende los aportes de autores clásicos con la exposición de nuevos postulados que consideran la identidad como un tópico central que impacta en la imagen, el espacio y las diferentes situaciones sociales de los sujetos a través del tiempo. A decir de la autora, “ser alguien” impacta

en las interacciones que la persona establece tanto con su ambiente físico como con sus relaciones sociales, más que desde la concepción individual del sujeto, como se plantea desde los enfoques de la psicología tradicional.

En el escenario de la modernidad, donde existe la fragmentación social en contraposición a la idea de población homogénea, la demografía no puede quedarse al margen del concepto de identidad e identificación, temas que para Germán Vázquez tienen su fundamento más allá de la suma de características con fines estadísticos unificadores. El autor, a través de la cultura, la interacción y la estructura, se aproxima a la dimensión y composición de los “grupos de pertenencia” que, lejos de comprender y manejar la identidad como fenómeno, nos conducen a variables demográficas para el estudio de estos fenómenos desde parámetros de “identificación”. Así, si la identidad forma parte de todo un paradigma antropológico; para la demografía, la identificación forma parte de la base materializada de la identidad.

Por otro lado, la propuesta de Raúl Aranda, centrada en las estructuras de la conducta y del pensamiento simbólico humano, encuentra en el sistema de creencias religioso y ritual el centro de una ideología identitaria que integra a las redes sociales tradicionales ligas entre sociedad y medio ambiente a partir de un lenguaje visual más allá de la interpretación material de la identidad.

Michel Duquesnoy aparece elocuente al final de este apartado abriendo la pertinencia de discutir la identidad desde la antropología y la sociología. Retomando diversos autores y corrientes, Duquesnoy nos lleva a la reflexión sobre la conveniencia operativa del estudio de la identidad, impulsando a partir de esta reflexión que el lector discuta y proponga su opinión al respecto de este tema tan complejo.

El segundo apartado denominado Análisis de casos, propone accionar el concepto de identidad dentro de la práctica investigativa. En este apartado se presentan los trabajos de investigación desarrollados por cada uno de los académicos a partir de su propuesta sobre el manejo y estudio de la identidad oscilando entre lo simbólico y lo ideológico reflejado en la memoria colectiva y la historia. Símbolo, territorio, ritual, tradición oral, lengua, son expresiones sociales que sirven de escenario a las manifestaciones identitarias y en muchos casos a la creación de las identidades.

Carlos Mejía con su trabajo sobre identidad, memoria y tiempo, nos lleva por un interesante recorrido que incluye el tiempo como factor social y escenario de la memoria colectiva. Juntos, memoria y tiempo, hacen una simbiosis del pasado en el presente permitiendo, mediante la memoria colectiva, reconstruir desde el hoy, el ahora, eventos compartidos y con ello identificar acontecimientos coyunturales de un grupo social, que funcionan como conectores de la tradición, otorgándole profundidad histórica e identidad no sólo a los sujetos, sino también al grupo.

Utilizando como marco la historia de la educación indígena, Ileana Schmidt presenta a la “indianidad” como una necesidad de condición corporativa para mantener la interlocución política con el Estado-nación decimonónico, hecho que favoreció a lo largo del periodo virreinal la conformación de identidades socio-culturales en las repúblicas de indios que para el siglo XIX empezarían a sobrepasar las identidades locales o étnicas, pero que estarían fuertemente ligadas a la estructura antigua del cacicazgo.

Juan Luna, enfrentado a la definitivista visión antigua de la identidad como una esencia ontológica, propone una visión procesual de las identificaciones históricamente situadas. En este sentido, el autor propone que las identidades culturales no existen por disposición institucional, sino que se construyen en procesos de vida cotidiana. Así, tradición y modernidad son entornos y experiencias que se engarzan y se reproducen en espacios rurales y urbanos. Es mediante los mitos y la narrativa que Luna encuentra el origen y el trasfondo de la identidad mazateca subvertido en el discurso hegemónico, en la versión presentada por el discurso grupal del común, este último determinado, sin duda, por las vivencias de la comunidad.

Mediante el estudio de un códice, Angélica Galicia incursiona en la interpretación tradicional del espacio. En su trabajo analiza la apropiación de la tierra como parte de los elementos de producción de identidad y de reconocimiento e identificación de una comunidad nahua del siglo XVIII.

Guizzela Castillo incursiona en el estudio del paisaje cultural a través de la cosmovisión. Resalta la importancia de tomar en cuenta el uso social y la transformación del paisaje como elementos fundamentales para entender la forma en que las comunidades ordenaron y jerarquizaron el entorno de su vida. La territorialidad y la cosmovisión como ejes centrales de análisis en el trabajo arqueológico, hacen visible la forma como la identidad de un grupo se recrea constantemente en su producción material y en la apropiación del medio ambiente. El Estado, para la autora, es el encargado de producir discursos llenos de imágenes plásticas sobre los espacios que sirvieron para conformar un sistema unificado de creencias y valores, con el fin de normar el comportamiento social en la época prehispánica.

Regresando a nuestros días, Maricruz Romero, a través del estudio de las danzas de moros y cristianos, incursiona en la importancia del ritual como vía de socialización en la sociedad contemporánea. La participación de niños y niñas en el ritual, hace posible, para la autora, explicar cómo reciben un cierto tipo de socialización, enculturación que permeará su identidad social de manera permanente por ser uno de los mecanismos de incorporación a la norma y cultura social. La música, el vestuario y la referencia a ciertos momentos vividos en las localidades, se convierten mediante la transmisión oral, en representación de textos, de recuerdos de cierta información,

formando parte de la identidad emblemática de aquello que la comunidad deja permear para formar parte de lo que los niños y las niñas deben saber.

Continuando con el tema de la dinámica cultural y la identidad, Castillo y Aranda nos ofrecen una visión interesante sobre la relación que existió entre el paisaje ritual, la cosmovisión, las migraciones y el parentesco cultural de los grupos del México prehispánico; las dinámicas culturales generadas por el proceso migratorio y las formas de adaptación cultural de impacto en la identidad de los grupos migrantes. Bajo el supuesto de que en la percepción del espacio se traza el ordenamiento de sus categorías y sobre todo, se observa la capacidad de adaptación y de asimilación cultural de tradiciones pasadas y nuevas, los autores concluyen que la identidad de un grupo social se recrea constantemente en su producción material y en la apropiación del medio ambiente.

Finalmente, el artículo de Alberto Carbajal hace un recorrido por la música barroca. En este trabajo, la identidad es abordada a partir de un elemento adquirido por la comunidad chiquitana de Bolivia. Se refiere a la música, que más allá de haber sido una imposición de los conquistadores europeos, la apropiación de la comunidad permite hablar de una apropiación cultural característica de este grupo social y que es ahora un elemento de arraigo y fuerte presencia en su cultura.

Esperando que para el lector este arcoíris de enfoques y propuestas contribuyan a la reflexión del tema y que los textos hayan cumplido con su cometido original: abrir espacios de discusión y análisis sobre la (s) identidad (es). Quienes aquí plasmamos nuestras experiencias deseamos disfruten la aventura de encontrar y aproximarse a una parte de identidad y de los nuevos paradigmas que respecto al tema se están abriendo.

MAYO DE 2012

Parte 1
Reflexiones sobre el concepto de identidad



La identidad: explorando la emergencia de un concepto complejo

Angélica Galicia Gordillo
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Sólo se llega a ser un individuo [cuando se es] guiado por los esquemas culturales y los sistemas de significación históricamente constituidos que ordenan nuestras vidas.

M. A. BARTOLOMÉ

LA identidad hoy toma nuevamente espacio en el debate no sólo antropológico, sino además en disciplinas sociales diversas que hacen necesario repensarlo como un paradigma a resolver. Este trabajo es una aproximación al concepto de identidad desde diversos autores que, como especialistas del tema, permiten discutir y dinamizar sus propuestas en la aplicación de nuevas investigaciones destacando que lejos de contradecirse, resultan complementarias.

Acercarse a conocer ¿qué mueve a la identidad?, ¿por qué estudiar la identidad en este momento globalizador? Y, más específicamente, conocer ¿qué está ocurriendo con la identidad en la actualidad?, son cuestionamientos que convertiremos en nuestra guía discursiva a lo largo de este trabajo. Primeramente, abordaremos la emergencia del concepto desde los planteamientos de algunos autores representativos en el estudio de la identidad, lo que nos acercará al reconocimiento de los elementos que permiten crearla y dinamizarla.

Una vez reconocidos estos componentes, referiremos algunos aspectos a considerar en la producción y reproducción de la identidad y que son manejados en las comunidades de la región Chiconautla-Tizayuca bajo dos contextos: el período en el que la actividad económica era principalmente agrícola por tradición milenaria, y el momento en el que deja de serlo para incorporarse al trabajo industrial como parte de la política global.

Finalmente, se referirán las acciones que los grupos en cuestión emprenden para enfrentar tendencias externas que, dentro de una economía de enfoque neoliberal, afecta aspectos de su antigua identidad cultural.

La emergencia del concepto

No es preciso indicar el momento en el que la identidad aparece como paradigma, sin embargo hay quienes remontan la indagación y curiosidad por conocer al *otro* hasta los griegos, a partir de la necesidad de clasificación y asignación racial, cuando los grupos son sencillamente descritos por sus características biológicas o culturales externas (García 2008). Este interés por estudiar al *otro* adquiere trascendencia desde un enfoque de control, de sometimiento y ejercicio de poder, justificando el dominio de las mayorías sobre las minorías diferentes.

Si bien cuestionarse sobre el ser humano y la razón de su existencia en el mundo es una añeja preocupación, es hasta el surgimiento de la antropología cuando tales cuestionamientos son abordados complejizando aún más la razón humana, pero finalmente poniendo el tema de la identidad en la mesa de discusión.

Gilberto Giménez (1997) llama nuestra atención para observar cómo desde la tradición socioantropológica, algunos autores clásicos abordaban la identidad bajo formas equivalentes. Radcliffe Brown, por ejemplo, considera que las redes sociales son el elemento fundamental en la sociedad, y que las relaciones sociales determinan, entre otras cosas, la posición de los hombres y mujeres, así como los roles que desempeñan en la estructura social.¹ Durkheim señala la trascendencia de la vida social más allá de sólo la suma de individuos, resaltando que la fuente principal en la convivencia es la asociación, que representa una realidad específica con caracteres propios en donde sólo la capacidad de combinación determina y hace explicable esa vida.²

¹ A. R. Radcliffe-Brown “Sobre la estructura social”, en *Lecturas de Antropología*, Bohannan y Glazer, MacGraw-Hill, 2ª Ed., 2007.

² Durkheim, “Normas para la explicación de los hechos sociales”, (en *ibídem*).

Si bien estos dos autores no se refieren explícitamente al concepto de identidad, es importante resaltar que “la asociación” y “los caracteres propios” dentro de una dinámica e interacción social, son dos elementos básicos de la identificación que, de acuerdo con Geertz, es inevitable comparar, es una acción completamente predeterminada cuando se actúa en sociedad.³

Hablar de las personas y las identidades nos lleva a entender la forma en que las sociedades conciben, definen y construyen una particular versión de lo que debe ser un humano.⁴ En este sentido, son las colectividades y su acción el punto central de las nuevas discusiones sobre identidad *estos seres colectivos facultados para desempeñarse eficientemente dentro de las redes sociales y simbólicas propias de los distintos mundos culturales que habitan.*⁵

La identidad como concepto

La identidad es un concepto creado socialmente en una cultura, un espacio y un tiempo determinado, y tiene que ver con eventos mentales comunicados que se componen de un significado, un significante y un símbolo. Las culturas y los ámbitos ignotos de los espacios humanos son recuperados a través de la palabra que, desde Galindo Cáceres (1998), se trata de prácticas conversacionales donde los individuos construyen su identidad, el orden y el sentido de la sociedad según el contexto donde viven, la nueva forma de materialidad recuperada por la investigación microsociológica.

Particularmente, la identidad nos conduce a un proceso de conceptualización entre lo que se es, lo que no se es y la necesidad humana de representar al *otro* (los otros) y ser representado. En este esquema Derridá (1998) distingue al significado como el sentido ideal, el concepto, y al significante como *la imagen, la huella psíquica* de un fenómeno material o inmaterial.

Lo que se es (es) y lo que no se es (no es), se designa como el movimiento según el cual la lengua, o todo código, o todo sistema de representación en general, se constituye históricamente como entramado de diferencias.⁶

Torfing (1991) maneja el valor diferencial como la forma de oscilar entre un valor negativo (lo que no es), que domina el proceso de significación de cada unidad creada entre un significante (imagen acústica) y un valor positivo (lo que sí es) un signifi-

³ Apud García 2008.

⁴ Geertz apud Bartolomé 1996.

⁵ Rodríguez B. apud Bartolomé ídem.

⁶ Derridá 1998.

cado (un concepto). En esta relación, continuando con el autor, la unidad o el objeto se presenta como una cosa con muchas propiedades (su universalidad) similares o indiferentes, pero interrelacionales. Esta forma construida es lo que permite la unificación de los datos sensibles y sus propiedades. La forma de la materia se establece dentro de los órdenes conceptuales del pensamiento y de ahí en adelante puede ser finalmente capturable.⁷

Para María Ana Portal, esto es posible *en la medida en que la identidad se construye a partir de un continuo movimiento que va de la diferenciación –o la particularidad de los sujetos– a la indiferenciación –o integración con el todo* (Portal, 1997: 49). Gilberto Giménez (2007), señala que la identidad, como concepto, incluye gran parte de las categorías centrales de la sociología: desde cultura, hasta normas, valores, estatus y territorio, haciendo de la identidad un concepto polisémico conformado por una particularidad multidimensional de los elementos.

Con esta lógica, la unidad o el objeto se presenta entonces como universal: una cosa con muchas propiedades similares o diferentes pero interrelacionales. Esta forma construida es lo que permite la unificación de los datos sensibles y sus propiedades. Una vez establecidas estas propiedades similares o indiferentes dentro de los órdenes conceptuales del pensamiento, queda entonces finalmente capturable.⁸

De acuerdo con Žizek (1992), se trata de la representación gráfica del significante y significado. En la explicación ofrecida por el autor al respecto de los sujetos, destaca que el *point de capition* es el punto a través del cual el sujeto es unido al significante y donde el individuo se transforma en sujeto dirigiéndole un cierto significante “amo”. Imaginemos que en el espacio flotan significantes, y la cadena de estos se complementa con algún significante “amo” o un sinfín de campos que retroactivamente determinan el significado de los primeros. Esto es, pongamos como ejemplo el “ser indígena”, lo indígena presenta una forma específica si es significado desde la idea de marginación y, otra, si es desde la vulnerabilidad, o desde la política, o si es desde el poder. De este modo, decir lo que es ser indígena dependerá entonces del concepto amo referencial para significarle. Se aprecia así la polisemia del concepto a partir de un concepto amo que lo hace diverso porque a pesar de dominar la posibilidad conceptual de un objeto, depende también de una intención, un espacio y un tiempo determinado, así como de un entramado de diferencias valorales positivas y negativas (lo que se es y lo que no se es) que le son aplicadas por otros sujetos cuando se le trata de definir *a partir de un continuo movimiento que va de la diferenciación –o la particularidad de los sujetos– a la indiferenciación –o integración con el todo* (Portal, 1997: 49).

⁷ Ídem.

⁸ Ídem.

Alfonso García plantea que la relación interactiva de continuo con otro, alimentado por las complementariedades y las oposiciones, son parte de la génesis de la identidad.⁹

En la dinámica social, la identidad como unidad de conocimiento, es un proceso en el que los individuos, a través de prácticas conversacionales, construyen lo que se es, lo que no se es y la necesidad humana de representar al *otro* (los otros) y ser representado, dando orden y sentido a la sociedad en la que viven e interactúan. La cultura, las normas, los valores, el estatus social y el territorio, como categorías sociales, forman una particularidad multidimensional de los elementos que son parte de la identidad cultural (Giménez, 2007). Estas categorías representan la parte proxémica¹⁰ o contextual en la que se desenvuelve el individuo socialmente y se desarrolla el lenguaje con el que se significará y es significado el sujeto, los sujetos, y la sociedad de una forma multidimensional. Cabe destacar que como menciona García (2008), una vez que un sujeto logra establecer las bases de su identidad personal, continúa la construcción de su identidad en esferas más amplias dentro de la sociedad donde interactúa.

¿Cómo opera la identidad?

Zigmunt Bauman (2001: 161) considera que la identidad es una “tarea” que todo individuo tiene la obligación de realizar. En la modernidad, continúa, pensar lo social ya no es un asunto particular, hoy más que antes, lo social se encuentra determinado por el contexto, donde los límites se hacen cada vez más amplios y con menos posibilidad de reconocerlos. Decidir lo que “se puede ser” depende de la oferta de posibilidades sociales que se abren a cada individuo para elegir. La relación entre “poder ser” y lo que se “quisiera ser”, se determina por las relaciones sociales y de poder manifiestas en el contexto donde se desarrolla el sujeto.¹¹

En el planteamiento de Portal Ariosa, al respecto de la diferenciación o la indifferenciación, señalado anteriormente, la identidad debe pensarse como un proceso de contraste con otros, un proceso de identificación y reconocimiento activo y en constante reconstitución. En este modelo se consideran diversos niveles o planos de identificación: el generacional, el de género, el étnico, el regional, el de clase y el nacional, que imprimen, según Valenzuela (1994), el carácter *relacional* de la iden-

⁹ Alfonso García Martínez 2008: 2.

¹⁰ Término tomado de (Cáceres; ibídem: 301).

¹¹ Al respecto puede mencionarse como ejemplo la negritud. Para una persona denominada “de color”, nacer en un contexto de discriminación racial resulta ser un problema. En este contexto, la condición social del individuo (impuesta, obligada) lo llevará seguramente a la marginación o a la discriminación.

tividad, es decir, la posibilidad de diferenciarse un grupo de otros. Toda identificación, aseguran Valenzuela y Portal, significa necesariamente diferenciación:

Las identificaciones sociales se conforman en un ámbito cultural específico, a partir del cual los sujetos reconocen sus semejanzas con los miembros de su grupo, al tiempo que se distinguen de los sujetos de otros grupos; se construyen así a partir de un doble movimiento: de “adentro” hacia “afuera” y de “afuera” hacia “adentro”, en razón de la capacidad de interpelación que tengan “adentro” los significados gestados “afuera”. Se trata de un concepto relacionado con la idea de unidad –sin la cual no puede pensarse ningún proceso identitario– pero de una unidad “relativa” que se descompone y recompone de manera continua en, por lo menos, dos ejes: el que vincula lo individual a lo colectivo y el que vincula la estabilidad al cambio (Portal, 1997: 52).

La capacidad de diferenciación marca, al mismo tiempo, los límites de la identidad. Diferenciar conduce a un antagonismo relativo entre lo que somos desde nuestra propia concepción, lo que son los demás, y lo que somos a partir de la forma como nos conciben los otros no incluidos en nuestro grupo.

Así, la identidad existe sólo en una situación relacional,¹² que permite la construcción de límites en el proceso. Esos límites hacen posible identificar a ciertas personas, y no a otras, como parte de un grupo, y a ciertos grupos como parte de una red relacional (Valenzuela, 1994). Se trata entonces del resultado de un proceso social, relacional e intersubjetivo (Giménez, 1996: 14). Esta capacidad de variación, adaptación, modulación e incluso de manipulación hace evidente la plasticidad de la identidad (Giménez, 2000).

Es posible, a partir de la gama de planteamientos anteriores, identificar ejes centrales o supuestos metodológicos mediante los que se ordena la identidad:

- Es una situación ideológica creada por un grupo y aceptada por cada uno de los individuos que lo conforman.
- Lleva un proceso de identificación y reconocimiento activo y en constante reconstitución, es decir, la identidad es dinámica y cambiante.
- Su dinamismo y plasticidad es producto de la particularidad relacional o de alteridad (Augé, 2002), posible por la acción diferencial. Sin la diferencia es impensable una identidad.
- Presenta límites a partir de las relaciones de poder obligadas por la acción relacional y la diferenciación, lo que le imprime un carácter intersubjetivo.

¹² Gimenez (2000), Valenzuela (1994), Portal (1997).

- La única forma posible para que los individuos construyan su identidad son los espacios conversacionales.

Elementos que crean y dinamizan la identidad

Del complejo panorama que se presenta en la emergencia de un concepto como el de la identidad, se derivan estrategias identitarias que utiliza el sujeto para permanecer visible en las dos principales dimensiones de acción: la nacional y la cultural o étnica.

La diferencia entre la identidad nacional y la étnica puede hacerse evidente sólo desde las relaciones de poder. El control y dominio que un grupo ejerce sobre otro minoritario, permite no sólo que desde las mayorías se defina a las minorías, sino que además, abre la facultad para que los grupos minoritarios (en este caso el grupo étnico) “logren su diferenciación con respecto a otras sociedades a quienes perciben como de distinta naturaleza” (Velazco, 2003: 31).

La identidad nacional es considerada como el sentido de pertenencia hacia las instituciones del Estado-nación, el sentido de participación conspicuo hacia estas instituciones. Béjar y Capello (1996) consideran que corresponde a límites específicos de carácter político, administrativo y jurídico, que se sobreponen a un conjunto de identidades sociales, reguladas y estructuradas a partir de un proyecto hegemónico de nación generado desde el Estado y en constante disputa (Sulca, 1992).

La identidad cultural o étnica aparece señalada como el producto de una colectividad cultural (generalmente minoritaria) y, consecuentemente, marginal y discriminada (Giménez, 2000), pero con un claro sentido de la vida en colectivo (Valenzuela, 1994: 4). Esta identidad cultural es una especificación de la identidad social, unidades social y culturalmente diferenciadas que se constituyen como grupos caracterizados por sus formas tradicionales y de solidaridad (Sulca 1992).

Esta aparente disociación analítica entre la identidad nacional y cultural se difumina cuando se refieren al territorio y al lenguaje,¹³ dos aspectos de la identidad que junto con el espacio, aparecen como condición mínima en la producción y reproducción de la misma.

¹³ Es una idea tomada de los planteamientos de Oommen (citado en Giménez, 2000), quien menciona estos dos aspectos como parte necesaria para la identidad nacional, sin embargo creo que también son dos condiciones mínimas en la producción de la identidad cultural.

Territorio, espacio y lenguaje

La mayor parte de los autores consultados consideran el territorio como la parte nodal en la expresión de la identidad. Según Giménez (2000), el territorio (material) determina el origen, la permanencia y el escenario de las manifestaciones culturales, de ahí su trascendencia y el origen de sus males. Ambos, el territorio étnico como el nacional, revisten las mismas características simbólicas y culturales, pero, continuando con el autor, lo que para el grupo nacional es objeto de identificación y de apropiación plena, para las etnias es objeto de permanente reclamo, de disputa y, en muchos otros casos, de nostalgia y recuerdo.

El territorio contiene además otro tipo de significación más subjetiva y simbólica: la consideración del espacio como el *territorio que contiene la historia, los ritos, los mitos, el lenguaje y cualquier otra cosa que pueda ser designada como esencial para el pasado compartido y las costumbres del grupo* (Hiraoka, 1996: 38). Se trata de la relación valoral del territorio, la forma como es aludido, utilizado e interpretado el espacio geográfico: cómo se nombra, se significa y se aprehende por la sociedad (Sulca 1992).

En esta dimensión del espacio-territorio, los ritos introducen la mediación de la pertenencia y la apariencia de la palabra en el centro de intersección de los dos ejes: individual y colectivo y el sí mismo del otro (Augé, 2004).

Con todo lo anterior, los elementos que crean y dinamizan la identidad así nacional como cultural o étnica, se expresan en: territoriales considerando al espacio como parte del territorio intangible, y los lingüísticos (espacios conversacionales), ambos en interrelación e interdependencia. En la lista siguiente se señalan los elementos que dinamizan la identidad:

- Compartir un territorio y un espacio común de interacción.
- Poseer una lengua sea propia o adoptada (Giménez y Velazco).
- Una denominación común que implica el uso de códigos lingüísticos y categorías sociales comunes en el manejo de significados y significantes también comunes (explicado ya en la primera parte).
- Un mito de origen que con una historia común refuerza el sentido de pertenencia del grupo (Portal y Sulca).
- Poseer una cultura común y una narrativa biográfica que recoja la historia de vida y la trayectoria social del grupo y sus integrantes (Giménez, 1997).
- Identificarse como una cultura distintiva. A decir, un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales (Giménez, 1997 y Gutiérrez, 2001).
- Y un sentido marcado de lealtad y solidaridad.

La producción y reproducción de la identidad en las comunidades de la región Chiconautla-Tizayuca

El fenómeno de la globalización social, cultural y económica es resultado de una política neoliberal producto de la expansión capitalista que ubica a la sociedad entre las presiones globalizadoras e individualizantes (Bauman, 2001: 163). Por contradictorio que parezca, oscilar entre lo global y lo individual, impacta paradójicamente a nivel local, pues lo global necesita de lugares estratégicos para proyectarse de manera ubicua por el conjunto del territorio, y ese lugar estratégico son las ciudades (Carrión, 2005), que guardan dos aspectos centrales en el logro de importantes cambios sociales: la reducción de la distancia territorial a través de las comunicaciones, y el aumento demográfico tendiente a nuevas reconfiguraciones territoriales (Carrión, 2005).

Lo anterior, sumado a una decadencia política y económica del Estado-nación obliga a otorgar cierto impulso a la industria privada posibilitando la inversión económica y el aprovechamiento de los recursos naturales de las distintas regiones de México, abriendo diversos escenarios de interrelación con un tópico común: el despojo de la tierra con fines de explotación y la lucha de quienes fueron despojados para recuperarla. Se trata de una lógica relacional entre *aquellos que disponen de la autoridad legítima (la conferida por el poder)* [en este caso referido al Estado-nación], y quienes imponen sus propias definiciones de sí mismos y de los demás (Bordieu *apud* García, 2008); y aquellos sobre quien se ejerce dicha autoridad [los grupos minoritarios].

Es importante destacar que el problema identitario central en este artículo no es un conflicto étnico o xenofóbico en búsqueda de autonomía. Tampoco se trata de conflictos étnicos o de clase (García, 2008) en búsqueda de un trato más equitativo entre estratos sociales. Se trata de analizar el cambio social y con ello el estudio de la identidad, de los procesos y reconfiguraciones de grupos sociales afectados por una política de industrialización que impacta en la venta y usufructo de la tierra, afectando la actividad económica tradicional agrícola y con ello la identidad cultural de los pueblos que se encuentran en la región Chiconautla-Tizayuca. Un área tradicionalmente agrícola que se ve afectada por un proceso de “modernización urbana” (Salles y Valenzuela 1996).

La industrialización de la zona de estudio

Hasta 1990 la agricultura aún era parte importante de la economía en el área de nuestro interés. El espacio de interacción social y el escenario que garantizaba la

reproducción de identidades se desarrollaba en la relación hombre-tierra-agricultura. Dentro de la cultura tradicional de las localidades que conforman la región, la vida biológica y económica se encontraba íntimamente relacionada con el ciclo de siembra, crecimiento y cosecha de algunas plantas como el maíz. Los tiempos agrícolas determinaban los tiempos rituales del calendario festivo. La religión se convirtió en el espacio en el que sociedad e identidad encontraron su cohesión.

Un proyecto de expansión industrial impulsado por Luis Echeverría, en la década de los años setenta, tuvo sus orígenes con dos grandes industrias, una procesadora de lácteos en Tizayuca, y la instalación de una empresa encargada de la explotación de sal en Ecatepec. Las consecuencias de este hecho no tardaron en evidenciarse, la contaminación de suelos y ríos como consecuencia de la implantación de estas empresas, afectó la producción agrícola provocando un desgaste de la tierra por los sedimentos de las aguas negras y/o la concentración de sales, volviéndola paulatinamente estéril.¹⁴

Ante este escenario, el trabajo agrícola pierde interés, y los terrenos dedicados a la siembra resultan ahora improductivos. Los dueños tradicionales de la tierra desaparecieron y con éstos el desapego de las nuevas generaciones hacia el trabajo agrícola. Con esta estrategia lenta, pero eficaz, se garantizó lo que pudiera llamarse “un despojo pacífico de la tierra” a diferencia de otras comunidades más tradicionales en las que la tierra es la parte medular de vida biológica y económica de la gente y sólo a través de la fuerza es posible despojarlos.

Enfocaremos el discurso en dos aspectos: los elementos que conforman la identidad de los grupos de nuestro estudio antes de 1990, y la forma como se transformaron en el proceso de industrialización hasta el año 2009.

La identidad cultural en 1990

En la primera parte de este trabajo mencionamos cinco puntos centrales presentes en toda sociedad que conforman una identidad: 1) Es producto de una situación ideológica de grupo. 2) Resulta de un proceso dinámico de identificación y reconocimiento activo. 3) Es relacional y moldeable. 4) Permite presentar límites a partir de las relaciones de poder. 5) Sólo se transmite a partir de los espacios conversacionales.

Del mismo modo señalamos que, como se indica en el punto tres y cuatro, si bien su virtud relacional imprime límites a la identidad, es también el punto principal para mostrar formas particulares de la identidad y su dinamismo.

¹⁴ Resendiz, 1989: 152.

Precisamente tomaremos puntualmente como guía, las formas como se dinamiza la identidad mencionadas en la segunda parte de este trabajo, lo que nos permitirá acercarnos a identificar los cambios y adaptaciones que la gente de la región Chiconautla-Tizayuca tuvo que hacer en sus expresiones religiosas y desde luego en su identidad.

Compartir un territorio y un espacio común de interacción

Para referirse al territorio, es importante partir de una idea más general: el espacio. El espacio lleva implícita la idea de lugar, que para Alicia Barabas se refiere al origen y filiación del grupo en el lugar que lleva implícito los distintos niveles de autorreconocimiento, *en el que se inscriben tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas diversas de organización social; nombrado y entretejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional* (Barabas, 2004: 22-23).

El territorio, en cambio, es la parte física del espacio, el lugar materializado que ocupan los individuos, en éste no sólo se encuentran la habitación, el sustento, sino también la oportunidad de reproducir la cultura y las prácticas sociales a través del tiempo (Barabas, 2004: 22-23).

Espacio y territorio son dos aspectos importantes en el desarrollo del calendario festivo para la gente de Chiconautla hasta Tizayuca. Las formas de aprehensión territorial que implica su significación y apropiación consideran:

- Exaltación de presencia: supone llamar la atención a la ubicación y la acción colectiva enfatizando mediante el sonido, las luces (con los juegos pirotécnicos, incluyendo la música de banda que acompaña todo el ciclo festivo), el color (con las portadas de la iglesia y las flores que adornan a los santos), los olores (utilizando la sahumación) y todo aquello con que la comunidad pueda hacerse presente aún a la distancia.¹⁵
- Las procesiones: en conjunto con las imágenes de los santos son los marcadores territoriales que implican posesión y pertenencia. El recorrido en procesión con las figuras de sus santos sobre andas ratifica la extensión de

¹⁵ La importancia de la pirotecnia se deja ver por la gran cantidad de cohetes, los castillos, coronas, muñecos (mojigangas), y toritos que se queman durante los festejos. De hecho, puede decirse que el mayor gasto económico está en los juegos pirotécnicos. La banda de música constituye también otra manera de apropiarse del espacio cultural. No faltan tanto en las procesiones como durante la fiesta. Las portadas y la decoración de la iglesia constituyen otro elemento importante de aprehensión del espacio; la decoración de la iglesia y las andas de los santos, son otro marcador especial y de status económico de la fiesta.

los pueblos,¹⁶ implicando también la inclusión o exclusión de la gente que pertenece al grupo. Un mito de origen que en conjunto con una historia común refuerzan el sentido de pertenencia del grupo.

Históricamente Chiconautla-Tizayuca era una frontera nahua-otomí en la que dos formas culturales y cosmovisiones convergieron y ambas se reflejaron en sus rituales festivos. Aunque no es preciso diferenciar qué aspectos son nahuas y cuáles otomíes, hay elementos útiles que posibilitan aproximarse a esta distinción.¹⁷

- Las deidades: históricamente a través de la tradición oral, se identifican dos lugares en los que se veneraba a una diosa otomí llamada Axpaxapo: San Pedro Atzompa y San Salvador Tizayuca. Otra característica importante es la presencia de Cristos como figuras principales de los pueblos de origen otomí. El caso de Santa María y Santo Tomás, ambas en Chiconautla, es muy evidente, pues aunque los santos patronos son María y Tomás, las fiestas principales son las de los dos Cristos: La Preciosa Sangre y El Divino Redentor. Los santos además son quienes mantienen el equilibrio del cosmos a través de las ofrendas. Son ellos quienes deciden el futuro de la gente, pero también rigen el clima y las fuerzas de la naturaleza para permitir la cosecha de lo sembrado.
- Poseer una lengua y una denominación común concordantes en el manejo de significados y significantes: a pesar de que históricamente se menciona que la región se conformaba por una frontera nahua otomí, la lengua predominante fue hasta mediados del siglo xx el nahuatl. La historia señala que fue debido al dominio mexica, sobre un área predominante otomí. Por este motivo, a través de la evidencia empírica encontramos todavía para finales del siglo xix algunas personas de habla otomí y nahuatl en la zona.
- Poseer una cultura común y una narrativa biográfica del grupo y sus integrantes: Chiconautla-Tizayuca están comprendidas por comunidades de raíces antiguas ubicadas en época prehispánica dentro de una comarca denominada Teotlalpan.¹⁸ Este dato enriquece el análisis de las prácticas rituales locales en

¹⁶ Haciendo innecesarios culturalmente mojoneras o caminos porque la gente identifica un límite imaginario que responde a una situación cultural.

¹⁷ La interacción y registro de las fiestas en comunidades otomíes del Valle del Mezquital de 1996 a 2006, permiten hacer un análisis comparativo entre estas dos entidades, presentando aquí las diferencias.

¹⁸ “Teotlalpan” tiene en este trabajo un sentido referencial para ubicar geográficamente la zona de estudio y colocar los pueblos investigados dentro de un proceso histórico, de ninguna manera se sugiere

la actualidad permitiendo acercarnos a la cosmovisión que se expresa en la práctica religiosa, fundamentalmente manifiesta en las fiestas patronales, lo que nos acerca a reconocer aquellos elementos que caracterizan a cada comunidad conformando en su conjunto la base que genera un proceso de identidad regional.

Si partimos de la consideración que en época prehispánica el área estaba bajo el gobierno y control mexica, la influencia de este grupo dominante tuvo que ser determinante. Esto se aprecia evidente en la división geográfica del “universo” y el nombre de Chiconautla.

El espacio mexica se encontraba dividido en cuatro partes: “Huiztlampa, que es el medio día o el austro; Tlapcopa que es el oriente; Mictlampa, que es el semptentrion; Cichuatlampa que es el occidente o poniente” (Sahagún 1989: 437). En esta descripción de Sahagún ubicó a la Mictlampan (o Teotlalpan) en la parte norte del espacio horizontal mexica. Si consideramos que Tenochtitlan representa el centro (espacial), la parte norte coincide con la Teotlalpan, área donde se ubican los pueblos considerados en este estudio.¹⁹

En las Relaciones del Arzobispado se señala que Chiconautla, Ecatepec y Santa Clara no eran tasados porque se encontraban como “guarda de la división de los términos que parten los pueblos” (*Relación del Arzobispo*, 1981: 329-331). Es decir, separaban la comarca de México de la de Chiconautla, que era la entrada a la región de Teotlalpan, y el paso natural era a través de la calzada-deque (conocida en la época colonial como el Albarradón de San Cristóbal).

Lo anterior permite suponer que el significado de Chiconautla tiene definitivamente un sentido mítico fundado en la cosmovisión del espacio mexica.

Literalmente Chiconautla significa “el lugar del nueve”, la entrada al inframundo (Mictlalpan, al lugar de los Dioses, a la Teotlalpan).

A partir de esta idea, podemos decir que el punto en el que se iniciaba territorialmente la Teotlalpa pudo corresponder a Chiconautla.

- Identificarse como una cultura distintiva y un sentido marcado de lealtad y solidaridad: el sentimiento de pertenencia, el sistema de reciprocidad, el manejo y significación del espacio, la jerarquización de cargos y actividades, así como la exaltación de presencia, eran acciones sociales representativas en la

la persistencia de esta unidad territorial prehispánica en la actualidad.

¹⁹ Mencionados así en tres fuentes documentales del siglo XVI: *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*, *Relaciones del Arzobispado de México* y el *Libro de Tasaciones*.

expresión festiva característica de las comunidades en cuestión hasta 1990, antes de la acelerada transformación del espacio por el proceso de modernización urbana. Cada miembro de una comunidad se adscribe a ésta mediante un proceso de identificación-diferenciación. Es un antagonismo necesario que fortalece el proceso de identidad del grupo (por eso constituye los límites de la objetividad). Reconocer aquellos elementos que constituyen o no al grupo posibilita identificar aquello que lo constituye de manera específica y particular.

Durante el ciclo festivo, la cooperación económica y las actividades domésticas para la realización de la fiesta estrechan los lazos de afectividad que trascienden hacia la vida cotidiana de la gente. Dentro de la región comprendida en nuestro estudio, cada miembro reconoce sus propias actividades y lugar que ocupa en la sociedad durante el desarrollo de la fiesta. Esta forma de “organización social” (Díaz, 1992) que implica también el espacio geográfico donde se realiza, es lo que distingue los modelos festivos.

Chiconautla Tizayuca en el siglo XXI: transformaciones

A lo largo del trabajo se ha enfatizado la importancia de las fiestas en la producción y reproducción de la identidad cultural. Las prácticas religiosas expresadas en los rituales realizados durante las fiestas llevan de por medio todo un proceso de organización social que necesariamente involucra y enfatiza elementos que reflejan parte de la cultura del grupo, de las relaciones sociales y la manifestación de su cosmovisión.

En el siglo XXI, las fiestas religiosas en la región Chiconautla-Tizayuca continúan siendo el centro de acción y uno de los medios más eficaces de representación y cohesión social, así como de la aprehensión del territorio. Sin embargo, frente a las nuevas relaciones económicas y sociales en donde la agricultura ya no es la actividad económica principal y prioritaria, ¿cómo se produce o de qué manera se reproduce la identidad?

Con el cambio de actividad económica y de la organización social, la idea de fiesta se modifica, por un lado se encuentra la fiesta religiosa y, por otro, la fiesta pagana. En esta lógica, la fiesta religiosa sufrió cambios sustanciales:

- Los santos: las deidades tradicionales emergidas de la religión católica se encontraban asociadas con la agricultura o con algún elemento de la naturaleza (lluvia, aire, sol, oscuridad, frío). Actualmente, ese poder de control se considera perdido, los dioses antiguos ya no controlan las fuerzas de la naturaleza, reduciéndose sólo a su utilidad como marcadores toponímicos de la antigua geografía. En su lugar surgen nuevas figuras retomadas también del panteón

católico, pero con atributos más asociados a la “cultura urbana”. El cambio de actividad económica es proporcional con el cambio de dioses (santos).

- Las nuevas actividades económicas: el centro de la economía es el empleo dentro de las actividades industriales (cuando lo hay): obreros, gerentes de ventas, intendentes etcétera. Las nuevas deidades tienen que ver con esta nueva forma de vida: la búsqueda de empleo, el deseo de una pareja afectiva (amor), o la necesidad de protección ante los peligros de la inseguridad. La respuesta a su búsqueda se encuentra en deidades con un carácter más urbano: San Judas Tadeo, la Santa Muerte, San Antonio y la Virgen de Guadalupe.
- La aprehensión del espacio: las procesiones que resolvían la ratificación del espacio geográfico regional y local, se limitan al recorrido por las colonias tradicionales sin incorporar a los nuevos residentes traídos por la urbanización de los espacios en unidades habitacionales de construcción de viviendas en serie. Las colonias incorporadas recientemente no cooperan con la fiesta, por lo que son marginadas del esquema cultural de las comunidades tradicionales. Las portadas, la cantidad de cohetes empleados en la fiesta y la música son significativamente más austeros. Ya no se hace necesaria la exaltación de la presencia y, por tanto, invertir en esto resulta obsoleto.

La fiesta pagana en este escenario se convierte en el escenario de convivencia y convergencia entre habitantes tradicionales y nuevos. La fiesta se centra en tres aspectos:

1. El baile popular.
2. La feria y juegos mecánicos, según comentan los mayordomos, se han convertido en las atracciones principales.
3. Los espectáculos de charreadas, corridas de toros, baile folklórico, teatro al aire libre, sólo por mencionar algunos.

La presidencia municipal, a través de donaciones o aportaciones de los comerciantes que participan en la fiesta, recauda los fondos para financiar los eventos que se realizarán. En este sentido, la cooperación recibida por los mayordomos para la fiesta religiosa es mínima, provocando una crisis financiera que hace peligrar paulatinamente la realización de la fiesta.

¿Cómo se transformó la identidad?

En el área de estudio Chiconautla-Tizayuca la identidad, se reorganiza de dos formas: se transforma o se refuerza.

Si se transforma, el grupo tradicional se replegará limitando su fiesta patronal y ampliando la parte pagana, dando atención a las exigencias y gustos de los nuevos pobladores. Si por el contrario, como particularmente sucede en Santo Tomás Chiconautla²⁰, la comunidad tradicional se impone, entonces se encuentran candados o formas de organización que garanticen la participación económica de los nuevos pobladores atendiendo así los requerimientos de la fiesta tradicional.²¹

De este modo, las fronteras cada vez más amplias tenderán a aislarse replegándose para proteger la identidad del grupo, o a abrirse y adaptarse a las nuevas y vertiginosas transformaciones tendientes al consumismo. Los grupos sociales siguen demostrando su capacidad de adaptación y con ello garantizando su identidad.

El uso del territorio (espacio y lugar) sigue siendo dinámico, lo que se transforma es la forma ritual. El espacio donde interactúa la gente y todo lo ahí contenido, es resignificando desde los nuevos componentes culturales que, a pesar del cambio de escenarios, se adaptan a modelos más urbanos. Queda pendiente identificar cómo son y cómo funcionan estos nuevos modelos.

Referencias

- Augè, Marc (2002), “Los otros y los sentidos”, en *El sentido de los otros*, Paidós.
- Barabas, Alicia M. (2004), “Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas” en *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones. IV. Etnografías de los pueblos indígenas*, México, INAH.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1996), “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas” en *Identidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM/IIA/DGAPA.
- Bauman, Zigmunt (2001), “La identidad en un mundo globalizador” en *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.
- Díaz González, Floriberto (1992), La comunalidad más allá de la democracia, *Ojarrasca*, núm. 13, octubre, México.

²⁰ En Chiconautla hace ya varios años el pozo de agua que abastece a todo el pueblo y parte de Ecatepec tuvo que escriturarse a nombre del pueblo utilizando albaceas para su administración. Estos albaceas son habitantes de antiguas familias y tienen la responsabilidad de administrar la dotación de agua potable a todos los colonos incluyendo los nuevos. Así, por usos y costumbres, toda persona que solicite dotación de agua potable debe entregar sus comprobantes de pago de la fiesta.

²¹ Pero desde luego incorporando nuevos conceptos: juegos mecánicos de alta tecnología, teatro del pueblo, jaripeos y peleas de gallos.

- Derridá, Jacques (1986), “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- Durkheim (2007), “Normas para la explicación del los hechos sociales”, en Paul Bohannan y Mark Glazer, *Lecturas de Antropología*. 2a ed. McGraw-Hill, pp. 242-272.
- Galindo Cáceres y Luis Jesús (1998), “La entrevista cualitativa”, en *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Pearson Educación, Prentice Hall, Addison Wesley.
- García Martínez, Alfonso (2008), “Identidades y representaciones sociales: la construcción de las minorías”, en *Nómadas* 18, enero-junio, publicación electrónica de la Universidad Complutense, Madrid; disponible en: nomadas@cps.ucm.es <http://redalyc.uaemex.mx>
- Gutiérrez Chong, Natividad (2001), *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas en el Estado mexicano*, México, IIS/Conaculta/Plaza y Valdés.
- Giménez, Gilberto (1996), “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en *Identidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, UNAM/IIA/DGAPA.
- _____ (1997), “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18: 9-28.
- _____ (2000), “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Porrúa.
- _____ (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Hiraoka, Jesse (1996), “La identidad y su contexto dimensional” en *Identidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, UNAM/IIA/DGAPA.
- Portal Ariosa, María Ana (1997), *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totaltepec, Tlalpan*, México, UAMI/Culturas Populares.
- _____ (1989), “El mito como síntesis cultural”, en *Alteridades, Anuario de Antropología/UAM*.
- _____ (1977), *Relaciones del Arzobispado de México*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Mario Colín, México.
- Resendiz, Héctor (1989), *El impacto ambiental en Tula*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Sulca Báez, Edgar (1992), *Notas para una aproximación a la teoría de la identidad*, Mecanograma, Chiapas, UPN.
- Torring, Jacob (1991), “Un repaso al análisis político del discurso”, en *Regulation and modern Welfare State*, Oscar J. Guerra (trad.), Ph. D. Thesis, Essex University.

Valenzuela Arce, J. Manuel (1994), “Las identidades culturales son cambiantes y expresan la construcción colectiva del sentido de la vida, entrevista con el doctor J. Manuel Valenzuela Arce”, *Apuntes*, Publicación anual, septiembre, Coord. Nacional del PACAEP.

Velazco Cruz, Saúl (2003), *El movimiento indígena y la autonomía en México*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Žižek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.

¿Es posible un enfoque sociológico unificado de la identidad?

*Adrián Galindo Castro
y Carlos Mejía Reyes*

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

IDENTIDAD es un término utilizado por diferentes perspectivas teóricas dentro del campo de la sociología. Una característica distintiva del uso sociológico de este concepto es el de poseer una connotación abierta según el sentido que cada autor intente expresar al emplear este término. Entre los autores y las obras con mayor reconocimiento en el campo de la sociología, existe un manejo distinto de la *identidad* y de las implicaciones que ésta tiene para dar cuenta de nuevos y viejos procesos de la realidad social, sin que ello signifique la total inconmensurabilidad de las varias propuestas teóricas.

En ese sentido, si bien el término identidad va ganando terreno en el campo académico, considerando a la misma como un concepto familiar y, en algunos casos, central dentro del análisis sociológico, su difusión conlleva una dificultad subyacente debido a sus distintas aplicaciones. La popularidad para emplear el término como garantía de una percepción apropiada para designar aspectos relevantes que otras herramientas teóricas no podrían aportar con tanta claridad, va a la par del desconcierto que causa la multiplicidad de maneras de entender este término. De ese modo, el uso frecuente del vocablo hace cada vez más problemático referenciarlo al conjunto del *corpus* sociológico porque, de entrada, tenemos que señalar a qué versión de la identidad nos estamos refiriendo. Incluso el sello particular que cada aportación original hace a la comprensión de la identidad nos lleva a dudar si el vocablo alude a distintos aspectos

de la realidad bajo la apariencia de un mismo nombre, o bien se trata de un mismo fenómeno que por su complejidad es requisito analizarlo fragmentariamente.

El objetivo del presente artículo es mostrar algunas propuestas sociológicas con mayor pertinencia para resaltar el carácter fluido del manejo sociológico de la identidad y, en un segundo momento, explorar la posibilidad de acercar esas líneas teóricas en un comparativo que nos permita obtener una visión más integrada del enfoque sociológico de la identidad.

El caso Parsons

Una de las teorías que marcó un paradigma en la disciplina es la de la acción y el sistema social, la cual explica el proceso de interacción ordenada de las pautas sociales.

Para Parsons la sociedad es un conjunto de acciones entrelazadas entre sí de manera ordenada por parte de actores motivados en un ambiente físico, mediadas y definidas por un sistema simbólico compartido (Parsons, 1999: 19). En este espacio o situación los sujetos llevan a cabo acciones e interacciones constantes cuya base es la acción social como categoría, que es compuesta por tres elementos que le dan sentido y dirección: el carácter catético, que es la acción que posee elementos hacia la búsqueda de la gratificación personal a partir de un cálculo costo-beneficio. El evaluativo, que le dicta el cómo es y debe ser el tipo de relación a establecer con los demás miembros y objetos en la vida social. Por último, el cognitivo que enuncia con qué sujetos y objetos debe actuar en su vida cotidiana (Parsons, 1999: 25-26).

Así, el sujeto procede controlando su desenvolvimiento, pero sobre lo que no tiene control alguno es sobre la conducta de los demás, de la situación en que está inmerso y del sistema simbólico del que es parte y comparte con los demás. El sujeto guía su actuar en función de los mismos parámetros con el resto de los miembros, actúa con los mismos esquemas de orientación valorativa compartidos por los demás en la misma situación.

Los ahora actores reconocen prácticamente y de manera subjetiva que la acción responde a la situación en la que se encuentran, guiándose en su desarrollo por las expectativas para cumplir las mismas orientaciones valorativas. Estas expectativas, si son recurrentes y sistemáticamente correspondientes, se convierten en elementos de orientación que coadyuvan a que los demás miembros satisfagan los criterios de evaluación valorativa en términos de reacciones durables, ordenadas y satisfactorias. En suma, los actores llevan a cabo su acción guiados por las expectativas que tienen de ellos.

La adhesión a los valores comunes significa que los actores poseen sentimientos de conformidad con las expectativas imperantes que se internalizan como parte de la personalidad. Son prácticas basadas en valores comúnmente aceptados que de manera frecuente son repetibles y duraderas, dando lugar al equilibrio social y orden colectivo.

¿Pero, cómo es que éstos, ahora actores, reproducen fehacientemente la acción de manera ordenada? Por el aprendizaje o socialización de expectativas sociales analizados por los conceptos de estatus y rol. El estatus es la posición que el actor tiene en el sistema y el rol es el papel que juega en esa posición (Parsons, 1999: 36). El aprendizaje de estos elementos del sistema se lleva a cabo por una serie de mecanismos de socialización, cuya institución básica es el núcleo familiar y el socializado debe poseer los atributos de plasticidad, capacidad de aprendizaje y sensibilidad. La capacidad de vinculación con los demás y dependencia se encuentra en indefensión ante sus gratificantes inmediatos (Parsons: 1999: 207).

De esta manera, los actores sociales adquieren una serie de pautas sofisticadamente definidas para comprender en términos prácticos y ante distintas situaciones una serie de predisposiciones denominadas por Parsons como disposiciones de valor durante el desarrollo completo y duradero como actor social.

Con este breve esbozo, podemos asegurar que el concepto de identidad se puede entender como la asimilación adecuada de valores y disposiciones de valor, comunes por parte de los miembros de un colectivo, que les permite actuar conforme los parámetros y expectativas compartidas. La identidad entonces es una conciencia práctica, diría Giddens, y un sentido de correspondencia práctica con las acciones de los demás. Estos rasgos guían de manera unívoca el qué hacer y cómo hacer en la vida práctica cotidiana.

En este esquema, el sistema simbólico delimita el sentido de la acción y la predisposición de valoración de las prácticas adecuadamente llevadas a cabo por lo demás actores. La identidad es la asimilación de estas pautas y orientaciones subjetivas que guían el desenvolvimiento colectivo, en sus relaciones sociales con los demás, y los objetos en los que se encuentra coexistiendo, valorándolos en términos compartidos.

La otredad, o lo que no converge con estas valoraciones, es comprendido como prácticas anómicas de las que el propio sistema se encarga de mantener al margen mediante los mecanismos de control social.

G. H. Mead y su propuesta conductista

El paradigma del conductismo es una vertiente importante en los desarrollos teóricos y empíricos de la sociología clásica y contemporánea, que generó una escuela deno-

minada Interaccionismo Simbólico. Sus posteriores desarrollos han sido utilizados para analizar a profundidad el carácter creativo de la acción, y algunas otras discusiones sobre esa categoría por parte de Giddens, Habermas y Joas.

El interés principal de esta perspectiva es analizar, en el contexto de las discusiones entre psicología, si los sujetos poseen conciencia y cómo podría aseverarse esta afirmación. Para los psicólogos conductistas que analizaban la acción visible, la respuesta es que la conciencia sólo es asequible a los sujetos mismos que actúan porque sólo ellos saben sus motivos y no es posible introducirse en su mente. Para Mead, la conciencia es un rasgo existente y absolutamente visible mediante la conducta de los sujetos a través de la comunicación verbal y no verbal. Por ello, llama a su propuesta conductista en el sentido de que analiza por medio de la actividad observable la conciencia de los sujetos mediante el uso de significados. Propone entender el lenguaje desde contextos más amplios de cooperación que se llevan a cabo en el grupo mediante signos y gestos (Ibídem: 54).

Para este autor, el individuo se experimenta a sí mismo, desde el punto de vista de los otros, haciéndose objeto para sí cuando adopta la conducta de los otros a través de la comunicación simbólica dirigida a otros y a sí mismo. Ello produce la conformación de la persona, que cuando asimila esta capacidad de conversar entre el individuo y él mismo, como una comunicación interna que posibilita pensar lo que dirá ante otros y él mismo de manera preparatoria a la acción social, es cuando se experimenta así mismo como persona (Mead, 1993: 172).

Entonces un sujeto es una persona racional cuando provoca en el otro una reacción que posee el mismo significado en él. Este es el elemento distintivo del proceso comunicativo y de significación social, el gesto como capacidad indicativa del acto hacia otros. Para adquirir esa capacidad, la persona debe transitar por dos etapas que el autor equipara con el juego y el deporte. En un primer momento, la lógica del juego infantil implica tener la actitud de los demás de manera organizada, determinadas por las expectativas compartidas en las que la persona “es todos los demás” adoptando las actitudes de los otros. En un segundo momento, el deporte, consiste en el punto anterior más la asimilación de la conducta del otro generalizado como un todo de manera compleja al que pertenece. El sujeto organiza y generaliza las actitudes complejas comunes en sus distintas fases: fines, metas, funciones y problemáticas, no sólo de los de su grupo inmediato, sino también de los otros no tan cercanos o contrarios (continuando aquí con el esquema del deporte).

Una persona es entonces pensante, para Mead, cuando organiza las actitudes comunes y las reacciones abstractas por medio del lenguaje, conformando así los principios de la conducción colectiva. Al hacerlo de manera efectiva, adquiere “conciencia de sí” que es la capacidad de provocar reacciones definidas del otro generalizado, completo

y complejo, y actuar o reaccionar con referencia a otros. Tiene la capacidad de incorporar a la conducta una serie de reacciones comunes de significados recíprocos para interactuar con los otros como si fuera él mismo y viceversa. Puede dialogar consigo mismo como si dialogara con otros.

Cuando establece un cálculo o fiscalización de esas reacciones en sí y los otros de manera coordinada para generar reacciones esperadas en el colectivo, porque comprende y reconoce la reacción hacia ciertas actitudes, se entiende que el sujeto posee “espíritu”, que es la adopción de la actitud del otro generalizado y la fiscalización para su utilización.

En suma, es un reconocimiento subjetivo del compartimiento de reacciones que provocan sensaciones, ideas, creencias o nociones del sujeto en los otros como si fuera él mismo. Es una actitud pragmática, palpable en el desarrollo cotidiano de acción social e interacción recíproca en el que supone que él es todos los demás y todos los demás son él, porque reaccionan a los mismos incentivos de la misma manera y, por lo tanto, puede fiscalizarlo para su utilización.

Pierre Bourdieu: el nombre propio como identidad

Pierre Bourdieu asume el análisis de la identidad a partir de una crítica al enfoque de las historias de vida. Para este autor, creer en una trayectoria, camino o itinerario orientado, en síntesis, a la filosofía de la historia, entendida como relato histórico, es caer en la ilusión del relato del historiador o novelista que concibe a la vida como un todo coherente y orientado, que puede y debe ser aprehendido como expresión unitaria de un «propósito» subjetivo y objetivo: de un proyecto (Bourdieu, 2007: 75).

Para Bourdieu, el relato, tanto si es biográfico, autobiográfico, como el del entrevistado que se «entrega» al entrevistador, propone unos acontecimientos que sin ser desarrollados en estricta sucesión cronológica, pretenden organizarse en secuencias ordenadas según relaciones inteligibles. Para el caso de la investigación social, el sujeto y el objeto de la biografía (el entrevistador y el entrevistado) comparten el mismo interés por aceptar el postulado del sentido de la existencia narrada (Bourdieu, 2007: 75).

Si la vida individual está compuesta de elementos yuxtapuestos sin razón, comenta Bourdieu, entonces, ¿cómo dar respuesta a la existencia de un «yo» irreductible a la rapsodia de las sensaciones singulares?

La respuesta, según Bourdieu, radica en el concepto de *habitus*. El *habitus* es el principio activo (irreductible a las percepciones pasivas) de la unificación de las prácticas y de las representaciones. Pero esta identidad práctica sólo es accesible por intuición en la

inagotable e inasible serie de manifestaciones sucesivas, de modo que la única manera de aprehenderla como tal consiste en captarla de nuevo en la unidad de un relato totalizante.

El mundo social, que tiende a identificar la normalidad como la identidad entendida, como constancia consigo mismo de un ser responsable, previsible o, por lo menos, inteligible a la manera de una historia bien construida, propone y dispone todo tiempo de instituciones de totalización y de unificación del «yo».

El instrumento más evidente para tal propósito es el nombre propio que, como designador rígido, designa el mismo objeto en estados diferentes del mismo campo. Dota al individuo de una señalización que puede ser usada en distintos escenarios sociales, dando coherencia al sujeto que la porta y a sus interlocutores que lo inquieren. Dice Bourdieu: a través de esa forma absolutamente singular de nominación que constituye el nombre propio, resulta instituida una identidad social constante y duradera que garantiza la identidad del individuo biológico en todos los campos posibles en los que interviene como agente, en todas sus historias de vida posibles. Y no es casual que la firma que autentifica esta identidad, sea la condición jurídica de las transferencias de un campo a otro, de un agente a otro, de los bienes relacionados con el mismo individuo constituido (Bourdieu, 2007: 78).

El nombre propio es la credencial visible para su portador, porque a través de él, el agente certifica las posiciones y responsabilidades oficialmente reconocidas: adheridas al nombre propio están las calificaciones académicas y las experiencias laborales del *curriculum vitae*, las decisiones de carácter personal afectivo (acta de matrimonio, acta de divorcio), la observancia por el orden constituido (antecedentes penales) o la calidad de miembro de la comunidad (acta de nacimiento, naturalización o defunción).

Para Bourdieu, el nombre propio es la forma por antonomasia de la imposición arbitraria que llevan a cabo los ritos de institución: la nominación y la clasificación introducen divisiones tajantes, absolutas, indiferentes a las particularidades circunstanciales y a los accidentes individuales, en la fluctuación y el flujo de las realidades biológicas y sociales. En síntesis, para Bourdieu, la idea de una identidad coherente y autónoma no constituye una propuesta razonable en el sentido de que ésta muestra inconsistencias a lo largo del tiempo. Estas rupturas, desviaciones, regresiones o vacilaciones permiten entrever que el sujeto está expuesto a diversos campos sociales en los que debe desarrollar estrategias diferentes de acuerdo a la posición que ocupa. El concepto clave para el análisis de la unidad del sujeto sería, según el autor, el *habitus*, principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posesión en un estilo de vida unitario (Bourdieu, 2002: 33-34). Estructuras estructuradas, los *habitus* son también estructuras estructurantes, esque-

mas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, de gustos diferentes.

Richard Sennett: la formación de la identidad a partir del oficio y del lugar

Contrario a Bourdieu, Sennett considera que los actores sociales poseemos una identidad unificada mucho más allá del nombre. Para este sociólogo, la identidad implica el relato de una vida, más que una imagen fija de nosotros mismos y el reconocimiento de que las vidas ajenas interfieren en nuestra propia identidad. Sennett aborda el problema de la identidad a partir de dos consideraciones: la primera es que la identidad es un proceso social en el sentido de que ésta es producto de la época (en nuestro caso del capitalismo moderno) y una condición social (la identidad es asociada a categorías de personas a las que se identifica con peculiaridades distintivas del “resto” de la gente). Al respecto Sennett afirma:

La cultura moderna está llena de frases sobre la identidad, especialmente sobre identidades marginales, subalternas, transgresoras u oprimidas, pero a lo que se refieren, en realidad, es a la *personae*, a esas imágenes o máscaras, o a burdas historias de “cómo descubrí la persona que soy en realidad”. Toda esa palabrería sobre la identidad no sirve demasiado para comprender la vida personal en la economía global hoy, porque una realidad de mercado externa y en constante transformación perturba las imágenes establecidas del yo (Sennet, 2001: 247).

La identidad dice Sennett, como historia en evolución, procede precisamente del conflicto entre cómo nos ven los demás y cómo nos vemos nosotros mismos. Las dos imágenes no suelen coincidir, y a las personas no suele importarles que no coincidan, si están cómodas consigo mismas. Por el contrario, la gente que experimenta algún malestar, tiende a centrarse en cómo podrían encajar esas dos imágenes como piezas de un rompecabezas.

En la vida real, las personas necesitan rehacer la narración de su vida sin cesar a lo largo de su experiencia; tenemos que estar constantemente justificándonos. Pero la capacidad de rehacer la historia de nuestra vida no nos sumerge, ni mucho menos, en un abismo subjetivo, sino que es una señal de fuerza respecto al mundo exterior (Sennet, 2001: 248).

Sennett repara en las cuestiones de identidad debido a la situación particularmente delicada que tiene para la vida de las personas, los notables trastornos de la economía mundial:

El nuevo capitalismo, por ejemplo, ha cambiado radicalmente la experiencia personal del trabajo. Las empresas pasan de ser burocracias piramidales densas, a menudo rígidas, a ser redes más flexibles en un estado constante de revisión interna. En el capitalismo flexible, la gente trabaja en tareas de corto plazo, y cambia de empresa con frecuencia; el empleo para toda la vida en una misma compañía es una cosa del pasado. Como consecuencia, las personas no pueden identificarse con un trabajo concreto o un empresario determinado. Están frustrados, mientras escriben un relato interrumpido de su vida basado en sus esfuerzos.

Para Richard Sennett las condiciones del nuevo capitalismo de alguna manera despojan a las personas de esa seguridad que les brindaba “ser uno mismo” por un periodo prolongado de tiempo. Las personas advierten un malestar en sus vidas, disgusto que tiene su origen en la necesidad de mudanza constante, de exigencia para cambiar su ocupación o variar su lugar de residencia. En ese contexto, el problema de la identidad dentro de la propuesta de Sennett es un tema para seguir trabajando.

Manuel Castells: la identidad como poder

Castells aborda el tema de la identidad desde su perspectiva acerca de la sociedad en red. Para él la identidad es la fuente de sentido y experiencia de la gente. El sentido es la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción (Castells, 2000: 28). Ya se trate de un individuo o de un actor colectivo, puede haber multitud de identidades. En sí mismo esto es una fuente de tensión y de conflicto. De acuerdo con el sociólogo español, las identidades son diferentes a los roles porque las primeras organizan el sentido mientras los segundos organizan las funciones.

Las identidades son construidas mediante un proceso de individuación y pueden forjarse en las instituciones dominantes. La construcción de identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Los individuos, los grupos y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacio-temporal (Castells, 2000: 29).

Según Castells, quien construye la identidad colectiva, determina en buena medida el contenido simbólico y su sentido, para quienes se identifican con ella. Puesto que

la construcción social de la identidad tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder, existen tres formas y orígenes de la construcción de la identidad: Identidad legitimadora (extiende y racionaliza el poder de las instituciones dominantes de la sociedad), Identidad de resistencia (generada por grupos dominados que se oponen con principios diferentes a las instituciones dominantes), Identidad proyecto (cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales, construyen una nueva identidad que busca transformar la estructura social) (Castells, 2000: 30).

No siempre se define un actor social por su identidad, pero cuando el principio de definición es identitario, es un principio fuerte que tiende a cobrar preeminencia sobre otras fuentes de sentido. En nuestro tiempo, las identidades religiosas, nacionales, territoriales, étnicas y de género, aparecen como principios fundamentales de auto-definición (Castells, 1990).

Para Castells, las exigencias de la globalización hacia los estados tienden a debilitar el conjunto de derechos y lealtades que los ciudadanos guardan hacia su organización estatal, refugiándose en identidades defensivas que socaban los principios democráticos. En tal sentido Castells apunta: cuando el Estado tiene que atender prioritariamente a la dinámica de flujos globales su acción hacia la sociedad civil se torna secundaria y, por consiguiente, el principio de ciudadanía emite un significado cada vez más débil hacia los ciudadanos. En esas condiciones, los sectores golpeados por los ajustes que impone la globalización buscan principios alternativos de sentido y legitimidad (Castells, 1990). Castells concibe la recuperación de una identidad no sectaria en América Latina a partir de la acción pública que puedan desplegar los gobiernos, sociedad civil, universidades y medios de comunicación en respuesta al desafío que representa la globalización.

Zygmunt Bauman: la identidad como peregrinaje

Las reflexiones de Bauman referentes a la identidad tienen como contexto su versión «líquida» de la modernidad. Para Bauman, si el problema moderno de la identidad era cómo construirla y mantenerla sólida y estable, el problema posmoderno de la identidad es, en lo fundamental, cómo evitar su fijación y mantener fijas las opciones. Nos empezamos a preocupar por la identidad precisamente cuando ésta deja de ser el núcleo duro de las personas. En la actualidad preferimos no comprometernos con nada ni con nadie que signifiquen situarnos en una posición definitiva y optamos por mantenerlos a la expectativa “hasta nuevo aviso”. De acuerdo con Bauman:

pensamos en la identidad cuando no estamos seguros del lugar al que pertenecemos; es decir, cuando no estamos seguros de cómo situarnos en la evidente variedad de estilos y pautas de comportamiento y hacer que la gente que nos rodea acepte esa situación como correcta y apropiada, a fin de que ambas partes sepan cómo actuar en presencia de la otra. Identidad es un nombre dado a la búsqueda de salida de esa incertidumbre. La identidad se incorporó a la mentalidad y las prácticas modernas, ataviada desde un inicio como una tarea individual. Corresponde al individuo encontrar un escape a esa incertidumbre (Bauman, 2003: 41-42).

A estas consideraciones se añade que en la sociedad moderna, el mundo construido con objetos duraderos fue reemplazado por productos descartables destinados a una obsolescencia inmediata.

La visión de Bauman en este sentido es muy pesimista, a pesar de las explosiones espontáneas de acción solidaria que se puedan presentar, éstas no alteran los rasgos esenciales de las relaciones posmodernas: su carácter fragmentario y su discontinuidad, la estrechez de su enfoque y su finalidad y la superficialidad del contacto.

Giddens y la autoidentidad

Del lado de los sociólogos contemporáneos, Anthony Giddens comprende a la identidad como un proceso en constante construcción, no estático ni sujeto invariablemente a las estructuras morales, simbólicas o de estructura social.

Para este autor, los actores no sólo son sujetos recesivos que internalizan los procesos sociales de manera directa y los reproduce pragmáticamente. Los actores son reflexivos, los caracteriza el ejercicio de registro del *fluir* de la vida social, teorizan sobre lo que son, sobre lo que hacen, aportan razones sobre lo que piensan y creen. Saben las razones de su actuar, mas no sus motivos (Giddens, 2006: 44).

Este saber se concentra en lo que el autor denomina “reservorios de saber” que es un conocimiento mutuo de tipo práctico y comprensión teórica de su actividad. Las acciones sociales mantienen implícito un ejercicio reflexivo, un recuento sistematizado de su sentido y meta, las acciones sociales también tienen consecuencias no deseadas, entendidas como “subproductos de la acción” de las cuales también adquieren registro reflexivo por parte de los actores al contemplarlas y explicarlas en su práctica misma. En suma, los actores tienen la capacidad de “obrar” (*Agency*), de influir sobre los conocimientos que en el entorno existen, tienen la capacidad de decisión, de creación e interpretación de la estructura en la que se desenvuelven. Se genera una serie de relaciones sociales no constreñidas o dirigidas por la estructura, ya que ésta se comprende como una serie de

reglas y recursos para la reproducción sistémica. Reglas y recursos no entendidos como normativos que delimitan el total de las situaciones que se pueden encontrar, sino como aptitudes generalizadas de respuesta aprendida tácitamente (Giddens, 2006: 216).

Los actores, al actuar producen estructuras y éstas proporcionan reglas y recursos a los actores para su acción, es decir, la posibilitan. He aquí la dualidad de la estructura.

La identidad, en este sentido, es la conciencia práctica que le permite al individuo poseer los presupuestos para actuar en su entorno con “actitud natural”, en los parámetros de su existencia; elementos imprescindibles de la seguridad ontológica. Es decir, las experiencias organizadas y su mantenimiento o vigilancia para reproducir la confianza en su desarrollo como actor, llamado “cocoon protector” (Giddens, 1996: 48). En estas condiciones de confiabilidad se potencia la capacidad creativa del actuar entre las que la apariencia es un tipo de actuación mantenida en las interacciones rutinarias, que se puede elaborar tomando recursos que el entorno proporciona como elementos asequibles para su construcción.

Con este esquema, la identidad en el contexto del dinamismo de la sociedad moderna, en la que las instituciones van perdiendo su estabilidad ya que los hábitos y costumbres se difuminan, la organización del tiempo y espacio va adquiriendo nuevos matices al liberar las relaciones sociales de lo estrictamente local, la realidad constantemente se reorganiza de formas inhóspitas dando lugar a que las seguridades y confianza de los conocimientos de la conciencia práctica se cimbrén en su estabilidad. Sin embargo el conocimiento del entorno hecho por el actor, *Unwelt*, es dinámico ya que ordena los sucesos contingentes referente a los riesgos y alarmas propias de la modernidad para inyectarle confiabilidad a las prácticas potenciales de la vida social (Giddens, 1996: 59).

La identidad no sólo no es un proceso estático, sino que se encuentra en constante reconstrucción ya que concientiza las prácticas y consecuencias de los riesgos inherentes a los fenómenos modernos, en donde el riesgo se conforma como el núcleo de su formación con miras a controlarlos dirigidamente con los elementos, reglas y recursos del sistema para “colonizar el futuro”. Con ello la identidad es un ejercicio constante y sistemático de construcción y novedad que atiende a los requerimientos contextuales inmediatos.

Consideraciones finales

Definir la categoría identidad como unívoca resulta complejo, a causa de las distintas perspectivas desde las que se analiza el fenómeno y el contexto mismo de la construcción conceptual. Para la sociología es menester posicionarse entre la gama plural

de valoraciones e interpretaciones que se realizan del fenómeno identitario para el uso analítico de la categoría.

Bajo esta premisa, la identidad se transforma por sí misma en un objeto de investigación teórica desde el cual partirá hacia una serie de explicaciones complejas de la dinámica de los procesos sociales completos. La discusión sistemática de propuestas es necesaria para desarrollar lógicas de explicación aterrizadas según sea el contexto de su aplicación empírica.

Incluso, como Michel Maffesoli explica desde la postura posmoderna, el término identidad carece de sustento epistemológico ya que suponer que la vida colectiva siempre tiene el carácter estático para su análisis es sumamente limitado. Argumenta que los sujetos siempre se encuentran en constante cambio de perspectivas de vida como de acciones que lo llevan a replantear de manera insoslayable lo que son, por ello no habla de identidades, sino de identificaciones falaces, fugaces e interminables a lo largo de la vida de cualquier colectivo o sujeto social (Maffesoli, 2007: 228-267).

La riqueza con que este concepto es utilizado en la disciplina es sumamente relevante para el desarrollo del conocimiento mismo y de las explicaciones abstractas en sí, como en los desarrollos empíricos complejos desde los cuales demostrar los procesos de conformación de colectivos y su configuración.

Referencias

- Bauman, Zygmunt (2003), “De peregrino a turista, o una breve historia de la modernidad”, en *Cuestiones de identidad cultural*, Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), Buenos Aires, Amorrortu,
- Bourdieu, Pierre (2002), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI.
- _____ (2007), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona.
- Castells, Manuel (1999), “Globalización, identidad y Estado en América Latina” (ponencia), PNUD, Temas de desarrollo sustentable.
- _____ (2000), *La era de la información vol. II. El poder de la identidad*. México, Siglo XXI.
- Giddens, Anthony (2006), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1996), “Modernidad y autoidentidad”, en *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Jostexo Beriain (comp.), Barcelona, Anthropos.
- Maffesoli, Michel (2007), *En el crisol de las apariencias*, México, Siglo XXI.
- Mead, George Herbert (2005), *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós.

Parsons, Talcott (1999), *El sistema social*, Madrid, Alianza.

Sennett, Richard (2001), “La calle y la oficina: dos fuentes de identidad”, en *En el límite: la vida en el capitalismo global*, Anthony Giddens y Will Hutton (eds.), Barcelona.



La identidad: una mirada desde la psicología

Ma. Emily Ito Sugiyama
Facultad de Psicología, UNAM

LA psicología es una disciplina plural. Dentro de ella conviven diferentes enfoques, distintas orientaciones y diversos puntos de vista. En consideración de ello, el presente trabajo se propone presentar, de manera sucinta, una revisión que, sin pretender ser exhaustiva, muestre al lector el abanico de miradas desde las que se ha trabajado el tema de la identidad, dando prioridad a los autores “clásicos”, sin por ello dar a entender que las aportaciones de otros, más recientes a los postulados originales, carezcan de importancia.

Si bien no todas las teorías consideran a la identidad como un tópico central, sí es posible afirmar que ésta cubre diversas funciones de capital importancia. A nivel personal, regula la autoimagen percibida. A partir del concepto que se tiene de sí mismo, el sujeto es capaz de crear una imagen de quién es y de poseer la sensación de permanencia y continuidad a lo largo del tiempo, del espacio y de las diferentes situaciones sociales. Esta autoconciencia de sí mismo, implica un proceso de comparación social que da lugar a distinguir entre un “nosotros” (identificación) y un “ellos” (diferenciación). Este sentido de “ser alguien”, por su parte, impacta en las interacciones que la persona establece tanto con su ambiente físico como en sus relaciones sociales. Saberse capaz o no de pensar, hacer o decir determina la manera en como se establecen las interacciones con el entorno, así como dentro del grupo de pertenencia –con otros miembros del mismo grupo también llamado endogrupo y fuera de éste, hacia personas ajenas o de algún exogrupo.

De entre las diversas clasificaciones que se han propuesto acerca de los desarrollos teóricos sobre la identidad dentro de la psicología, podemos mencionar la de Pujal i Llombart (2004), quien distingue tres grandes perspectivas: individualista, social y

psicosocial. En la primera, el punto de partida es el individuo mientras que en las dos restantes se ubica a la persona dentro de un contexto más amplio en el que se considera que los procesos sociales influyen sobre los fenómenos psicológicos.

Dentro de la perspectiva individualista, a su vez, la autora distingue tres grandes vertientes, la biologicista, la psicoanalítica y la fenomenológica. La biologicista se centra en el estudio de las bases biológicas del comportamiento en donde, a partir de los principios de la evolución natural, se trata de identificar los aspectos hereditarios y genéticos que influyen en la constitución de la identidad de los individuos.

Pujal i Llobart (2004) incluye en esta categoría la teoría de Eysenck, quien señala que la emocionalidad y la extraversión tienen una base biológica en el nivel de activación de la persona y en el funcionamiento del sistema nervioso autónomo individual. De acuerdo con este autor, las características de personalidad provienen de las disposiciones innatas y éstas permiten que el individuo se autoidentifique y que sea identificado por los demás.

Otra propuesta teórica dentro de esta línea es la sociobiología de Wilson (Llobart, 2004). Ésta se centra en el análisis del comportamiento social de los seres humanos entendiéndolos como una especie que cambia en función de su proceso de adaptación al medio. Su punto de partida se halla en la base biológica que tienen los grupos para adaptarse al medio, dejando en un segundo plano las diferencias individuales.

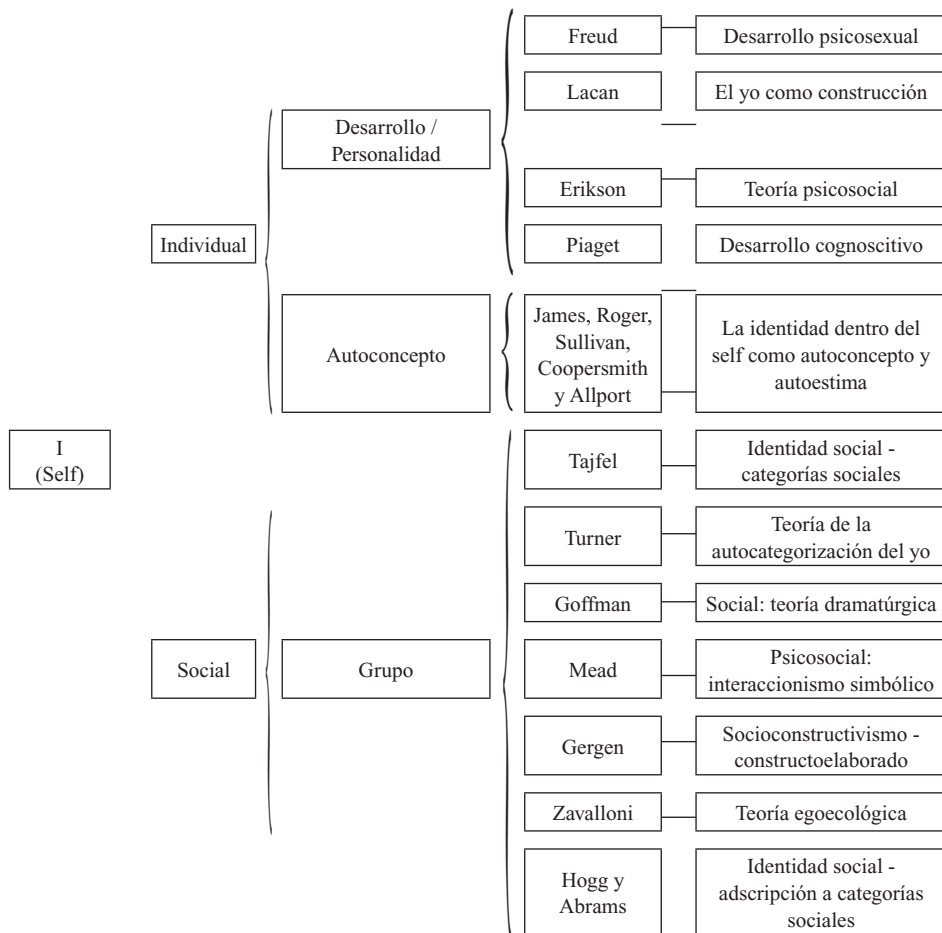
Algunos teóricos de la vertiente biologicista señalan que la experiencia del cuerpo es un factor determinante en la constitución de la identidad en tanto que la conciencia del cuerpo es fruto del aprendizaje acerca de la manera en que se interpretan las sensaciones asociadas a los diferentes estados psicológicos. La conciencia del cuerpo se va adquiriendo en función del nivel de efectividad de las acciones y de los movimientos que éste lleva a cabo. Además, la manera en que los otros reaccionan a ese cuerpo y la manera en como lo miran, impactan en la formación del concepto que la persona genera hacia sí mismo.

En el psicoanálisis, en cambio, se propone la noción de personalidad para referirse a la manera en cómo las personas actúan y sienten. Esta postura teórica hace énfasis en la influencia de las experiencias tempranas sobre los sentimientos y actuaciones de las personas en la vida adulta. De ahí que pueda inferirse una concepción dinámico-relacional de la identidad.

La perspectiva fenomenológica asume, por su parte, que la identidad no existe desde siempre, sino que está estrechamente ligada a la conciencia del mundo y del sujeto como parte de aquel. De ahí que la identidad, en este enfoque, haga referencia a la experiencia subjetiva que la persona tiene del yo mediante la conciencia:

El proceso de autoconformación de nosotros mismos depende de las creencias que tenemos sobre cómo somos: de las historias que explicamos sobre nosotros. [...] —Somos nuestra historia privada, la cual se extiende hasta allí donde nos es posible recordar. Y pensamos en ella como si fuera nuestra verdad, de la que otras historias sólo pueden desviarse un poco (Glover, 1988: 139, en Pujal i Llombart, 2004).

Figura 1. Teorías psicológicas y psicosociales referidas al estudio del *Self*. Algunos ejemplos



Fuente:

La noción psicosocial de identidad reconoce la importancia del contexto en la creación de la identidad. A lo largo de su proceso de construcción, destaca el papel que juegan las categorías sociales al proporcionar una identidad o posición social que opera, a su vez, como perspectiva de lectura y percepción de la realidad social. Como ejemplo de esta perspectiva, podemos mencionar al interaccionismo simbólico y al construccionismo social.

Por último, la noción sociológica sostiene que la persona no es un autómatas social, sino que tiene agencia. El individuo interpreta las situaciones sociales, tiene capacidad de elección entre diversas opciones y genera proyectos que pueden llegar a contradecir o a alterar las pautas socioculturales aprendidas e imperantes. Entre las construcciones teóricas incluidas en esta postura, están la teoría dramaturgica y la teoría de la categorización social, mismas de las que hablaremos más adelante.

A diferencia de la clasificación anterior, y con el propósito de hacer visibles otras posturas dentro de la psicología, especialmente dentro de la psicología social, propongo partir del estudio del *self* y distinguir dos grandes vertientes de pensamiento, la individual y la social.

Cada postura, a su vez, ha sido subdividida en apartados nombrados según el enfoque específico del que parten. Finalmente, aparecen mencionados los autores que proponen cada teoría, en el entendido de que en este caso tampoco se pretende una enumeración exhaustiva, sino sólo la mención de algunos desarrollos teóricos que ilustren los enfoques identificados.

En primer término, dentro de la vertiente individual, se encuentran las teorías que se ocupan del desarrollo, tres de ellas, de corte psicoanalítico, se centran en la personalidad, en tanto que la cuarta hace énfasis en el desarrollo cognoscitivo.

La elección de las teorías psicoanalíticas aquí incluidas, obedece a que el orden de presentación de las mismas devela un desplazamiento del sujeto considerado en sí mismo y no separable de su corporalidad (Freud), pasando por la inclusión del mundo social en la constitución de la identidad (Erikson) hasta llegar a la afirmación del *otro* como referente de la propia existencia (Lacan).

La teoría del desarrollo psicosexual de la personalidad, propuesta por Sigmund Freud, señala el paso por diversas etapas, caracterizadas por la preferencia hacia alguna zona erógena, oral, anal y fálica, pasando por una interrupción de este desarrollo en la época de la latencia, hasta llegar a la genital, que es la que caracteriza al adulto. La fase de latencia reviste especial importancia pues “contiene una de las condiciones de la evolución del hombre hacia una civilización, pero también de su predisposición a las neurosis” (1905: 1231-1232).

Erik H. Erikson desplaza la atención del interior del individuo hacia el entorno social y su incidencia en el desarrollo de la personalidad. Considera que la identidad

es una afirmación, un “sentirse vivo y activo”, ser uno mismo. Es una afirmación que manifiesta una unidad personal y cultural. Identifica ocho etapas del ciclo vital, también conocidas como estadios psicosociales: confianza *vs* desconfianza, autonomía *vs* vergüenza y duda, iniciativa *vs*. culpa, laboriosidad *vs* inferioridad, identidad *vs* aislamiento, fecundidad *vs* estancamiento, identidad del yo *vs* desesperación (Erikson, 1966). Para este autor, la identidad es tanto historia del individuo como de la sociedad. Esta historia se refleja en cómo se construyen los valores y establece una forma particular de solucionar problemas.

Jacques Lacan, por su parte, en lugar de proponer pensar en la imagen de identidad, propone pensar en el *otro* y las relaciones de alteridad (1955). Considera al yo como una construcción imaginaria y al sujeto como sujeto analítico y no en su totalidad. El yo es un objeto que cobra realidad en el lenguaje. “En la medida en que el sujeto lo pone en relación con su propia imagen, aquellos a quienes les habla también son aquellos con quienes se identifica” (1955: 366).

En contraste con la vertiente psicoanalítica, incluimos a Jean Piaget, quien desde una perspectiva genética, explica el desarrollo psíquico. De acuerdo con su teoría, el desarrollo psíquico inicia al nacer y concluye en la edad adulta y lo entiende como “una progresiva equilibración, un perpetuo pasar de un estado de menor equilibrio a un estado de equilibrio superior” (1940: 11), concepción que aplica tanto para la inteligencia como para la vida afectiva y las relaciones sociales. Estas fases sucesivas de ajuste no dan lugar a una estructura rígida, sino que, por el contrario, “contribuyen a una flexibilidad y una movilidad de las piezas tanto mayores cuanto más estable va siendo el equilibrio” (1940: 12-13). Aquí, el medio ambiente es incorporado mediante estructuras mentales cuyo radio de acción es cada vez más amplio. La finalidad de este proceso es lograr la adaptación del individuo a lo que Piaget llama la realidad: los estadios por los que va transitando el niño hasta convertirse en adulto son los de anomía (ausencia de reglas), heteronomía (obediencia a los adultos) y autonomía (solidaridad con las relaciones sociales). La adquisición del lenguaje juega un papel primordial, al permitir el intercambio y comunicación continua entre los individuos, lo que da lugar a la génesis de la moral colectiva.

Dentro de la misma vertiente individual, pero desde otro punto de vista, el del autoconcepto, un gran número de autores han trabajado sobre diversas temáticas, entre las que se pueden mencionar el auto-reconocimiento, la auto-percepción, la auto-estima, la auto-conciencia, la auto-eficacia, el auto-control y la auto-representación (*cfr.* Tedeschi, Lindskold y Rosenfeld, 1985; Myers, 2005).

Dentro de esta vertiente, el *self* es entendido como la capacidad de los seres humanos para actuar y reflexionar sobre sus acciones (Tedeschi, Lindskold y Rosenfeld 1985: 36). En este ámbito, el primer psicólogo en realizar una aportación de tras-

cendencia para el estudio del *self* fue William James, en 1890 (Tedeschi, Lindskold y Rosenfeld 1985: 37-38). Este autor diferenciaba entre el *self* material, constituido por el cuerpo, la vestimenta, la familia y las posesiones. El social, formado por las impresiones que el individuo genera en los otros y que dan la pauta para recibir el reconocimiento de los otros. Y el espiritual, referido a la capacidad única de autoreflexión del ser humano.

Posteriormente, Gordon W. Allport quien es conocido por haber impulsado el estudio de la psicología social y la personalidad otorgó gran importancia al *self* individual, entendiéndolo como la organización interna particular de cada individuo que da cuenta de la unidad de la personalidad, de sus motivos profundos y de la continuidad de sus memorias personales.

A lo largo del periodo comprendido entre las décadas de los cuarenta y setenta del siglo pasado, se sucedieron diversos desarrollos teóricos sobre los conceptos arriba mencionados. Después de esas fechas, los esfuerzos se han dirigido primordialmente al desarrollo de escalas para medir estos conceptos.

Pasando a la vertiente que denominamos social, identifico tres grandes corrientes: la que parte de la teoría de los roles, una más enfocada a la narrativa y, finalmente, otra cuya referencia central son los grupos. En esta perspectiva, el individuo no es concebido como un ser que reaccione a estímulos, sino como alguien que pertenece a un complejo sistema sociocultural, conformado por instituciones y organizaciones de diverso orden (Blanco, 1995: 157).

Para el interaccionismo simbólico, el *self* surge en el transcurso de las interacciones sociales ya que se constituye por las respuestas de los otros hacia uno mismo y por las respuestas de uno mismo hacia sí y hacia los otros. Esto dota al *self* de un carácter relacional y emergente.

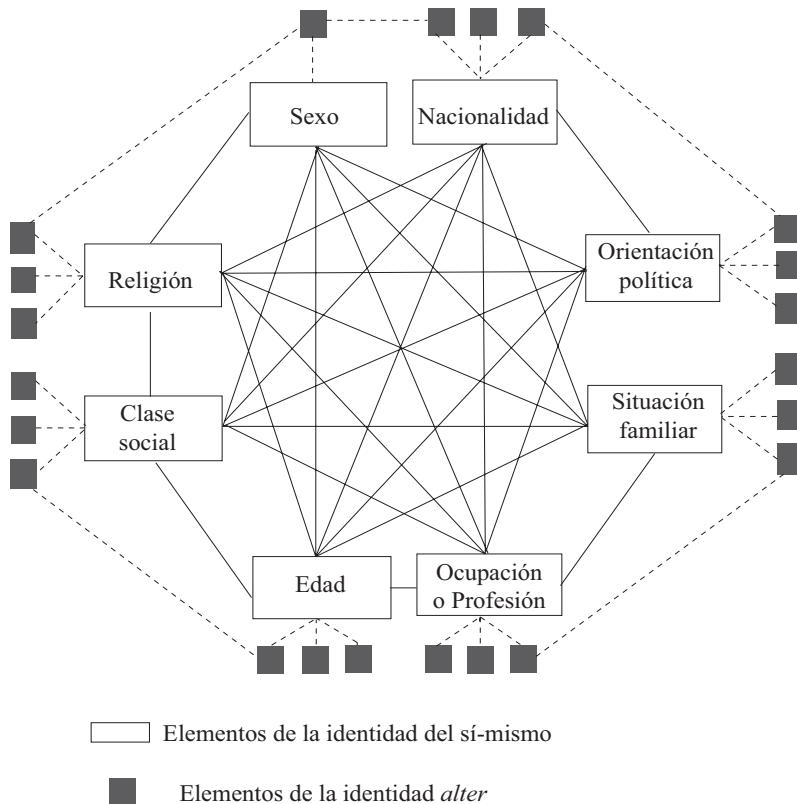
George H. Mead (1934 en Lorenzi-Cioldi y Doise 1996: 72), propone que el origen de la conciencia individual reside en la interacción social. Retomando la distinción que hiciera William James entre el “yo” y el “mí”, propone que el individuo se convierte en observador de sí mismo de acuerdo con la imagen que los otros le devuelven de sí. Esta mirada construye al “mí” que puede ser modificado mediante reacciones en el transcurso de las interacciones, llevadas a cabo por el “yo”, que cumple las funciones de agente activo. La identidad, en consecuencia, se caracteriza de la siguiente manera: situada y múltiple, emergente, recíproca, negociada, causa y resultado de la interacción (Llombart, 2004: 134).

Una perspectiva que resulta interesante, inspirada en la propuesta de Mead para el estudio del *self*, aunque poco trabajada en psicología social, es el enfoque dramático de Erving Goffman. Este autor se preguntó acerca de las técnicas que utiliza la gente para presentarse de una manera socialmente aceptable ante los otros: “de qué manera

el individuo se presenta y presenta su actividad ante otro, en las situaciones de trabajo corriente; en qué forma guía y controla la impresión que los otros se forman de él, y qué tipo de cosas puede y no puede hacer mientras actúa ante ellos” (Goffman, 1959: 11).

La finalidad es construir una impresión convincente de que se satisfacen y cumplen las normas sociales (Pujal i Llombart 2004:132), en donde se considera al individuo como un “actor social” cuyas actuaciones están determinadas en un grado importante por las interacciones que establece con los demás en contextos específicos. El enfoque identitario es más situacional contextual, que predeterminado y fijo, como en el caso de otros enfoques revisados.

Figura 2. Estructura elemental de la identidad social subjetiva



Fuente: tomado de Zavalloni y Guérin (1984: 45).

Como última teoría de este subgrupo, encontramos a la ego-ecología (Zavalloni y Guérin, 1984) que se propone abordar al sí mismo en las relaciones complejas que éste mantiene con su entorno. Consiste en el estudio de la interacción simbólica e imaginaria del sí mismo y de los otros. Su punto de partida es la identidad social, considerada como el lugar de encuentro entre lo psicológico y lo social.

La identidad es una relación consigo mismo y con el mundo, así como una relación con otros en la medida en que para representarse a sí mismo, es necesario situarse con los demás y dentro de la sociedad. De la misma manera, la alteridad no puede definirse sino por oposición a una identidad en la que el sentido del otro depende de las relaciones imaginarias y reales que mantienen con el sí mismo (Louis-Guérin y Zavalloni, 1987: 7).

Dentro de las aproximaciones actuales a la noción de identidad, se percibe un énfasis en la recuperación de la dimensión sociohistórica del *self*. Se abandona la idea de individuos autónomos y libres para adoptar una concepción de las identidades como “construcciones sociales, proscritas o prescritas, de acuerdo con los intereses políticos del orden social dominante” (Pujal i Llombart, 2004: 135).

Desde esta óptica, Kenneth Gergen (1992) identifica la construcción de diferentes modelos de identidad en las épocas históricas recientes. Caracteriza al *self* romántico del siglo XIX como provisto de pasión, alma, creatividad y fuerza moral, mientras que para el *self* moderno los individuos están dotados de razón y capacidad de observación. A finales del siglo XX, el autor señala el nacimiento del *self* saturado, que surge de la crisis de los *selfs* romántico y moderno, se asocia a la condición postmoderna y surge de los efectos del avance de las nuevas tecnologías sobre los intercambios sociales.

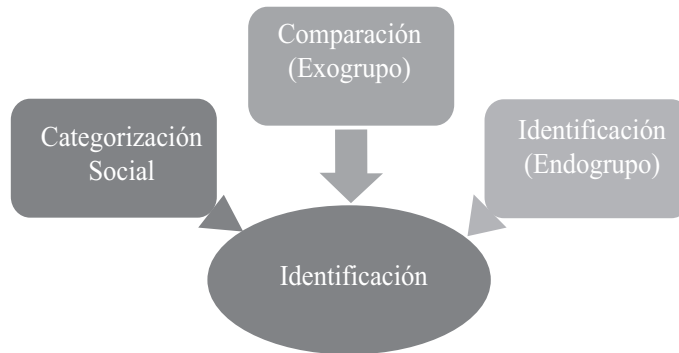
Finalmente, si el énfasis se hace en los individuos como miembros de un grupo o categoría social, encontramos las teorías derivadas de la categorización. La más conocida de entre ellas es la de la identidad social de Tajfel y Turner.

Inicialmente, Tajfel partió de la teoría de la comparación social de Festinger (1954, en Lorenzi-Cioldi y Doise, 1996: 75) y propuso que un individuo “intentará mantener su pertenencia a un grupo y buscará adherirse a otros grupos si éstos pueden reforzar los aspectos positivos de su identidad social” (1954, en Lorenzi-Cioldi y Doise, 1996: 75).

Poco tiempo después, Turner desarrolla las ideas de Tajfel y juntos elaboran la teoría de la identidad social (1979 en *íbid*), en donde se recalca la pertenencia al grupo en la definición del sí mismo. Conciben un *continuum* que abarca desde un enfoque más social, en el que los individuos son considerados como miembros intercambiables de un grupo, hasta dinámicas de identidad en términos más personales, en las que cada persona es considerada en su singularidad y especificidad individuales.

Los mecanismos que subyacen a la identificación son tres procesos psicosociales: la comparación, la categorización social y la identificación.

Figura 3. Mecanismos que subyacen a la identificación



Fuente:

En ellos se refleja la percepción que se tiene del sí mismo y de los demás, con base en la pertenencia a diferentes grupos. Esta pertenencia, a su vez, proporciona los referentes para interpretar la realidad social.

Hasta aquí, la breve reseña del amplio panorama que proporciona la psicología, en especial la psicología social, en el estudio de la identidad. Los desarrollos teóricos incluidos se han ocupado de su origen, desarrollo y funcionamiento. Si ampliamos la mirada para abarcar las implicaciones de estos mecanismos en todos los campos de actividad de los individuos, de los grupos y de las colectividades, el intento de recopilación y sistematización se tornaría casi imposible. Las opciones son múltiples y pueden abarcar tanto opciones de estudio, investigación y trabajo intradisciplinarias –o hasta intrateóricas– como trabajos multidisciplinarios, interdisciplinarios y propuestas transdisciplinarias. El primer paso está dado: haber convocado a estudiosos de distintos enfoques y disciplinas a trabajar en el conocimiento, divulgación e investigación dentro del amplio campo de los estudios sobre la identidad.

Referencias

- Blanco, Amalio (1988), *Cinco tradiciones en la Psicología Social*, Madrid, Morata.
- Erikson, Erik H. (1966), *Infancia y Sociedad*, 2a. ed., Buenos Aires, Hormé.
- Freud, Sigmund (1905-1973), “Tres ensayos para una teoría sexual”, *Obras Completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, 3a. ed., Madrid, pp. 1169-1237.
- Gergen, Kenneth (1991-2006), *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, México, Paidós.
- Goffman, Erving (1959-1993), *La Presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Lacan, Jacques (1955-1981), “Introducción del gran otro”, *El Seminario de Jacques Lacan*, vol. II. *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, pp. 353-370
- Lorenzi-Cioldi, Fabio y Willem Doise (1996), “Identidad social e identidad personal” en Richard Y. Bourhis y Jacques-Phillippe Leyens (coords.), *Estereotipos, Discriminación y Relaciones entre Grupos*, Madrid, McGraw Hill, pp. 71-90.
- Louis-Guérin, Christiane y Marisa Zavalloni (1987), L'égo-ecologie comme étude de l'interaction symbolique et imaginaire de soi et des autres, *Sociologie et Sociétés*, XIX (2), pp. 65-75.
- Myers, David G. (2005), *Psicología Social*, México, McGraw Hill.
- Piaget J. (1940-1974), “El desarrollo mental del niño”, *Seis Estudios de Psicología*, Barcelona, Seix Barral, pp. 11-107.
- Pujal i Llombart, Margot (2004), “La identidad (el self)” en Tomás Ibáñez Gracia (coord.), *Introducción a la Psicología Social*, Barcelona, UOC, pp. 93-137.
- Tajfel, Henri and John C. Turner (1979), “An Integrative theory of Intergroup Conflict” en William G. Austin y Stephen Worchel (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Belmont, Wadsworth, pp. 33-47.
- Tedeschi, James T., Sverre Lindskold y Paul Rosenfeld (1985), *Introduction to Social Psychology*, Saint Paul, West Publishing.
- Zavalloni, Marisa y Christiane Louis-Guérin (1984), *Identité Sociale et Conscience. Introduction à l'Égo-ecologie*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

La demografía y la identidad étnica

Germán Vázquez Sandrin
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Resumen

EN el escenario de la modernidad, distintos tipos de identidades (individuales, regionales, de género, étnicas) han cobrado más importancia que nunca en casi todo el mundo. La emergencia de un gran número de movimientos sociales reivindicativos de identidades indígenas, desde los años ochenta, en distintos puntos de América Latina, dio lugar a lo que algunos autores franceses han denominado el “renacimiento indígena”. Otros autores hablan de fragmentación social. Pareciera que se está rompiendo la idea de población homogénea, de pueblo único, que si bien nunca ha existido en realidad, ha sido una entelequia eficaz para gobernar y administrar a los países y mucho más. La idea de población de la que parte la demografía “formal” tiene muchos puntos en común con esta idea de pueblo único y población homogénea, en la medida que considera a los individuos como comparables, como equivalentes en términos estadísticos. La distinción cargada de valores, símbolos, emblemas y estigmas que supone el reconocimiento de identidades como la indígena, tiene la consecuencia riesgosa de pulverizar a la población (antes asumida como única), convertir una categoría estadística, como la población, en una categoría política, como la de pueblo. Esta situación traslada la identificación de los individuos, que es una función de la estadística y un elemento básico de la demografía, del campo científico e incluso de las instituciones del Estado a la arena política de las representaciones e ideologías que negocian los actores sociales. ¿La demografía puede ignorar esta situación y mante-

nerse al margen como si nada pasara? ¿Cómo asume la identidad y la identificación indígena?

¿Qué es la identidad?

La identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo (...) la autoidentificación del sujeto del modo susodicho requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente (Giménez, 2007: 61).

La voluntad de distinción de un individuo respecto a los otros sujetos está motivada por la pertenencia social, que implica la identificación del sujeto con diferentes categorías, y por atributos particularizantes que determinan la unicidad idiosincrática del sujeto en cuestión (Giménez, 2007: 62).

El grupo de edad, grupo étnico, clase social, una región o un género son algunas de las categorías sociales más relevantes que alimentan la identidad individual. Un individuo siempre pertenece a más de uno de estos y otros grupos de pertenencia y la multiplicidad de ellos establece una distinción muy personal e irrepitable que fortalece la identidad individual. Respecto a los atributos particularizantes, Giménez menciona cinco: 1) Los caracteriológicos, que son un conjunto de características como disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades. 2) El estilo de vida. 3) La red personal de relaciones íntimas. 4) El conjunto de objetos entrañables que poseen. 5) Su biografía personal.

Pero no todas son identidades individuales. “La identidad colectiva puede concebirse como la capacidad de un actor colectivo para reconocer los efectos de sus acciones y para atribuir estos efectos a sí mismo” (Giménez, 2007: 70). Para Giménez, existen tres diferencias entre identidad individual y colectiva: 1) Los grupos carecen de autoconciencia, de carácter, de voluntad o psicología propia, por lo que no deben de ser vistos como personas. 2) Las entidades colectivas no constituyen entidades discretas, homogéneas y nítidamente delimitadas, razón por la que hay que evitar reificarlas, naturalizarlas o sustancializarlas indebidamente. 3) Las identidades colectivas no constituyen un dato, un componente natural del mundo, sino un acotamiento contingente, y a veces precario, producido a través de un complicado proceso social. Los grupos se hacen y deshacen y pasan por diversas fases de cohesión, solidaridad o desintegración.

La identidad que tiene un individuo o colectividad de sí mismo es denominada autoidentificación, mientras que la identidad que “los otros” le reconocen a ese individuo

o grupo se denomina heteroidentificación (Melucci citado por Giménez, 2007: 91). La discordancia entre la auto y heteroidentificación es una de las fuentes de conflicto que busca el reconocimiento de la propia identidad por parte de los grupos dominantes de la sociedad y sus instituciones.

La heteroidentificación, en principio, es un hecho empíricamente observable, un hecho público y consumado, a diferencia de la autoidentificación que puede ser una idea o sentimiento latente que nunca se ha manifestado o exteriorizado. La identificación de los grupos étnicos que hace el Estado por ejemplo, a través de las estadísticas nacionales, es un ejemplo de dicha heteroidentificación. En este ejemplo, la identidad se materializa en una categoría social institucionalizada que es empleada para definir quiénes son las personas que constituyen ese grupo, que tienen derechos y obligaciones especiales. Es por eso que dicha categoría figura normalmente en leyes, políticas, censos y encuesta nacionales.

La identidad étnica tiene múltiples significados y definiciones. Una definición genérica de etnia se piensa como “una nación desterritorializada, como una colectividad cultural (generalmente minoritaria) disociada de su territorio, consecuentemente, marginal y discriminada” (Giménez, 2000: 53). Esta definición amplia tiene la ventaja de que en ella concurren tanto las comunidades de migrantes italianos en Nueva York como una comunidad indígena en Chiapas. Al mismo tiempo es muy restrictiva, porque reduce lo étnico a la condición de discriminado, es decir como un signo negativo, y omite que también es un orgullo para los miembros de esa colectividad formar parte de ella.

Para la visión sociológica de Stavenhagen, queda claro que lo étnico solamente puede analizarse en un marco histórico concreto. No se puede estudiar a un grupo étnico en sí mismo, sino en sus relaciones con otros grupos étnicos y además, se debe considerar el marco político y económico en el que se desarrollan dichas relaciones, que son a menudo de carácter jerárquico o estratificado. Stavenhagen caracteriza algunas sociedades modernas en las que la situación étnica es claramente distinta una de la otra: a) El *Estado poscolonial* creado por un proceso de conquista, en el que se mantiene una rígida jerarquía entre la clase dominante de colonizadores y sus descendientes sobre una masa de “nativos” subordinados. Un caso particular de este tipo de sociedad es la que Stavenhagen y González Casanova caracterizaron en 1965 como *colonialismo interno*, y que consiste en que el grupo conquistador se mezcla con la población aborígen y trata de crear una sociedad sincrética, aunque de hecho persista un sistema de estratificación étnica. Este último caso es el de Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú. b) Las situaciones de los *estados multinacionales* sucesores posteriores al desmembramiento de un imperio multinacional, que están constituidos por una nación mayoritaria y varias nacionales, lingüísticas o religiosas.

Ese sería el caso de la antigua Unión Soviética. *c)* Las *sociedades sincréticas* son aquellas en las que el Estado moderno se legitima en un proceso de integración y amalgama de diferentes grupos étnicos, como varios países de Europa Occidental. *d)* Finalmente, las *sociedades de inmigrantes*, en la que los individuos de diversos países y distintos grupos étnicos adquieren residencia y ciudadanía en un país, donde su presencia contribuye a transformar una homogeneidad étnica previa. La inmigración puede llevar a la asimilación o la segregación, o una secuencia de ambas. Este es el caso de Estados Unidos y Canadá a partir del siglo XIX y, en años más recientes, de varios países europeos (Stavenhagen, 2001).

En su visión, las sociedades del tercer mundo están divididas en clases sociales y son étnicamente heterogéneas y la etnicidad india (o indígena), en los países indoamericanos, suele identificarse con un status de clase baja. “En estos países, las élites gobernantes, así como las clases dominantes, son sobre todo de origen ibérico. De hecho, se considera que los indígenas que consiguen pasar a las capas altas de la sociedad han perdido sus características étnicas” (Stavenhagen, 2001: 37).

Esta clasificación de Stavenhagen permite comprender por qué en países como México lo étnico se reduce a lo indio o indígena, mientras que en otros países como Francia, remite a los inmigrantes, y en Estados Unidos incluye a la población india, razas y migrantes según el país de proveniencia. Cabe aclarar que mientras lo étnico hace referencia a una colectividad cultural desterritorializada y marginada, el término de indígena es más acotado, puesto que hace alusión a toda población autóctona, entendida como los descendientes de la población existente en el territorio que actualmente contiene a la nación antes de la conquista y que mantiene sus propias instituciones originarias. En ese sentido, la noción de indígena es comúnmente panétnica, en la medida de que incluye a más de una etnia sin hacer distinción entre ellas. No es lo mismo la identidad étnica, ser ññañhú del Valle del Mezquital, por ejemplo, a la identidad indígena.

En los países de América Latina, la identidad étnica tiene un sentido fundamentalmente colectivo, en términos de población originaria o población autóctona. Sus depositarios son pueblos que se reconocen y son reconocidos como descendientes de aquellos existentes en estas tierras hace más de 500 años, antes de la Conquista. A pesar de la discriminación que han sufrido a los largo de la historia, su identidad étnica ha perdurado hasta el día de hoy, pero no inmutable ni de forma continua. Se han documentado muchos casos de pueblos que abandonan su identidad étnica y de muchos otros que la recuperan después de haberla perdido.

El estudio de la identidad étnica en las ciencias sociales hace hincapié en el papel que juega la cultura en la perdurabilidad de los pueblos indios de México (Bonfil, 1989; Florescano, 1999), mientras que para otros la identidad es algo dinámico, un

proceso continuo de dicotomización entre miembros y extraños que exige ser expresado y validado en la interacción social (Poutignat, 1999).

Existen al menos cuatro corrientes teóricas del estudio de la identidad étnica, no sustancialistas ni primordialistas, de gran importancia como son el culturalismo, el interaccionismo, la etnicidad y el estructuralismo. Veamos a continuación algunas de sus principales características.

Culturalismo

La corriente culturalista señala que junto a grupos efímeros y de corta duración que caracterizan a las sociedades modernas complejas, hay también grupos sociales, como los grupos étnicos, que persisten a través del tiempo por varias generaciones. La solidaridad étnica es resultado de la transmisión social en el grupo, los patrones culturales pueden variar, pero esto es un proceso lento, y no modifica el hecho de que la cultura nuclear se reproduce y se transmite de generación en generación a través de normas compartidas y reconocidas como tales (Stavenhagen, 1992).

De esta manera, la identidad significa formar parte de una sociedad que tiene una cultura propia y exclusiva de la que se beneficia y sobre la que tiene derecho a decidir, según las normas, derechos y privilegios que la propia cultura establece (y que cambian con el tiempo). La identidad indígena no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente a los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras, etcétera), sino por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo), que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas. En relación con esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco.

Bonfil reconoce que, como resultado de un proceso histórico en México, recientemente se ha formado un nuevo sector indio en las grandes ciudades, que tiene una educación media o superior. Este nuevo grupo está compuesto por individuos que se afirman indios aunque no participen frecuentemente en la vida comunal. “Son una presencia política porque al afirmar su identidad india están reclamando el derecho a participar, en tanto indios, en la vida pública del país, más allá de la fronteras de la comunidad local, sin verse obligados a renegar de su origen ni de la cultura de la que proceden” (Bonfil, 1989: 210). Junto con la resistencia tradicional han surgido iniciativas de recuperación y actualización cultural en las que intervienen nuevos actores indios, tanto en el ámbito rural como en el urbano y nacional. Estos últimos constituyen una prueba de la vitalidad de la civilización mesoamericana y su capacidad de ser vigente en el México de hoy.

Otro autores contemporáneos, como Bartolomé (1997), explican que en las sociedades indígenas mesoamericanas, la lengua, la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra generan representaciones ideológicas, así como una serie de rasgos culturales a los que se recurre para dar fundamento a la definición de la colectividad de origen y pertenencia. Particularmente, afirma que en México existe poca tradición referida a los estudios de parentesco, aunque su importancia es destacada en la configuración de la identidad colectiva. Por ejemplo, entre los yoremes (yaquis) de Sonora, la filiación parental constituye un requisito fundamental para definir su estatus étnico. La lengua, el vestido, y la participación en organizaciones rituales o políticas son atributos secundarios de la identidad. En casi todos los grupos, las relaciones parentales son determinantes para la filiación étnica. Para los otomíes de la Huasteca el etnónimo *ñ'yuhu* representa un criterio genealógico que alude y define al grupo autóctono. Entre los zoques el parentesco y la residencia son más significativos para la filiación que la lengua.

Interaccionismo

La corriente interaccionista que se deriva de los escritos de Fredrik Barth. Se erige como la antítesis de explicaciones sustancialistas y primordialistas de la identidad étnica y, en algunos casos, también de la posición culturalista.

En la aproximación de Barth (1976), las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción social, sino por el contrario es el fundamento mismo sobre el que están contruidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación. Las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia.

Para Barth, los contenidos culturales de las dicotomías étnicas pueden ser de dos órdenes: 1) Señales o signos manifiestos: los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda en un general modo de vida. 2) Las orientaciones de valores básicos: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación.

El énfasis que pone Barth al estudio de los límites tiene la ventaja que respeta el punto de vista del actor, dejándolo decir cuáles de sus rasgos o características propias son relevantes para sí mismos y representativos de su identidad. De esta forma, se sustituye la lista de diferencias “objetivas” impuesta por los observadores externos. Si afirman que son *A*, en contraste con otra categoría análoga *B*, esperan ser tratados como tales, y que su propia conducta sea interpretada y juzgada como *A*'s y no como *B*'s. En otras palabras, están confirmando su adhesión a la cultura común de los *A*.

Etnicidad

La etnicidad puede definirse como la identidad de un grupo étnico configurada orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno. Los antecedentes de este reciente concepto pueden encontrarse en los trabajos de Roberto Cardoso en América Latina y de Abner Cohen en Inglaterra (Bartolomé, 1997: 62).

Existe actualmente un enfoque sociológico y antropológico que se enmarca en la teoría de modernidad que estudia la “etnicidad” a través de los movimientos sociales en América Latina a partir de los años ochenta (Gros, 2000).

Al igual que la teoría culturalista, esta vertiente de la sociología de la modernidad distingue la cuestión étnica de la clase o estrato social, pero a diferencia de aquellos, le da una importancia central al fenómeno de etnogénesis. Es por ello que esta vertiente estudia típicamente los casos de comunidades latinoamericanas que buscan reapropiarse de la cultura indígena después de haberla perdido o rechazado. Por el contrario, no abordan directamente el estudio de las comunidades locales que no han perdido sus características culturales indígenas, objeto de estudio clásico de la antropología, pero reconocen su existencia y le otorgan un lugar central en el imaginario latinoamericano (muy ligado a los intereses del Estado y de sus políticas).

Esta corriente adopta un concepto dual de identidad indígena. La identidad moderna en términos de Barth que es elegida por el actor y es abierta culturalmente, y una identidad tradicional, que está apegada a la comunidad y que es potencialmente peligrosa en la medida que se puede cerrar sobre ésta misma. También pone énfasis en la existencia de una élite indígena que ha tenido acceso a la educación, a diferencia de la comunidad a la que representa y dirige, y que encarna la contradicción entre tradición y modernidad, ser diferentes para ser iguales, contradicción elevada por Wieviorka a nivel de premisa de la subjetividad, a tensión inmanente a la modernidad (Wieviorka, 1996).

El sujeto estudiado es el movimiento social en América Latina, que es al mismo tiempo una lucha reivindicativa y un proyecto cultural que cuestiona el orden de una sociedad moderna, poniendo en juego sus valores (Touraine, 1992). El movimiento social estudiado es aquel en el que la identidad indígena no se asimila a la de campesino, sino que se mantiene y se incluye en las reivindicaciones. Ser indígena, para las organizaciones sociales estudiadas, es un orgullo, es una identidad positiva.

Estructuralismo

Esta corriente sostiene que las etnias constituyen grupos de *status* colocados en situaciones asimétricas en el marco de estructuras históricamente dadas, generalmente estratificadas. De acuerdo con esta postura, las características étnicas de los grupos sociales son las respuestas culturales a los desafíos presentados por determinadas relaciones sociales y económicas entre los pueblos y los grupos. Esto quiere decir que a lo largo del tiempo los pueblos establecen relaciones económicas y sociales entre ellos en el marco de unidades sociales y políticas más amplias (sistemas de mercados, estados territoriales, modos de producción) y que esta interacción genera respuestas culturales específicas en cada pueblo. Este enfoque resulta adecuado para analizar las relaciones interétnicas en la situación colonial y en las sociedades de inmigrantes. En la primera, las características de los grupos enfrentados por su condición de dominado o dominador resultan fundamentales para el funcionamiento y el mantenimiento del sistema de explotación y dominación. El racismo y otras formas de discriminación y categorización cultural contribuyen a perpetuar diferencias étnicas que se transforman en marcadores de la desigualdad y la estratificación. En las sociedades de inmigrantes provenientes de diversas partes del mundo o del campo a la ciudad, las diferencias culturales entre los grupos étnicos determinan las posibilidades de inserción de sus miembros en el mercado de trabajo, pero a su vez esta inserción diferencial refuerza las características culturales del grupo. El enfoque estructuralista subraya el hecho de que las identidades étnicas así como las relaciones interétnicas dependen en gran medida del contexto estructural (Stavenhagen, 1992).

Si bien es cierto que en los países indoamericanos y en México, las relaciones interétnicas están muy jerarquizadas, y la población indígena ocupa las capas inferiores de los estratos sociales y económicos, ser indígena no se reduce a ser pobre. Tal como muestra la historia, la situación de marginación y el bajo estatus de las poblaciones indígenas en nuestros países es una de las consecuencias que tuvo la dominación colonial sobre todos los ámbitos de la vida indígena. Se puede ser indígena y tener un alto nivel de vida en un contexto urbano o rural y con elevada escolaridad, tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Es equivocado que la sociedad civil y el Estado se relacionen con los indígenas identificándolos únicamente como un grupo vulnerable, puesto que muchas dimensiones de su vida serían ignoradas, como pueden ser su diversidad cultural, sus elevadas aspiraciones políticas, artísticas y de desarrollo, sus conflictos y diferencias al interior.

La identidad, un fenómeno multidimensional, a la vez psicológico, político e ideológico, depende en gran medida de su contexto histórico y geográfico. No es el mismo fenómeno que analizaban anteriormente los etnólogos y antropólogos al que estudian

prácticamente todas las ciencias sociales en el marco de la postmodernidad. Según Díaz-Polanco existen cinco hipótesis sobre los efectos socioculturales de la globalización: 1) Que la globalización es una fuerza irrefrenable que homogeneiza culturalmente a la población. 2) La que advierte que la globalización no va a afectar a la diversidad en el modo y ritmos antes expuestos y que las identidades pueden encontrar las formas de permanecer y florecer. 3) Las identidades favorecen o vigorizan al capital globalizante. La búsqueda de construcción de identidades no sufre merma en la globalización. Este es un proceso individualizador reforzado por la globalización misma. 4) Una visión más compleja de autores como Hardt y Negri en la que el orden globalizador es una fase del capitalismo (el “imperio”) que implica un nuevo orden frente a las identidades. 5) La globalización no homogeneiza en los términos originalmente predichos. “Hay identidades que aceitan el sistema y otras capaces de resistir con éxito a la individualización postmoderna (como lo hicieron con la moderna) y, todavía más, iluminan horizontes a partir de los cuales pueden elaborarse alternativas de emancipación frente al sistema neoliberal” (Díaz-Polanco, 2006: 23).

Pareciera que hay una gran coincidencia entre los sociólogos que estudian la identidad en la posmodernidad al aceptar que el ascenso de los nuevos movimientos sociales (feminismo, movimientos negros, antinucleares, ecológicos, de liberación nacional) han desempeñado un papel muy importante en la época de la modernidad o posmodernidad (Giménez, 2007: 79) y que, incluso, ahora son percibidos como *políticamente correctos*.

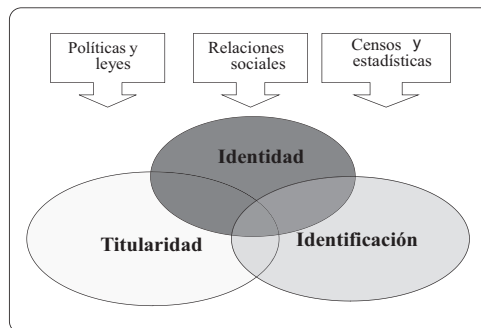
En conclusión, con fines de aportar una definición de identidad étnica que sea propicia para el enfoque que se le da desde la demografía, se presentan a continuación las siguientes reflexiones.

La identidad es un fenómeno político, cultural y social que incluye al individuo y al grupo y que es, al mismo tiempo, voluntad y determinismo. La identidad étnica constituye un límite o una frontera que dicotomiza a miembros y extraños. La unidad que constituyen los miembros es una colectividad organizada sea ésta un grupo, una sociedad o un pueblo. Los límites son creados y transformados a través del contacto y la interacción del grupo étnico con los otros. La colectividad étnica tiene una cultura e instituciones propias que se transmiten de generación en generación, y es de éstas de donde van a surgir los elementos que utilizan las colectividades para identificarse a sí mismos y ser identificados como indígenas. Es en relación con esa cultura propia, forjada y transformada históricamente, que el grupo se sabe y se siente indígena, pero cada grupo decide en la interacción con los otros cuáles de esos elementos son utilizados como señales o emblemas de diferencia.

La identidad étnica en la sociedad mexicana contemporánea es multidimensional. Por una parte, se define en la dimensión de las políticas y las leyes, donde el individuo,

la comunidad y el pueblo indígena se definen como titular o propietario de derechos especiales adicionales a los que tienen los no indígenas en las leyes nacionales e internacionales. Por otra parte, la identidad étnica es el proceso de distinción que delimita la pertenencia o no a una colectividad étnica dada entre propios y extraños, lo que se produce en la dimensión de la interacción social. Finalmente, existe la identificación que efectivamente realiza el Estado a través de categorías étnicas incluidas en los censos (u otro instrumento de captación de la información) que se ubican en la dimensión de las estadísticas nacionales. En la gráfica 1 se intentó representar la interacción entre las tres dimensiones antes mencionadas. Los individuos o grupos que se encuentran en el espacio de interacción de los tres conjuntos son aquellos que tienen una identidad socialmente construida y reconocida de miembros de un grupo étnico, son identificados del mismo modo por las estadísticas nacionales y son reconocidos por las leyes y políticas como sujetos de derechos indígenas. Las tres dimensiones interactúan entre sí. Las estadísticas son empleadas por las políticas dirigidas a la población indígena y por los propios grupos étnicos como identificación de los sujetos de derechos, lo que lo visibiliza a nivel global y coadyuva al ejercicio efectivo de dichos derechos. Las categorías empleadas en las estadísticas también influyen sobre la identidad. Pierre Bourdieu explica que existe una lucha por las clasificaciones étnicas y un proceso de “invención” de categorías étnicas. Este último aspecto es especialmente delicado si se piensa que estas categorías una vez adoptadas por el Estado, oficializadas y convertidas en estadísticas nacionales o regionales, se revierten al escenario de las luchas por las representaciones como una realidad suprema o “natural” (Bourdieu, 1980). Las categorías estadísticas, como sea que se definan, serán nuevos marcadores, “moldes”, que las personas adoptan para definir su propia identidad al menos en ciertos momentos y para ciertos propósitos.

Gráfica 1. Dimensiones de la identidad indígena en México contemporáneo



Fuente:

Cada una de las tres dimensiones tiene especificidades que no están incluidas en las otras dos. Por ejemplo, parte de la identidad nunca es identificada en las estadísticas nacionales, ni se legisla sobre ella. Es el caso del profundo significado que tiene el territorio para los pueblos indígenas, que no ha quedado retratado en las leyes ni en las estadísticas nacionales.

Identidad étnica y demografía

La demografía no es, en esencia, otra cosa que el estudio estadístico de las poblaciones humanas. Ahora bien, estadísticamente una población es, en principio, el conjunto de individuos que responden a una misma definición. [...] Este conjunto nos puede interesar bajo dos aspectos diferentes: su dimensión y su composición [...] la estadística reduce los individuos a una definición para constituir una población o distinguir en su seno varias subpoblaciones, y todos los individuos que responden a esa definición se suponen equivalentes, promediando lo que se puede contar y calcular (Vallin, 1991: 13-14).

Muchas de las poblaciones que construye la demografía para su estudio cuentan con identidad individual o colectiva, y de hecho son grupos de pertenencia, por ejemplo: los grupos de edad, sexo, condición étnica, condición migratoria, regiones, entidades o países, comunidades religiosas o profesionales, clases o estratos sociales. La identidad como fenómeno, salvo excepciones recientes, no es objeto de estudio de la demografía.

En México y América Latina existe una considerable literatura demográfica que aborda la distinción indígena-no indígena o que establece alguna distinción étnica para estudiar fenómenos demográficos, particularmente a partir de 1994 después del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En Francia, a finales de los noventa se dio un intenso debate entre demógrafos sobre la variable étnica en las estadísticas nacionales de ese país (ver por ejemplo la revista *Population*, vol. 53, núm. 3, 1998). Aun así son escasos los estudios realizados desde la demografía sobre la cuestión de la identidad. Pero es sobre ese universo de estudios que, en el presente trabajo, se clasificaron los principales temas construidos por los demógrafos sobre la identidad. Estos son:

- La pulverización de la población.
- La medición de la identificación.
- La especificidad cultural de los grupos étnicos.

La lista no pretende ser exhaustiva ni definitiva. Busca, en cambio, aglutinar en pocos temas la mayor parte de las hipótesis que implícitamente o explícitamente están incluidas en la bibliografía demográfica especializada sobre la identidad. A continuación se caracteriza brevemente cada uno de estos temas con base en textos representativos de cada uno.

La pulverización de la población

El demógrafo Hervé Le Bras considera que la división de la población francesa en múltiples segmentos étnicos es un proceso de invención de la población que tiene efectos funestos sobre la concepción misma del término población. Analiza la génesis del término “*población*” en la historia francesa e inglesa desde la antigua Roma hasta que se acuña el concepto de lo que hoy entendemos por población. En la Roma Republicana el concepto *populus* designaba a una fracción de los ciudadanos que compartían el poder con el senado. La idea de una población romana no tenía ningún sentido en su época. Existían en cambio múltiples estatus: esclavo, ciudadano, hombre mayor, niño, mujer. El conjunto de los individuos que constituyen la sociedad no era percibido como tal, salvo únicamente su cuerpo político, el *populus*. Pensar en la población como un conjunto de humanos presentes o ligados a un lugar determinado es una idea reciente y muy particular que nació en la época moderna. En Inglaterra, después de Bacon, el término *people* se aproxima cada vez más al sentido moderno de *población*, perdiendo progresivamente los atributos sociales y políticos presentes en Montesquieu. Pero en 1752 es David Hume en su ensayo *The populousness of ancient nations* quien emplea primero que nadie el término población tal como lo entendemos hoy.

Mientras que la invención de las ‘*poblaciones*’ había consistido en arrancar ese término de la significaciones muy numerosas del término ‘*pueblos*’, para no indicar más que una medida fáctica, en dos siglos, las ‘*poblaciones*’ han retomado el lugar que antes habían ocupado los ‘*pueblos*’. Estas regresaron a ser entidades sustancias, sujetos poderosos y activos que influyen, tal parece, sobre el curso de la civilización (Traducción propia de Le Bras, 2000: 52).

Desde un enfoque puramente demográfico, los grupos étnicos, entendidos como grupos de inmigrantes, representan un problema en la medida de que contravienen la hipótesis de poblaciones cerradas, subyacentes en la noción de poblaciones estables introducida por Lotka, que permitieron armonizar las pirámides de edades,

los índices de fecundidad y de mortalidad, y el crecimiento demográfico. Un saldo migratorio positivo en Francia, aunque fuese modesto, influye profundamente en la renovación de la población. En la medida de que estos extranjeros se mezclan con la población y se unen con los franceses, esto conduce a nuevas subpoblaciones cuyo conocimiento se vuelve imposible. Los xenófobos, concluye Le Bras, se alegran de dividir a la población francesa en una multitud de segmentos étnicos fundados en la imposibilidad del modelo de poblaciones estables en dar cuenta de la evolución de las poblaciones abiertas.

Es así como la identidad es concebida como un problema para la demografía clásica. Desde 1661, fecha en que la obra *Observaciones naturales y políticas* de William Petty fue escrita, hasta los años veinte, no había sido posible poner en relación y coherencia el crecimiento demográfico y la fecundidad de las parejas.

Esto fue posible gracias a las convenciones escogidas por Lotka en referencia a poblaciones animales y las generalizaciones realizadas de una forma particular de previsión demográfica, y a la proyección de componentes principales. Esto, según Le Bras, llevó en Europa en 1920 a la fundación de una nueva demografía, aún dominante en nuestros días. Esta nueva demografía de la escuela francesa se le ha dado por llamar *demografía formal* o *demometría* para distinguirla de la *demografía social* (Piché, 1997).

Las *Proyecciones de indígenas de México y de las entidades federativas 2000-2010*, realizadas por Virgilio Partida (Partida, 2005), sirven para ejemplificar las limitaciones a las que se enfrentan los métodos de proyección demográfica existentes. En esta obra citada, el autor tuvo que asumir, por falta de mayor información, que la población indígena y no indígena son cerradas a los largo de los 10 años que cubre la proyección. Es decir, que las personas que pertenecen a la población indígena no pueden pasar al grupo de no indígenas ni viceversa. El resultado es que las proyecciones sobreestiman a la población indígena, al considerar únicamente los fenómenos demográficos (fecundidad, mortalidad y migración) como factores que intervienen en la ecuación compensadora, por no haber incorporado en ésta un elemento adicional: el saldo por la entrada y salida de indígenas por el marcador étnico.

Existen otras demografías modernas, como el análisis demográfico de biografías, que ofrece alternativas interesantes para el estudio de fenómenos complejos como los que implica la identidad (Courgeau, 2001). Este paradigma permite el estudio de la interacción entre fenómenos, que la demografía formal había evitado tratando cada fenómeno de forma separada, contentándose con eliminar el efecto de otros fenómenos considerados como perturbadores. Con este nuevo análisis demográfico un individuo puede entrar y salir de observación según conoce o no el evento de estudio, y cada año de su biografía en que permanece dentro del grupo, agrega un año vivido como

miembro del grupo. La utilización de estos métodos es posible gracias a las técnicas de recolección de datos a partir de encuestas retrospectivas (Coubès, Zavala y Zenteno, 2005). Aún existen muy pocos ejemplos de estudios de la identidad con base en esta metodología, (Vázquez y Quezada, en prensa), pero los datos obtenidos permiten ver que ofrece resultados prometedores.

En México, Alejandro Canales (2003) estudia el repunte de los procesos identitarios en las sociedades posmodernas en países desarrollados y no desarrollados, y concluye, al igual que Le Bras, que los individuos en este contexto ya no son equivalentes unos a otros, precisamente por la distinción étnica o identitaria que anteponen a sí mismos en su relación con los otros, lo que supone un reto para la demografía. Para Canales, este escenario posmoderno de fragmentación de la población en múltiples grupos, no rompe con la desigualdad social característica del sistema capitalista, sino que, por el contrario, forma parte de éste. Lo que lleva al autor a plantear que la demografía contemporánea tiene el reto de estudiar la vulnerabilidad de estos grupos sociales, pero en términos de desigualdad social, objeto de estudio de una nueva demografía, la *demografía de la desigualdad*. Ésta, que recupera la tradición teórica-crítica latinoamericana, aún se encuentra en una etapa de formulación y no existen aún ejemplos de estudios empíricos que permitan observar concretamente su desarrollo.

La medición de la población étnica

Los demógrafos han participado notoriamente en la medición de la población étnica en muchos países del mundo, proceso que puede dividirse a su vez en dos partes: uno que es el diseño de las preguntas o marcadores étnicos a ser incorporados en censos y encuestas y el otro consistente en el uso de la información para estimar los montos poblacionales.

Además de precisar el *quantum* de las poblaciones étnicas, el demógrafo es llamado a participar en las reuniones de los institutos de estadística cuando se están definiendo las preguntas de un censo, ya sea a escala nacional o regional en América Latina. En estas reuniones se consulta a muchos especialistas, oficinas de gobierno, sectores de la población, incluyendo, en ocasiones, a representaciones organizadas por los propios grupos étnicos, para definir el número y características de las preguntas del censo. Las referentes a las etnias son algunas de las que se debaten con mayor ímpetu, y los argumentos que tienen mayor fuerza reivindicativa en los debates recientes en América Latina son sin duda los que se derivan de los derechos nacionales e internacionales, particularmente en lo tocante a la población indígena y afrodescendiente.

Existe una vertiente de estudios demográficos en distintas partes del mundo que analiza desde perspectivas muy diferentes las características, ventajas y desventajas en la formulación de la pregunta sobre el origen étnico. Con mayor presencia en Estados Unidos y Europa (Pérez, Hirschman, 2009, Rallu, 1999, Blum, 1997) que en América Latina (Peiser, Chackiel, 1994, Valdés, 1986, Schkolnik y Del Popolo, 2005). Estos autores estudian los distintos modos de declaración de la etnia de origen: la autodeclaración, la declaración por el encuestador o en algunos casos a partir de un documento que mencione el origen, practicado a veces en la ex-URSS. También se analizan los problemas en la medición del mestizaje y de la multipertenencia étnica. Por ejemplo, la estadística puede ignorar que las personas pueden pertenecer a diversos grupos étnicos por el mestizaje, y especificar que una persona debe de suscribir un sólo grupo. Para Jean Louis Rallu (1999), la captura de la variable de origen étnico es particularmente delicada puesto que comprende diversos enfoques sobre la composición de la sociedad, el “objetivo” de las estadísticas y aquel más subjetivo del individuo. La naturaleza de la variable del origen étnico, intermedia entre lo biológico y lo social, y el hecho que cubre poblaciones no homogéneas, incluidos a los individuos en situación de doble pertenencia y de diferentes generaciones, dificultan el uso de la información, conllevan sesgos importantes, y en tanto variable no estable, no permiten una medida precisa de sus evoluciones. Este autor explica que son tantos los aspectos ideológicos y éticos en lo que concierne a la utilización de las categorías étnicas en las estadísticas demográficas que ocultan los problemas simplemente metodológicos. Sin poder asegurar si la distinción del origen étnico incrementa o atenúa las tensiones inter-étnicas, se acuerda habitualmente sobre el hecho de que permite medir la distancia social entre los componentes de la población.

En América Latina son las instituciones estadísticas de cada país y el Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE), los ejes motrices de las discusiones al respecto. Pocos son los demógrafos que dedican su producción científica a estudiar las categorías étnicas en los censos. CELADE ha influido mucho para que en los censos de la región se incluyera de forma mayoritaria la pregunta sobre la autoadscripción étnica en la ronda del 2000. Para los censos del 2010, CELADE ha vuelto a incidir en el mismo sentido, pero ahora incorporando además la afrodescendencia, que ha sido fuertemente reivindicada por los grupos organizados de países con gran población negra, como Brasil, que asistieron convocados por dicho organismo a las reuniones en Santiago de Chile sobre la inclusión del enfoque étnico en los censos de 2010. En ánimo reivindicativo parece haber sido catapultado entre los participantes por la elección del primer presidente afrodescendiente de Estados Unidos, Barack Obama. El argumento principal del CELADE para incorporar las preguntas sobre estas identidades son los derechos internacionales que promulgan la medición en las estadísticas na-

cionales de la pertenencia étnica y afrodescendiente. La modalidad del identificador étnico propuesto por este organismo de las Naciones Unidas es la identificación por autoadscripción, basado en la definición de pueblos indios incorporada en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, para el que la conciencia de su identidad o tribal debe considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del convenio.

La especificidad cultural de los grupos étnicos

El comportamiento demográfico diferenciado de la población según su adscripción étnica es explicado por la cultura, entendida en términos de creencias y valores tradicionales. Este paradigma considera que la cultura es un determinante de las tendencias de fecundidad y de las estructuras familiares persistentes en el tiempo (Cleland, Wilson, 1987; Knodel, Van de Walle, 1979). Esta línea de investigación en demografía tiene su origen en los años setenta y ochenta con el Proyecto de Fecundidad Europea del Grupo de Princeton, que tuvo dos objetivos: crear un registro cuantitativo de la transición de la fecundidad Europea considerando el importante descenso de la fecundidad, ocurrido en casi todas las provincias europeas durante los siglos XIX y XX, y determinar las circunstancias sociales y económicas prevalecientes para dilucidar los mecanismos causales de la transición de la fecundidad. Dentro de las variables socioeconómicas se incluyó a los grupos lingüísticos, las regiones y la etnicidad. En algunos de los análisis realizados con base en los datos recolectados se apreció que en ciertos casos existe una asociación de estas variables culturales con la fecundidad. En su afán explicativo, las aproximaciones culturalistas han sido fuertemente criticadas tanto en el plano teórico como empírico. En el primero, la crítica para varios investigadores consiste en la conceptualización de la cultura. Por ejemplo, para Kertzer (1995: 29), la cultura es un *cajón de sastre* de características no demográficas y no económicas que afectan el comportamiento sin ser susceptibles de una explicación económica o demográfica. Hammel (1990), por su parte, critica la forma ingenua en que los demógrafos emplean el concepto de cultura para explicar el comportamiento demográfico, especialmente en fecundidad. En su artículo ofrece una historia del concepto de cultura desde la antropología, y concluye que la posición del actor social debe de ser tomada en cuenta en los trabajos demográficos que abordan las explicaciones culturales, así como reducir lo más posible la escala de las unidades de observación si se quiere verdaderamente captar una cultura.

Las fuertes críticas que tuvo esta corriente de investigación han derivado en un abandono de la simple dicotomía economicista *versus* culturalista. Ron Lesthaeghe,

investigador al que se asocia la corriente culturalista, introduce una visión conjunta de varios factores tanto económicos como ideacionales para explicar la transición demográfica (Lesthaeghe, 1992 citado en Piché, Poirier, 1997) o de la fecundidad (Lesthaeghe, 1997). Esta visión de asociar factores culturales, económicos, sociales, junto con una posición teórica y crítica, es una tendencia contemporánea de la demografía en varios países que ha sustituido a las aproximaciones meramente culturalistas o economicistas.

En México, una de las formulaciones más paradigmáticas de la corriente culturalista en la demografía es la *demografía étnica*, entendida como:

[...] la necesidad de señalar que los grupos étnicos gozan de especificidades culturales propias y a la vez están inmersos en condiciones de marginación económica y social que los ha llevado a desarrollar formas de articulación con la sociedad nacional diferentes del resto de la población. En consecuencia, la conducta demográfica indígena, al estar sujeta a estos fenómenos, presenta diferencias con las del resto de la sociedad nacional. En segundo lugar, por demografía étnica entendemos aquella demografía que pretende relacionar las variables culturales con el comportamiento demográfico, para aportar conocimientos sobre la dinámica poblacional de cada uno de los grupos indígenas y estar en condiciones de emitir recomendaciones para que los organismos dedicados a diseñar y planear acciones en el terreno de lo indígena, tomen en cuenta las especificidades étnicas y demográficas en sus tareas (Valdés *et al.*, 1986: 14).

Es importante destacar que la *demografía étnica* no solamente incluye el concepto de la cultura propia, sino también es de marginación económica y social para definir las causas de una supuesta distinción en el comportamiento demográfico, por lo que está acorde a las visiones recientes multicausales. Además es coherente con la idea de la desigualdad tan relevante en las propuestas latinoamericanas.

Una aproximación que podemos nombrar *demoantropología*, que forma parte de la corriente culturalista, realiza trabajos que han logrado exitosamente mostrar lazos entre ambos tipos de fenómenos, pero con base en una noción antropológica de la cultura. Tal es el caso del llamado patrón demográfico mesoamericano propuesto por David Robichaux a partir de evidencia empírica respecto a variables como residencia postmarital virilocal y una baja edad de formación de la pareja, particularmente en las regiones del país que alguna vez fueron “repúblicas de indios” (Robichaux, en prensa) o en los patrones de nupcialidad y formación de uniones que estudia, Soledad González y Mariana Mojarro (en prensa). En este último caso, las autoras encuentran diferencias en los patrones de nupcialidad y formación de uniones entre indígenas y no indígenas en diversas zonas donde la población comparte las mismas condiciones contextuales.

Una conclusión contraria es la que ofrece Daniel Delaunay (2003) a través de un estudio estadístico multinivel aplicado a las identidades demográficas de la población indígena en México. En este estudio el autor concluye que es más fuerte la discriminación espacial que la discriminación del marcador lingüístico de la población indígena. Una vez que se considera en el modelo la dimensión geográfica a partir de los municipios, el marcador étnico pierde relevancia estadística para predecir la identidad.

Consideraciones finales

Más que la identidad, la demografía estudia la heteroidentificación. Es decir, la forma en que se construye una categoría estadística nacional que permite identificar “de mejor manera” a una subpoblación que se distingue a través de una identidad propia y excluyente.

La identidad étnica significa problemas para la demografía. Estos problemas son de medición, conceptuales y explicativos: *a)* Veamos primero los problemas de medición. Sea entendida como grupo autóctono, como grupos de migrantes extranjeros, o por la raza, la identidad étnica produce poblaciones inestables (es decir que sus límites cambian constantemente) y abiertas (pérdidas o ganancias de población debidas a la migración). Estas características actúan como factores perturbadores en el análisis demográfico de los fenómenos poblacionales de un país y han destruido la arquitectura sobre la que descansa la demografía formal o demometría. *b)* Respecto a los problemas conceptuales, ahora es más difícil para la demografía considerar a los individuos de la población como equivalentes, razón que produce problemas de cálculos. Cuando se trata de una identidad de origen étnico, la identificación se complica más para las segundas, terceras o consecutivas generaciones, puesto que la categoría se hace más difusa (o más líquida, en términos de Bauman). Lo que nos lleva al tema de redefinir al mestizo, concebido como un ente homogéneo en los censos mexicanos o franceses, para descomponerlo en los grupos que lo conforman, sean éstos considerados por etnia, raza y/u origen extranjero, tal como se hace en los censos norteamericanos. Esto lleva a la pulverización de la población, a la invención de nuevas etnicidades. *c)* Finalmente, en cuanto a los problemas explicativos tenemos que los modelos culturalistas en la demografía no han sido capaces de ofrecer pruebas empíricas contundentes respecto a que la cultura propia sea por sí misma un determinante de la supuesta especificidad demográfica de los grupos étnicos. Otros enfoques rechazan que las diferencias demográficas respondan a una cultura perdurable. Para la teoría de la transición demográfica, por ejemplo, la elevada fecundidad y mortalidad de las poblaciones autóctonas son interpretadas como *rezago demográfico* y no como una

especificidad, y ese razonamiento los lleva a suponer que estas poblaciones perderán dichas características demográficas una vez que tengan acceso a los medios necesarios para adquirir una conducta innovadora.

La emergencia de la identidad como temática en las ciencias sociales y como fenómeno de la posmodernidad, se presta a múltiples interpretaciones en la demografía, es percibida como caos para los demógrafos formales, como una forma de desigualdad social en el caso de la vertiente sociológica latinoamericana, y como diversidad cultural en el caso de la vertiente antropológica. Estas corrientes traen aparejadas propuestas de cómo abordar la identidad desde la disciplina: el regreso a la homogeneidad y el desconocimiento de la diferencia es una de las respuestas que dan los demógrafos formales, aferrándose así a la defensa de las antiguas prácticas y cerrándose ante los retos que exige el cambio social. Sin embargo, existen paradigmas como el análisis demográfico de biografías y el análisis multinivel que estudian la interferencia entre los fenómenos demográficos al considerarlos fenómenos estocásticos, y han dado muy buenos resultados, pero no han sido suficientemente aplicados al estudio de los grupos sociales o individuos distinguidos por su identidad. La *demografía de la desigualdad* es una propuesta de la corriente sociodemográfica, y la *demografía étnica*, el *patrón demográfico mesoamericano* son algunos de los paradigmas vigentes en el caso de los demografía antropólogos.

Referencias

- Barth, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI.
- Blum, Alain (1997), “Comment décrire les immigrés? À propos de quelques recherches sur l’immigration”, en *Population*, París, INED, núm. 3, 1998: 569-588.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989), *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo (Interdisciplina).
- Bourdieu, Pierre (1980), “L’identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, París, 35, núm. 63-72.
- Canales, Alejandro y Susana Lerner Sigal (2003), *Demografía de la desigualdad. El discurso de la población en la era de la globalización*, Guadalajara, Sociedad Mexicana de Demografía.

- Cleland, J., Wilson, C. (1987), "Demand theories of fertility transition: an iconoclastic view", en *Population Studies*, núm. 41 (1): 5-30.
- Coubès, Marie-Laure, Zavala de Cosío, María Eugenia, Zenteno, René (coords.) (2005), *Cambio demográfico y social en el México del siglo xx. Una perspectiva de historias de vida*, México, Porrúa.
- Courgeau, Daniel y Eva Lelièvre (2001), *Análisis demográfico de biografías*, México, Colegio de México.S
- Delaunay, Daniel (2003), "Identidades demográficas del poblamiento y de los pueblos indígenas", en François Lartigue y André Quesnel (coords.), *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*, México, CIESAS: 209-248.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006), *El laberinto de la identidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Florescano, Enrique (1999), *Memoria indígena*, México, Taurus (Pensamiento).
- Giménez, Gilberto (2000), "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reyna (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa: 45-70.
- _____ (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- González, Soledad y Mariana Mojarro (en prensa), "Algunas dimensiones de la nupcialidad y la situación de las mujeres en ocho regiones indígenas de México" (en Germán Vázquez y Angélica Reyna (coords.) *Retos, problemáticas y políticas de la población indígena en México*. México, Miguel Ángel Porrúa.
- Gros, Christian (2000), "La nation en question: identité ou métissage?", en *Hérodote*, núm. 99, 4e semestre: 106-135.
- Hammel, E. A. (1990), "A Theory of Culture for Demography", en *Population and development review*, vol. 16, núm. 3, sep.: 455-485.
- Kertzer, D.I. (1995), "Political-economic and cultural explanations of demographic behavior", en S. Greenhalg (ed.), *Situating fertility. Anthropology and demographic enquiry*, Cambridge University Press: 29-52.
- Knodel, John y E. Van de Walle, (1979), "Lessons from the Past: Policy implications of historical fertility studies" in *Population and Development Review*, 5, 2: 217-245.
- Lesthaeghe, R. y C. Vanderhoeft (1997), "Une conceptualisation des transitions vers de nouvelles formes de comportements", *Théories, paradigmes et courants explicatifs en démographie*, París, Chaire Quelet, UCL, Academia-Bruylant-L'Harmattan: 279-306.
- Le Bras, Hervé (2000), *L'Invention des populations. Biologie, idéologie et politique*, París, Odile Jacob: 9-54

- Partida, Virgilio (2005), *Proyecciones de indígenas de México y de las entidades federativas 2000-2010*, México, Consejo Nacional de Población.
- Peiser, Alexia y Juan Chackiel (1994), “La población indígena en los censos de América Latina”, en Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*, Chile, CELADE/CIBOD/FNUAP/ICI: 27-48.
- Perez, Anthony Daniel and Charles Hirschman (2009), “The changing racial and ethnic composition of the US population: emerging american identities”, *Population and Development Review*, núm. 34 (1): 1-51.
- Piché, V. y J. Poirier (1997), “Trente ans de recherché explicatives en démographie”, en *Chaire Quetelet Louvain-la-Neuve*, núm. 26-28 de novembre, Théories, paradigmes et courants explicatifs en démographie.
- Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fénart (1999), *Théories de l’ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, Le sociologue.
- Rallu, Jean Louis (1999), “L’utilisation de données ethniques en démographie”, en *Démographie: analyse et synthèse. Causes et conséquences des évolutions démographiques*, vol. 2 París, INED: 129-140.
- Raubichaux, David (en prensa), “Desreificando al indígena en México: hacia una definición sociodemográfica” (en) Germán Vázquez y Angélica Reyna (coords.) *Retos, problemáticas y políticas de la población indígena en México*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Stavenhagen, Rodolfo (1992), “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”, *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, enero-abril, vol. 10, núm. 28: 53-76.
- _____ (2001), *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México.
- Schkolnik Susana y Fabiana del Popolo (2005), “Los censos y los pueblos indígenas en América Latina: una metodología regional”, *Notas de población*, CEPAL/CELADE, núm. 79, julio 2005: 101- 132.
- Touraine, Alain (1992), *Critique de la modernité*, París, Fayard.
- Vallin, Jaques (1991), *La demografía*, Santiago de Chile, CELADE.
- Vázquez, Germán y María Félix Quezada (en prensa), Biografías y pérdida de la identidad étnica en tres generaciones de Pachuqueños, (en) *Biografías y sociedad en la ciudad de Pachuca*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Valdés, Luz María y otros (1986), *¿Existe demografía étnica?* (Mesa redonda), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wieviorka, Michel (1996), “Culture, société et démocratie”, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, París, Editions la découverte: 11-60.



La construcción de la identidad a través de la religión mesoamericana

Raúl Carlos Aranda Monroy

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Introducción

Los conceptos de cosmovisión e ideología pueden ser utilizados para el estudio de la religión, del ritual y del mito, ya que éstos no se sustituyen, por el contrario, se complementan y nos permiten acceder a las estructuras de la conducta y del pensamiento humano. Cuando nos referimos a los sistemas de creencias y de representación simbólica nos situamos en el ámbito de la religión mesoamericana, que se refiere al conjunto de creencias que “a la vez que explican la realidad le dan sentido al mundo natural, fenomenológico y también a su contraparte, al mundo sobrenatural” (Aranda, 1996).

La religión abarca una serie de actividades de contenido ritual y simbólico, desde el punto de vista de la antropología, la religión se puede definir como una institución histórico-social sujeta a los procesos de cambio y continuidad. Se trata de una transformación cultural de carácter ideológico (Aranda, 1996). Al respecto, Johanna Broda (1991) afirma que el concepto de religión constituye una categoría global, más amplia que la cosmovisión o la ideología y que se refiere a todo fenómeno religioso así como a la organización ceremonial. Desde este punto de vista, la religión abarca instituciones, actos, creencias y no solamente ideas. La religión en Mesoamérica ha sido observada como un sistema de representación simbólica y de acción, y estuvo

basada en una conceptualización coherente de las relaciones entre los hombres, así como de éstos con la naturaleza (Broda, 1991: 466).

El llamado proceso religioso mesoamericano (Diehl citado por Aranda 1996 y Báez, 1988) incluye una serie de transformaciones y continuidades en la constante interacción de diversos elementos culturales afines entre sí, representa el fenómeno humano que se concreta en creencias sobre la existencia de seres sobrenaturales (Diehl, 1987, citado por Aranda, 1996). Es expresión de la sociedad y forma parte de su vida colectiva (Broda, 1982c). Por lo tanto, la religión mesoamericana tuvo su base material en la realidad natural al igual que la cosmovisión y la ideología.

Otro concepto fundamental que forma parte de los estudios sobre estos temas, se refiere a la existencia de un núcleo religioso básico que compartían prácticamente todos los pueblos mesoamericanos. Hace algunos años Alfonso Caso (1971) señaló que a pesar de las variantes locales existía una sola religión mesoamericana y no varias. En este sentido, Alfredo López Austin afirma que hubo sólo una religión rica en expresiones regionales y locales. Plantea la existencia de un “núcleo duro” en el cual el mito es uno de los elementos fundamentales para ordenar la pertenencia y la tradición en las relaciones sociales (López Austin, 2001). Wigberto Jiménez Moreno (1972) apuntó que existía un sustrato religioso en común, pero la discusión al respecto se ha continuado en trabajos recientes (Sprajc, 1996; Aranda 1996) y con enfoques diferentes. Sin duda, la investigación plantea problemas particulares sobre los diferentes significados que adquieren las formas religiosas durante el transcurso del tiempo (Kubler, 1972). Según he señalado en trabajos anteriores (Aranda, 1996), no se trata de colocar el estudio de la religión mesoamericana como un caso más de la historia de las religiones, sino que desde una perspectiva antropológica, podemos utilizar otras metodologías y así incluirlo en su contexto espacial y temporal para aproximarnos al conocimiento de este amplio y flexible sistema de creencias que incluía elementos de la naturaleza en el culto oficial.

La arqueología ha proporcionado valiosa información sobre los elementos religiosos a partir de su metodología de estudio mediante la ubicación de los contextos rituales en el paisaje ritual y nos muestra así los momentos de transición entre los diversos horizontes culturales. El ritual se trata de un complejo sistema de representación simbólica que funcionó como un lenguaje visual que logró transmitir imágenes míticas en un intento por comprender los fenómenos del medio ambiente natural. El uso ideológico del espacio se encontraba estrechamente ligado con la percepción. La observación exacta de la naturaleza permitió hacer predicciones y orientar el comportamiento social, influyó en la construcción de la cosmovisión, mezclándose con los elementos míticos, es decir, aquellos que eran representados mediante el ritual (Broda, 1991: 462).

En este sentido, hemos visto que la ideología “establece el nexo entre el sistema de representación simbólica que es la cosmovisión y las estructuras sociales y económicas de la sociedad, tiene la importante función de legitimar y justificar el orden establecido” (Broda, 1995: 18). La ideología está presente en la sociedad a través de instituciones como el ritual, por lo que ésta se comunica por medio del lenguaje ritual y mítico, por otra parte, los ritos representan el orden cósmico y social.

Jacques Galinier (1990) refiere que “los rituales poseen la capacidad de integrar acontecimientos espacio temporales en un todo funcional, donde los ritos aparecen como dispositivos nemotécnicos” (Galinier, 1990: 28). Éstos son repetitivos y los grupos expresan su universo simbólico en cuya organización existen importantes conceptos como el de reciprocidad. Otra de las funciones del ritual es la de resaltar la importancia de algunos aspectos de la organización social, es un acto social que afirma lo que se percibe colectivamente, incluyendo su medio ambiente. El ritual representa un complejo sistema de elementos que interactúan entre sí, por lo que el extraer un sólo elemento fuera de este sistema carecería de sentido. Si aislamos un rito de su contexto social, se pierde su significado, puesto que también genera vínculos comunes para la identidad del grupo (Castillo, 1996). De acuerdo con Edmund Leach (1989), el ritual debe verse como un conjunto estructurado inmerso en la sociedad. Según Evon Vogt (1983), los rituales mesoamericanos “representan transacciones simbólicas entre hombres y dioses, utilizando metáforas para expresar y regenerar los principios básicos del universo natural” (Vogt, 1983: 13).

Desde esta perspectiva, el ritual expresa estratificación, y desde ésta se dan relaciones de supremacía y subordinación. Por un lado, existe una transmisión de normas y valores y, por otro, de significados emocionales y simbólicos. Es este punto el que nos permite acceder al conocimiento del “espacio sagrado”, en el que los lugares de culto definen aspectos de subordinación hacia las divinidades o seres sobrenaturales. Es en estos lugares que el ritual comunica mensajes reforzando acciones básicas para la supervivencia colectiva (Leach, 1989: 14). Cabe añadir que el ritual constituye un mecanismo dinámico y cambiante que si bien genera modificaciones, también conserva elementos culturales a través del tiempo. Generalmente, su forma de expresión es comprensible para quienes está destinado el mensaje, y podemos señalar que es un lenguaje en el que se fomentan ciertas actitudes sociales.

Johanna Broda ha hecho notar la polivalencia del ritual, éste hace referencia a una realidad física siendo a la vez acto y mensaje. “En el caso de Mesoamérica, Pedro Carrasco (1978: 72) habla de la fusión institucional de los aspectos sociales, económicos, políticos y rituales de la sociedad” (Broda, 1982b, 1995: 83). El ritual legitima a la estructura de poder en una determinada sociedad y contiene un alto significado político, los ritos son actos sociales y colectivos que transmiten la cosmovisión, la

identidad y la ideología (Broda, comunicación personal, citada por Castillo, 1996). Es importante señalar que el aspecto simbólico apunta hacia el ámbito de la teoría religiosa, es decir, al mito, en tanto que los ritos se consideran como la práctica de ésta (Broda, 1982a: 124). El estudio de los grupos humanos hace referencia al uso del espacio, en el que el ritual juega un importante papel para comprender la construcción de la identidad social, y desde ésta, la representación simbólica del paisaje se convierte en el resultado de la constante interacción con la naturaleza.

Durante la época prehispánica existieron diversos mecanismos para controlar y explotar los diferentes recursos naturales. Para esta apropiación del espacio, la observación de la naturaleza, la cosmovisión y la ideología recurrían a la memoria colectiva. El mito adquiriría sentido mediante su proyección en el paisaje, es decir, en puntos destacados de la geografía mediante la conformación de “lugares de culto”, en los cuales la sociedad aseguraba su continuidad histórica y el ritual encontraba escenarios ideales. Estos lugares sagrados se encontraban marcados mediante diferentes tipos de señales, en algunas ocasiones con estructuras orientadas hacia puntos específicos en el horizonte y en determinadas fechas del año:

...estaban señalados adicionalmente por piedras labradas, “maquetas”, petroglifos y/o esculturas talladas en la roca conformando un paisaje visual lleno de significado. Este simbolismo de los lugares de culto no estaba desligado del medio ambiente, sino que incorporaba numerosas observaciones exactas sobre las condiciones geográficas, geológicas, el clima y la hidrología de estos puntos destacados del paisaje (Broda, 1991, 1995: 83).

El conocimiento del espacio permitía recrear, en regiones apartadas, las condiciones de la memoria colectiva, esto sirvió para orientar las actividades de la comunidad. La observación de la naturaleza proporcionó los elementos básicos que se utilizaron para elaborar las estrategias que pretendían satisfacer las necesidades básicas. De esta manera, las nociones geográficas y climatológicas contribuyeron a delimitar socialmente el territorio (Broda, 1995: 81). La recreación constante del conocimiento del tiempo y del espacio se basó en la existencia de un relato, de una realidad mesoamericana a lo que se le ha llamado mito.

Uno de los enfoques utilizados para su estudio propone que la finalidad del mito consiste en proyectar hacia el futuro la experiencia humana, así como de anclarla en el pasado. Por ejemplo, el “mito cosmogónico”, que es entendido como una historia sagrada, es el relato del primer acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo primordial. Este enfoque explica por qué en el mito el hombre y los demás seres son como son, y por qué siguen un determinado comportamiento. Le dice al hombre cuál es el sentido de su vida. “Esta narración, sea oral o escrita, no emplea un lenguaje común, conceptual, sino un lenguaje simbólico, porque es la expresión de una realidad percibida intuitivamente,

de una vivencia religiosa del mundo y, por tanto, esencialmente emocional y valorativa, que no puede comunicarse sino a través de símbolos” (Garza, de la, 1990: 60).

Pero por otra parte, los mitos pueden entenderse como las historias colectivas de una búsqueda a través del tiempo. Joseph Campbell (1991) apuntó que el mito expresa transformación, señala el camino que se debe de seguir en un momento de crisis. En este sentido, los mitos pasan de ser la búsqueda y de expresar el sentido de la vida a ser “la experiencia de la vida”, los mitos son metáforas de la potencialidad colectiva y vinculan a la naturaleza con el mundo social. Campbell citó como ejemplo aquellos mitos de sociedades agrícolas que estaban enfocados en el orden social para alcanzar la estabilidad y supervivencia colectiva, vinculando a la sociedad con la naturaleza y con el mundo sobrenatural. En este sentido, Broda (1991) apunta que en el culto prehispánico y en los mitos, existía una estrecha vinculación con la observación de la naturaleza, de hecho, aclara que el punto de partida para el ritual era esa observación y una de sus principales motivaciones subyacentes era la de controlar las manifestaciones contradictorias de estos fenómenos mediante los ritos. Sin embargo:

...la observación precisa que se evidenciaba en muchas de estas prácticas, se entremezclaba con el mito y la magia. Uno de los temas más apasionantes en el estudio de la cosmovisión prehispánica consiste en analizar precisamente la relación dialéctica que existía entre el desarrollo de la observación concisa de la naturaleza y su transformación, a partir de cierto punto, en mito y religión (Broda, 1991: 462-463).

Para Campbell el mito establece cuatro funciones básicas: primero la mística, denota la existencia de un misterio, de un conocimiento inaccesible a la colectividad en general, pero accesible a un grupo determinado, y la necesidad de su comprensión, ese misterio se encuentra en todas las cosas del universo y logra transformarla en una imagen sagrada. Cuando un grupo percibe que algo está cambiando se trata del misterio que se manifiesta ante los hombres. Siempre se está frente al misterio trascendental a partir de las condiciones del mundo real (Campbell, 1991: 64-65). Según este autor, la segunda dimensión del mito es la cosmológica, referente al conocimiento de la realidad, ésta trata de indagar la forma del universo, de tal manera que hace evidente lo desconocido. La tercera dimensión es la sociológica, que vincula a los individuos con su sociedad para fundamentar y validar cierto orden social, y es por eso que los mitos pueden variar enormemente de un lugar a otro.

Existe una cuarta función que Campbell denomina como pedagógica, ya que se refiere a la enseñanza y aprendizaje de cómo vivir bajo cualquier circunstancia o condición. Señala la importancia de la experiencia colectiva como parte de la identidad del grupo, ésta experiencia incorpora la presencia de héroes míticos que ponen en práctica la enseñanza de la teoría religiosa, marcando la transformación cultural en

la sociedad. Durante la vida se conoce, aprende, adquiere y se descubre lo que se desconocía, el mito es tan poderoso que muestra al hombre los peligros del mundo y expresa los temores de la comunidad. Tiene que ver con el orden de la sociedad y con su naturaleza (Campbell, 1991: 183-197). En los lugares de culto se verifica el mito, se repite el acto de creación, se aprende y comunica mediante el ritual. La fuerza de la creación, fuerza de la vida, se consume, se rompe, o se suprime mediante la acción del hombre (Campbell, 1991: 206). Así a través de los mitos mesoamericanos se expresan los distintos niveles de la experiencia humana.

Mediante imágenes y símbolos se personifican el tiempo y el espacio, es decir, el misterio revelado que está más allá de la vida cotidiana, apunta a la vida y la muerte asociadas con las partes del mundo que rodean a los hombres, es el misterio de la generación de la vida, el acto cósmico entendido como algo sagrado. Por ello, las imágenes predilectas que representan este acto de transmisión de la energía vital son los poderes masculino y femenino en conjunción creativa y recreativa, que provienen “de lo que está más allá del ser y el no ser. A la vez es y no es. Ni es ni no es. Está más allá de todas las categorías del pensamiento y la mente” [...] “en el sentido último de las cosas, no hay ni una cosa ni la otra” (Campbell, 1991: 240-254). Este ejemplo se puede aplicar a la conjugación del espacio y tiempo mesoamericanos. El espacio representa la totalidad, el aspecto temporal consiste en el movimiento, en el ir y venir. De modo que al observar la naturaleza e identificarse con ella se regresa a los principios vitales, es la vida en movimiento, es una forma de aprender socialmente y generar identidad. Para eso servía el ritual como representación del mito. Participando en el ritual se experimenta la vida y se conoce el mito, y es desde esa participación como se generan formas para la apropiación y el ordenamiento del espacio.

De acuerdo con Alfredo López Austin (2003), el mito y la religión en Mesoamérica son el producto de una historia común. Este autor aclara que al referirnos al mito, generalmente se entiende: un relato, una narración, un complejo sistema de creencias. Asimismo, se observa al mito como el vehículo para captar, sentir y expresar la percepción de la realidad. El mito puede entenderse como un discurso en cuyo argumento lleva una historia, un mensaje cargado de significados. Al mito se le considera como un asunto sagrado, es “la expresión repetidora de un suceso poderoso. Suspende el tiempo; queda fuera de toda temporalidad” (Leeuw citado por López Austin, 2003: 47). También un espacio, tiempo, poder, cosmos, permanencia. El estudio del mito nos conduce hacia un enorme recorrido de las definiciones que se le han dado a éste. La propuesta de López Austin es que para poder entender al mito se debe de dividir en dos núcleos principales a los que llamó mito creencia y mito narración. Ambos conforman el mito, la dualidad, los opuestos complementarios, la dependencia asimétrica. El primero, hace referencia a la memoria colectiva, a una creatividad ordenadora con-

gruente con el pensamiento social, podemos pensar que se trata del saber colectivo porque contiene un cierto grado de autonomía, el relato, es parte indisoluble del mito creencia, que se puede expresar en conjuros, dichos, adivinanzas. Con ello se logra la integración de un grupo. En cambio el mito narración, se nutre de la creación de leyes, de imágenes, y del rito, es una construcción clara de una narrativa literaria. La universalidad de las leyes que genera el mito, “permiten que puedan darse diversas lecturas a la narración mítica, no sólo esto, sino que correlativamente, el mensaje puede ser convertido en vehículo de los más diversos contenidos”.

El mito se hace con esto un medio de mensajes transitorios, más o menos cifrados, incluidos en él con mayor o menor conciencia, que autentican una posición personal, familiar o de todo un grupo” (López Austin, 2003: 328). Este autor argumenta que el mito narración es la pregunta y la respuesta de un acontecer social, es la narrativa oral. La unión del mito narrativo y del mito creencia es el resultado del poder del grupo dominante, y es la persistencia de un amplio sistema de creencias que el grupo creó. Aclara que “mitos e instituciones se refuerzan recíprocamente, y en el juego dialéctico se modelan. Las funciones de la narración mítica van formando y acentuando las peculiaridades del género literario lo que produce impresionantes similitudes formales de la narración mítica (Ibídem, 2003: 361).

Generalmente mantiene viva la tradición enlazando generaciones en el amplio conocimiento y transmisión de valores, ordenando y clasificando al mundo de acuerdo a las acciones cotidianas que ejecuta la sociedad en la naturaleza.

Consideraciones finales

Para este trabajo consideré que la cosmovisión y la ideología son categorías importantes que articulan e integran las redes sociales, logrando así el importante objetivo de la reproducción cultural a partir de un lenguaje visual, entendido éste como una estrategia que liga a la sociedad con el medio ambiente. En este proceso, se observó la disposición al cambio entre las partes que actúan, es decir, que la sociedad se integró en el espacio y tiempo que la rodea mediante una relación de reciprocidad en la que se aceptan, tanto las condiciones predominantes de la naturaleza como las características culturales de la comunidad. En este “lenguaje visual”, los alineamientos, las líneas visuales, y la ubicación de lugares de culto que se observan en el paisaje, cumplieron diferentes objetivos, como el delimitar, marcar y dividir el espacio, creando “campos visuales” que adquirieron con el transcurso del tiempo diferentes matices. El enfoque interdisciplinario utilizado nos muestra la importancia de tomar en cuenta la religión, el ritual y el mito como expresiones de cambio y continuidad culturales. La identidad

suele ejemplificarse mediante la interpretación de las evidencias materiales de tipo ritual, de manera que esta información es tomada en cuenta como un importante elemento cultural que señala los aspectos dinámicos y flexibles en los fenómenos sociales como el ritual. En este sentido, la naturaleza, vista como escenario de estudio donde ocurren las relaciones sociales, es ligada con la historia mediante la articulación de las comunidades que a su vez se encuentran sujetas al cambio cultural.

Referencias

- Aranda, Raúl Carlos (1996), “Religión mesoamericana durante el Preclásico: las evidencias arqueológicas y su interpretación”, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- _____ (1997), “El culto a los volcanes en el sur de la Cuenca de México durante el Preclásico. Evidencias arqueológicas de Xico”, en *Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica: Graniceros: Los que trabajan con el tiempo*, México, El Colegio Mexiquense Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- _____ (2006), “Al pie de los volcanes: sociedad, naturaleza y paisaje ritual. Un proceso cultural de larga duración”, tesis, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Báez-Jorge, Félix (1988), “La religión y procesos civilizatorios en Mesoamérica” en *La palabra y el hombre*, núm. 62, Universidad Veracruzana, octubre-diciembre 1988, Xalapa: 27-37.
- Broda, Johanna (1982a), “El culto mexica de los cerros y del agua”, en Homenaje al Dr. Miguel León Portilla, *Multidisciplina*, vol. 7, ENEP-Acatlán, UNAM, México, pp. 45-56.
- _____ (1982b) “Metodología en el estudio de culto y sociedad mexica”, en: *Anales de Antropología XIX*, T. II: 123-137, México, IIA-UNAM.
- _____ (1982c) “Astronomy, cosmovision, and Ideology in pre-Hispanic Mesoamerica” en: A. F. Aveni y G. Urton (copms.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385, pp. 81-110.
- _____ (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros” en Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.): *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Inst. de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 461-500.
- Broda, Johanna (1995 “Estudios sobre la observación de la naturaleza en el México prehispánico: Un enfoque interdisciplinario, en: Coloquio: *Cantos de Mesoamé-*

- rica. *Metodologías en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias, UNAM, México.
- Campbell, Joseph (1991), *El poder del mito*, Barcelona, Colección Reflexiones, Emce.
- _____ (1994), *Los mitos*, Barcelona, Kairós.
- Carrasco, Pedro (1978), “La economía del México Prehispánico”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CISINAH, Nueva Imagen, pp. 15-76.
- Caso, Alfonso (1971), “¿Religión o religiones mesoamericanas?”, en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses: Stuttgart-München, 12. bis 18. August 1968: Band III, München: Kommissionsverlag Klaus Renner*, pp. 189-200.
- Castillo, Guizzela (1996), “Enterramientos rituales en el Valle de Toluca. Los sitios arqueológicos de Calixtlahuaca, Teotenango y Metepec”, Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Galinier, Jacques (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, INI, México.
- Garza, Mercedes de la (1990), “El mito de los orígenes como un principio de identidad comunitaria: un ejemplo en el mundo maya”, en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio Barbro Dahlgren*, UNAM, México, pp. 59-69.
- Jimenez Moreno, Wigberto (1972), “Estratigrafía y tipología religiosas” en J. Litvak King y N. Castillo Tejero (comps.), *Religión en Mesoamérica*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, XII Mesa Redonda, pp. 31-36.
- Kubler, George (1972), “La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones Mesoamericanas”, en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 1-24, México.
- Leach, Edmund (1989), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, México, Siglo XXI.
- López Austin, Alfredo (2001), “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Comovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, pp. 47-65.
- _____ (2003), *Los mitos del tlacuache*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Sprajc, Iván (1996), “Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana”, *Colección Científica*, núm. 318, México, INAH, Arqueología.
- Vogt, Evon (1983), *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica.



“Deconstruir” la identidad desde la antropología y la sociología: reflexiones críticas

Michel Duquesnoy
Universidad Bernardo O’Higgins
Santiago de Chile

Panta rei

HERÁCLITO

(La famosa crisis de identidad) tal vez aparece como un índice tierno y pueril que nuestras pequeñas personas se acercan del punto en el que cada una deba renunciar a creerse indispensable.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

A modo de preámbulo

Es un privilegio presentar meditaciones críticas en este espacio.¹ Un privilegio porque se facilita al autor de este ensayo la posibilidad expresarse acerca de un tema bastante actual en las ciencias humanas. También porque reflexionar críticamente acerca de la identidad detenta verdaderos riesgos debido a los efectos

¹ En otra ocasión y a la petición del añorado ministro Pierre Baillieux, el autor presentó una primera crítica al concepto cuya base sirve a este trabajo. Véase Duquesnoy (1999).

perversos de tantas bogas cuando afectan la preocupación sofisticada en torno a conceptos y temas que, por un efecto extraño, se han vuelto obligatorios y al parecer inevitables para pensar y decir el mundo social desde la academia. Hoy, con toda evidencia, no hablar de identidad implica exponerse a sospechas e incomprendimientos por parte de los varios gremios profesionales en las disciplinas implicadas. El lector entenderá que la identidad como popularidad al uso de los especialistas, será el blanco de las consideraciones ulteriores.

La identidad actúa como un verdadero maremoto que sumergió en el espacio la mayoría de los campos singulares de las ciencias humanas. Desde la psicología (donde apareció con sus matices actuales) hasta la antropología, la religión y las relaciones de género. Muchos factores encuentran una posibilidad de ilustración –si no de solución– al aplicarse un ingrediente imprescindible e identitario. Se envolvió a la identidad con un barniz mágico supuestamente diestro de explicar y llevar a la luz los estremecimientos más ocultos e inexplicados de los fenómenos y sobresaltos sociales. Bastaría con teclear la palabra maravillosa en un motor de búsqueda en la internet para encontrar centenares de millares de entrada a portales ricamente halagadores. No obstante, tal éxito –porque sí es un éxito– tiene sus reversos e inconvenientes. El principal, fuera de los usos corrientes, coloquiales y triviales de la voz incriminada, es la más total carencia de definición válida, uniforme y casi universalmente consentida. Parece acogido por la sorprendente mayoría de los estudiosos que la identidad se entiende por sí y utiliza el concepto sin nunca esbozar una definición satisfactoria. Identidad, se admite, refiere a una sustancia casi invariable que define la médula de un individuo, de un grupo, de una nación y, ¿por qué no?, de todo el planeta.² En efecto, la identidad en nuestros días es territorial, étnica, individual, familiar, regional, política, religiosa, socioeconómica, y tantas otras cosas permitidas a la imaginación del autor que postula su existencia sin otra forma de juicio.

La filosofía occidental, matriz de la mayoría de nuestros conceptos, conoce la noción desde sus balbucesos en la antigua Grecia. Parménides y Heráclito, es conocido, se cuestionaban sobre “el mismo” y “el otro”. El primero opina en favor de la inmutabilidad cuando el segundo inclina hacia el cambio perpetuo. El “mismo en lo mismo permanece” *versus* el “todo se mueve”.³ Los datos de una controversia duradera fueron lanzados hace poco más de 25 siglos. Valga lo que valga nuestra apreciación, los filósofos resguardaron celosamente la discusión en un nivel metafísico del todo alejado de los debates públicos, lo que sigue indicando las especulaciones de los empiristas Locke y Hume (siglos XVII-XVIII) que posicionarán la identidad a un nivel

² Un ejemplo ilustrativo en Giménez, 2000.

³ Respectivamente en Simplicio, *Física*, 145, 27 y, Platón, *Cratilo*, 402a.

personal de concientización: “lo que pienso que soy” y “¿cómo pensar la unidad del Yo a través del tiempo?”. Locke (1689) posibilitó las futuras indagaciones de los psicólogos en torno a la construcción del Yo.

Al hablar de psicología, Halperin (2004: 12, segunda columna) opina que “el psicólogo Erik Ericson juega un rol central en la puesta en circulación del término [identidad] y en su popularización en las ciencias humanas”. El propio Erikson forja además la famosa locución “crisis de identidad” propulsándole de este modo a la paternidad del concepto en su acepción moderna. La autora citada propone una breve reseña en torno al éxito inesperado que nuestro concepto conocerá a partir de los años cincuenta.⁴

Es legítimo postular que a partir de este momento, los científicos sociales se reapropian de la noción dándole matices disciplinares singulares.⁵ Su triunfo está impulsado por la psicología y el psicoanálisis,⁶ cuyos éxitos e impactos como fenómenos masivos dentro de la sociedad estadounidense son suficientemente conocidos para eludir demostraciones excesivas en torno a un *Zeitgeist* peculiar, que a su vez se refleja en la difusión de la boga identitaria tanto dentro como fuera de los círculos académicos.

La teoría del interaccionismo simbólico preocupada por la construcción de la conciencia del sí a través de las interacciones sociales y los sistemas simbólicos socialmente compartidos, pasará del concepto del “sí” inicialmente empleado por sus fundadores Charles H. Cooley y George H. Mead a la utilización de “identidad” defendida en el célebre ensayo de Goffman: *Stigma. Notes on the management of spoiled identity* (1963).

A partir de este momento parece obvia y del todo admitida la referencia casi permanente de la noción de identidad en las ciencias sociales sin realmente preocuparse del contexto sociohistórico e intelectual –o si se prefiere *episteme*– que le dio su impulso, desarrollo, auge hasta las manifestaciones todavía diferidas de su decadencia. ¿Decadencia? Tal vez, pero no hay señales en el horizonte del ocaso fatal a pesar de críticas acerbas que apuntan desde varias direcciones. Por ejemplo Larraín, en un palpitante comentario crítico a un ensayo de índole posmoderna de la pluma de Aldo Mascareno, quien plantea la “muerte” (*sic*) de los conceptos de identidad y cultura, afirma el primero que “los dos [presuntos] cadáveres (...) están vivos o [si se tiene] algún interés en rescatarlos de cualquier ejecución sumaria” (2007: 116-117). Entre muchos autores que procuran retirar para el beneficio de sus disciplinas el mejor suco de una noción tan vilipendiada por otros. Vale mencionar el artículo del geógrafo

⁴ Una buena perspectiva histórico semántica en Gleason (1983).

⁵ Para la sociología ver los trabajos de Merton que contribuyen a la popularización de la identidad.

⁶ Freud utilizaba el concepto de identificación para explicar el proceso desempeñado por los niños cuando se identifican con personas u objetos exteriores.

Debarbieux, quien revisa los méritos y límites de nuestro concepto para la geografía (2006). Mención especial, como es merecido, a la obra de Giménez, investigador que demuestra un lúcido esfuerzo para pensar la identidad desde una perspectiva interdisciplinaria.

Antes de seguir nuestra reflexión, el lector habrá entendido que hemos planteado la arena en la que apretados debates confrontan dos campos opuestos. De un lado, una vanguardia de opositores a la noción de identidad y, del otro, un frente de defensores de la causa conceptual identitaria. Es de reconocer que todos los estudiosos presentan argumentos sólidos a favor o en contra. Nosotros dudamos de las virtudes incondicionales de la noción, pero confesamos la dificultad de pensar las singularidades dando la vuelta a la identidad, sin otra forma de juicio. Que el lector busque y encuentre su camino sin caer ni en los excesos fanáticos, ni en los pavores fóbicos.

Criticar el concepto de identidad

Revisar la noción de identidad nos enfrenta a un reto particularmente complejo porque obliga, paradójicamente, a evitar las trampas del esencialismo que detenta en su sustancia. Lo queramos o no, “identidad” despierta consciente o inconscientemente la idea de lo o algo inmutable, de lo o algo irreversible, de lo o algo innato, de lo o algo estructural, de lo o algo definitivo y definitorio. En breve, Parménides susurra en nuestros oídos cuánto la inmutabilidad es preferible al cambio. En definitiva Occidente ha fundamentado sus bases en gran parte sobre esta premisa, motivo de su predilección para la ilusión de la inmutabilidad.⁷

Con plausibilidad las apuestas son particularmente agudas porque se trata de pensar la variación desde las ilusiones del mismo, o si se prefiere, desde la permanencia. En breve, los debates podrían ser del todo ideológicos. Es legítimo enfatizar los inconvenientes de sostener una postura esencialista desde la antropología y la sociología. Los estudiosos de ambas disciplinas sólo observan y analizan sistemas en movimiento sostenido dentro de estructuras relativamente coactivas, empero no definitivas. Con otras palabras, en perpetua mutación, en constante elaboración. Es cardinal y básico insistir sobre esta dimensión del movimiento y de la inconstancia para eludir los acercamientos hacia los fenómenos sociales y culturales cuando solamente consideran la profundidad o el núcleo de las cosas, como si existiesen realmente.

⁷ Veamos que esta preferencia se manifiesta en el mundo intelectual cuando se obsesiona por definiciones esencialistas acerca de la religión y otros sistemas de interpretación del mundo.

Como bien lo analizó el antropólogo francés Balandier (2003), las sociedades contemporáneas acentúan el desorden porque probablemente el proyecto de la modernidad consistió en revisar y rechazar un mundo equivocadamente determinista. Para citar su célebre palabra: “la modernidad es el movimiento más la incertidumbre”. Dice Nuss (1997: 8): “irradia como una sucesión cambiante de constelaciones”. La tan acusada e ingrata modernidad aviva la conciencia del desorden. La economía, los fenómenos urbanos, la política y las ciencias duras así como humanas utilizan metáforas venidas de la teoría del caos para explicar manifestaciones inadvertidas en momentos críticos de sus desempeños. No sin paradoja, el desorden, el movimiento y el caos revelan la casi imposibilidad de llegar a la comprensión de los fenómenos sociales.

Si el lector se sorprende sospechando alguna exageración, podrá cuestionarse en torno al uso desconsiderado de otros términos y conceptos en boga como “tradicción” o “estructura cultural” para referirse a un almacén supuestamente inamovible y cuestionablemente garante de las expresiones sociales y culturales de grupos, regiones, naciones o continentes.⁸ En suma, sería preferible analizar la incertidumbre intrínseca a las etapas de la construcción cultural que apostar sobre las certidumbres mortíferas de las entidades que se creen definitivas y, por ende, superiores a las demás. Es decir, su identidad.

Los filósofos pensaron muchos de los conceptos de las ciencias sociales. Es recordar, dicho entre paréntesis, que la filosofía es el ramo del saber que considera las cosas –y las causas– en sus fundamentos. Apreciamos desde la propia que “identidad” designa el carácter de lo que es idéntico. Para decirlo de otra manera, único, aunque percibido y eventualmente nombrado de varias maneras. Con un toque de psicología, la identidad refiere a la unidad de la persona, lo que facilita al individuo la impresión de quedarse idéntico a sí mismo a pesar de la multiplicidad de los estados conocidos en su existencia. Aplicado a los grupos, apuntamos sobre la tendencia a afirmar exactamente lo mismo: es decir, –amén de la repetición– la identidad refiere a la unidad de un colectivo, lo que le proporciona la impresión de quedarse idéntico a sí mismo a pesar de la diversidad de los trastornos ocurridos en el transcurso de su desarrollo.

Este terruño es singularmente fértil para pensar –hasta cierto punto— las minorías, las que se presentan en definitiva como una problemática para nada nueva.⁹

⁸ Un abanico, por favor: la cocina francesa, la religiosidad de los mexicanos, las reivindicaciones mapuches, el pedantismo argentino, la pobreza de los africanos, el capitalismo estadounidense, la neutralidad suiza, etcétera.

⁹ No es un azar si la reflexión acerca de las minorías se intensificó desde finales de los sesenta en Estados Unidos antes de llegar al continente europeo y probablemente a América Latina.

“Identidad” es una mera abstracción. La voz latina *identitas* nació y se difundió dentro de los discursos especializados de los metafísicos escolásticos. Claramente preocupados por la permanencia de las cosas –continuando en eso la discusión emprendida desde la Antigüedad mediterránea aunque esta vez se ubicara en un contexto claramente teológico–, los filósofos de la Edad Media, a través de la identidad se referían al *semper idem*, al siempre igual (idéntico), al ser en sí frente a sí mismo pensándose a sí mismo. Opuestas al inmutable *semper idem*, la inconstancia y la contingencia, el flujo, la impermanencia. El ser en sí, siempre igual, siempre idéntico a sí mismo, paraliza, descarta, impide al *Otro* y... a los otros. Coarta la pluralidad en el nombre de lo único, de lo mismo. Impide la variedad y la variabilidad. Un mundo estático frente a la aberración del movimiento, de la mutabilidad. La constancia *versus* la innovación. Repitamos una vez más que este debate medieval es otra versión de la antigua –no acabada– disputa entre el idealismo de Platón y el materialismo de Epicuro. Querella situada en la raíz misma del pensamiento occidental, así como en la fundamentación de sus reticencias para pensar el movimiento, la incertidumbre, la complejidad y la impermanencia de las cosas, de las sociedades y de las culturas.

En suma, “identidad” refiere a una categoría abstracta, sin referente concreto, objetivo y aplicable en diferentes contextos. Es más, de ninguna manera la noción es operativa para aprehender fenómenos o rasgos concretos demostrando una geometría variable, sino todo lo contrario. Remite siempre a modelos, expresiones, temas subjetivos como prefabricados. Es interesante recordar cuánto los debates escolásticos que dan un paso importante al concepto, deben ser ubicados en el contexto religioso y teológico de su época. Se trataba de definir la esencia divina –nada menos– como *semper idem* a pesar de su intromisión en la esfera mundana, por definición inestable e inconstante. ¿En qué se quedó *idem* después de su estancia en la impermanencia y de su paso en lo putrescible?

Ello parece remitir, en nuestra opinión, a esta cuasi necesidad que los occidentales marcados y forjados, lo quieran o no, en el paradigma platónico a la vez que en el molde judeocristiano, sienten y manifiestan para la religión y la inmutabilidad.¹⁰ Una prueba de ello sería la apreciación indemostrable, por parte de ciertos fenomenólogos de la religión, cuando aseveran uno de los rasgos identitarios primordiales del ser –y del género– humano, sería su pretendida necesidad religiosa.¹¹ ¿Será la justificación de la casi deificación de la identidad y de los numerosos altares que se le dedican ahora? En el caso de Occidente, su historia hegemónica pretendió asentar su superioridad

¹⁰ Dubuisson se ha vuelto el experto en la demostración de que hasta el concepto de religión refleja una preocupación íntimamente

¹¹ El tristemente hipotético *homo religiosus* de Eliade no está lejos...

indudable y el menosprecio hacia la identidad de los otros ciertamente de menos valor, dignos sólo de curiosidad y análisis, jamás para que pretendieran elevarse a un pie de igualdad. En consecuencia, como un efecto de boga, se ven, identidades por doquier. Santo Tomás en su tiempo obnubilado por las verdades divinas ya había encontrado –o inventado– hasta 27 identidades. Quizá si sumamos las nuevas identidades encontradas por las ciencias sociales, no estaremos lejos de la cuenta del doctor angélico.

Podemos entablar lo siguiente: nuestra época no es menos prolija en identidades que la imaginación angélica del santo teólogo. En nuestros días contamos, como nominadas a las palmas de honor, las identidades: culturales, sexuales, psicológicas, religiosas, tribales, territoriales, musicales, feministas o regionales. Sin duda el lector nos perdonará el olvido voluntario de tantas otras que sólo tendrían por efecto alargar ridículamente una lista bastante fastidiosa. Nuestro contemporáneo concepto se ve ya marcado por la cacofonía y lo vuelve indigesto, pesado, vacío, empalagoso. Y como los dioses, inútil. Torpe. Inapropiado. En realidad tal inflación de identidades se ha vuelto, es, paradójica y extraña. ¿Por qué? Porque nada, estrictamente nada dentro de lo humano –por extensión en lo social y lo cultural–, deja presagiar lo idéntico, lo similar, lo semejante. Menos se hubiera podido augurar tal auge del “identicismo”, si se nos permite este, del todo horrible, neologismo. La observación mínima de lo social demuestra exactamente lo contrario: lo diverso, lo disímil, lo plural. Nada único, nada idéntico. El hecho de que en nuestros días, todos los estudiosos coinciden, con matices es entendido, en la necesidad del cambio y de la pluralidad como motores indispensables de la buena vida social, las identidades ganan un preocupante terreno como afirmación de una constancia visiblemente observable para los científicos y reivindicable por los protagonistas de muchos combates identitarios.

Hagamos una pausa. La historia nos evidencia en un pasado reciente y en la actualidad inmediata, los precios horrendos que se deben pagar a las locuras de la identidad. Precios que sus vasallos serviles cobran a las otras humanidades, supuestamente inferiores, mediocres, de bajo interés u otras cosas por el estilo. O, caso opuesto, las identidades minoritarias pueden llegar a manifestar su estado de inferioridad con la violencia que conviene abofetear al grupo hegemónico. De hecho, ¿por qué dedicar tantos esfuerzos a las minorías y no cuestionar analíticamente a las mayorías? ¿No será que en realidad habría de descubrir que las mayorías son solamente el conglomerado amorfo de pequeñas minorías reivindicando sus modos peculiares de pensarse en la sociedad? Pues deberíamos recordar a las nuevas generaciones de ésta, el duro costo que se paga *siempre* para desfilas al son de ésta. Sin credencial, pasaporte o

documento oficial (una CURP¹² para registrar su línea telefónica, por ejemplo) que certifique una identidad, un ser humano vale muy poco. Es un ilegal hasta en su propio país. Las identidades ideológicas y las nacionalistas entrenaron las peores barbaries en el siglo XX: genocidios y etnocidios son las plagas abiertas cometidas en nombre de la identidad, en su forma racial, nacional, partidista o cultural. Es imprescindible conservar muy presente en la mente estas derivas identitarias cuando en sociología o en antropología, la referencia a “identidad” parece –sólo parece– imponerse.

Existe la probabilidad de que una cierta clase de investigadores de las identidades confunda semejanzas y/o (persistencias de) rasgos culturales con identidades y se expondrían, a su pesar, a cometer el error de apreciación de los nacionalistas, racistas y otros fanáticos. En efecto, en sus análisis se dedican a apreciar lo que el grupo estudiado y observado afirma como lo suyo propio, inajenable y reservado a su grupo. Los entes objetivados por sus atenciones se vuelven meras zonas de refugio identitarias puestas definitivamente a salvo por sus cuidados sabios y documentados. Como es bien conocido, la argumentación académica, así como las declaraciones mediáticas –discursos entre tantos, no precisamente los más adecuados–, reflejan casi siempre situaciones que contribuyen a crear, sin que los doctores ofrezcan retroestudiosos en torno a los conceptos que traicionan sus producciones y afirmaciones periódicamente perentorias. Todo pasa como si hubiese un candado obligando el paso por la identidad y sus consideraciones sutilmente etéreas.

Si es permitido equiparar una cultura, cualquier sea, con una orquesta, entonces un conjunto sinfónico no toca un sólo instrumento, pero es la reunión de instrumentos múltiples los que proporcionan una versión relativamente armoniosa. Es verosíblemente igual con la cultura. Sería como la reunión de todos los elementos intrínsecos, pero singulares, que dan la percepción de un bloque aparentemente homogéneo. La observación minuciosa de la totalidad impide confundirla con la multitud confusa de los elementos variados que la componen. Los diccionarios usuales del lenguaje precisan que “la identidad es la *similitud extrema* de un rasgo entre objetos o en seres *diferentes*” (Moliner, 1981: 83. Subrayado nuestro). Hasta la definición desde las matemáticas en torno a identidad instruye que “la identidad es la igualdad que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de las variables que contiene”.¹³ Con tal evidente peligro, no existe ni unidad ni identicidad, sólo una multitud de singularidades diferenciadas, encrucijadas, enlazadas, entrelazadas, etcétera. En una palabra, una inmensa cancha en la que todas las peculiaridades

¹² CURP: Clave Única de Registro de Población. En México es el equivalente europeo, con todos sus variantes nacionales, del número de registro nacional.

¹³ Esta interesante precisión se debe a Vatant (1993).

interactúan, se modifican y se piensan a partir del contacto y conflicto con otras, según reglas complejas que, pretendemos, son casi imposibles de entender porque son inextricables. ¿Ello explicará la carencia elocuente de su definición en las ciencias sociales? Pues para defendernos y vacunarnos de los peligros de la identidad mortífera, podríamos afirmar las singularidades y descubrir sus virtudes depurándolas de las ilusiones identitarias.

Arriaga¹⁴ propone juiciosamente el recurso de la noción de “singularidad desnuda” para evitar las confusiones conceptuales restrictivas aferradas a “identidad”. Esta postura que oscila entre lo único, original, diferente y diverso como algo inherente a los grupos sociales, mantiene la posibilidad de compartir características con los otros. Son singulares de tal modo que un conjunto dado e ideado por rasgos singulares, es único sin llegar forzosamente a descartarse de los flujos socioculturales presentes en la arena social. Obviamente esta posibilidad no elude los conflictos y confrontaciones.

Un concepto ambiguo al uso de tiempos confusos

Muchos de los motivos expuestos anteriormente obligan a concretar en qué aspectos de la identidad o de las identidades podríamos enlazarlos para contornar el carácter ambivalente y polivalente del concepto –y sus efectos tóxicos. De igual forma, los tintes, reivindicaciones y procesos identitarios recelan –pese a su aparente claridad– una dimensión oculta, compleja, incierta, vaga y subjetiva que les vuelve a su vez ambivalentes y polivalentes. De tal modo, al parecer la identidad cubre campos yéndose desde el propio individuo hacia los grupos más extendidos: regiones, naciones y continentes. Como si fuese banal y sin consecuencia ninguna, unos pretenden poder hablar de la identidad del individuo así como del grupo, por ejemplo, hidalguense, de la identidad mexicana y de la identidad, ¿por qué no?, latinoamericana. He ahí un abuso pernicioso: es permitido fustigarle y demandarle.

¹⁴ Karina Aidé Arriaga Chiapa realiza una investigación para una tesis que dirigimos, acerca de las singularidades desnudas entre jóvenes marginados de la ciudad de Pachuca, Hidalgo. Tomamos prestado su concepto con su permiso explícito. Motivo de nuestros agradecimientos. Según la autora, este concepto proviene de la astrofísica a través de la famosa obra de Stephen Hawking, *Historia del Tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. “Una singularidad es un punto en el espacio-tiempo en el cual la curvatura del espacio se hace infinita. Por tanto la singularidad desnuda es una singularidad del espacio-tiempo no rodeada por un agujero negro. La existencia de la singularidad desnuda es una propuesta realizada por Roger Penrose y Hawking, es un modelo alternativo que se presenta frente al modelo estándar del universo” (Comunicación personal). Nosotros parafraseamos la idea de Arriaga de esta forma: “[La noción de singularidad] es una alternativa frente al modelo estándar e indefinido de la identidad”.

Fuere lo que fuere, el interés bastante reciente para la causa de la identidad no puede ser descartado. Pues no se la puede eludir. Revela varias lecciones que no permiten eludir el tema a pesar de las justas restricciones que es imperioso aplicar a una noción, en suma, inapropiada y hondamente limitante. La primera lección proporcionada por nuestro tema refiere a la importancia que el sujeto ha adquirido en los tres o cuatro últimos decenios. Precisaremos que, por sujeto, nos referimos tanto al ente individual –la persona– como al ente colectivo –el grupo, la sociedad o cualesquiera sean las maneras que se le nombre–. Entendido con esta acepción, el concepto “identidad” requiere –o debería requerir– enfoques no inter, sino transdisciplinarios, manera en suma mucho más operativa dado que tiene la virtud de discernir y neutralizar en parte los graves limitantes característicos de la noción revisada.

¿Por qué esta creciente atención académica, política, periodística y notoriamente pública hacia la cuestión identitaria? Probablemente atina Gilberto Giménez (1996: 11) cuando señala dos motivos principales –no citaremos al estudioso paraguayo textualmente pero sí le desglosaremos–:

1. La preocupación de los poderes políticos por la suerte de las particularidades nacionales y locales en un mundo globalizado y transnacionalizado, hipotéticamente amenazado por una eventual homogeneización cultural.
2. El interés propio de las ciencias sociales por un contexto particular de crisis social que habría de nombrar “crisis de las identidades”. Así tendríamos de un lado, el cuestionamiento de los valores “tradicionales” —no su puesta en jaque— debido a los avances y desafíos de la modernización y el replanteamiento fundamental a nivel tanto local como internacional de los bloques ideológicos, políticos y religiosos que por un extraño efecto de alucinación, se creían definitivos o, si se prefiere, incuestionables. Lo que era, en suma, negar y olvidar la increíble mutabilidad de las sociedades humanas.

Ambas causas subrayan a su manera el difícil e irreversible peso de la mundialización y los desplazamientos de los bloques geoestratégicos y neoeconómicos ocurridos desde las crisis petroleras de la década de los setenta. En este contexto singularmente nuevo, es fundado citar a Anthony Giddens cuando observa que:

...la nación cosmopolita es una nación activa; pero la construcción de naciones ha de tener un significado diferente *ahora* que en generaciones anteriores, cuando era parte de un sistema “realista” de relaciones internacionales [...] A medida que las fronteras se vuelven más difusas, y las demandas de autonomía local más insistentes, viejas formas de identidad

nacional han de ser reestructuradas. La pregunta de ¿quiénes somos? deviene confusa, pero presiona, sin embargo, hacia una respuesta coherente (1999:159. Énfasis nuestro).

Son varios, diversificados y complejos los factores así como los constreñimientos concurriendo en la exacerbación de los contextos identitarios. Sólo para apuntar unos, se mencionará la tan conocida globalización de los mercados financieros, el crecimiento de las llamadas industrias de la cultura y su corolario, la aceleración de los medios masivos de comunicación, la fragilización de los Estados-nación y su consecuente relativización de las soberanías nacionales, la creación de bloques suprarregionales (cuyo modelo más acabado a pesar de sus contradicciones, podría ser la Unión Europea), la estigmatización violenta por parte de reivindicaciones nacionalistas duras, el incremento de los flujos migratorios desde la regiones más deprimidas hacia polos atractivos, etcétera. Estos fenómenos no siempre tan recientes, pero sí agudizados desde pocos lustros, cuestionan las integridades culturales así como la pretendida homogeneización/uniformización de un mundo que unos declaran global, restringido o reducido –añadiremos–, siempre en construcción. Aunque la provocativa fórmula parezca ofensiva, es permitido con Latouche, hablar de la “occidentalización del mundo” (1989).

En estos contextos atrofiantes, emerge como una plaga aguda la cuestión de la identidad, digamos, cultural o, si se prefiere pero con suma prudencia, étnica. Son múltiples los estudiosos que han llamado la atención sobre los procesos de intercambios y mutaciones culturales, intentando dismantelar y precisar sus mecanismos. Se ha demostrado con oportunidad que la identidad nunca es natural pero sí remite a una construcción supremamente dinámica en la que intervienen incesantes operaciones y combinatorias simbólicas, semióticas, sociales y culturales para sostener un armazón de singularidades específicas, si no únicas, por lo menos siempre compartidas por grupos específicos, y a su vez singulares. Con tales antecedentes, la identidad nunca es definitiva, pero aparece como encaminada en varias etapas por su propia elaboración, en la que los actores sociales intervienen de manera decisiva probablemente de forma más consciente que inconsciente. De hecho ocurren factores que los protagonistas no siempre determinan con exactitud en su verdadero –o presunto– buen lugar e importancia. Y adoptan estrategias en consecuencia. La identidad se coloca en una compleja encrucijada entre interacciones, interrelaciones, intercambios e intersubjetividades. Dicho de otra manera, entre mi persona y los otros, entre mi (s) grupo (s) de referencia y pertenencia, y el o los de los demás. Más que un producto definitivo exhibiendo una pálida y dudosa perfección, la identidad es el resultado de la reunión de combinaciones densas, tensas, enmarañadas, en movimiento perpetuo cuya base es la relación social y cultural que condesciende a un sujeto individual o colectivo oponer frente a otros, un

conjunto determinado de valores y rasgos que este sujeto reconoce como propio y al que conscientemente pretende referirse. O si se prefiere, *pertenecer*. He aquí el lugar del llamado etnocentrismo el que enarbola a nivel colectivo la suma aleatoria de todos los egocentrismos en constante interacción. El error para unos grupos es considerar este conglomerado de valores y rasgos como total y exclusivamente suyo, abriendo de esta manera la puerta a la intolerancia, el fundamentalismo y el radicalismo étnico. En fin, la locura identitaria abordada en la primera parte de este ensayo, insinúa su máscara deletérea. Sea lo que sea del uso y aplicación consumados de esta amalgama por los sujetos, su utilización les brinda elementos subjetivos para autoidentificarse e identificar a los otros con los que interactúan.

Nunca será exagerada la insistencia sobre el hecho de que la identidad no ha de ser confundida con la cultura. La una no es la sinónima de la otra y la identidad nunca agota la cultura. Dentro de un grupo estipulado, la cultura es el bien común, es la fortuna de todos sin que pertenezca en definitiva a nadie. Todos y cada uno son generadores, creadores y críticos de partes limitadas de su cultura. En fin, cada uno y todos son sus transmisores y embajadores. Los procesos culturales –a los que conviene adjuntar los mecanismos sociales que siempre actúan en sinergia– son en la mayoría de los casos inconscientes y remiten a la socialización primaria, iniciada desde los primeros momentos de la vida en este mundo y continuada, dicen los expertos, en el trance de la socialización secundaria, capaz de reforzar, modificar y criticar los adquiridos durante la primera fase.

Si es que la noción de identidad pueda pretender alguna relevancia heurística, es porque al parecer refiere a patrones objetivos y subjetivos de pertenencia y referencia con grupos singulares, cualquiera que sea su tamaño. Subjetivos porque integran mecanismos y construcciones conscientes operando a partir de fases de selección y deliberación que sólo los actores pueden operar. Objetivos porque son susceptibles de observación y análisis exteriores revelando los dispositivos inconscientes en la elaboración y discriminación de las unidades que sostendrán el armazón general. O sea su estructura. De hecho, como hipótesis de trabajo, sostenemos que los fanáticos religiosos e ideológicos de todas las envergaduras imaginables, defienden con un ardor terrorífico las pequeñas unidades erigidas en fundamentos identitarios propios sobre los que erigen su pretendida identidad para negar –o sublimar– las profundidades culturales a las que pertenecen. Todo demuestra que las desconocen. Y lo hacen como se sabe, habitualmente con una violencia inquietante (física o simbólica) en el nombre de una identidad argumentada en la producción mediática en la que los trabajos académicos toman parte.

Todos los observadores coinciden: no es un azar si en el contexto de acelerada globalización actual se han afirmado dramáticamente los movimientos declarados

identitarios, separatistas e irracionales. Niegan todos con cinismo el carácter contingente, cambiante e incierto de los procesos sociales y culturales contemporáneos trastornados por una reestructuración caprichosa de las relaciones de fuerza. Parecen no percibir— y en el peor de los casos, lo podrían encubrir voluntariamente— que, en términos de Téllez-Girón,¹⁵ “las identidades y los procesos que las conforman no son fáciles de percibir, ni de aprehender ya que tienen una característica no unívoca sino multidimensional y dinámica”. Rechazan con espectacular desdén para las innovaciones y la movilidad el hecho de que las singularidades son por definición múltiples. Además, las culturas nunca son aisladas porque son imbricadas y muy interactivas. En definitiva, todo actúa como si las identidades fuesen subjetivas con poco apego estructural. He aquí el nudo gordiano de los fenómenos identitarios y de la noción reseñada: modifican sus contenidos y contextos expresivos, dialogan, se reformulan, y hasta pueden ser manipuladas. Por ende, el campo de la identidad es un campo de conflictos y abre brechas porque posibilita luchas de carácter social y cultural en las que la dialéctica del poder nunca es ausente. Esta constante remite a los oscuros campos de la política de la persuasión. Es decir, la manipulación. A quien más poder detendrá, más control e influencia aplicará para negar al otro sus referentes conscientemente identitarios, propiamente culturales. Dinámica perversa más generadora de amplios movimientos de resistencia a nuestro parecer, que de identidad manifestando estrategias inteligibles de sobrevivencia.

Llegados a este punto, el bucle se está nuevamente cerrando por sí mismo donde empezamos nuestra reflexión. Se presiente el carácter virulento de la identidad básicamente cuando se la razona desde un enfoque esencialista.

El fortalecimiento del individuo

Hasta ahora se hizo mucha referencia, aún indirectamente, a la experiencia de los grupos. No obstante a nivel histórico —apenas lo esbozamos cuando mencionamos a Erikson— la noción de identidad se fortalece en la afirmación del individuo como uno de los proyectos más acabados de la modernidad pese a ciertos frutos todavía mal comprendidos que generó.¹⁶ El individuo frente a la comunidad tradicional, afirma su ente y se concibe como un ser particular, único y, por lo tanto, inapreciable. No obstante, afirmar la individualidad es enfrentarse con un vacío para el sujeto obliga-

¹⁵ Lamentablemente nos es imposible ubicar esta cita que presentamos en el momento de escribir nuestra conferencia dictada en septiembre de 2009. Ofrecemos una disculpa al autor.

¹⁶ Probablemente la Reforma luterana, profundamente asentada en la teología de San Pablo y San Agustín, inicia una reflexión que se volverá irreversible para el pensamiento occidental.

do a construir (se) y dar (se) un sentido que anteriormente se dictaba desde arriba. Ehrenberg lanza tajantemente:

el sistema de las normas que definen el sujeto de la primera mitad del siglo xx conoce una primera inflexión [en su segunda mitad]. Volverse semejante a sí mismo distingue ‘el espíritu general de la nueva normalidad’ [...] Al evangelio del desempeño personal se añaden las tábulas de la iniciativa individual. La cuestión de la *identidad* y la de la *acción* se ligan [...] (Ehrenberg, 1998: 209. Énfasis y tildecillas originales).

Esta obligación de encontrar sus propios marcos y parámetros son en definitiva, demuestra el autor, una búsqueda agotadora, pues el reto consiste en determinarse a sí mismo. La depresión nerviosa y su serie de síntomas aplastantes (angustias, lasitudes, depreciación, soledad, agresividad, etcétera) se han tornado una característica mayor de nuestra época individualista. Al nivel colectivo es permitido inferir las consecuencias de tantos conflictos personales a su vez retroalimentados por los trastornos sociales a pequeña o mediana escala.

La libertad, fantasma en definitiva tan idealizado, tiene su precio. Muchos no pueden pagarle cuando otros –si no los mismos– en el nombre de una libertad mal definida, invierten en la “servidumbre voluntaria” (ya intuida en su tiempo por Étienne de la Boétie) y, ¿por qué no?, en las reivindicaciones identitarias, sean individuales o colectivas, con todos los desbordamientos previsibles. “Todo se pasa, postula el filósofo belga Haarscher, como si los individuos modernos hubieran ingenuamente proclamado el ideal de libertad, sin darse cuenta de la *inmensa revuelta interior* que supone” (Haarscher, 1997: 85. Subrayamos). He aquí el núcleo del problema: la libertad supone cuestionarse frecuentemente acerca de todo e indagar la mejor vía. Tal reflexividad permanente vuelve la acción perpleja e insegura. Las certidumbres caen y derrumban lo adquirido. La identidad, que se la posiciona por sí mismo o que otros la cementan, viene al socorro de lo perdido. Pega los pedazos, integra el sentido, revitaliza la certeza porque la ilusión de la identidad se encuentra en su pretensión de totalidad. Quien dice totalidad induce totalitarismo y control. La identidad padece de las paradojas promovidas por ella misma, con el asentimiento tácito de los que pretenden enarbolarla en un altar sagrado.

Si –es innegable– la época actual esgrime la individualización de los hábitos y modos de apropiación de las unidades socioculturales que nos rodean y, en consecuencia, si alguna relevancia detenta la noción de identidad personal, sirva recordar los deberes morales fundamentados en la obra de filosofía política de Arendt (principalmente, 1961). Es decir, postular que la identidad personal (o, si se prefiere, individual) debe concebirse como un conjunto de acciones, posicionamientos públicos y militancias ya

que no es permitido pretender la existencia simple de meras identidades individuales del todo aisladas de los colectivos. Con Arendt –cuya historia personal recuerda tomas de posiciones en contra de la servidumbre voluntaria– elogiaremos al sujeto en la arena pública, quien toma decisiones libres, no serviles, nunca sometidas a dictados identitarios propios de la disolución del individuo.

¿Un núcleo duro?

En el ramo específicamente cultural, unos estudiosos se ensayan a proponer y defender un problemático “núcleo duro” contenedor de un incuestionable número de rasgos o unidades “primordiales” de los que cada cultura podría vanagloriarse poseer como propio. La cuestión es seguramente complicada y las objeciones parecen cargadas de consecuencias a veces no esperadas. ¿Habrá una solución definitiva? Creemos imprudente y pedante dar por concluido una cuestión todavía en curso que probablemente se zanjará de manera insatisfactoria cuando los contextos ideológicos peculiares bifurcarán a la par de las bogas académicas, en suma normales.

Jacques Soustelle (1967), en un delicioso trabajo intitulado *Les quatre soleils* (*Los cuatro soles*), suministra un esbozo valioso capaz de brindar luces en la oscuridad de las identidades y otras singularidades. El conocido etnólogo francés estableció una distinción operativa entre “rasgos”, “temas” y “estructuras” culturales.¹⁷ No es el lugar para definir minuciosamente cada uno de los conceptos y parámetros revisados por el autor mencionado. Brevemente y, a partir del propio Soustelle, concretemos:¹⁸

1. Los rasgos culturales “como cada fenómeno, material o no, netamente individualizado observable en una o varias culturas o civilizaciones”.
2. Los temas “ya no son hechos relativamente simples y aislables, sino son complejos, actitudes frente al mundo y la vida”. De ahí que cada cultura demuestra un estilo propio o si se prefiere, esquemas peculiares. En definitiva, un *rostro*.
3. Luego encontramos las estructuras definidas como “relaciones institucionales, jurídicas, mentales, que enmarcan los rasgos y los temas culturales. Todo, en definitiva, incluido en el devenir histórico forma una amalgama en movimiento, en perpetua variación... “Las estructuras, termina, corresponden a la dinámica de cada cultura o civilización”.

¹⁷ Véase el capítulo vi “Regard sur Tenochtitlan”.

¹⁸ Sintetizamos las páginas 221-228.

Soustelle sostiene que los rasgos culturales son los elementos más fácilmente intercambiables cuando opera la dinámica de las modalidades de contacto hasta eventualmente desaparecer. En cuanto a las estructuras, ellas refieren a médulas formadas y formativas mucho más rígidas aunque por nada inamovibles. Si es permitido intervenir en el pensamiento del francés, nunca se relacionó con algo de identidad, sino solamente de cultura. Lo que, después de todo, define al animal social conocido como humano.

Consideraciones finales

Finalizar sería una hazaña azarosa porque queremos invitar a nuestros lectores a seguir la reflexión crítica y añadirle otros ladrillos mucho más acabados y pertinentes. La crítica al tema de la “identidad” en las ciencias sociales ha sido apenas esbozado. La esperanza consiste en que, desde una perspectiva interdisciplinaria, se elaboren formulaciones y propuestas frente a posiblemente uno de los más espinosos conceptos usados entre los científicos sociales.

Terminaremos de una manera audaz e inesperada. George Herbert Mead, probablemente un poco olvidado en nuestros días —motivo de las libertades que se tomará en seguida— abrió en su estudio capital *Mind, self and society* unas brechas exploradas por sus seguidores. Mead se interrogaba apasionadamente sobre la construcción del ser social. Cuestiona e indaga la génesis del espíritu, del *self* y de la sociedad. Su teoría refinada echa de lado la posibilidad de un sujeto previamente constituido así como la perspectiva de intersubjetividades primordiales. Ningún *Yo* previo, sólo un organismo expuesto y afectado por las condiciones sociales que siempre tienen prioridad sobre el espíritu (y el actor). La persona, conglomerado del espíritu e identidad (creemos permitido llamar así al *self* de Mead pese a su inexistencia en la obra del norteamericano), se edifica en la acción e interacción con los varios actores. A su vez, el lenguaje genera símbolos que favorecen la acción reflexiva de los seres humanos. Paso a paso, Mead llega a una postura interesante en torno al rol de la sociedad. Recuerda que no puede haber ser humano sin sociedad ni sociedad sin ser humano. Entre ambos, existe una interminable serie de procesos de intercambios e internalización. El lenguaje, afirma Mead, es el pilar del mundo social. Años más tarde la intuición del estudioso desembocará sobre la atrayente escuela del interaccionismo simbólico, los interesantes trabajos de Erving Goffman, Peter Berger y Gregory Bateson, sólo para citar unas figuras influyentes en la antropología y en la sociología.

Nunca fue cuestión de identidad, pero sí de interacciones, intercambios, construcciones y subjetividades sociales. Tantos valores indispensables en la vida social que encubre hasta el olvido, la identidad.

¿Falta hundir el concepto de “identidad” a pesar de sus imprecisiones y faltas? Puede postularse la improbabilidad de tal extremo. Vimos en un momento que allá donde unos pretenden ver su cadáver, otros se apuran para salvar la noción. No obstante, hasta en el sentido común,¹⁹ este concepto *significa algo*. El rol de los científicos ¿no será ubicar en rieles la estabilidad, fijismo, esencialismo y otras cosas por el estilo? La identidad –o las identidades– como construcción intelectual repercutida por los *mass media*, refleja un problema social que exige precisión.

Igualmente cuestiona la falta de responsabilidad ética de los políticos cuando pretenden registrar los elementos identitarios típicos de una nación como el presidente de la República Francesa, Nicolas Sarkozy, lo está haciendo, o cuando, como es en el caso en torno a la construcción nacional simbólica de la pretendida identidad del pueblo mexicano, las afabulaciones y omisiones voluntarias desde una dimensión histórica pueden tener consecuencias nefastas hasta el momento en el que se escriben estas líneas, tal es el descabezado chauvinismo nacionalista o el difícil reconocimiento a la diferencia cultural sin embargo milenaria.²⁰ Es la pretensión de este ensayo haber contribuido a su justa evaluación.

¿Qué oculta la máscara identitaria?



Fuente: Xantolo en Ahuatitla, Hidalgo , noviembre de 2009. Acervo personal.

¹⁹ Recuerda, con razón, Giménez “la necesidad de rescatar [la noción de identidad] de la banalización y de las trampas del sentido común” (2000: 27): Aunque no cuestiona la responsabilidad de los estudiosos ni menos lo que implica –es decir, dar sentido– para este sentido común, la afirmación identitaria. Lo que demuestra por un lado, el desfase demostrado por los estudiosos con lo que vive y experimenta “lo común” y, por otro lado, hasta qué punto existe una retroalimentación no confesada entre “lo común” y la comunidad académica.

²⁰ Véase el breve trabajo de Torres (2009) muy ilustrativo en este sentido, así como, en nuestra opinión, de las paradojas a las que un brillante historiador puede llegar cuando pretende hablar de “identidad” sin cuestionar un concepto que, en suma, podría parecer claramente aceptado.

Referencias

- Arendt, Hannah (1961), *Condition de l'homme moderne*, París, Agora.
- Balandier, Georges (2003), *El Desorden*, Barcelona, Gedisa.
- Debarbieux, Bernard (2006), "Prendre position: Réflexions sur les ressources et les limites de la notion d'identité", en *Géographie. L'espace géographique*, 4: 340-354.
- Dubuisson, Daniel (1998), *L'Occident et la religion, Mythes, science et idéologie*, Complexe, Bruxelles.
- Duquesnoy, Michel (1999), "Leurres de la tolérance et de l'identité à l'heure des dialogues", *Vivre*, VII, 2: 46-54.
- Ehrenberg, Alain (1998), *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- Gleason, Peter (1983), "Identifying identity: a semantic history", *The Journal Of American History*, LXIX, 4.
- Halperin, Catherine (2004), "Faut-il en finir avec l'identité?", *Sciences Humaines*, 151, pp. 12-16.
- Giddens, Anthony (1999), *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, México, Taurus.
- Giménez, Gilberto (2000), "Identidades en globalización", *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad*, VII, 19: 27-48.
- _____ (1996), *Territorio y cultura. Estudios sobre las culturas contemporáneas*, II, 4: 9-30.
- Haarscher, Guy (1997), *Le fantôme de la liberté. La servitude volontaire de l'homme moderne*, Labor, Bruxelles.
- Larraín, Jorge (2007), "Sobre "Sociología de la cultura". La deconstrucción de lo mapuche, de Aldo Mascareno", *Estudios públicos*, 105: 113-120.
- Latouche, Serge (1989), *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte.
- Locke, John (1689), *An essay concerning human understanding*, London, Basset.
- Moliner, M. (1981), *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos.
- Nouss, Alexis (1997), *La modernidad*, México, Conaculta/Cruz O.
- Soustelle, Jacques (1967), *Les Quatre Soleils*, Paris, Plon.
- Torres Bautista Mariano (2009), "Patrimonio industrial y visual e identidad mexicana", en E. Medina y otros (eds.), *Fronteras, patrimonio y Etnicidad en Iberoamérica*, Sevilla, Signatura Demos de Andalucía: 197-204.
- Vatant, Françoise (1993), "Identidad y etnografía. El marco teórico: la dimensión subjetiva de toda sociedad", Manuscrito de la ponencia presentada en el Congreso del CICA, México.

Parte 2

Análisis de casos



Identidad, memoria y tiempo: la construcción de la identidad a través de la memoria*

Carlos Mejía Reyes

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

LA sociología ha mantenido como ejes temáticos una serie de fenómenos que resultan típicos. La indagación sociológica mantiene el ocio, la religión, la política, la educación, los indígenas, la globalización, etcétera, como temas hegemónicos que constantemente renuevan sus contenidos o sólo los actualizan. Específicamente la sociología en México, a pesar de tener una amplia gama de espacios para su desarrollo, se ha centrado en estudiar temáticas que terminan siendo paradigmáticas en cada escuela, éstas, ciertamente son importantes, pero su estudio e institucionalización impiden el surgimiento de inquietudes de novedosas y, por ende, limitan la imaginación sociológica.

El objetivo de este trabajo es dar a conocer de manera somera un programa de investigación bastante sugerente en el ejercicio de investigación tanto teórica como empírica, que ha sido escasamente abordado. Sólo algunos investigadores han tomado en cuenta el tiempo como objeto de estudio sociológico. La sociología del tiempo, si bien ha sido estudiada por diversos autores como Bauman, Giddens, Luhman, Joas, etc; con distintos enfoques y su difusión como materia de estudio no ha sido la

* Este trabajo es una síntesis del curso denominado “Sociología del tiempo y la memoria”, impartido por el doctor Rafael Farfán Hernández en el marco de la maestría y doctorado en Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, llevado a cabo en el año 2006. En ese contexto, Ramón Ramos Torre, catedrático de la Universidad Complutense, impartió conferencias acerca del tema en la UNAM y la UAM, conformándose como un recurso imprescindible de referencia para este ensayo.

esperada. En el campo académico de habla hispana, la amplitud de su discusión es casi nula, existen algunos sociólogos que han retomado su discusión desde análisis conceptuales y empíricos.

Este artículo intenta dar un panorama general de los postulados básicos para el análisis y los campos de aplicación de esta corriente de investigación novedosa en los desarrollos teóricos de la sociología. Así como introducir el debate conceptual desde el que se construye la noción de la sociología del tiempo. Y para ello se elaborará un breve esbozo de las principales categorías para su comprensión.

Nociones filosóficas del tiempo

La frase inicial de este ensayo engloba la dificultad de describir y explicar lo que es el tiempo. Algunos filósofos clásicos comprendieron el tiempo como fenómeno necesario para dilucidarlo y trascenderlo en su explicación coloquial. Aristóteles y San Agustín conforman los referentes iniciales e imprescindibles de su explicación.

Para San Agustín, el tiempo se contempla a partir de observaciones particulares en las que identifica que los tiempos largos no serían contemplados de esa manera si estuvieran conformados de múltiples movimientos a diferencia de lo eterno. Es decir, la percepción de lo que acontece es lo que permite identificar cuando un tiempo es largo o corto a partir de la sucesión de hechos o cosas que se mueven (San Agustín, 2005: 249).

...con toda seguridad afirmo saber que, si nada pasase, no habría tiempo pasado, y que si nada sobreviniese, no habría tiempo futuro, y que si nada hubiese, no habría tiempo presente (San Agustín, 2005: 249).

El tiempo está intrincado necesariamente con lo que los individuos perciben en su entorno. Por ello es que los sujetos entienden el tiempo como una serie de hechos o movimientos que les permite comprender su ubicación temporal.

Para San Agustín, todo lo presente es lo que sucede actualmente, y que necesariamente por su capacidad de movimiento va a dar al pasado. La medición de lo acontecido en el presente se realiza porque es lo único que se puede medir, ya que lo pasado ya pasó y no existe; y el futuro aún no es. Lo concretamente existente es el presente del pasado, es decir lo que quedó guardado en la memoria o el “espíritu”. En cuanto al futuro, lo único concreto es la premeditación de los actos que se realizarán y cuando el acto se realiza se convierte en presente, dejando de ser futuro. En conclusión, todo

lo que existe es presente. No existe el pasado ni el futuro, más bien existe el presente del pasado o sea la memoria, y el presente del futuro, es decir la espera.

En esta concepción, la relación del tiempo con el movimiento de las cosas es inefable. Sin embargo, el tiempo no es el movimiento, ya que los cuerpos en movimiento (sea el sol o un objeto desplazándose de manera constante) se miden con el tiempo. Se mide desde que comenzó a moverse el objeto u objetos hasta que termina de hacerlo. Si no se percibe el inicio del movimiento, no se puede medir. El tiempo es un recurso “que nos sirve para medir su duración”.

Por ello el tiempo es una “distensión del alma”, es una medición realizada por la construcción de referentes fijos de comparación. Por ejemplo, los versos de un poema y sus componentes. “No mido, pues, las sílabas mismas, que ya no existen, sino algo en mi memoria, que allí permanece fijo” (San Agustín, 2005: 261). Es en el *espíritu* donde se realiza tal trabajo, espera, atiende y recuerda lo que sucede.

De esta manera es que San Agustín explica el tiempo como una distensión del *espíritu*, como una construcción subjetiva acerca de lo que sucede en la realidad percibida, y cuya función es conformar un referente de medición fijo de lo que acontece en el presente. El movimiento no es el tiempo.

Aristóteles, igualmente, fue un pensador que ocupó sus reflexiones en el fenómeno del tiempo. Considera el tiempo como relativo, y relacionado con el movimiento, aunque sin confundir el tiempo con el movimiento. Es decir, “el tiempo no existe sin el movimiento”. Lo que define al tiempo es el movimiento de los cuerpos, ya que el tiempo existe como elemento intrínseco de los cuerpos que se mueven y la numeración de esos movimientos (Aristóteles, 2005: 97).

Cuando ha pasado algún tiempo el tiempo se percibe junto con el movimiento. El tiempo es algo en movimiento.

Esto se explica en la construcción de la definición de tiempo, a través de tres fases en donde se relacionan el antes y el después. Hay tres unidades que explican tal relación: magnitud, movimiento y tiempo. Así, en la primera fase refiere que el antes y el después depende y es definido por la magnitud del movimiento en el tiempo, no por el movimiento mismo. La segunda fase, derivada de la anterior, enuncia que el tiempo es el antes y el después en el movimiento. Y la tercera fase es la definición del tiempo, numerándola, a partir de “el número del movimiento según el antes y el después”.

De esta manera, el tiempo se encuentra necesariamente ligado al movimiento, su numeración indica la externalidad del mismo, como una mera percepción.

Con ello los cortes denominados “instantes” sólo son intervalos ya numerados “entre el antes y el comienzo del después” referidos necesariamente al movimiento. Es un corte en el movimiento realizado por el *espíritu*, sin que tenga necesariamente un punto determinado, “cualquier instante es igualmente digno de ser el presente”.

Sólo es un instante situado en el proceso del movimiento numerado. La concepción aristotélica no percibe las nociones de pasado y futuro, sólo el antes y el después del instante.

Esta postura aristotélica contempla al tiempo como un elemento externo y objetivo, donde los individuos sólo organizan y numeran los movimientos. El tiempo se encuentra ligado al movimiento como impresión de los sujetos, no es una distensión del espíritu, sino un elemento natural.

Las dos posturas, anteriormente descritas, intentan aclarar los orígenes del tiempo a partir de considerarlo como inherente a la naturaleza y como representación subjetiva, como oposición entre sujeto-objeto, o como la dicotomía entre hombre y naturaleza; en la que el tiempo mantiene una existencia independiente de los sujetos y los observadores se limitan a verificarla y contabilizarla para su distinción, comprensión o uso.

Premisas sociológicas del tiempo

Para introducir las nociones iniciales de este tema, es menester enunciar que la sociología mantiene una postura epistemológica muy definida que intenta subvertir las nociones naturalistas y nominales de la concepción de lo que en el entorno colectivo se percibe. Por ello, partir de Norbert Elías es imprescindible ya que el autor refiere que no es la idea de escisión entre cultura y naturaleza, sujeto y objeto, lo que nos permite ver y analizar un fenómeno social como el tiempo, no es la confrontación teórica entre quienes prescinden de la naturaleza o de la sociedad y el hombre como hechos separados para explicar el tiempo. Discute y rompe con la percepción aristotélica de que no habría tiempo, sino existe “un alma” que lo midiera, y la postura de San Agustín de que el tiempo es una distensión del espíritu que percibe movimientos en su entorno. No es una asimilación o comprensión individual, es un fenómeno social.

Según Elías, se trata más bien de entender al “hombre en la naturaleza”, partiendo de un supuesto: el saber humano sobre el tiempo es resultado de procesos de aprendizaje social, sin principio, ni origen. Es un saber existente que se reproduce (Elías, 1989: 15).

El tiempo, no es una reproducción fiel de las cosas percibidas en la naturaleza, tampoco es una idea emergente del espíritu. Es una institución social reproducible de características específicas según el grado de desarrollo de las sociedades. El motivo de la construcción social del tiempo es que las sociedades necesitan marcar periodizaciones perceptibles en la sucesión de hechos, pautas de cambio repetibles y regulares de referencia que elaboran los sujetos sociales con ciertos conocimientos de su entorno:

...el individuo no inventa el concepto de tiempo por sí mismo, sino que aprende desde su infancia tanto el concepto de tiempo como la institución social del tiempo que le está unida de modo indisoluble, ir creciendo en una sociedad a la cual pertenecen ese concepto e institución (Elías, 1989: 20).

El tiempo se expresa en un símbolo social, inserto en la cultura de una sociedad determinada, en un periodo de desarrollo civilizatorio específico, que intenta subvertir lo natural, configurándose como institución en la que los individuos sujetan sus impulsos y sensibilidad. El símbolo comunicable del tiempo es permeado por los instrumentos creados para ello, el reloj y el calendario, que determinan, orientan y organizan los sucesos sociales, físicos y naturales de la vida social e individual.

De esta manera, el tiempo es concebido como un vínculo entre lo social en relación con la naturaleza, y no como su contraposición ontológica. Los tipos de relación que ambos elementos reflejan, que derivan en regulaciones y autorregulaciones de los ímpetus de los sujetos sociales con respecto al tiempo, darán cuenta del grado de civilización que la sociedad posee.

Elías entonces conforma un referente imprescindible en la ruptura filosófica de la concepción del tiempo, pero sus postulados obedecen a otros análisis anteriores provenientes de E. Durkheim, pionero en el desarrollo sociológico del tiempo. Fueron E. Durkheim y sus colaboradores del *Anuario de sociología*, quienes lo desarrollaron partiendo de investigaciones centradas en cuestiones religiosas y derivando de ello al tiempo como un hecho social.

La profundización de la temática le permitió revisar las características inherentes al mismo. El tiempo o la idea del tiempo en la colectividad, al igual que algunos otros productos sociales, posee referencias inefables de lo que en la vida social existe, se corresponden:

El mundo expresa que el sistema total de conceptos es el que se representa la sociedad, sólo la sociedad puede suministrarnos las nociones más generales según las cuales deben ser representados [...] existe en tanto es pensado y ya que sólo es pensado por la sociedad ... (Durkheim, 2003: 451).

De esta manera, el tiempo y su noción social son referentes de lo que acontece en la colectividad, y de la cooperación social ya aludida. Es la religión, en tanto prácticas a través de ritos, ceremonias, fiestas, la que da cuenta de la elaboración del tiempo por periodos y por medio de calendarios para asegurar su continuidad (Durkheim, 2003: 16). Tesis que fue tomada de Henri Hubert, quien estipula que “la noción religiosa de tiempo es la que domina la elaboración de los calendarios” (Hubert, 2002: 2).

El tiempo conforma, según Hubert, una condición de los actos religiosos, ritos realizados constantemente y determinados temporalmente, provenientes de los mitos conmemorados con los que están relacionados. La celebración religiosa del mito es una conmemoración periódica de un “hecho histórico” situado temporalmente. Es una “representación semiconcreta” repetible. Marca un hecho considerable para la colectividad, en un tiempo específico de la vida social, e incorpora ubicación para las prácticas religiosas. Es un evento pasado que periódicamente es representado en el tiempo colectivo que persiste.

No es una medición del tiempo, es una regulación de los actos religiosos, ubicándolos y estableciéndolos rítmicamente. Es a través del calendario que esta ubicación festiva se lleva a cabo y no es de carácter numérico o cuantitativo, es estrictamente cualitativo o relacionado con los eventos que el colectivo enmarque (fechas críticas o festivas), cuyo referente básico es la dicotómica ubicación de los días sagrados y profanos, o sea una calificación de los días en el que la emotividad colectiva (subjetividad compartida) se manifiesta:

...de hecho, la verdadera función originaria de los calendarios es religiosa o mágico-religiosa. Servían esencialmente para prever el retorno de los hechos que se creían que traían necesariamente aparejada la celebración de determinados ritos o a la producción de un determinado fenómeno relevante para la religión (Hubert, 1992: 32).

Con los postulados de su colaborador, Durkheim retomó para el estudio de las religiones la función del calendario como regulador de las actividades sociales referidas a los ritos religiosos, y la función generalizadora de regularidad e identidad. Y con ello las características de sucesión cíclica de los eventos, como tiempo no lineal sino circular, de diferencia y contraste cualitativo.

Habría que hacer notar que el eje principal y fundamental del análisis lo constituye la clarificación del tiempo como un hecho social, y lo enfatiza para las investigaciones de los autores posteriores en el desarrollo de la temática, incluido Marcel Mauss. Es decir, como un hecho social, externo y con cualidades específicas e impersonales, que envuelven la vida colectiva de manera externa.

Para Durkheim, el tiempo es una categoría creada colectivamente, que enmarca el ritmo social de su desarrollo a partir de oscilaciones entre lo sagrado y lo profano. Identificándolo con los aspectos cronológicos o sistemas de “computación” del tiempo, su utilización a partir de los ritmos de la vida colectiva, su organización o uso. Con ello, Durkheim, omite y/o resta importancia a un rasgo importante del tiempo y su construcción: las nociones de pasado, presente y futuro.

Además se alude a algunas nociones que de fondo son distintas a los del fenómeno tiempo. Por un lado, contemplar al tiempo como una cosa o recurso que es utilizado, gastado o desperdiciado: fenómeno propio de las sociedades modernas y occidentales. Por el otro, la utilización de ciertos acontecimientos para medir el tiempo, afirmando que es la duración o el movimiento. Es decir, se maneja una perspectiva positivista del tiempo, en donde los colectivos no socializan el tiempo, sino que temporalizan lo social (Farfán, texto inédito).

A pesar de que el esfuerzo en realizar una sociología del tiempo no fue tan expresado en esos términos, los elementos que arrojan son, en mucho, aclaradores del fenómeno. Las críticas fundamentales a la sociología del tiempo de Hubert y Durkheim son las limitaciones que la totalización dicotómica entre sagrado y profano muestra para explicarlo. La centralidad del calendario para explicarlo también limitó en cierto grado los análisis (Ramos, 1999: 159), ya que excluyó a otras disciplinas de su discusión integral.

Para Ramón Ramos, la paradoja práctica del tiempo en estos autores mantiene una solución, si consideramos dejar de lado al tiempo de la conciencia y del ambiente como rasgos fundamentales de su existencia y contrariamente relacionados. En su lugar, es menester considerar dos series temporales que se diversifican y entran en relación sin contradecirse. La serie *A* conformada por el conjunto estratégico del presente, pasado y futuro y, por el otro, la serie *B* formada por las relaciones “ordinales temporales” y los aspectos cronométricos del tiempo. Es decir, es analizar a profundidad cómo es que los colectivos crean las series *A* y *B* en su ejercicio de construcción de la realidad, y no considerar el tiempo como un ente ontológico independiente.

La memoria colectiva

En este ejercicio, consideraremos un esbozo general de la serie *A* del tiempo, escasamente explorada por la sociología contemporánea y clásica: la memoria. Partiendo ahora de esta idea elemental, retomamos la memoria como un aspecto del tiempo (social), aspecto de interpretación propia de la serie *A*. En suma, la manera en que se interpreta desde el presente al pasado por parte de los miembros del colectivo, a partir del lugar que ocupan en él (Farfán texto inédito: 10). Existen dos maneras de interpretar el pasado a partir del presente, una de ellas es la memoria y la otra la historia. Es decir que existen dos maneras básicas para interpretar el pasado desde el presente. Ambas evocan a circunstancias, procesos o acontecimientos pasados, por lo que mantienen convergencias. Pero también soportan distancias claras en su ejercicio y objetivos.

Ambas se desarrollan en el tiempo considerado colectivamente como pasado y se pueden explicar sólo “a través del tiempo”. De igual manera, ambas se refieren al pasado revisado desde el presente a partir de una reconstrucción selectiva de los sucesos y “el tiempo en el que se desarrollan la historia y la memoria es el que parte del presente para descomponerse en presentes-pasados y presentes-futuros”. Como divergencias poseen distintas concepciones de la naturaleza del pasado así como la manera de reconstruirlo selectivamente y, por lo tanto, los presentes-pasados así como presentes-futuros son totalmente distintos (Farfán texto inédito: 11).

En el caso de la historia, mantiene como punto de partida el presente, tal y como lo refería R. Koselleck, en el que se intersecta el pasado y el futuro. Todo tiempo, entonces, es presente, por lo tanto sólo existe el pasado del presente y el futuro del presente, y este presente desaparece. De esto que surjan combinaciones entre categoría temporales para enmarcar un método propio de la historia, como disciplina que busca establecer la veracidad de lo acontecido. El método de la historia como disciplina, trata de los eventos que fueron percibidos por los afectados por el cambio de sucesos en el tiempo, y se interesa por establecer veracidades de éstos desde el punto de vista del observador y analista, tratando justamente de desenmascarar los prejuicios políticos de los protagonistas del evento o eventos que estudia, ponderando los testimonios para establecer veracidades y objetividad no con ellos, sino a través de ellos. Supone objetividad y veracidad en su ejercicio, cuya finalidad racional propia de las disciplinas occidentales es recabar y dar cuenta de procesos verídicos lo más objetivamente posible para generar explicaciones lógicas o científicas. Su metodología consiste básicamente en la escritura de los acontecimientos analizados para su comprensión y apertura desde el presente hacia el pasado con una exigente rigurosidad científica.

En el caso de la memoria, lo acontecido se refiere a partir de simbolizaciones colectivas presentes y vigentes, el flujo del tiempo es constantemente resignificado a partir de eventos que desde el presente se remiten al pasado. Es un pasado que se reconstruye desde el presente a partir de una experiencia vivida colectivamente. Una experiencia intersubjetiva (Farfán, texto inédito: 15). En otras palabras, la memoria colectiva se constituye a partir de experiencias que los sujetos partícipes de un acontecimiento vivieron de manera conjunta, y de las ideas o imágenes que permiten reconstruir el evento que compartieron a partir del presente.

Las personas que recuerdan y expresan oralmente el recuerdo lo hacen refiriéndose a un suceso o experiencia en el que están inmersos otros que forman parte nodal del recuerdo y suceso.

...lo que pasa a primer plano en esta memoria son las relaciones de parentesco y si tienen lugar unos acontecimientos que, a primera vista, se vinculan con ideas de otro orden, es porque en algunos aspectos pueden ser considerados también como acontecimientos familiares, y es por eso que se les considera entonces bajo ese aspecto (Halbwach, 2004: 186).

Los recuerdos y el ejercicio del recuerdo refieren siempre las relaciones sociales e interacciones con otros individuos, además de recordar incluso a otros. Con ello “no hay recuerdo que no sea social” (Ramos, 1989: 70).

De tal manera que lo anterior nos remite a revisar el carácter subjetivo de la memoria colectiva, en el sentido de que si un sujeto o sujetos recuerdan a partir de otros, con otros y entre esos otros se encuentra la familia, está implícito necesariamente el perfil de su identidad. Las referencias al pasado, a través de la memoria que discurre en los sujetos poseen matices de sentimientos tanto de pertenencia a un grupo o colectivo como sentimientos percibidos en el momento de la experiencia del recuerdo. Los recuerdos de cualquier experiencia social recuperan sustancialmente lo incómodo de un viaje, la pena y sentimiento de denigración ante el trato de personas extrañas, las dificultades y condiciones de vida, etcétera. La historia, al contrario, se centra en verificar verdades contundentes y comprobables bajo la lupa de la objetividad y parte básicamente del presente para elaborar el discurso de los hechos pasados (Farfán, texto inédito: 11-12).

Las características que los sujetos describen a partir de sus experiencias conforman una serie de sentimientos sobre ellos mismos, pero tales percepciones subjetivas no se remiten únicamente a ese tipo, también los sentimientos de pertenencia configuran el eje y motor del ejercicio de la memoria colectiva. Al recordar colectivamente, los individuos miembros de una sociedad aluden a su pertenencia de grupo, del que provienen y configuraron la experiencia que se recuerda, al elemento fundador del grupo que recurre a la memoria colectiva. Los recuerdos del grupo, en tanto vividos de manera colectiva (compartida) son los que cohesionan al colectivo “no hay recuerdo sin vida social, pero tampoco hay vida social sin recuerdo” (Ramos, 1989: 76).

El acontecimiento fundador del grupo o colectivo permite identificarse y comprenderse a sí mismo en cuanto su fundación, aquella historia que se recuerda es la propia historia compartida que arroja elementos de experiencias comunes que los identifican, “de hechos imbuidos de un sentido simbólico que está conectado con la historia de una identidad colectiva” (Farfán, texto inédito: 15). El pasado del grupo, entonces, no corrobora los hechos tal y como fueron, no es objetivo, es subjetivo por la cualidad significativa que tiene para el grupo y porque es retomado desde el presente significado por los miembros, en o situación presente que se recurra para rememo-

rar el pasado del grupo, se hará desde la perspectiva actual en la que se encuentre inmersa. Lo fidedigno de la historia no es la finalidad, sino el crear identidad grupal para mantenerse vigentes y, por tanto, el pasado no es único, son varios y/o variados.

Es así que la historia no se empeña en reproducir el relato hecho por los hombres contemporáneos de los acontecimientos pasados, sino de tiempo en tiempo, lo retoca no solamente porque dispone de otros testimonios, sino para adaptarlo a las maneras de pensar y de representar el pasado de los hombres de hoy (Halbwach, 2004: 201).

Los recuerdos sociales se organizan para su transmisión en una serie de “marcos” en que se encuadra lo acontecido. Los marcos de la memoria son estructuras construidas socialmente en las que se delimitan las experiencias del pasado a partir del presente, permitiendo estabilizar los recuerdos y definirlos para su recurrente uso con los fines ya descritos. Los espacios y tiempos se fusionan al momento de acudir a los recuerdos ya que el recordar un lugar implica necesariamente “evocar esa época y ese mundo social” (Ramos, 1989: 75).

La memoria colectiva es un recurso de los colectivos sociales que remite a configurar nociones de identidad de los mismos, su finalidad es cohesionar recordando el suceso fundador del colectivo para permanecer en las representaciones sociales y por ello no atiende la sistematización, precisión, veracidad, linealidad ni al cambio, rasgos que la disciplina histórica considera imprescindibles. La memoria retiene del pasado lo que aún está vivo o es proclive a subsistir en el colectivo. Se mantiene vigente en la medida en que el colectivo recuerda hechos o situaciones, y en la medida en que haya sujetos que sean capaces de recordar esos sucesos.

La memoria colectiva no sólo se remite a miembros de colectivos amplios, sino también a grupos sociales elementales, como la familia.

Pero, tal cual, la escena entrega, en una síntesis cautivante, la idea de una familia y, para ser un resumen de reflexiones y de sentimientos colectivos, ella logra proyectar sobre la pantalla de un pasado oscurecido y borroso una imagen singularmente viva (Halbwachs, 2004: 183).

La familia recurre con mayor intensidad al ejercicio social de la memoria colectiva, por la posesión de un elemento sustancial a diferencia del resto de los colectivos sociales amplios: el parentesco. Implica otro tipo de significaciones, como los nombres de los miembros, festejos familiares, tradiciones, para preservar su identidad y cohesión.

Los miembros de los colectivos que experimentaron los sucesos descritos por la historia hacen oír su relato mostrando factores y elementos que no son contemplados

como relevantes para la recolección racional de la historiografía ni para el conjunto social general, sino sólo a quienes atañe el ejercicio de recordar. Es decir, que el recordar o hacer memoria es un ejercicio relevante para quienes recuerdan y para quienes de manera implícita refuerzan su identidad.

Ante este bagaje, surgen tres preguntas fundamentales: ¿cómo se remite el ejercicio de la memoria si la historia tiene como instrumento a la escritura? ¿La memoria puede reproducirse por medio de la escritura? ¿Qué instrumento habilita el ejercicio?

La historia registra en los documentos escritos el pasado de una experiencia, como veíamos, desprovisto de los elementos conformadores de la identidad colectiva y significancia simbólica para el colectivo. Sus objetivos son otros y sus técnicas, fuentes e instrumentos son radicalmente contrapuestas a la memoria colectiva. La recuperación del pasado e interpretación por parte de la historia es a través de documentos escritos, datos duros y representaciones concretas y veraces. La cultura escrita de la historia se encuentra impregnada de materialidad y corroboración.

En cambio, la memoria colectiva realiza el ejercicio del recuerdo por medio, y primordialmente, del relato oral, y como elementos de apoyo posee las imágenes y algunas otras construcciones de referencia como los ritos, representaciones visuales y rituales o tradiciones (Florescano, 2002: 113-127). La relación de éstos se configura como fuente de alimentación para el reelaborado relato del recuerdo. Son elementos que permiten mantener el recuerdo, más no el recuerdo mismo.

Algunos científicos sociales que le aportan significativa relevancia a la memoria colectiva y que la diferencian de la historia, no contemplan el relato oral como el eje vertebral de su consolidación, por ejemplo:

Hay que separar la historia de la imagen en la que durante mucho tiempo se complació y por medio de la cual encontraba su justificación antropológica: la de una memoria milenaria y colectiva que se ayudaba con documentos materiales para recobrar la lozanía de sus recuerdos (Foucault, 2006: 10).

Los documentos materiales sólo se ocupan de alimentar el recuerdo, no es el recuerdo en sí, es el recuerdo que se alimenta de lo material, en no todos los casos, ya que es en la comunicación y su expresión oral en la que se comparten y discurren los acontecimientos pasados de manera discutida y complementaria por el grupo. En los elementos materiales no se puede complementar nada, no se puede reconstruir, y no se puede generar identidad, sólo son y ya. Así que la memoria colectiva no tiene su fuente en lo material, pueden coexistir unos y otros, pero el relato oral conforma las bases fundamentales para la elaboración del sentido de los colectivos.

Consideraciones finales

Por último, creo necesario hacer énfasis en que la memoria colectiva no sólo es una práctica propia de los grupos de grandes conglomeraciones, es social ciertamente, pero no implica la limitación del ejercicio a grupos pequeños, pues pareciera existir dentro de grandes colectivos que recuerdan conjuntamente, algunos hechos de grupos familiares que generan pertenencia y sentido a su relación sentimental de matrimonio, amistad entre amigas, camaradería, relación padre e hijo, etcétera.

La memoria es una práctica que aún persiste en grupos cuya cultura no ha sido encontrada por la formalización histórica, por familias que rememoran y reconstruyen su pasado en reuniones de convivencia, y me atrevería a decir que hasta en noviazgos de jóvenes de secundaria alimentados por la celebración de su aniversario de inicio de la relación, etcétera. No es un ejercicio exclusivo de grandes masas, sino de grupos primarios que recurren al ejercicio porque remontan a la identidad y sentimientos o sensaciones de la experiencia de conformación del vínculo social, característica básica de la memoria colectiva.

Ciertamente, los procesos denominados de la modernidad, en los que la racionalidad permea espacios y prácticas sociales, generan que la codificación e interpretación del pasado por la historia se difunda como la única viable y objetiva. Además, las prácticas, relaciones sociales y el espacio se encuentran en constante contingencia, lo que llevaría a pensar que la memoria colectiva no podría asentarse en terrenos tan inestables. Creo que el carácter y sentimiento de pertenencia de los sujetos sociales como parte fundamental de la conformación de colectivos, permite que hasta en grupos pequeños donde la simbolización del entorno crea los referentes, se habilite la práctica de la memoria colectiva para refrendar su identidad, incluso en los cambios por parte de los sujetos con referentes simbólicos, se rememora justamente la nueva integración hacia los símbolos o culturas en cuanto grupos.

En conclusión, existen en la actualidad espacios de habilitación de la memoria colectiva, de relato oral apoyado en otros instrumentos, que persisten en contingencias por parte de grupos familiares y algunos otros.

Referencias

- Aristóteles (2005), *Física*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
 Durkheim, E. (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
 Elías, Norbert (1989), *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Farfán Hernández, Rafael, *La otra cara del tiempo. La construcción de la memoria*, Texto Inédito.
- Florescano, Enrique (2002), *Historia de las historias de la nación mexicana*, Madrid, Taurus.
- Foucault, Michael (2006), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- Halbwachs, Maurice (2004), *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
- Hubert, H. (1992), “Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia”, en *Tiempo y sociedad*, Ramón Ramos Torre (comp.), CIS, núm.129, Madrid.
- Ramos, Ramón (1999), “La sociología de Emilio Durkheim. Patología social, tiempo y religión”, CIS, núm. 165, Madrid.
- San Agustín (2005), *Confesiones*, México, Porrúa.



Caciques de la ciudad de México y la lucha por la indianidad, 1829-1835

Ileana Schmidt Díaz de León
Universidad de Guanajuato

Introducción

ENTENDER el papel social y cultural de la educación impartida a los indios durante el periodo virreinal requiere enmarcar la importancia de la lectura, la escritura y el castellano en la vida cotidiana de la sociedad virreinal. Por un lado, frente a un Estado alfabetizado en una lengua diferente a la propia, el desarrollo de estas habilidades del lenguaje permitió a los indígenas, organizados en Repúblicas de Indios, interactuar con la corona española, es decir, con los funcionarios que la representaban así como con el sistema político-administrativo y jurídico español. Por otro lado, leer y escribir fueron dos condiciones impuestas por el monarca como requisitos para acceder a los puestos de república a mediados del siglo XVIII. Sin el conocimiento de la lectura y la escritura, los indios no podían ejercer la administración y la política de los gobiernos de sus propias repúblicas. Por ello, puede afirmarse que la educación abrió a los indios la posibilidad de interactuar con las instituciones españolas implantadas durante el periodo virreinal.

Entre los colegios que cumplieron esta función se encuentra el Colegio Seminario de Indios de San Gregorio, cuya trayectoria de 270 años de existencia lo hace particularmente importante. Fundado por los jesuitas en 1586, esta institución sobrevivió su expatriación en 1767 así como la lucha por la Independencia comenzada en 1810, convirtiéndose, a partir de 1824, en un colegio prototipo, en el ideal de formación del ciudadano mexicano de la primera mitad del siglo XIX en la ciudad de México.

Los políticos del momento lo tomaron y lo usaron como modelo en la aplicación de las ideas ilustradas de la época tanto en la formación de la conciencia y la identidad ciudadana como en la innovación pedagógica, pretendiendo forjar el proyecto nacional de educación del nuevo Estado-nación que se comenzaba a construir.

El colegio de San Gregorio tenía, sin embargo, desde su origen, sólidas raíces indias que fueron duramente agredidas y alteradas por miembros prominentes de la política del momento, situación que fue, a su vez, denunciada y resistida por intelectuales indios egresados de sus aulas, muchos de ellos profesores del colegio. Entre ellos, se encontraban caciques de reconocidos cacicazgos fundados desde el siglo XVI, situación que propició en los indios la manifestación de identidades sociales que, a su vez, fueron desconocidas por los políticos no indios. El evento generó un debate y enfrentamiento político entre ambos grupos, donde los indios mostraron el claro y profundo conocimiento que tenían de las ideas ilustradas y la ley establecida. Hicieron manifiesta su “indianidad” y con ello la necesidad de su condición corporativa para mantener la interlocución política con el naciente Estado-nación. La vida corporativa característica de la España medieval e implantada en el Nuevo Mundo, favoreció a lo largo del periodo virreinal la conformación de identidades socio-culturales en las Repúblicas de Indios que al ser trastocadas, a principios del siglo XIX, comenzarían a sobrepasar entonces las identidades locales o étnicas, pero que estarían fuertemente ligadas a la estructura antigua del cacicazgo. Esto se manifestó cuando el enfrentamiento incluyó a pueblos de indios fuera de la ciudad de México (inclusive del hoy estado de Guanajuato), pues muchos de ellos formaban parte de los cacicazgos a los que pertenecían varios de los exalumnos involucrados en la disputa y defensa de la indianidad del Colegio de San Gregorio.

Ante el embate liberal que pretendía modificar las condiciones de existencia del colegio, la más sobresaliente era la de educar exclusivamente a indios hijos de caciques y principales, la calidad de “indio” fue la circunstancia fundamental que hizo coincidir en sus demandas a los intelectuales y a los pueblos indios involucrados. En la medida que el debate tomaba más la cara de enfrentamiento, fueron enfatizando su indianidad, es decir, su interés por mantener el colegio de San Gregorio exclusivamente para indios los hizo identificarse a todos con una categoría conocida que, independientemente de sus particulares diferencias étnicas, marcaba ante todo la diferencia con lo no indio y con ello el acceso a derechos y privilegios ancestrales. De esta manera, más allá de la identidad local, estos intelectuales indios recrearon la idea de los “indios” en su beneficio, recuperando su sentido de homogeneidad.

El enfrentamiento

Desde la expulsión de los jesuitas en 1767, el colegio de San Gregorio contó con una junta directiva dirigida por su rector, individuo que debía ser sacerdote según lo estipulaban las constituciones creadas en 1777. Como todo colegio jesuita, tenía un templo anexo que, en este caso, tuvo dos advocaciones. La primera, como templo de San Gregorio y, la segunda y todavía actual, como templo de la virgen de Loreto. Es de particular importancia saber que tanto el colegio como el templo eran considerados por las Repúblicas de Indios de la ciudad y valle de México como exclusivos de ellos, situación que fue creada y recreada por los jesuitas desde su construcción en el siglo XVI, y sus finanzas eran de las más sanas de los colegios habidos en la ciudad de México aún en 1821. San Gregorio era conocido entre la comunidad de dicha ciudad como el centro de reunión de los indios para el festejo de sus fiestas religiosas.

El colegio de San Gregorio, como institución educativa, fue afectado por todas las leyes y disposiciones que sobre educación se llevaron a cabo en la primera mitad del siglo XIX. La Constitución de 1824, la reforma educativa de 1833, y otras más, modificaron su finalidad de educadoras de indios, hijos de caciques y principales, en formadoras de ciudadanos, pasando así de ser instituciones para la enseñanza de la lectura, escritura, el canto llano y la doctrina cristiana, a colegios de estudios mayores con múltiples cátedras enfocadas a la formación moral-religiosa, intelectual, física y estética de sus colegiales. Puesto el interés en la formación del ciudadano, el colegio abrió sus puertas a estudiantes no indios imponiéndosele con ello un proceso de desindianización aunque mantuvo siempre las 30 becas para niños indios que había tenido desde 1683.¹

El conflicto comenzó con la creación de un nuevo reglamento en 1826 y la toma que prominentes políticos de la época hicieran de la junta directiva ese mismo año, quedando en la misma solamente un miembro indio, Pedro Patiño Ixtolinque, que tomaría en su momento un papel importante en la definición identitaria del movimiento en defensa de la indianidad del colegio. Entre los nuevos miembros no indios se encontraban Carlos María de Bustamante, Pablo de la Llave, José María Tornel, José María Iturralde, Miguel Cervantes y José María Jáuregui. Todos estaban involucrados con el Congreso y al menos uno de ellos, Pablo de la Llave, había participado como diputado representante en las Cortes de Cádiz en la sección de educación. Los nuevos proyectos de educación nacional pasarían por el Congreso, por ello, el 3 de enero de 1828, se comenzó a discutir en su recinto una propuesta en la que se

¹ El colegio atendió desde su fundación a 30 niños internos, pero ya no fueron becados a partir de 1683, fecha en que don Juan de Chavarría dono la hacienda de Acolman al colegio.

planteaba se unieran en una sola institución los colegios de San Juan de Letrán, San Ildefonso y San Gregorio, incluyendo sus rentas. La primera reacción, y que sería el inicio de una larga batalla que se llevaría varios años, se manifestó mediante una representación encabezada por el indio Francisco Mendoza y Moctezuma, en la que exponía las razones por las que no debía incluirse en esa propuesta al colegio de San Gregorio, ni sus rentas. Esas razones fueron que el colegio era propiedad exclusiva de los indios, que la enseñanza era más provechosa en grupos pequeños de estudiantes y que tal propuesta expresaba la falta de respeto que siempre habían sufrido los indios en cosas que sólo concernían a ellos. En el documento justificaban la propiedad del colegio en el hecho de que había sido fundado por los indios caciques y principales de Tacuba “para exclusiva educación de sus descendientes” y que, además, don Juan de Chavarría había levantado el templo y había donado la hacienda de Acolman “para su ilustración y sustento”. El sentido de propiedad era entonces un elemento clave en la solicitud básicamente por dos razones, una porque comenzarían a manifestar el sentido de identidad que les daba derechos exclusivos y la otra porque era condición necesaria para ser considerados ciudadanos y por ello basaban su defensa en que “el derecho de propiedad era invulnerable”, según establecía la Constitución. Este documento y los que siguieron después generaron un rechazo y disgusto en los miembros de la junta directiva pues éstos se consideraban a sí mismos el gobierno legítimo del colegio, por lo que podían tomar las decisiones que consideraran pertinentes acerca de su funcionamiento. La lucha por el poder que se abría suponía, para unos, la posibilidad de seguir usando el colegio como medio de acceso a privilegios establecidos para los indios, y para los otros el acceso a los recursos materiales y económicos necesarios para la anhelada reforma educativa.

Las representaciones presentadas por los indios muestran un conocimiento amplio de las leyes y el manejo del discurso ilustrado liberal de la época lo que debe atañer no solamente al hecho de que hayan buscado y logrado asesoría jurídica especializada, sino también a que varios de los intelectuales indios involucrados habían asistido, además de al Colegio de San Gregorio, a colegios para niños españoles donde habían tenido acceso a estudios mayores. Entre ellos, se encontraban Faustino Chimalpopoca Galicia,² quien había estudiado en el Colegio de San Ildefonso, era catedrático de filosofía en el colegio y conocido por su trabajo de copista y traductor de documentos históricos escritos en náhuatl (Sepúlveda y Herrera 1992:11-20; Mercado 1988; Escobar Ohmstede 1994: 65); Joaquín Villaseca, quien era capellán del colegio de San Gregorio y maestro de lengua mexicana en la Real Universidad,

² En los documentos consultados aparece indistintamente este nombre como Faustino Chimalpopoca Galicia o Galicia Chimalpopoca.

el doctor José Sánchez, quien era cura del pueblo de Zumpango y había estudiado en el seminario diocesano, el doctor Luciano Castorena con estudios realizados en el colegio de San Juan de Letrán y don Evaristo Reyes con estudios también del colegio de San Ildefonso. Como personaje importante, se encontraba detrás del movimiento el presbítero indio José Calixto Vidal quien era el vice-rector del colegio de San Gregorio, en ese momento, y había realizado estudios de teología, filosofía y derecho civil y canónico. Calixto Vidal tenía una larga experiencia y trayectoria de funciones clericales y era políticamente activo entre la comunidad criolla de la ciudad de México, pues había sido diputado del Congreso Constituyente del Estado de México de 1824 a 1827 (Arana Pozos 2000).

En 1829, la junta directiva propuso una terna para elección de rector del colegio donde incluyó a Calixto Vidal, pero como tercer candidato. Esto recrudeció el enfrentamiento pues el grupo de indios propuso a dicho cura como candidato preferente ante el presidente de la república Vicente Guerrero. Guerrero eligió al primero de la terna, quien era José María Guzmán, y los indios solicitaron, de inmediato, que fuera destituido por que se habían violado las constituciones del colegio. En éstas se establecía que el rector debía ser sacerdote e «idioma»,³ es decir que hablara lengua indígena, en este caso lengua náhuatl o mexicana, y el candidato electo no cumplía ninguno de los dos requisitos. Por otro lado, dicha violación generaría gastos que no estaban contemplados en las rentas del colegio y que en principio habían sido destinadas “a la ilustración de unos ciudadanos miserables, indigentes y desvalidos”. De esta manera, en este segundo momento del conflicto, se anexaría al derecho de propiedad el cumplimiento cabal de las constituciones del colegio, las que, permanecían vigentes desde 1777. La elección de rector había concentrado la mayor parte de los votos de los miembros de la junta directiva en Guzmán, por lo que fue electo por el presidente de la República. Pedro Patiño Ixtolinque decidió por tal motivo escribir tan sólo unos días después, una representación dirigida al Ministro de Relaciones Interiores donde expresaba que “ni es sacerdote, ni es idioma, y ni es indio, que para la educación de ellos, es para mí la circunstancia que más pesa”.

A medida que se incrementó la renuencia de la junta directiva y los funcionarios de gobierno a considerar a Calixto Vidal como rector, se fueron convirtiendo en exigencia las dos primeras condiciones, constitutivas de la norma heredada del colegio, así como también el nuevo agregado de “ser indio” planteado por Patiño Ixtolinque. Es a partir de este momento cuando el grupo de intelectuales indios comienza a autodefinirse como tal, incluido el mismo Patiño, y a defender sus derechos según estaba establecido

³ Este es el término que se usa en los documentos originales.

en el Plan de Iguala.⁴ Asimismo, comenzaron a firmar las representaciones también los alumnos, capellanes y profesores indios del colegio.

Los miembros de la junta directiva, mientras tanto, ideaban la reforma del colegio poniendo en la mira desde el inicio, la separación de éste y su templo. Habían comenzado dicha tarea modificando las funciones del rector y los capellanes del colegio. Debido a la condición de secular del rector Guzmán, la junta directiva lo consideraba idóneo para comenzar con la separación, pues estaba incapacitado para manejar los quehaceres del templo. Dicha posibilidad se demoró debido a la renuncia de Guzmán y su nombramiento como rector del colegio de San Ildefonso poco después de su designación. Una nueva designación de rector enfrentó de nuevo a ambos grupos debido a que la junta directiva promovió, en primer lugar de la terna, a Juan de Dios Rodríguez Puebla. Si bien él era indio exalumno del colegio, en opinión de los quejosos “no sólo no era sacerdote, sino secular” e insistieron en que se designara a José Calixto Vidal. Por su parte, Patiño Ixtolinque también insistió, mediante otra representación, en la conveniencia de Calixto Vidal y acusó a Jáuregui y a Salinas, ambos miembros de la junta directiva, de tener animadversión hacia Calixto Vidal y todos los que habían defendido su candidatura. Esta acusación, que manifestaba de alguna manera la discriminación existente hacia los indios, era importante pues Patiño se reconocía a sí mismo como ciudadano con el “derecho de reclamar el cumplimiento de la observancia de las instituciones que nos rigen”. Esta actitud fue rechazada totalmente por los otros miembros de la junta directiva pero aún así, Patiño insistiría en el cumplimiento de las condiciones establecidas, pues así lo mandaba “la costumbre” y era acorde con la “voluntad general y la decencia pública”.

Con el nombramiento de Juan de Dios Rodríguez Puebla, las representaciones en contra de su rectorado se multiplicaron hasta ser, según el decir de la junta directiva, tumultuarias. Algunas completaron hasta 10 fojas de firmas de entre profesores, capellanes, alumnos y exalumnos indios del colegio, como Faustino Chimalpopoca Galicia, José Agustín y Francisco Mendoza y Moctezuma entre muchos otros, además de autoridades de ayuntamientos de pueblos de indios de la ciudad y valle de México. Rodríguez Puebla fue acusado de atacar a los indios y sus privilegios, situación de mucha importancia en pueblos de indios pues podría tomarse como traición a los valores y las costumbres ancestrales defendidas por ellos. El recrudecimiento de los ataques a Rodríguez Puebla fue ya no solamente por no cumplir el requisito de ser sacerdote, sino por ir en contra de su propia condición de indio, situación que muestra la importancia que para los indios

⁴ El Plan de Independencia de la América Septentrional o Plan de Iguala señala, entre otras condiciones, el derecho de ciudadanía a todos los habitantes del Imperio Mexicano y que serán respetados y protegidos sus bienes y propiedades.

principales tenía la cohesión de grupo así como la fidelidad y permanencia que debía prevalecer en el interior del grupo o corporación.

La vida de Rodríguez Puebla dice, sin embargo, mucho de la posibilidad que algunos indios tuvieron para destacar en la vida política y social de la época. Aprendió a leer y escribir en el colegio de San Gregorio en la década de 1810 y, con una beca, pasó a realizar estudios mayores en el colegio de San Ildefonso. Allí estudió derecho y al término de sus estudios se incorporó al Congreso como diputado en 1824. Su participación en dicho recinto fue importante para el logro de algunas ventajas para los indios en general como para el colegio de San Gregorio en particular, como lo fue el haber logrado que los bienes del extinto Hospital de Naturales pasaran a las arcas de dicho colegio en octubre de 1824. Durante su participación en el Congreso, Rodríguez Puebla se manifestó como fervoroso creyente de la libertad y la igualdad de los ciudadanos y las consideró como el mejor medio para sacar del abatimiento en que se había mantenido a los indios durante 300 años. Con estas ideas en mente, Rodríguez Puebla participó muy de cerca de las reformas educativas habidas desde 1824. Él colaboró en la comisión que dirigiera Lucas Alamán en 1823 para recabar información y poder conocer así el estado de todas las instituciones educativas del país, entre ellas el colegio de San Gregorio, institución que entonces tuvo ocasión de conocer más a fondo (Rodríguez, 1820).

Para los indios quejosos, la situación de Rodríguez Puebla no era, sin embargo, necesariamente de éxito sino, de traición. Él había roto el código de autoridad al aceptar la rectoría del colegio por sobre la “voluntad general” de los indios caciques y principales de la ciudad y pueblos circunvecinos. Aunque en los documentos no dice que fueran caciques y principales es posible suponer que lo eran. A parte de los profesores, alumnos y exalumnos firmantes,⁵ los representantes de los pueblos de indios circunvecinos involucrados firmaron como gobernadores y alcaldes pasados y presentes de sus ayuntamientos y, aunque como principales fueran una clase empobrecida, seguían manteniendo poder en el interior de sus pueblos. Por otro lado, Chimalpopoca Galicia, Mendoza y Moctezuma y Patiño Ixtolinque eran miembros de tres de los cacicazgos importantes fundados en el siglo XVI. Chimalpopoca Galicia, por ejemplo, era descendiente de Alejo Galicia Chimalpopoca, nieto de Nezahualpilli (Fernández de Recas, 1961; Sepúlveda y Herrera, 1992). Su participación directiva en esta resistencia como “representantes” sugiere que aún mantenían autoridad sobre indios principales del valle de México. En este contexto, Rodríguez Puebla había, sin lugar a dudas, contravenido la autoridad emanada de la tradición y “la costumbre”.

⁵ Existe evidencia entre los papeles del colegio de que los niños que ingresaban a estudiar al colegio de San Gregorio, aún después de 1821, eran considerados indios principales de sus pueblos.

El rechazo a Rodríguez Puebla persistió al grado de decidir los indios quejosos eliminar de la terna a Calixto Vidal y proponer una terna completa conformada por tres clérigos indígenas. Ya no podrían pelear porque el rector fuera hablante de la lengua náhuatl ya que Rodríguez Puebla lo era, así que se enfocaron en su calidad de sacerdote además de indio.

El interés que este grupo de caciques indios pudo haber tenido en que el rector fuera eclesiástico e indio puede deberse, por una parte, al hecho de que el colegio había estado siempre apegado a su templo. Habían sido, hasta entonces, indisociables debido a la función y objetivo que ambos tenían desde su origen de evangelizar a la población india de la ciudad de México y alrededores. La junta directiva pretendía darle un nuevo objetivo lo que le permitiría dejar de ser, según expresaban sus miembros, una romería. Todavía en la década de los veinte en el siglo XIX, el atrio del templo de Loreto seguía siendo espacio de expresión religiosa y cultural a través de las distintas festividades que los indios, incluyendo a los del colegio, celebraban a lo largo del año con danzas a la usanza antigua y comida para indios forasteros.

Por otro lado, el colegio, si bien no había tenido como objetivo formar sacerdotes, había sido, a lo largo del tiempo, un instrumento fundamental para el acceso de indios hijos de caciques y principales al seminario al dotarlos de los elementos básicos para iniciar la carrera sacerdotal, como la lectura, la escritura y el canto llano. El colegio los preparaba, además, como acólitos. También tenía el patronato perpetuo de la administración de las dotes del Colegio de Niñas Indias de Nuestra Señora de Guadalupe así como el de la obra pía dejada por el padre Herdoñana para niñas indias que quisiesen ser religiosas de *Corpus Christi*. Asimismo, según indicaban las Constituciones del colegio, el rector podía elegir a los capellanes según su parecer. Para 1813, la mayoría de ellos eran indios egresados del colegio de San Gregorio y algunos presbíteros, también exalumnos de esta institución, atendían diferentes parroquias en los suburbios de la ciudad de México. En 1828 el colegio estaba controlado por indígenas y era reconocido socialmente que formaba indios colegiales que se dirigirían al sacerdocio. Por ello, José María Iturralde, miembro de la junta directiva argumentaba, en defensa de Rodríguez Puebla, que a él los indios le debían el acceso a las diferentes ramas de la carrera literaria por lo que podían tener aspiraciones que no fueran solamente la de ser vicarios idiomas de los pueblos.

Expresiones como esas y los intentos de separación del colegio y su templo parecían pretender impedir que los indios se ordenaran de sacerdotes. Si bien la junta directiva no buscaba obstaculizar a los indios en su carrera al sacerdocio, al menos los últimos tuvieron nuevos problemas para poder lograrlo en la medida que fueron perdiendo el control del colegio y sus rentas, su templo, sus curas capellanes y sus estudiantes.

La resistencia

Para no perder el control del colegio, los indios idearon una serie de estrategias en su defensa. El lenguaje desempeñó un papel importante en la organización y estructura de sus argumentos y mostró el conocimiento que tenían del discurso ilustrado y liberal de la época, así como de su nueva condición política de ciudadanos. A medida que el enfrentamiento entre la junta directiva y el grupo de indios se recrudecía, los primeros tendieron a tachar a los segundos de “irrespetuosos”, “sediciosos” y grupo con pretensiones de crear una asonada. Los indios entonces modificaron parte de su estrategia y, haciendo uso de su derecho ciudadano, comenzaron a publicar las representaciones que enviaban a las autoridades para mostrar a la ciudadanía que “aún cuando se creen agraviados [los indios] no meditan ideas de desorden, como poco ha se les había atribuido”.

A través de las representaciones publicadas, los indios exigieron su derecho a la propiedad así como el de voz y voto en los asuntos que les concernían, según les correspondía por su condición de “hombres libres”. Valiéndose del derecho invulnerable a la propiedad, los indios se esforzaron en presentar al colegio de San Gregorio como propiedad de ellos debido a la exclusividad de su fundación y dotación para la educación de los indios. El derecho de propiedad sobre el colegio suponía así, los bienes y rentas del colegio (así como los destinados al colegio de Niñas Indias de Nuestra Señora de Guadalupe y del convento de Niñas Indias de *Corpus Christi*), los productos de la hacienda de Acolman y los bienes del extinto Hospital de Naturales. Su derecho a voz y voto suponía el derecho a seleccionar al rector de entre su gente. Consideraban que, como hombres libres, ya no necesitaban tutoría para resolver y atender sus asuntos y expresaban que, además tenían entre los suyos hombres con estudios capaces de “reclamar los derechos suyos y los de su clase”.

La condición de igualdad exigida por los indios fue un factor relevante en las representaciones y el enfrentamiento habido entre ambos grupos. Ante la dotación de las cátedras de mínimos y menores a maestros no indios y la disponibilidad de maestros indios para impartirlas, el grupo de quejosos, muchos de ellos profesores del colegio, atribuyeron tal decisión a la única desventaja de ser indios cuestionando, a su vez, si los beneficios de la Independencia eran solamente para los demás y no para los de su clase “por no ser de color blanco”. Los miembros de la junta directiva tomaban estas manifestaciones como muestra de la osadía y atrevimiento de los indios y sus métodos como extravagantes y monstruosos. La igualdad de los hombres para este grupo de criollos estaba regido por los valores dados, categóricamente, a la “gente de razón”, a la “gente de bien”, y que se definían así dependiendo el origen de

las personas (Mora, 1837: 290). Les parecía extravagante que los indios se quejaran y reclamaran derechos como ciudadanos y los atacaban desconociendo tales derechos.

Las representaciones escritas por los indios eran firmadas por los personajes mencionados con anterioridad, así como los gobernadores, alcaldes y regidores presentes y pasados de los ayuntamientos de pueblos de indios en calidad de apoderados o representantes “del común de naturales”. Ésta era una práctica realizada desde el siglo XVI que formaba parte de la burocracia de la corona pero que, como se aprecia en documentos como éstos, había permitido a los indios organizar la vida política de sus pueblos y definir y manejar las jerarquías internas de los mismos aún a principios del siglo XIX. Esta práctica de hablar en nombre del pueblo, común y legítima durante el orden virreinal, se topó con una dura barrera creada por los hombres del supremo gobierno, quienes también tenían una interpretación de los derechos del individuo, la propiedad y la libertad. La junta directiva descalificó abiertamente la legalidad de la representación de estos indios quejosos e inclusive la de las autoridades de los ayuntamientos involucrados pidiendo para ellos castigo.

La queja de los indios, expresaba, por un lado, la exigencia de poder gozar la misma oportunidad que los no indios tenían para manejar y controlar las instituciones y con ello tener acceso a la toma de decisiones y, por la otra, la necesidad de que las leyes se hicieran cumplir por igual para todos los individuos. Para los indios, la igualdad y la libertad significaban no ser subyugados y no suponía la pérdida de identidad, de cultura, ni de privilegios como grupo social, adquiridos durante el periodo virreinal. En el caso de los españoles y criollos era muy similar. Era costumbre, por ejemplo, que los rectores nombrados en colegios de españoles surgieran de entre sus miembros así que, los indios pedían el mismo privilegio para ellos, ahora que deberían gozar las condiciones de igualdad como individuos y ciudadanos. En otras palabras, los indios pedían poder actuar de manera legítima como lo hacían los demás sobre todo en cuestiones que les afectaban y les concernían. En este interés, el sentido corporativo de sus pueblos no era trastocado en la medida en que su ánimo se regía más por la idea de dar a los españoles lo que era de los españoles y a los indios lo que era de los indios. Esto debió conflictuar fuertemente el interés político de los miembros de la junta directiva y su ideal liberal anticorporativo.

La identidad

Las representaciones escritas y publicadas por este grupo de indios contienen muchos elementos que permiten analizar aspectos de la identidad. En los documentos aparecen en cierto orden de aparición y con frecuencias variables los términos “indígenas”,

“indios” y “ciudadanos” en contextos que van tomando mayor cariz político y legal a medida que van apareciendo. Conforme las peticiones eran rechazadas con más fuerza, el término “indios” apareció y se hizo más frecuente y directo, modificando un sentido de alteridad que al inicio de las representaciones era manifiesto al ser usado, en ocasiones, para definir a los otros indios, pero no a los indios quejosos. Para ellos, autodefinirse como indios fue una necesidad política y de sobrevivencia pues el problema del colegio de San Gregorio se daba en el contexto de haberse decidido en el Congreso que los bienes de parcialidades de los pueblos de indios debían entregarse a los individuos pertenecientes a los mismos. Asimismo, la propiedad se había convertido en un requisito de los individuos para poder ser considerados ciudadanos y gozar derechos constitucionales. Sin ese derecho, los individuos no eran partícipes del voto y, en el caso de los pueblos de indios, corrían un alto riesgo de perder el gobierno y control de sus pueblos. El reclamo de sus bienes tenía entonces que estar directamente vinculado a su condición de indios. Por su parte, los miembros de la junta directiva del colegio usaron el término “indígenas”, evadiendo el de indios seguramente por haber sido prohibido su uso en asuntos de la administración y el gobierno desde la constitución emanada de las Cortes de Cádiz en 1812, pero también evitando el nombrarlos ciudadanos.

Los intelectuales indios involucrados en el debate y el enfrentamiento con la junta directiva, se mostraron como conocedores de la ley y el derecho tanto virreinal, vigente todavía durante el siglo XIX, así como el constitucional y, es en ese contexto, que usaron los términos indio, indígena y ciudadano. Este último término tenía, para ellos, un sentido de igualdad y les daba el derecho de representar a los suyos frente al gobierno y la ley y exigir a otros su cumplimiento, sin embargo, en las representaciones era más un término de carácter formal que uno de identificación grupal o personal. La vida corporativa había sido atacada, pero no necesariamente estaba rota en el interior de los pueblos de indios, condición que era una barrera para la aceptación y consolidación del sentido político y filosófico del individuo. El término “indígenas” tenía la característica de dotar a los indios de un legado histórico como seres originarios de la nueva República.

Reflexiones

El enfrentamiento generado entre el grupo de intelectuales indios y no indios permite mostrar que, la identidad étnica no se conforma solamente por factores culturales, independientes de la vida política y social de un grupo humano. La identidad étnica se conforma históricamente y se manifiesta también por la existencia de intereses comunes, es decir que tiene una faceta política mediada por dichos intereses y una social en la medida que favorece la cohesión del grupo.

Referencias

- Arana Pozos, J. R. (2000), *Legislaturas y legisladores del Estado de México*, Instituto de Estudios Legislativos de la LIII Legislatura del estado de México, Toluca.
- Escobar Ohmstede, A. (1994), “El Colegio de San Gregorio: una institución para la educación de indígenas en la primera mitad del siglo XIX (1821-1857)”, en *Indios, peones, hacendados y maestros: viejos actores para un México nuevo (1821-1943)*, en L. Martínez Moctezuma (ed.), vol. I, México, Universidad Pedagógica Nacional: 57-71.
- Fernández de Recas, G. S. (1961), *Cacicazgos y nobiliario indígena en Nueva España*, México, Instituto Bibliográfico Mexicano.
- Mercado Z., R. (1988), “Semblanza de F. G. Chimalpopoca”, en *La antropología en México. Panorama Histórico*, Carlos García Mora y Esteban Krotz (eds.), vol. 9, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: 602-606.
- Mora, J. M. L. (1837), *Obras sueltas. vol. II*, París, Librería de Rosa.
- Rodríguez Puebla, J. (1820), *El ciudadano constitucional*, México, D. Alejandro Valdez.
- Sepúlveda y Ma. T. Herrera (1992), *Catálogo de la colección de documentos históricos de Faustino Galicia Chimalpopoca*, México Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Identidad, ideología y memoria en la mazateca baja

Juan Luna Ruiz

Introducción

ENFRENTADO a la definitivista visión arcaica de la identidad como una esencia ontológica, el concepto de las Identidades Culturales tiene ante sí el reto de una definición más clara, que la coloque del lado de la visión procesual de las identificaciones históricamente situadas.

La antigua visión ontológica de las identidades mostraba una tendencia a congelarla y a otorgarle una esencia fija. El “modo de ser” del mexicano, que se mostraba en obras como *El perfil del hombre y la cultura*, de Samuel Ramos; *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz; *Vecinos distantes*, de Alan Riding, y hasta *La jaula de la melancolía*, de Roger Bartra, muestran esa clara tendencia a referirnos el rosario de conductas y alcances simbólicos que caracterizarían al mexicano promedio.

Por otro lado, la definición de las Identidades Culturales (IC) no reconoce una esencia en éstas, pues se las considera cambiantes. El decurso de las IC se encuentra enmarcado dentro de procesos de identificación diferencial que se llevan a cabo en el nivel de la intersubjetividad, cuyo propósito es el reconocimiento de los sujetos. Los límites que se construyen culturalmente en estos procesos de identificación, se construyen subjetivamente, de ahí que no se hallen como marcas visibles.

Los procesos de diferenciación que se encuentran implícitos marcan esos límites contruidos culturalmente, las relaciones de poder enmarcan las distintas construcciones de las identidades, al tiempo que se ven compelidas por los límites que se les imputan exteriormente. Tal es el caso de las etnias, cuyo proceso de identificación es

interactivo, definido por sus fronteras interétnicas, pero también por sus relaciones con el Estado y la sociedad ladina.

Las identidades culturales tienen que ver con la construcción colectiva del sentido de la vida y, en tanto que insertas en procesos locales de identidad, son distintas de los procesos de construcción de las identidades nacionales, cuyos límites específicos son de índole político, administrativo y jurídico. Se trata de proyectos generados desde el Estado e inmersos en otros proyectos de nación con los que se confrontan. En este ámbito, existen distintas visiones acerca de los símbolos nacionales que representan al país, toda vez que luchan por indicar hacia dónde dirigirnos. La cultura nacional es una recuperación selectiva, desde el grupo dominante, de lo que son nuestros códigos comunes, aunque ello implica dejar fuera la cultura popular y reinterpretar o quitar sentidos, para integrarlos a otros discursos de poder como pieza musical.

Los procesos locales de identificación, inmersos en procesos globalizantes, muchas veces están proscritos por las teorías de la globalización, que busca imponer un único discurso y es por ello que no comparte su sentido. A contrapelo de las tendencias globalizantes, las identidades locales-nacionales y religiosas definen el sentido de la vida en esos mismos Estados-nacionales y ejercen una vuelta hacia su centro gravitacional local, desde donde propiamente se definen como estando en la globalización.

Por ello, las identidades culturales no existen por disposición institucional, sino que se construyen en procesos de vida cotidiana. Los programas educativos que reproducen formas selectivas, homogeneizantes y centralistas de las políticas públicas del Estado-nacional, precisan de procesos de descentralización de la educación formal, que atiendan las identidades regionales o étnicas y consideren los procesos de redefinición de las identidades sociales como identidades emergentes.

Si la identidad es, como se cree, una forma cultural que se manifiesta en las formas tradicionales, éstas se engarzan y se reproducen en la modernidad. De hecho, la tradición y la modernidad son entornos y experiencias que se engarzan y se reproducen en espacios rurales y urbanos. Por un lado, el pensamiento moderno fundado en criterios de racionalidad del Renacimiento y, por el otro, el pensamiento rural mexicano fundado sobre bases de cosmovisión ancestral que persiste a través de la tradición y las prácticas religiosas, ejes fundamentales para construir una imagen del mundo y organizar prácticas sociales, al tiempo que articulan procesos urbanos y tradicionales. La fiesta popular favorece la construcción de referentes básicos y particulares, pues el ritual favorece la recreación de un origen común y de una memoria colectiva (Portal, 1997: 13). Los mecanismos que lo hacen posible son: la recreación de un mito de origen, la delimitación de un territorio simbólico y la construcción de un fundamento sagrado (el santo patrón u otros referentes cosmogónicos).

La identidad que aquí interesa es la étnica, caracterizada por su eficacia para construir densos tejidos de lazos normativos y afectivos que se expresan simbólicamente, lo que permite crear identidad grupal, articulando un conjunto de representaciones colectivas e intereses grupales que conviven con relativo éxito en el interior de la etnia (Falomir, 1991: 10). En las siguientes páginas, se muestra el caso de los mazatecos que actualmente pueblan la orilla occidental de la presa Miguel Alemán, en las laderas de la sierra Madre Oriental, luego de que en 1954 fueran obligados a dejar sus tierras ante el avance del desarrollo estabilizador que, no obstante, los desestabilizó a ellos. Una de las consecuencias de ello ha sido la reorganización de la identidad y de sus nuevos referentes, localizados en nuevas condiciones de organización social y ambiental, pero también de reciclamiento cosmogónico. Se propone que la identidad étnica se expresa y se reproduce discursiva y socialmente en un conjunto ideológico integrado por mitos de origen, narrativas y expresiones en donde el protagonista principal es la propia etnia, y que es este conjunto de tradiciones orales el que compone la clara expresión de la identidad, pero sólo en la medida en que así lo expresen.

La identidad como ideología

Una lectura de la realidad de los campesinos mazatecos que pueblan el Alto Papaloapan, debe pasar necesariamente por aceptar el aislamiento al que fueron condenados, la pérdida de rutas de transporte, de servicios de salud y la más amplia persistencia de su cosmogonía, en ámbitos de comunidades aisladas del exterior e interconectadas.

Pero también existe –es innegable– la lectura que ellos hacen de su realidad y de esa exegética se compone su discurso de identidad grupal, expresado en términos de ideología, cuyos parámetros centrales –tiempo y espacio– definen la identidad con significados contextuales claramente delimitados. Para la reproducción de una identidad es preciso un lugar desde donde apropiarse y ordenar la experiencia, un espacio ordenador que funcione como el instrumento necesario que tamice las experiencias colectivas e individuales. Es esta la definición de ideología en términos de identidad y, por expresarlo con claridad, sin ideología no hay identidad (Portal, 1991: 31-32). La lectura de la realidad propia es colectiva, lo mismo que la exégesis, pero esa lectura ha sido recopilada, reinterpretada, sistematizada y ordenada por un discurso dominante ejercido desde el poder y en estas comunidades, quienes ejercen el poder y crean el discurso hegemónico porque son “hombres de conocimiento”, son los especialistas culturales y los líderes (curanderos, rezanderos, catequistas y *ñu shokuá* u hombres

fuertes).¹ El discurso que ellos crean y que es representativo, es el de las comunidades que habitan: son diversos discursos grupales que convergen y se intersectan en códigos lingüísticos, mitos, símbolos, historias comunes y metahistorias. Éste es el contenido de la ideología que expresa identidad como construcción simbólica. El discurso hegemónico es el de la interpretación de la realidad grupal, entendido como esas narrativas experienciales significativas que se encuentran en los pobladores de cada comunidad, los conocimientos y reinterpretaciones del mundo, las historias y los mitos que el discurso hegemónico ha elaborado con la participación de las vivencias y las instituciones que intervienen en ellas. Para los campesinos, la representación subjetiva que se hacen de su comunidad, la vecina y del Estado nacional, no se encuentra influida directamente por las instituciones formales. Las imágenes de esas entidades se forman a partir de cómo experimentan las acciones –en múltiples escenarios– que realizan los otros significativos y personeros del Estado. Esas imágenes son construidas subjetivamente con una dimensión empírica, y ésta influye en las acciones objetivas de la ciudadanía hacia las instituciones formales. El discurso de la realidad grupal es así “... un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad” (Berger y Luckman, 1968). De esta forma es que funcionan las estructuras sociales históricas que engendran identidades históricas.

Comprendiendo a la ideología como un proceso dependiente de las cambiantes representaciones colectivas, se entiende que la estructura social es un proceso de reestructuración y de regulación que conforma y dinamiza el discurso. Esos procesos de regulación actúan en cada aspecto cotidiano, y ellos evitan la indeterminación de la vida cotidiana. Cuando se interrumpe este proceso regulatorio de la vida cotidiana viene el drama social. Así se concibe la construcción de la presa Miguel Alemán como un drama social (Turner, 1976) que, como acontecimiento histórico, forma parte del proceso de reproducción de significados, como la identidad, producida experiencial, narrativa e históricamente.

El propio testimonio de los ancianos que sobrevivieron a la reubicación habla acerca de cómo el discurso es manejado como un drama social y cómo éste irrumpe en el orden discursivo. A partir de las narrativas mazatecas del que llamaremos “el segundo génesis de 1954”, se podrá comprender la transición discursiva hacia un nuevo proceso de regularización que se ubica en el presente y se plantea como un nuevo

¹ Hay otro elemento común en estas comunidades: la aglutinación para la acción comunitaria en torno a un *Ñú shokuá* (hombre fuerte) que dirige, propone y aporta posibles soluciones en las asambleas de la faena. La capacidad de oratoria, el buen dominio del español, su pasado como promotor de la fe cristiana, su liderazgo entre el sector campesino de los cafecultores y su filiación a las familias indígenas oriundas más prósperas de sus comunidades, constituyen otro bloque de factores comunes en estos líderes naturales.

orden procesual discursivo que determina y define actitudes, adjetivos y opiniones multivalentes en todas estas comunidades hacia sus interlocutores contemporáneos del exterior.

La experiencia histórica, regularizada y procesada por las generaciones mazatecas del reacomodo, se comprende en una definición que hace a las concepciones colectivas del mundo modificando cuerpos de conocimiento que se transmiten de generación en generación. Uno de los objetivos al observar todo el proceso discursivo *chuta éñima* es comprender cómo se recompone la identidad, que distingue como elementos centrales a la autoridad cultural que estructura la reproducción del orden cultural y a la acción pedagógica, que refiere al acto de interpelar al sujeto para que se conduzca de forma determinada (Portal y Aguado, 1991: 36).

Por otra parte, el rol de quienes poseen el discurso hegemónico de la identidad comunal es determinante en la lectura que se hace de la vivencia propia mazateca. Ese rol, que asume un liderazgo “natural” o tradicional en estas comunidades, ha evolucionado desde un pasado gerontocrático (el consejo de ancianos) hasta llegar a los líderes informales actuales (los *ñú shokuá*”, esto es, “los que son fuertes”), quienes guardan fuerte influencia entre sus vecinos y familiares. A decir de George H. Mead (1934), “mediante la autoafirmación, cada individuo altera en algo el modelo social en que participa”. De aquí podemos deducir de qué manera actúa el líder como principal protagonista en el proceso de transición de una autoafirmación étnica microcomunal, hacia un concepto macrosocial étnico-nacional de los individuos, por inercia de la tendencia globalizadora de la época moderna. La autoafirmación renovadora del líder mazateco impeliría a la comunidad que dirige, hacia la tendencia que éste comporta y maneja en su discurso como intermediario y guía orientador del destino de la comunidad.

El presente trabajo es la relación del contenido de la identidad étnica mazateca: imágenes, percepciones, estereotipos, motivaciones, representaciones, creencias, actitudes, valores y conductas manifiestas. Éstas son las evidencias de la identidad como ideología, que hacen operativa a la identidad misma, pues integran desde prenociones colectivas e identificaciones nominales personales que se reproducen socialmente, hasta símbolos materiales con contenido histórico o mítico, a la manera del patrimonio cultural presente en la sociedad nacional. “Las identificaciones se constituyen en evidencias sociales al ser apropiadas grupalmente” (Portal y Aguado, 1991: 33).

El contenido ideológico de esta identidad encuentra un campo de acción manifiesto en el ritual de muertos, en cuya acción simbólica se crea un espacio liminal que permite los contrasentidos conductuales, normas que son para Laplantine:

...parte integrante del sistema total que nos proporciona modelos de comportamiento que, aunque marginales, no por ello son menos convencionales y aceptables para el grupo en-

tero. Como lo muestra Linton, ‘todo acontece como si la sociedad dijese: no hagas esto, pero si lo haces, tendrás que hacerlo de esta manera’ ...El matrimonio entre mujeres en África, como el travestismo entre los indios de las Planicies, representan lo que Linton llama ‘modelos de conducta’, vale decir, ‘...comportamientos perfectamente previsibles por cuanto prescritos por la sociedad’ y que definen la única manera decorosa de estar loco” (F. Laplantine, 1979).

Los rituales de muerte son momentos en los que se propicia una óptima introyección en los individuos que participan en ellos, de los mensajes para la reiteración de lo grupal y el cambio sociocultural. Se mostrarán algunas narrativas que hablan de las conjunciones de las vidas de los individuos pertenecientes a una colectividad. Esto muestra cómo la subjetividad aparece en las representaciones colectivas y cómo, “... la historia del individuo se hace en conjunción y en relaciones con otros miembros de su comunidad...” (Esteva, 1978: 54).

En las páginas siguientes nunca resultará fastidioso insistir en la memoria colectiva que restablece la experiencia, eso que sirve de base para medir la conducta del presente y del futuro, una suerte de eterno retorno que nutre a la identidad colectiva. La idea de partir de la memoria más antigua (una mixtura de mito y narrativa experiencial) es presentar el discurso de la identidad étnica en un orden procesual, comprendiendo la narrativa histórica secuencialmente para entender los referentes que tienen los *chuta énim*a para interpretar la realidad del presente.

De esta forma será posible observar la evolución de una identidad, cuyos orígenes se encuentran en los mitos y las experiencias de la etnia en su relación con interlocutores del exterior, y cómo estos conocimientos se transmiten de generación en generación.

En el contenido ideológico identitario, la historia reciente sirve de referencia para interpretar la experiencia presente y como basamento del discurso de identidad. Una narrativa experiencial, surgida de un drama social, marca un hito cognoscitivo en la percepción de los *chutá énim*a en estas comunidades: la narrativa del origen de la presa, que les sirve para comprender su realidad inmediata.

En el testimonio de los reubicados se descubren elementos que ayudan a comprender los componentes del sistema cultural del pensamiento mazateco con el que construyen el discurso grupal (las trasgresiones, las creencias mágicas, normas sociales, etcétera). De esta forma, puede advertirse cómo las vivencias particulares dan cuenta de las realidades múltiples de que se compone un discurso grupal y de qué manera algunos hechos que protagonizan las personalidades significativas inciden en la vida y la experiencia de una comunidad.

Los campesinos de doble génesis

Cuando en 1954 los mazatecos que habitaban las ranherías del viejo San José Independencia, fueron expulsados por la Comisión del Papaloapan y el ejército hacia el paraje *Ndátoñña*, en las faldas de la sierra Madre del Sur y en la orilla de la presa, se enfrentaron no sólo a la ruptura con su viejo hábitat, la historia antigua y su cosmogonía. También tuvieron que adaptar su economía agrícola a terrenos de cultivo distintos y a dinámicas de producción diferenciadas, con todo lo que implica vivir a orillas de una presa recién construida, así como aceptar otras condiciones que, globalmente, impactaron la estructura política y la ideología de sus habitantes.

La economía de autoconsumo, en articulación con el mercado capitalista externo y el aislamiento geográfico, han definido las Agencias Municipales como comunidades centrípetas y tradicionales, cuyos individuos han tejido una extensa red social para sobrevivir, que descansa sobre el parentesco y el compadrazgo. Las dos cosechas de maíz obtenidas al año, la de tonamil y la de temporal, se aprovechan 100% para consumo familiar, mientras que el número de población, que no rebasa en promedio los 500 habitantes, permite al entorno abastecerlos con frutas y legumbres silvestres. Encerrados por la barrera montañosa y la Presa, no existe comunicación proporcional a las necesidades comerciales mazatecas, sólo pequeñas brechas transmontanas, un incipiente camino a San José Tenango y lanchas rápidas.

Es a los mitos mazatecos a los que toca incorporar esta historia, como narrativas que la interpretan y pertenecen al conjunto de discursos de la identidad étnica que se ubican en un tiempo determinado. El sentido de ese discurso y la interpretación que hace de las narrativas míticas puede cambiar hacia el tiempo siguiente. La narrativa mítica mazateca que interpreta la historia de “los tiempos del mundo cuando era oscuro”, enfatiza la inteligibilidad de la narrativa propia.

Los mitos de origen de los tiempos que a continuación se enuncian tienen como destino mostrar de qué manera son interpretados por los actores del presente. Dicho de otra forma, los mitos antiguos son interpretados como narrativas históricas tendientes a fortalecer y apoyar los relatos del presente, esto es: quienes cuentan los mitos los adaptan en función de las circunstancias. Asimismo, veremos cómo esa narrativa antigua es adaptada para delimitar y definir la identidad grupal, frente al contexto étnico global del presente.

El pensamiento mítico aquí es visto como una actividad reflexiva que busca ordenar los datos de la experiencia cotidiana, de acuerdo a ciertas estructuras lógicas de pensamiento que les den coherencia y significado.

La versión de la construcción de las iglesias de Cabeza de Tilpan y San José Tenango ha sido procesada por la reflexividad y pertenece al género de la “narración en compe-

tencia”, con un carácter metacomunicativo y cuestionada por la versión “autorizada”, perteneciente ésta a sistema ideológico enunciada desde el poder.

Pero si el discurso grupal contiene esos mitos de origen y son transformados por la biografía de la identidad local, encuentro lógico el manejo y procesamiento de estos mitos por los individuos significativos de cada comunidad, esto es, los *ñú shokuá* (hombres fuertes), *chuta shinéah* (curanderos), *chine té-e* (brujos), rezanderos, maestros bilingües, líderes gremiales, etcétera.

El primero de estos mitos cuenta cómo se construyó la primera iglesia en la Mazateca Baja, en las cercanías de Cabeza de Tilpan, justo debajo de las cuevas en donde los *shiné té-e* realizan rituales de brujería. Según la tradición, las piedras de la iglesia en construcción fueron invadidas por gusanos, debido a una vieja querrela entre brujos: las piedras se acomodaban por sí solas hasta hacer muro, pero su oponente llamó a los gusanos y toda la construcción fue malograda y abandonada, luego tuvo que construirse en *Ningotsié* (San Pedro Ixcatlán).

El mismo mito, con matices sin importancia, se encuentra en la memoria de los campesinos de Puerto Buenavista y Chapultepec. La categoría que ellos le dan es superior al lugar que le otorgarían los etnólogos: no son cuentos, es la historia que aconteció en tiempo inmemorial. Para Lévi-Strauss, este tipo de mitos son fragmentos de una historia como un todo significante, ordenados por sabios y filósofos que no aparecen en cualquier sociedad. Las diferentes versiones comunitarias de la misma historia son transformaciones condensadas de una historia que, narrada en el mito, aparecen inconexas y sin mucho sentido, pero que se muestran como la materia prima para su reelaboración como un relato original, el patrimonio de todos (Lévi-Strauss, 2007: 65-74).

Su mensaje esencial se encuentra adaptado a una forma de pensar de los indígenas que viven en comunidades rurales de reacomodo. La distancia está marcada con respecto a la cabecera municipal, San Pedro Ixcatlán, en términos de un privilegio del que los *chuta Sconandá* (“los que viven en Cabeza de Tilpan”) pueden sentirse orgullosos de pertenecer a este lugar: “...aquí primero en *Sconandá* pusieron la iglesia (que ahora está en) Ixcatlán”.

La versión ha escapado de la propiedad exclusiva de los especialistas y los individuos significativos, para ser ahora reinterpretada por un hermeneuta del común. Aun así, la versión no le pertenece por completo y se advierte cuando, por momentos, se deslinda de ella: “decía una persona mayor” (...) “dicen que a lo mejor...” (...) “Dicen que eran dos...” A veces, la incertidumbre marca el relato de una historia que le ha sido “expropiada” al discurso hegemónico enunciado desde el poder. Una narración que no surge de la experiencia inmediata, sino de la tradición oral más antigua. En este caso se encuentra determinada por la experiencia grupal. La dualidad del círculo hermenéutico así lo confirma:

1. La experiencia estructura a las expresiones en la medida en que comprendemos a los otros y sus expresiones a partir de nuestra propia experiencia y auto comprensión.
2. Las expresiones también estructuran la experiencia en el sentido en que las narrativas dominantes de un periodo histórico definen e iluminan nuestra experiencia interna.

El discurso hegemónico se encuentra subvertido, en la versión presentada, por el discurso grupal del común, este último determinado, sin duda, por las vivencias de la comunidad. Los especialistas de cada comunidad, portadores cuasiabsolutos del discurso cosmogónico, son quizá los responsables de la adjudicación local de un mito que englobaba a toda la etnia. En la versión de la misma historia, recopilada en Puerto Buenavista (*Da chi-i*),² encontramos la confirmación de lo anterior:

...había (en San José Tenango) un grupo de brujos que decidieron hacer la iglesia que esta ahí, la iglesia donde está la virgen Pastora. Estos brujos eran los que vivían aquí (en Puerto Buenavista), pues no había nadie más. Y ya se hicieron fuertes todos, juntos como estaban pues, y cogieron unas horquetas mágicas y con su poder se llevaron los árboles que estaban aquí en Puerto hasta San José Tenango, pues con esos troncos se iban a poner las vigas para el techo de la iglesia.

Pero allá en Tenango había otros brujos que les tenían envidia a los brujos de aquí, y cuando vieron lo que estaban haciendo (los brujos de Puerto) dijeron que les iban a hacer una maldad. Estos brujos eran sus enemigos de por sí, y por eso le llamaron a las polillas, para que se comieran la madera de las vigas.

...las vigas así llegaron hasta la iglesia de Tenango, o sea que con la polilla adentro se pusieron las vigas en la iglesia. Y es por eso que ahora las vigas del techo de la iglesia están apolilladas (Domingo Méndez, *ñú shokuá* de Puerto Buenavista, municipio de San José Tenango, Oaxaca).

Pueden encontrarse dos lugares comunes en los relatos citados. El primero es el que refiere la construcción de las iglesias, en un tiempo *N*, por las fuerzas extraordinarias locales. El segundo, es el que relata el enfrentamiento con los brujos de la cabecera municipal y su derrota por los brujos de la comunidad. En ambos casos, los brujos de

² Esta comunidad es también producto de un reacomodo pero, a diferencia de Chapultepec y Cerro Clarín, su origen fue espontáneo. Su poblamiento ocurrió sobre el eje de cuatro unidades familiares asentadas en la cima de la montaña, alrededor y a instancias de las cuales se establecieron voluntariamente las familias del municipio de San José Independencia que en su diáspora huyeron de la inundación.

la comunidad enfrentan a los de la población regidora. Hay en esas manifestaciones comunes una adaptación del mensaje reivindicativo de lo local al discurso grupal, es decir, una reorientación del mito a favor de la identidad de las comunidades peculiares.

En este caso, el mito ha sido referido por una persona autorizada: un *ñú Shokuá*, neolíder mazateco emergente que ha sustituido hasta en el discurso hegemónico al antiguo Consejo de Ancianos.

Vale decir que los mitos pertenecientes a un conjunto étnico pasan por el filtro de la hermenéutica grupal. Los individuos significativos para cada comunidad internalizan los mensajes del mito. Su interpretación va precedida por una reflexividad grupal. Toda reflexividad va acompañada por una idea del *Yo*, pues se basa en una auto referencia, así que la reflexividad es la capacidad de lenguaje y pensamiento o de cualquier sistema de clasificación para transformarse en objeto de sí mismo. La reflexividad es la conciencia de la conciencia. Si el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo que se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse (Foucault, 1970), el discurso grupal autorreferencial es el dominio de las narrativas que pueden explicar el génesis de la comunidad y su historia; pertenece por tanto a los grupos y/o personajes de dominio de este grupo.

El mito que se referirá fue contado por el jefe de familia más poderoso de la comunidad de Chapultepec, un ganadero oriundo del viejo paraje, don Maximiliano Feliciano, cuya parentela es nativa del lugar desde tiempo inmemorial y como tal es reconocida por los vecinos. Una vieja historia cuenta cómo su padre, curandero afamado, expulsó con sus poderes al *Chicon Nindú* de la cascada, llamado “Ángel de Trueno”, ganándose con esto definitivamente el respeto de los campesinos.

El reconocimiento a don Maximiano Feliciano se dirige también a su linaje, pasando por su estatus económico, herencia de una familia que detenta la mayor parte de la riqueza en esta comunidad mazateca, ubicada sobre tres lomas terminales de la sierra Mazateca. El sabedor del discurso histórico de *Ndátøjña* y su génesis no sólo da empleo en sus potreros a decenas de jóvenes peones aquí y en otras rancherías cercanas, pues también juega el papel de condensador de las experiencias colectivas y es quien verbaliza las moralejas sobre ellas.

En efecto, en comunidades como Chapultepec, donde las relaciones cara a cara suscitant las experiencias emocionales de los individuos, las narrativas experienciales son el catalizador con el que se orientan las conductas a seguir, pero la disertación pública de esas narrativas experienciales –de tipo moral en este caso– queda a cargo de los individuos significativos.

Durante los funerales de una anciana que había muerto en la miseria (pues sus hijos se habían entregado al alcoholismo), parientes y amigos sufragaron el entierro y, en todo

momento, gran número de pobladores de Chapultepec velaron el cuerpo, rezaron, dieron de comer y beber a los dolientes y se turnaron para cargar el féretro hasta el panteón, de tal manera que las exequias fueron dignas de una madre abnegada. Mientras los hombres cavaban la fosa en el panteón y las mujeres buscaban flores para la tumba, don Maximiano recogió la experiencia colectiva y aleccionó a los pobladores, encomiando la solidaridad comunitaria. El hombre fuerte de Chapultepec se convirtió en una persona autorizada para ir procesando las vivencias de la comunidad en forma de narrativas. Pero un discurso de este género estaría incompleto o bien incomprensible si en su conjunto faltara el mito de origen, la narración del principio, la génesis de *Ndátojña*.

El mundo era antes todo oscuro. Las cosas eran blandas y aquí había sólo gigantes. También los tigres eran gigantes, y aquí había muchos... vivían en unos agujeros bajo la tierra (sótanos) y eran muy grandes, casi como el cerro.

Pero entonces el tigre que vivía aquí debajo salía en las noches a comerse a los otros animales, como al conejo y al coyote. Ellos dos tenían su familia, que se los comió el tigre y por eso lo querían matar. Y un día se juntaron el conejo y el coyote y platicaron, que cómo le iban a hacer para acabar al tigre. El coyote, que era más listo, le dijo al conejo:

—Tengo una idea compadre, vamos a darle chile al tigre en su casa: le prendemos una fogata adentro de su casa y le echamos semilla de chile para que le pique en sus ojos y su nariz, para que ya así se vaya y nos deje en paz.

Entonces un día que estaba el tigre dormido adentro de su cueva, mandaron al tlacuache para que prendiera la lumbre, pero como el tlacuache se pegó mucho al fuego, cuando ya se iba se le quemó la cola y por eso es que el tlacuache tiene ahora la cola pelada. Entonces ya, con la lumbre prendida, llegó el conejo y le echó las semillas del chile a la lumbre y como ardieron, todo adentro se llenó de humo muy picante, entonces el tigre comenzó a llorar porque el humo del chile le picaba en sus ojos. Pero como lloraba tanto, la cueva se llenó de agua y el tigre se tuvo que salir para no ahogarse. El tigre ya nunca regresó, pero el agua nunca dejó de salir de esa cueva y se salió por un agujero que había en la tierra, y así se formó el manantial que ahora está allá, arriba de la montaña, que es donde nace el arroyo de la semilla de chile, que así quiere decir en *énima*, porque su agua son las lágrimas del *schá chitó* (el tigre) que lloró por la semilla del chile que le echó el conejo a la lumbre. Y así también le pusieron al sitio donde vivieron los *chuta Ndátojña*, porque está en las orillas del arroyo y así se llama hasta la fecha (*Maximiano Feliciano, Cerro Chapultepec, municipio de San José Independencia; traducción de Domingo Méndez, de Puerto Buenavista, municipio de San José Tenango*).

Los mitos guardados en la memoria de los protagonistas del presente, pertenecen al conjunto de saberes que definen subjetivamente la identidad comunal. Nos encontramos ante una sociedad donde el valor que se da a la narrativa oral cobra especial

importancia, sobre todo si las narrativas corresponden a la exegética grupal a la hora de la lectura de la experiencia histórica.

Luego vendría la inundación de la presa, en 1954. El embalse cubrió con ocho mil millones de metros cúbicos de agua los terrenos de los mazatecos y 22 mil de ellos, de los municipios de San Miguel Soyaltepec, San Pedro Ixcatlán y San José Independencia, fueron desplazados a otros sitios. Así fueron prácticamente arrancados de sus viviendas, de sus lugares sagrados. La madre tierra de los *chuta éñima* desapareció bajo las aguas de la presa Miguel Aleman, cerrando así un ciclo en la historia de la vida de la etnia. Una forma de vida murió y otro génesis tendría lugar en el somontano de la cuenca del alto Papaloapan:

...el Comisión había dicho que el que se fuera para allá se le iba a dar todo: se le iban a hacer su buena casa, o sea se le iba a dar todo. Para que ellos vivan bien, eso es lo que dijo el presidente (municipal), que cada ocho días le informaba todo eso al pueblo, para que el pueblo supiera lo que el Comisión había dicho.

Estaba todo esto seco todavía cuando sucedió eso. Después, en el año 53 el Comisión empezó a bloquear el paso del agua del río Tonto; puso galera para que el agua no corra para allá. El presidente le dijo a la gente que ya sabían de lo que se trataba, que ya se tenían que ir de allí, que tenían que informárselo a sus esposas ... los ancianos (*chuta chinga di tho*) le dijeron que por qué no ayudaba él, que ayudara mejor a que no se fueran de aquí. Los que se quisieron ir se fueron, los que se quisieron quedar se quedaron. A los que se quisieron quedar, el presidente les preguntó: ‘Y bueno, ¿ustedes qué van a comer?, ¿por qué no se quieren ir?’ Dijo que todo lo que había allí era federal y todo iba a ser puro sembradío, que iban a sembrar puro mango, platanares. La gente que se quedó dijo: ‘No nos vamos a ir; aunque estemos aquí sin comer, pero aquí nos vamos a quedar. Entonces salieron toda la gente de aquí, toda la gente de Clarín, de Buenos Aires y Campana, así todos salieron, se apoyaron ellos. La gente dijo que se quería quedar aunque comieran lo que fuera.

En el 54 comenzó a llenarse de agua y cuando llovía se inundaba todo y ya en el tiempo de secas bajaba y así: cada vez en tiempo de aguas, subía; en tiempo de secas, bajaba. Y en el 58 entonces sí ya quedó fijo la presa, ya no bajó. En el 54 se hizo esta Agencia (Chapultepec) y en el 57 se construyó este pueblito. Lo primero que hicieron fue la escuelita, para que los niños aprendieran. Claro que lo que el presidente dijo que el Comisión iba a sembrar y que esto era Federal eran mentiras. Con tal de que la gente se fuera eso les dijo, porque nadie nunca sembró, eran mentiras. Aquí (en *Ndátójña*) sólo había matas de piña, había platanares también, mangos, limón, todo. Eso se llamaba de por sí *Ndátójña*, porque así le pusieron lo viejos, la gente de antes. Los ingenieros del Comisión le pusieron Chapultepec porque aquí una vez hubo una plaga de langostas que se estaba comiendo el cerro, por eso los ingenieros le pusieron así. Cuando teníamos ese problema pues, se juntaron los de Clarín y nosotros también, junto con Sebastián Miranda, de Cerro Campana. También con Mateo Feliciano nos hicimos fuertes, para que la gente no se fuera para allá (a Temazcal). Se

juntaron todos, pero Mateo Feliciano, que era de aquí de *Ndátojnëa*, fue el que más apoyó. Eso fue lo que pasó, lo que el Comisión hizo (Plácido Jiménez, Chapultepec, municipio de San José Independencia; traducción de Margarita Jiménez).

La recuperación social del acontecimiento ha sido expresado en este testimonio. Así es como esa experiencia pasa a la memoria colectiva en la medida en que es significativa para la etnia, aunque la memoria colectiva no sólo es un grupo de eventos significativos acumulados en los recuerdos étnicos, pues representa el marco de referencia simbólico constitutivo como referente de identidad (Portal y Aguado, 1991: 38).

La identidad comunitaria

Uno de los fundamentos del tema de las concepciones intercomunales asegura que “el clan se considera constituido por un determinado número de personas, en realidad de personajes y, por otra parte, que el papel de todos estos personajes es, en realidad, el de configurar, cada uno por su lado, la totalidad prefigurada del clan” (Marcel Mauss, 1972). Y continúa Mauss:

...(existe) entre los pueblos una noción de la persona, del individuo, confundida con su clan, pero separada de él en la ceremonia, por la máscara, por su título, su categoría, su papel, su propiedad, su supervivencia y reaparición sobre la tierra en uno de sus descendientes, dotado del mismo rasgo, nombre, título, derecho y funciones (Marcel Mauss, 1923: 43).

En este sentido, las nominaciones locativas intercomunitarias están determinadas por el gran suceso de la reubicación, que dispersó comunidades y variantes dialectales. A los pobladores de San Felipe Tilpan se les llamó *chuta katiá*, “los que están revueltos”, pues su comunidad se integró con gente traída tanto de Raya Licona y Jalapa de Díaz, ambas antípodas en los extremos norte y sur de la presa, de la Pochota, cerro Pescadito y Chilchotla, ubicadas en inmediaciones de la sierra y luego se agregó una migración de gente de Huautla de Jiménez, en la Mazateca Alta. Fue esta Babel de múltiples variantes dialectales la que dio lugar al gentilicio. Por el contrario, los residentes de la isla de Buenos Aires no fueron movidos de su lugar de origen y son llamados *chuta Nditsischá*, esto es, “los de la vieja plaza”, a quienes se reconoce un linaje muy antiguo y legítima residencia mazateca.

Otras identificaciones individuales se refieren a estigmas definitorios, como el adjetivo *shí iyá* dado a las mujeres que acusan un comportamiento masculinoide, esto es, que se reúnen con los hombres a jugar y beber *shá bojó* (aguardiente); a los ancianos que más se prolongan en el cargo como rezanderos, se les llama *shkale ndujú*

(el del cargo largo); a quienes son miembros de familias numerosas, a su nombre de pila agregan el de *injín* (v. gr., Julio Injín, esto es, “Julio Demasiados”) o, si alguien tiene alguna muletilla, puede recibir un sobrenombre compuesto por el prefijo “señor”, seguido de su interjección, por ejemplo, *shécombá*, esto es, el señor “compa”. Los sordos (*kuastayé*) son tenidos como gente retraída, pero digna de todo respeto y consideraciones. Los homosexuales son estigmatizados con la voz mazateca *shundá*, pero tienen un posicionamiento social de privilegio durante la fiesta de muertos, como catalizador de las pulsiones, en donde muchas veces adquieren tintes lúdicos, y también como dirigentes genéricos durante el convite, en la cocina, al frente de las mujeres. Probablemente sean estas las estrategias a las que se refiere Goffman cuando señala el afán de los individuos estigmatizados por ubicarse socialmente, con el fin de ser aceptados y escapar del estigma (Goffman, 2006: 30). Incluso los brujos (*shine té-e*) alcanzan cierto nivel de aceptación social si tienen otra habilidad que complementa la economía campesina, como la cacería o su participación regular en las faenas, en un gesto de buena voluntad, si bien el miedo cerval de sus vecinos funciona como catalizador de una relativa aceptación del brujo en la comunidad.

Si bien la identidad grupal se diluye en lo étnico, es cierto que la unidad mínima de reconocimiento de la identidad étnica son los múltiples discursos de la identidad grupal. Se trata de dos niveles de identificación, pues la visión de lo étnico, visto desde afuera, difiere de la visión del “Self” de los mismos personajes pertenecientes a una etnia. Se trata de la identidad subjetiva, que emerge y se afirma en la medida en que se confronta con otras identidades subjetivas durante el proceso de interacción social. Así, la identidad colectiva no es una cosa que planea sobre los individuos, sino que resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo. La identidad no es una esencia, sino un sistema de relaciones y de representaciones.

Puesto que la identidad cambia continuamente de acuerdo con las nuevas condiciones y, según los intereses implicados en los proyectos sociales de reproducción social, el discurso de la identidad grupal es una incesante búsqueda de nuevas configuraciones, pues si una identidad significa lo que ya se es, también significa lo que se quiere ser. Toda sociedad moviliza una serie de fuerzas que se caracterizan por ser ya, una nueva y diferente a la vez.

El discurso de la identidad grupal de los *chuta énimá* se sintetiza en un deseo común: querer el progreso para todos. El imaginario popular si bien se encuentra incognoscible en este deseo, se unifica en la expresión del *ñú shokuá* y las vivencias colectivas. Pero hay una multiplicidad de sentidos que definen a la identidad étnica: por un lado, los factores económicos y políticos y, por el otro, la multiplicidad de niveles de identidad dentro del mismo grupo reconocido como unidad (Portal y Aguado, 1991: 32).

Podría pensarse que el relativo aislamiento en la Mazateca Baja ha sido un factor definitivo en la identidad étnica, como una reliquia anacrónica en medio de un mundo comunicado pero, en contra de esta pre-noción, su identidad también ha cobrado fuerza, toda vez que los distintos niveles de interacción entre los grupos culturalmente diversos aumenta –tanto dentro de la etnia como en el nivel interétnico–. La dinámica de la identidad étnica en la Mazateca Baja ha tomado dos sentidos: el primero, el que comprende todos aquellos elementos de origen externo incorporados a las dinámicas comunitarias. Cuando la Comisión del Papaloapan construyó los cuatro edificios fundamentales para la refundación de las nuevas comunidades reubicadas (iglesia, escuela, salón social y Agencia Municipal), incluyó en todas una cancha de *basketball*, en donde pronto se instituyó el torneo deportivo, pero incorporado a la tradición festiva en cada comunidad. Desde entonces, los torneos de *basketball* entre las comunidades forman parte inexcusable de las fiestas patronales en la Mazateca Baja, en donde la cancha se convierte en arena para el diferendo de rencillas comunales y el fortalecimiento de la identidad. El segundo sentido comprende la resignificación y fortalecimiento de distintas tradiciones mazatecas como consecuencia de la desaparición de los caminos. Tal fue el caso de la danza de muertos del *tó sho-ó*, durante la fiesta de Todos los Santos, en la que por la vía oral se incluyen los resúmenes anuales de todos los acontecimientos en cada comunidad. Como una danza peripatética, los “muertos” van de una comunidad a otra llevando su mensaje, en el que lo mismo se encomian el respeto a las tradiciones y a los ancianos, así como la conservación de la lengua autóctona y la solidaridad, llevando de paso las noticias sobre hechos relevantes y posiciones críticas sobre éstos.

Los miembros de las economías domésticas establecen alianzas para estructurar el poder grupal sobre el territorio “...la reproducción de lo étnico, por lo menos en estas condiciones, está ligada a la subsistencia, a la tierra y al poder del grupo sobre su territorio” (Boege, 1988). Ciertamente, cada poder grupal cuenta con un representante comunal, quien asume esa función intraétnicamente. El *ñú shokuá* es también un hombre de conocimiento, portador de las experiencias de su comunidad y los mitos. En toda esa ideología, que constituye el discurso de la identidad grupal de esa comunidad, se reconocen los *chuta énimá* de otras comunidades. Las afinidades del otro mazateco son comprendidas como un todo que se transforma en un *alter ego* étnico, sentando las bases para una reidentificación grupal, rompiendo sus propias fronteras de identidad territorial que antes descansaba sobre el poder del Consejo de Ancianos.

La ideología identitaria de los *chuta énimá* se encuentra permeada por concepciones, experiencias y referencias de su cosmogonía antigua y de la biografía reciente de la etnia, marcada por la experiencia del reacomodo. Sus narrativas grupales, como definitorias de su identidad, son resultado de las vivencias, la biografía de la etnia.

El mito de “La piedra que pateó el viejo” es una narración recopilada en una rancharía perteneciente a la agencia de Puerto Buenavista, en el municipio de San José Tenango y es famoso en la región por el mito que le da nombre y una piedra psicopompa que goza de amplio crédito entre los caminantes que van de San José Tenango a la Mazateca Baja. Refiere a un tiempo remoto en el que el mundo era oscuro, las piedras blandas y había un santo que provenía de la ciudad de México, en busca de la virgen Pastora, patrona de San José Tenango, a quien pretendía. Para su desdicha, la virgen estaba enamorada del *Chicón Nindú* del cerro Caballero, el “dueño” más poderoso de la sierra Mazateca (“era muy rico, pues tenía borregos, chivos y todos los animales domésticos en ese cerro”, de ahí el nombre de la Virgen), así que ella ignoró sus ruegos. El santo que venía de México bajó otra vez al camino que va a Tenango, pasó por este rumbo y, cuando llegó, estaba una piedra en donde se sentó a descansar. “Pues qué chingados ando –dijo– pues es en balde que ando dando vuelta y vuelta; mi vieja ya anda enamorada de otro”. Presa de la rabia, le asestó una patada a la piedra y es por eso que luce ahora la huella de su pie en la piedra.

La piedra a la que se refiere el epílogo de la narración se encuentra ubicada en un punto crítico, topográficamente hablando, del sendero que conecta a San José Independencia de la Mazateca Baja, con San José Tenango, en la Mazateca Alta, pues aquí concluye un penoso asenso y descenso por la alta montaña que divide la Mazateca Alta y la Baja, si se va de Chapultepec a Tenango, y comienza un largo y penoso camino hasta esa cabecera municipal de la sierra.

Con el tiempo, la piedra se ha duplicado o, si se quiere ver así, su poder ha sido “contagiado” a otra piedra cercana. De esta forma, los caminantes que circulan por este punto, para obtener fuerza para seguir la marcha o vivir muchos años, introducen el pie en la huella del pie del viejo que, efectivamente, se puede ver en la cara que da al sendero. Inmediatamente después, el caminante vuelve a introducir los pies esta vez en la piedra alterna, a unos veinte pasos de la primera y que luce un agujero en forma rectangular de 17 × 10 cm y 26 de fondo. Las dos piedras se hallan en la orilla de la brecha, a unos 50 metros de la casa de Pablo Pérez, narrador de la historia, esta cercanía a la piedra lo vuelve aún más digno de crédito y sin duda lo autoriza para poseer el mito.

Como bien se ve, el ritual remite al mito. La huella que se encuentra plasmada en la piedra, símbolo de la victoria de un mazateco (*Chicón Nindú*) sobre un *Chuta Kaéh* (el santo), posee esa cualidad mágica no sólo por su contenido revanchístico, sino por haber sido la huella de un santo. El santo de México es humillado y se retira derrotado, pero deja algo a los mazatecos.

La virgen pastora ocupa el altar central en la iglesia de San José Tenango. Viste un huipil mazateco, en sus manos un coyado y una planta de maíz. En San José

Tenango se encontraba uno de los más vigorosos señoríos de la Mazateca que rigió durante siglos esa zona dominada por los caciques *guatiniquiname*, primero, y luego por los feroces *tlatoanis nonoualcas* y *mexicas*. En el sitio mismo de la iglesia se encontraba el *teocalli* en donde se rendía culto a la diosa *Chicomecoatl*, deidad agrícola. San José Tenango está en las faldas del cerro Caballero, la montaña más alta de la Mazateca. Una historia dice que, cuando aconteció el diluvio universal, siete mazatecos se refugiaron en la cúspide del cerro Caballero, que quedó emergente en las aguas. Desde ahí, ellos habrían presenciado cómo el Arca de Noé estrelló la quilla contra la cima y es por eso que al cerro Caballero le falta una parte en su achatada punta (Adán Suárez M., Chapultepec, municipio de San José Independencia).

El cerro Caballero tiene su *Chicón Nindú*, el dueño más poderoso y rico entre los Chicones. El culto a esta entidad antecedió a la llegada del culto a la diosa *Chicomecoatl*. La virgen de la Asunción fue traída por los franciscanos hasta la primera mitad del siglo XVIII (R. Weitlaner, 1961). La mujer que se prendó del *Chicón Nindú*, la *Chumajé* mazateca, la diosa mexicana *Chicomecoatl* y la virgen de la Asunción, se muestran integradas en un personaje producto de las concepciones mazatecas de lo religioso. La virgen Pastora no es para los mazatecos la virgen de la Asunción ni la esposa del *Chicon Nindú*, en contra de la opinión de las autoridades católicas, sino la virgen Pastora, un ente con identidad propia.

Eckart Boege (1988) y Federico Neiburg (1988) coinciden en señalar un proverbial pánico de algunos habitantes de ciertas comunidades de la sierra hacia el *chuta kaéh*. Ellos citan a campesinos que refieren a grandes águilas “que raptan niños y los llevan a México para comerlos”. La forma es mítica, pero el origen es experiencial: los mexicas habrían sometido a los antiguos mazatecos a fuerza de brutales tributos, cobrándose con niños que llevaban hasta la metrópoli del Altiplano central para sacrificarles en honor de los dioses tutelares de los mexicas.

En Cabeza de Tilpan, los campesinos monolingües aún tienen arraigada en la memoria la narrativa de los extraños que llegan de México a robarse a sus pequeños, un temor extremo pero comprensible si consideramos, además del aislamiento, la experiencia de los campesinos durante la reubicación. Según la tradición oral, fue aquí donde se organizaron en cónclave los *chiné té-e* (brujos) para detener con su magia a los ingenieros de la comisión del Papaloapan. Grande era el poder de grandes hechiceros reunidos y grande fue el desconcierto y la contricción de los de Cabeza de Tilpan cuando vieron que el indomable río Tonto fue detenido en Temascal por los *chuta kaéh*.

La narrativa tradicional que explica fenómenos de la naturaleza, en cuanto al caso de la historia del viejo que pateó la piedra, pertenece al conocimiento social ordenado por la colectividad y sintetizado por los líderes autorizados a hacerlo. Pero el cono-

cimiento humano se da en la sociedad como un *a priori* de la experiencia individual, proporcionando a esta última su ordenación de significado. Esto, que Max Scheler (1925) ha dado en llamar la “concepción relativo-natural del mundo”, constituye la forma y sentido que los actores sociales dan a las experiencias acaecidas en un espacio situacional histórico. Vale decir, el marco histórico situacional en el que se ubican ahora los mazatecos ha generado una *weltanschauung*.

Las *weltanschauung* son concepciones colectivas del mundo que han creado cuerpos de conocimiento que se transmiten de generación en generación (Berger y Luckman, 1968). El mito mazateco de “La piedra que pateó el viejo” es apenas un reflejo de tales concepciones colectivas y permea en el discurso ideológico de la identidad grupal, proyectando una *weltanschauung* que se ha formado acerca de los *chuta Kaéh*. Es decir, que el mito de la piedra es una mixtura de tradición oral antigua y experiencia contemporánea narrada, puesto que el significado que surge en la memoria es conocimiento del pasado y autorreflexión y es asimismo articulación entre pasado y presente, como reflexión que se hace entre una experiencia vivida y una pasada. Esas experiencias se conocen en las narraciones que expresan los valores y las posiciones de los individuos.

La acción ritual de introducir los pies a las huellas líticas del viejo, junto con su narración que la acompaña, representa para los mazatecos aquello que Berger y Luckman llamaron “zonas limitadas de significado”, comprendiéndolas como realidades alternas a la “realidad de la vida cotidiana”. Se trata de recreaciones de la conciencia, una transición de una realidad a otra. Esa transición representa una experiencia para la conciencia de los campesinos que conocen el mito y practican el rito y produce zonas limitadas de significado. Su característica es desviar la atención de la vida cotidiana.

Evidentemente, la práctica del rito de la huella del viejo es, además de un acto reivindicatorio de lo étnico, una intersección con la subjetividad de quienes comparten esa creencia, pues en el mito y su satélite pragmático –el ritual– se encuentra una expresión de la dimensión social que de otra forma no puede ser comunicado verbalmente. El compartimiento de ésta y otras acciones rituales establece, en tiempo y espacio, la ocasión para la identificación intersubjetiva de lo étnico.

La inmersión en el lenguaje simbólico que implica reproducir el mito de la huella del viejo en la piedra, remite a los campesinos a un imaginario en que se saben vencedores de los interlocutores que rigen sus relaciones comerciales y políticas. En este hecho reside todo el poder de la piedra y en su derredor está una expresión de la identidad de las comunidades que pueblan las inmediaciones entre la Mazateca Alta y la Baja. Siempre que haya una comunidad de seres sociales que compartan creencias y comportamientos cuyos cimientos descansan sobre la verdad de las narrativas experienciales e históricas, será posible hablar de un conjunto-intersección de seres

tipificables con respecto a un elemento aglutinador. En este caso, “La piedra que pateó el viejo” como eje alrededor del cual gravitan consensos conceptuales, anhelos, imaginarios y hábitos.

De ninguna manera, el culto a la piedra que pateó el viejo rige la conducta total de quienes creen en ésta ni uniforma voluntades. Más certeramente, modifica las experiencias comunes y la historia transformada en mito. Esto es, todo aquello que en sus relaciones y narraciones han tenido que ver con *el chuta Kaéh*.

“La piedra que pateó el viejo” contiene un palimpsesto porque, sobre la historia original, ha sido “escrita” otra que la adapta al presente, pero sin desdibujar su esencia cultural. La lectura que se hace desde el presente de la piedra misma y su historia tiene su acumulación originaria en todos los sucesos históricos que han impactado a la etnia. La historia que ha sido sobrepuesta a la piedra constituye todo un discurso exegético de las experiencias propias. En realidad, se trata de una sobreposición interminable de discursos interpretativos a la luz de los acontecimientos que forman parte del proceso de formación de la identidad o de las identidades de los campesinos que pueblan *Lojó t’nguín Nyiuvúá* y las comunidades cercanas.

Chicón Tiuvúá en la memoria

En la memoria mazateca se guarda con toda certeza la historia que han contado los abuelos acerca de las gestas bélicas de la Revolución Mexicana, ocurridas en el antiguo San José Independencia (hoy isla de Buenos Aires), cerro Clarín y Chapultepec. No son las vicisitudes armadas, sin embargo, las que atraen nuestra atención, sino las relaciones que se dieron en el pasado, durante la primera década del siglo xx, entre los *chuta éñima* y *Chicón Tiuvúá* (“el dueño blanco”), hacendado terrateniente y supuestamente cuñado de Porfirio Díaz.

La hacienda de Ángel Zuzueta era básicamente cafetalera y ganadera. Podría decirse que se trataba de un segundo Valle Nacional aún desconocido respecto de aquél que describiera Kenneth Turner en la Chinantla, pues su mano de obra estaba constituida por peones peor que acasillados: todos “vivían” en la hacienda encerrados en grandes jaulas. A las cinco de la mañana eran liberados para ser trasladados a su área de trabajo en la que trabajaban de sol a sol. A las siete de la noche eran nuevamente encerrados y así transcurría su existencia. Según la versión de los mazatecos, todos recibían alimento de un enorme perol sólo una vez al día.

Pero también había quienes recibían emolumentos por su trabajo en la hacienda. En realidad, quienes laboraban sin recibir salario alguno eran presos de la cárcel de Tuxtepec, quienes recibían así castigo por mala conducta o reincidencia. Como fuera,

la experiencia ha quedado registrada en la memoria de los mazatecos. La brutalidad de *Chicón Tiuvuá* resulta particularmente resaltable para los informantes que refieren las historias de explotación de mano de obra mazateca realizada por Ángel Zuzueta. Estas historias nos servirán ahora para dar cuenta de una más de las relaciones establecidas entre los mazatecos y de *chuta kaéh* y de qué manera las consignan.

Todo el terreno estaba cerrado con un alambre y cualquier gente que entraba ahí y lo encontraban los guardias de *Chicón Tiuvuá*, lo alcanzaban con sus reatas y los colgaban luego-luego. Es que el patrón no quería que nadie se acercara a sus tierras (Maximiliano Feliciano, cerro Chapultepec, municipio de San José Independencia, Oaxaca; traducción de Domingo Méndez).

A las siete de la noche los volvía a encerrar. El que se enfermaba era emborrachado y arrojado al río Tonto. El viejo Donato Calleja decía que también los echaba a un hoyo que está ahí detrás de la isla Málsaga, en el otro lado de la Presa (Juventino Marcelino, cerro Clarín, municipio de San José Independencia, Oaxaca, traducción de Rutilo Marcelino). Luego se fue don Porfirio y muchos campesinos de aquí se fueron con un señor que vivía aquí en Buenos Aires y que se llamaba Mónico Espina; ese hombre se llevó a toda esa gente a Oaxaca (los mazatecos lo llaman “Nashí ntsé”) y dicen que allá les quitó toda su ropa vieja y los vistió de militar. Por allá anduvieron peleando y haciendo la guerra al gobierno, hasta que muchos se regresaron a pelear por aquí. Allí fue (en un lugar entre Chapultepec y Buenos Aires) donde combatieron contra un general Serrano y les ganó y entonces tuvieron que venirse a esconder por acá (en *Ndátoñña*). Unos se fueron a Cerro Clarín y otros a Buenos Aires. De ahí, estos fueron a buscar a *Chicón Tiuvuá* para matarlo, pero no lo encontraron y así muchas veces anduvieron en (su) busca a su casa y no lo encontraban. Pero una vez *Chicón Tiuvuá* se fue al mercado de San Pedro Ixcatlán y se disfrazó de arriero para que nadie lo reconociera. Es que estaba escondido quién sabe dónde. Entonces ya que se vistió así para que nadie lo reconociera, se fue a vender un puerco a la plaza. Pero dicen que ahí una señora que trabajaba con él sí lo conoció y le fue a decir a Mónico Espina que ahí estaba *Chicón Tiuvuá* vestido de arriero vendiendo un puerco. Unos fueron a verlo y ya se dieron cuenta que sí era él.

Lo agarraron los hombres de Mónico Espina y se lo llevaron a su casa (de *Chicón Tiuvuá*) de Málsaga y ahí en un paredón lo fusilaron.

Luego toda la gente que estaba ahí juntada para ver cómo mataban a *Chicón Tiuvuá* se metió a la casa y se llevaron todo y luego quemaron la casa (Maximiliano Feliciano, cerro Chapultepec, municipio de San José Independencia, Oaxaca; traducción de Domingo Méndez). ...llegaron los *chuta shombe té* (“los hombres de sombrero ancho”). Llegaron a la casa de *Chicón Tiuvuá* y no lo encontraron. El que los mandaba era Mónico Espina, que había nacido en San José, o sea donde está orita la isla de Buenos Aires. Después alguien vió a *Chicón Tiuvuá* en Soyaltepec vendiendo un marrano; estaba disfrazado con ropa vieja para que no lo mataran, pero la gente lo apresó y se lo llevaron amarrado y así lo tiraron

al río Tonto, como él había hecho con la gente que ya no le servía para nada. Ya después que mataron a *Chicón Tiuvuá* comenzaron a llevarse todo lo que había en su casa y la quemaron luego... fueron a romper el alambrado que estaba alrededor de su potrero y todo el ganado que estaba ahí adentro se salió y se fue para el monte y así anduvo mucho tiempo na'más comiendo como quiera, sin dueño ni nada y por eso la gente se iba antes al monte a cazar toros, los toros de *Chicón Tiuvuá* que se habían escapado de su potrero. (Juventino Marcelino, cerro Clarín, municipio de San José Independencia, Oaxaca: traducción de Rutilo Marcelino).

La denominación que dan los mazatecos al presidente de la República (*cha tittó*, también *cha chicó* y *chuta shangaskú*) es un término que identifica en una unidad conceptual varios elementos propios del Estado-nación, que son el enlace con la vida mazateca. Los aeroplanos (cuando alguno sobrevuela la zona, los mazatecos suelen exclamar: ¡*Heandivúá cha tittó!*, esto es, “¡Ahí viene el presidente!”), dando por descontado que es el mismísimo presidente de la República quien manda el avión o va en él). La televisión (es de sobra conocido que las señales de televisión vienen de la capital del país, donde está el presidente, por tanto es la pantalla chica la voluntad misma del presidente). También los presidentes municipales son, para los *chuta énimá*, representantes directos del presidente de la República. Para ellos, es sobre todo el sinónimo *chuta shangaskú* el que aplican los mazatecos para identificarlos. La imagen visual del presidente de la República puede servir mucho para legitimar en un espacio físico la representatividad y el poder de las autoridades municipales. En la Agencia Municipal de Chapultepec aún conservan un retrato de Díaz Ordaz colgado en la pared.

Lo que se encuentra en la memoria de los ancianos ha pasado por el filtro de la experiencia. El resultado es un discurso que coloca al *chuta kaéh* en una posición antagónica frente al *chuta énimá*. Cada paraje de la Mazateca Baja sirve como referencia de las historias de *Chicón Tiuvuá*: en aquellas ruinas de la gran casa blanca que están en la isla Másaga tenía su morada el dueño de la hacienda. Allí, en un punto de la sierra, arriba de donde da vuelta el agua en época de los monzónicos aguaceros, en Sconandá, estaba la mojonera que limitaba la esquina suroeste del potrero, en Raya Liconá, su antípoda. Esos lugares extraen de la memoria de los ancianos y de sus hijos los episodios relacionados con la época de dominio de *Chicón Tiuvuá*.

La Mazateca Baja se encuentra impregnada de huellas de la presencia del *chuta kaéh* en la vida de los campesinos. Esas huellas son los signos que en el discurso integran la intersubjetividad. Son signos condensatorios de la historia de la etnia que objetivan las emociones y las concepciones múltiples de los mazatecos acerca de sus interlocutores del exterior. Los signos están ahí, pero es al discurso al que corresponde el mérito de unificar las concepciones y emociones subjetivas. Algunos signos, materialmente creados por el *chuta kaéh*, pero significados e interpretados por el

*chuta énim*a, se encuentran abrumadoramente en el paisaje de los mazatecos. Como la presa Miguel Alemán.

Consideraciones finales

Las narraciones étnicas que hacen referencia de las vivencias colectivas propias, son expresiones de la identidad histórica. Las referencias a los diferentes grupos sociales que han actuado en su biografía étnica (las instituciones federales, los hacendados y los cuicatecos y chinantecos como sus vecinos étnicos) definen su propia identidad. Una de sus referencias preferidas a la hora de las distinciones étnicas, está en el nivel suprahumano y cosmogónico, a la hora de referirse al héroe cultural mítico de los mazatecos, el *Chicón nindú*:

El Chicón Nindú es el dueño de las montañas y casi siempre se aparece como un señor güero y alto, pero siempre cambia su forma. Quién sabe si está con la gente que se junta en los velorios a comer y tomar aguardiente, a jugar dominó también. Es que se convierte en cualquier cosa y la gente nunca se da cuenta. Quién sabe en qué se puede disfrazar y no sabemos. Pero a veces sí se le conoce. Es que cuando él dice que conoce a la gente se puede saber que él es Chicón Nindú. 'Yo conozco a mi gente', dice, pero no todos pueden saber cuándo se trata de Chicón Nindú, pues no todos lo conocen cómo habla (Domingo Méndez, puerto Buenavista, San José Tenango, Oaxaca).

Chicón Nindú es el espíritu de la etnia porque todas sus referencias resumen las vivencias en las que de manera imaginaria o real, interviene para resolver problemas urgentes en las comunidades. Junto al Chicón, aparecen otros dos elementos y modelos que estructuran las vivencias y las narrativas de la identidad mazateca, pero que han sido seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural: el santuario de Otatitlán (sitio de peregrinación en la Cuenca del Papaloapan de chinantecos, mazatecos y cuicatecos desde el siglo xvii) y la presa Miguel Alemán. Los tres sintetizan la historia misma de la etnia y su identidad histórica: la prehispanidad, la colonia y la época contemporánea. También, ellos mismos definen la identidad de los *chuta énim*a de la Mazateca Baja.

Referencias

- Béjar N., Raúl (1990), *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*, México, UNAM/CRIM.
- Berger, P. y T. Luckman (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Boege, Eckart (1988), *Los mazatecos ante la nación*, México, Siglo XXI.
- Esteva F., Claudio (1978), *Cultura, sociedad y personalidad*, Barcelona, Promoción Cultural.
- Falomir, Ricardo (1991), “La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio”, *Alteridades*, año 1, núm. 2, México, UAM-I.
- Foucault, M., (1970), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- Friedman, Jonatan (2001), *Identidad cultural y proceso global*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Giménez, Gilberto (2000), “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Leticia Reina (coord.), México, CIESAS/INI/Porrúa.
- _____ (2005), “Identidad y memoria colectiva”, en *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 1, México, Conaculta.
- Goffman, Erving (2006), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Laplantine, F. (1979), *La etnopsiquiatría*, Barcelona, Gedisa.
- Lévi-Strauss, Claude (1981), *La identidad*, Barcelona, Grasset.
- _____ (2007), *Mito y significado*, Madrid, Alianza.
- Mauss, Marcel (1972), *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Portal, María Ana (1997), *Ciudadanos desde el pueblo*, México, CNCA/UAM-I.
- Portal, María Ana y José C. Aguado (1991) “Tiempo, espacio e identidad étnica”, en *Alteridades*, año 1, núm. 2, México, UAM-I.
- Serret, Estela (2003), “Modernidad reflexiva frente a posmodernidad: apuntes sobre las identidades”, en *Sociológica*, año 18, núm. 53, septiembre-diciembre: 213-222.
- Shweder, Richard (1992), *Cultural psychology, what is it?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Valenzuela, J. Manuel (1994), “Las identidades culturales son cambiantes y expresan la construcción colectiva del sentido de la vida”, en *Apuntes*, DGCP, núm. 3, México.
- Velasco T., José (2000), *De la historia al mito: mentalidad y culto en el santuario de Otatitlán*, IVC, Veracruz.



El códice de San Lucas Xoloc, una forma ritual de apropiación del espacio

Angélica Galicia Gordillo
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

EL presente trabajo versa sobre la metodología utilizada en la interpretación y lectura del códice de San Lucas Xoloc evidenciando las formas que tenía la gente de origen nahua que pobló la localidad de San Lucas Xoloc de apropiarse e interpretar su espacio (una porción del norte de la antigua cuenca de México).

Dividido en tres partes, iniciamos con las características generales y pictóricas del documento, procediendo con la traducción de lo escrito en el documento, para concluir con la interpretación del espacio que hacen los pobladores tradicionales y son muestra de un proceso de identificación tradicional conservado hasta el siglo XVIII.

El principio

Hace algunos años se conformó un grupo de investigación para iniciar el estudio de reconstrucción histórica de la parte norte de la antigua cuenca del valle de México.¹ En este proceso se emprendieron trabajos de clasificación documental de diversos archivos municipales y eclesiásticos, incluyendo acervos de particulares. Durante esta

¹ Conformado por Angélica Galicia Gordillo (antropóloga), Juan Nolasco Rodríguez Ríos (restaurador) y Sergio Sánchez Vázquez (antropólogo), pertenecientes al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en ese momento.

aventura juvenil, tuvimos la suerte de encontrarnos con un documento que estaba bajo resguardo de las autoridades de la comunidad de San Lucas Xoloc.²

La memoria histórica, hizo posible que durante casi 250 años, la comunidad protegiera y conservara el documento. La gente comprendía la importancia del mismo y sin conocer su contenido, decidieron que las autoridades delegacionales de Xoloc quedaran a cargo de su resguardo.

Saber qué era, de qué trataba y por qué o quiénes lo elaboraron, resultaron ser más que preguntas orientadoras, fueron la motivación para realizar la investigación del documento. En este artículo se presenta parte de esa investigación que respondió a estas cuestiones y otras más.

Sobre el documento: el códice de San Lucas Xoloc

El original, por su composición plástica, se ubica dentro del grupo de códices denominados Techialoyan.³ La temática principal de este grupo documental es el registro y medidas de las tierras colectivas de los pueblos indígenas por lo general mediante “la descripción y el recorrido de sus linderos, fijando su perímetro, los conocimientos de los *sabios* regionales: comisarios comunales y ejidales, así como los miembros anteriores y actuales del gobierno tradicional” (Galarza, 1996).

Es sobresaliente la precisión descriptiva de contextos naturales y/o sociales que se abordan, lo que nos hace suponer que con seguridad tuvieron que ser elaborados siguiendo casi el “dictado” de estos «sabios» de la época, contenedores de la tradición cultural y difusores de la tradición oral y la memoria colectiva. “Los detalles de la descripción son tales, que hacen pensar que se trataba de especialistas con un saber común que se focalizaban hacia la definición y protección de la propiedad colectiva de la tierra” (Galarza, 1996).

En particular, el documento en cuestión es una tira de 28 por 61 cm., denominado códice por tratarse de un manuscrito pintado o escrito dentro de la manufactura indígena Aguilera (1979) que, con la utilización de un sistema básico de imagen co-

² Cabe mencionar la importante participación del cronista municipal Néstor Granillo Bojorges para el acercamiento a las autoridades del pueblo y obtención de la autorización para realizar el estudio del documento.

³ Se denomina así a un grupo de códices que mantiene características similares a las del códice de San Antonio Techialoyan que fue el primero de este tipo, reportado por Roberth Barlow. Conformados en su mayoría por un soporte de hojas de papel extraído de una *morera ficus* denominado *amate*, pueden presentarse en rollo, “libros” y páneles, con dibujos de un estilo común y muy diferentes en la técnica y los detalles de los europeos (Galarza 1990).

dificada, se fijaron las lenguas de los grupos mesoamericanos mediante pictografías (Galarza, 1996).

No podemos decir que se trata de un manuscrito español producto de la “vista de ojos” que ordenaban los funcionarios coloniales con la finalidad de resolver litigios, pues este códice no utiliza unidades de medida occidentales como leguas, varas o cordeles. Tampoco presenta escalas, y su orientación no se relaciona con la cardinalidad europea, ya que el documento presenta la codificación mesoamericana de colocar en la parte superior el oriente. Un detalle más es que el documento no está signado por autoridades españolas, la certificación la realizan autoridades indígenas que, con base en el contenido nos percatamos que son gente local. Además, la elaboración del documento estuvo a cargo de un *Tlacuilo*, lo que es posible comprobar porque en el interior del contenido aparece representado portando el códice en la mano.

a) Composición y estructura del documento

El soporte principal del códice es “una tira de papel amate de 161 cm de largo por 27 cm de ancho conformado por 5 hojas unidas entre sí por un proceso de laminación” (Rodríguez y colaboradores 2000: 118). Como parte de su elaboración, se utilizó papel de manufactura europea como sustituto de imprematura para dar homogeneidad a la superficie más que como soporte inmediato del texto y dibujos. Las formas, colores y figuras del códice, incluyendo la escritura, se encuentran en su mayoría directamente aplicadas sobre el papel amate (ocupando una superficie de 27 por 143 cm), el resto se hallan en el de origen europeo (Rodríguez y colaboradores 2000: 118).

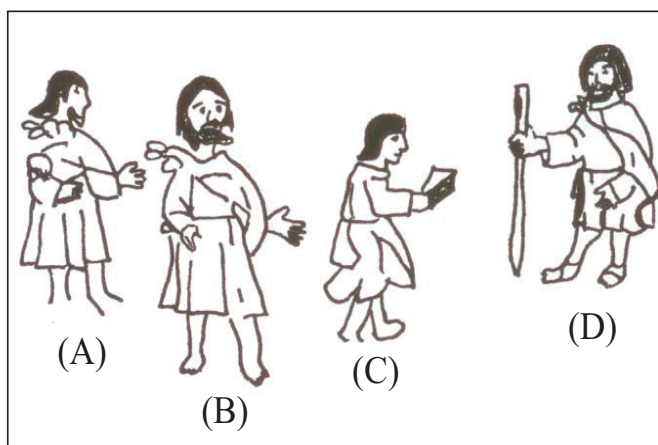
Por otro lado, la policromía del documento es sumamente expresiva y aunque no presenta gran variedad de colores, logra cierto realismo de los objetos. Es posible contar un total de 10 tintas de origen (natural y mineral) utilizados en la elaboración de las imágenes y escritura: negro, verde, café, rojo, amarillo, gris (café verdoso), blanco, café claro y turquesa (verde azulado).⁴

Tres secciones determinan la lógica expositiva en el códice: dos pictóricas y una escrita. La sección intermedia consiste en un texto en náhuatl realizado con letra itálica o bastardilla que de acuerdo con la propuesta de interpretación del contenido y del análisis de los elementos del paisaje en el códice, fue posible constatar que se trata de un recorrido sobre los linderos antiguos de la localidad de Xoloc, que de manera particular y poética, da fe a lo que consideramos el fundo legal del pueblo:

⁴ De acuerdo con el análisis de tintas y papel, el documento data del año 1765 aprox. (Rodríguez, 2000)

- *Sección 1: de 28 por 66 cm* de derecha a izquierda del documento, se representa la geografía y la flora de la región simbolizada por un cerro, nopaleras de tuna roja, magueyes y árboles de difícil identificación. Están incluidos en este espacio. Destaca la inclusión de dos iglesias, algunas casas diseminadas sin orden aparente, y caminos.
- *Sección 2: de 28 por 45 cm* presenta un texto dividido a su vez en tres partes: la primera, compuesta por 21 líneas con letra itálica sin linealidad explícita y sin separación aparente entre palabras; la segunda, con el mismo tipo de letra consta de 10 líneas que por el deterioro del documento, presenta un faltante en la línea 8, haciendo evidente en los últimos renglones, un menor espaciado entre líneas y la utilización de letra más pequeña; en la tercera parte se muestran las diferentes rúbricas de los cuatro personajes principales en el códice.
- *Sección 3: de 28 por 50 cm* aparecen simbolizados cuatro personajes con caracteres indígenas portando tilma anudada en un costado (situación que en la época denota su pertenencia a la nobleza indígena), de los que sobresale uno portando bastón “de mando”, lo que permite ubicarlo como el personaje de mayor rango o principal. Se incluye un conjunto de huellas bordeando esta parte del documento que parten del personaje principal.

Dibujo 1. Los cuatro personajes que aparecen en el códice: Dos gobernantes al parecer locales (A y B); el Tlacuillo que elaboró el documento (D); y el gobernador o personaje principal que porta el bastón de mando (D)



Fuente: dibujo, Angélica Galicia basado en el códice San Lucas Xoloc.

Fotografía 1. Nótese que las huellas que indican el recorrido inician desde el personaje principal



Fuente: códice San Lucas Xoloc. Fotografía: Angélica Galicia.

b) Pictografías

El análisis de las pictografías tuvo como base la interpretación del doctor Galarza quien reconoció la existencia de redes, leyes y reglas en la elaboración de los signos capaz de definir una convención (tipo de escritura), que hace posible una “lectura integral” producto del arte, lenguaje y creatividad cultural de los pueblos mesoamericanos (Galarza, 1992). Bajo esta lógica, en el documento se pueden percibir dos sistemas de registro: el pictográfico de tradición indígena y las grafías en español, característica por la que se identifica el documento como *códice mixto* (Galarza, 1990).

Respecto a la representación plástica, el Códice Xoloc también guarda convenciones generales reconocidas y descritas por el mismo autor para otros documentos:

- La superficie del documento sobre la que se trabajó representa la Tierra, *por lo que no es necesario fijar una línea de horizonte* (Galarza, 1990: 92).
- Cada elemento dibujado debe considerarse perpendicular a la superficie de base, es decir, los trazos de la parte inferior son “su línea de tierra” (Galarza, 1990 :92).
- Hay otros elementos concebidos horizontalmente y siguiendo la superficie de base como en este caso, canales y caminos. *Esta concepción permite una vista de planta y otra múltiple (de frente y perfil) en diversos sentidos y orientaciones de los elementos verticales* (Galarza, 1990: 92).
- Dentro del documento aparece bien señalado el orden y principio de la lectura que conforman los relatos, esta es una particularidad plástica sólo indígena, y en el caso concreto del documento, la orientación de la lectura se encuentra señalada por huellas de pies humanos.
- No se utiliza una escala única para los dibujos, se encuentran escalas relativas y proporciones diferentes en las dimensiones y distancias de los objetos. *Como la base es una convención plástica, las dimensiones se agrandan para adecuar y situar la parte más importante del relato, y se disminuyen las que deben alejarse del orden de importancia y en el sentido de la lectura* (Galarza, 1990:92). De este modo, es evidente la diferencia de escalas entre los personajes, los cerros y los árboles representados en el documento.

Lectura del documento

El relato

Como se mencionó con anterioridad, una sección intermedia del lienzo está conformada por un texto en náhuatl escrito con letra itálica o bastardilla.⁵ El texto se encuentra en posición vertical y perpendicular a la forma del documento, y al parecer el *Tlacuilo* lo colocó después de haber realizado los dibujos, siendo esto notorio porque el tamaño de la letra con que inicia el relato es mayor al que antecede a las firmas en la misma sección.

⁵*Es un tipo de letra muy semejante a la cursiva de imprenta, inclinada a la derecha, muy clara, regular, de proporciones simétricas, tamaño pequeño, casi desprovistas de nexos, con entera separación de las palabras y presenta algunas abreviaturas. Este tipo de escritura suplantó al tipo procesual {segunda mitad del siglo XVII} e influyó sobre ésta simplificándola o haciéndola más inteligible* (Bribiesca, 1981:42).

Sin pretender hacer un estudio lingüístico formal, el texto se tradujo tratando de hacer una transcripción lo más precisa posible y orientada a un enfoque histórico-social más que semiótico del contenido:⁶

a) *Lectura –paleografía del texto:*

<i>Forma como aparece en el documento</i>	<i>Propuesta de lectura</i>
)INCA YN PATONALLI ()ITO CENTLALIQUE)TEC YN YALTEPETZIN HUEI XATOXALOCAX ONESE)LILOX YN TICTO TECPANCHA CO NO NI TAT O NOTLIL)CHIOTIAMO QUAXOCHTLA LISE ÑICAC NESTOSAY)IPANAHUISCA SAN YEHUATL ÑO TEPOTZTOCAS YN TLELO)MACOQUE YN QUACOTLAL MOCOC COES NESTICA YN NESTI()ÑECA QUAXO TLIAMECHYAC CA NAS IN TLALA MATL (BA ANTIA MELAHUASQUE YNQUISAN YANTONALICA NIMO TENEHUAAPAYAC CA NI NOQUEZ TICAC NIS QUITL YB TZA LA CA NA PALICA YEHUATL QUAXOTLI TLA NELA HUA YCTL()PAC CO PACANI NOTENEHUA TOCAYOCAN OCA MA NI YCTZONTLYEHUATL QUAXOTLI TE NO YNCALAQUIYA PATO NALI YNQUINE PATLAN IXTLAHUACA NINOTE NEHUA APIPILCO TE NACAS TITLA ()A YEHUATL QUAXO	NICA UN PATONALLI CENTRALIQUE ITEC YN YALTEPETZIN HUEI XATOXALOCAX ONESE LILOC YN TICTO TECPANCHA CO NO NI TAO NOTLIL MACHIOTIAMO QUAXOCHTLALI SE MICAC NESTOSA IPANAHUISCA SAN YEHUATL MOTEPOTZTOCAS YN TLELO MACOQUE YN QUACOTLAL MACO ZUES NESTICA YN NESTIA METICA QUAXOTLI AMECHYAC CA NAS YN TLALA MATL MEHUAYATIA MELAHUASQUE YN QUISAN YANTONALICA NI MO TENEHUA APAYAC CA NI NOQUEZTICAC NISQUITL YN TZALA CANA PALICA YEHUATL QUAXOTLITLA MELAHUA YC TL PAC CO PACANI NI MO TENEHUA TOCAYOCAN OCA MANI YC TZONTL YEHUATL QUAXOTLI TENO YN CALAQUIYA PATONALI YN QUINE PATLAN IXTLAHUACA NI MOTENEHUA APIPILCO TE NACAS TITLA CA YEHUATL QUAXOTLI NO QUE PAYC PAC SE TEPETATLI TE NEXAN XI

⁶ La traducción del documento fue posible con la ayuda de los nahuatlatoles Padre Santiago Aguado (Presbítero entonces de la comunidad de Nuevo Necaxa en el estado de Puebla), y del Señor Filiberto Tejeda oriundo de la misma comunidad, además de la señorita Ofelia Canuto Bello de la comunidad de Ahuelican, Guerrero. Realizaron la paleografía del documento entre los doctores Sergio Sánchez Vázquez y Angélica Galicia.

<p>TLI QUE PAYC PAC SE TE PETATLI TE NE- XAN XI JA T () LCA OCA MA NISE HUEI PELO QUAHUITLTLA MELA HUA YC YN QUISA YATONALICANI NO TENEHUA ATECOTLI LHUACA ASI NOCHTELCO PANOHUAIC QUAUHQUECHOLA) ASI TLILA PA TLA TLA MELAHUACA NICA YN NIZQUITL YHUA PA NOHUA SE HUEY OTL HUIZ YCOT () TLALPA YA () MEXICO</p> <hr/> <p>CA NEL SENICAC NO PIES ITIC YNI TEC PA CALI CANLITECHCOPA NESTOS () TO ALTEPEUH CASA NOYOQUINOC () AL- TEPEHUAQUE TLACALAHUIQUE Y () CACA NEL TEQUITLALI YEQUIXTLAHUASQUEYNTLACALAHUI YNQUITE ()) ES QUEQITECALAHU YN PAPAN SENICAC NOCHIXTITI () () OTLANE HUATL COPELNATOL YN HUAOCSEQUITI TEQUIHUA QUE SAN QUINOTLIL MACHOTIA Y NI AMO AXCA Y PANTONALI VIERNES 1 () HUIT MESTLI ACOSTO XIHUITLCAHUASTL () TLI YPA MARTES POHU () YHUAXATOL POHU () () MA CHOTIONOCHI YN TLA () MATLA MATLINIXPA TEPEHUAQUETLATOQUECOPEL NATOL () TE YHUALEXITOL TL ANOTLIL NACHOTIQUE _____</p> <p>NEGUALTONXELO NI MOPELES &</p> <p>TO PALASICO PALELEANO COPELNATOL &</p>	<p>JA TLELCA OCA MA NISE HUEI PELOQUAHUITL TLA MELAHUA YC YN QUISA YATONALICA NI MO TENEHUA ATECO TLILHUACA ASI NOCHTELCO PANOHUAIC QUAUHQUECHOLA ASI TLILAPATLA TLA MELAHUACA NI CA YN NIZQUITL YHUA PANOHUA SE HUEI OTL HUIZ YC OTLAC TLALPA YA IN MEXICO</p> <hr/> <p>CA NEL SE NICAC NO PIES ITIC YNI TECPACALI CA NEL ITECH COPA NESTOS ()</p> <p>ALTEPEUH CASA NOYOQUINOC () AL- TEPEHUAQUE TLACALAHUIQUE ()) CA NEL TEQUITLALI YEQUIXTLAHUASQUE YN TLACALAHUI YN QUITE () QUE QUITECALAHU YN PAPAN SE NICAC NOCHIXTITI () OTLANE HUATL COPELNATOL</p> <p>YN HUAOCSEQUITI TEQUIHUAQUE SAN QUINOTLIL MACHOTIA YNI AMO AXCA YPANTONALI VIERNES 1 () HUITLMESTLI ACOSTO XIHUITLCAHUASTL () TLI YPA MARTES POHU () YHUAXATOL POHUC (.....) () MACHOTIOMOCHI YNI TLALAMATL AMATLINIXPA NOCHITLTL TEPEHUAQUE TLATOQUE COPELNATOL () TE YHUALEXITOL TLA NOTLIL MACHOTIQUE _____</p> <p>NEGUAL TON XELONIMO PELES &</p> <p>TO PALASICO PALELEANO COPELNATOL &</p>
---	--

NEHUALTON XUA)IELO LE XITO&	NEHUAL TON XUA)IELO LEXITOL&
TIEGO DN LOCAS TLAQUI LO YPAN CE MONI&	DN TIEGO LOCAS TLAQUILO YPAN CE MONI&
NEHUALTONLOYS INIQUILCALTE&	NEHUAL TON LOYS INIQUILCALTE&

b) Lectura integral

La propuesta de interpretación del contenido del documento se realizó siguiendo la lectura-traducción resultante del texto y la interpretación de las pictografías de manera conjunta. Esta metodología permitió inferir que se trataba de un recorrido realizado por las autoridades de la época con el objetivo de plasmar en el documento los linderos, términos o mojoneras que conforman la jurisdicción de Xoloc, constituyendo así las “escrituras” o los papeles de tierras que registran los límites tradicionales del pueblo.

Texto nahuatl	Propuesta de traducción ⁷
NICA UN PATONALLI CENTRALIQUE ITEC YN YALTEPETZIN HUEI XATOXALCOACX ONESE LILOC YN TICTO TECPANCHA CO NO NI TAO NOTLIL MACHIOTIAMO QUAXOCHTLALI SE MICAC NESTOSA IPANAHUISCA SAN YEHUATL MOTEPOTZTOCAS YN TLE- LO	“Aquí, en un día se sentaron a deliberar dentro de su pueblo (venerado) ...los principales de santo san Lucas, cada uno de ellos... ...pareció raro, difícil (¿?) que... ...los que habitan la casa del común, la casa de gobierno... ...que se platicaran (¿?)...para que el dueño de lo negro (¿?)... ...dibujara en un papel los términos o mojone- ras de nuestra tierra ...sobre el agua espinosa...(metafóricamente, <i>resplandecientes como el agua</i> , o también puede ser, <i>claramente</i>).

⁷ Propuesta realizada de manera conjunta con el doctor Sergio Sánchez Vázquez, antropólogo investigador de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

MACOQUE YN QUACOTLAL MACO ZOES NESTICA	...solamente aquél... ...Subió detrás de ti, siguiéndote... ...subieron a las tierras de arriba...
YN NESTIA METICA QUAXOTLI AMECHYAC CA NAS YN TLALA MATL	...subieron, donde se extendía (¿?), donde aparecía...(¿?) ...donde se mostró, se levantó de pronto... ...el lindero junto a la punta del agua (¿?) (...se puso?..) en la escritura, en el papel de las tierras...
MEHUAYATIA MELAHUASQUE	... se pusieron a andar, (derecho), emprendieron... hacia...
YN QUISAN YANTONALICA	... el lugar donde sale el sol
NI MOTENEHUA APAYAC	...(el oriente)
CA NI NOQUEZTICAC	...llamado (o nombrado) sobre la punta del agua.
NISQUITL YN TZALA CANA PALICA	(...estando aquí?... lo tomó por la oreja para conducirlo a?...)
YEHUATL QUAXOTLITLA MELAHUA YC TL PAC CO PACANI NI MO TENEHUA TOCAYOCAN OCA MANI YC TZONTL	...el mezquite, que toma la tierra y que es medicina (¿?)... ...éste, en el término o lindero de la Tierra.. ...emprendieron (derecho), enseguida... (...hacia otro lugar?...)
YEHUATL QUAXOTLI TENO YN CALAQUIYA PATONALI YN QUINE PATLAN IXTLAHUACA	...llamado donde abundan las arañas? (tiza) (...en este lugar, enseguida, llega a su fin, se acaba?...)
NI MOTENEHUA APIPILCO TE NACAS TITLA CA YEHUATL QUAXOTLI NO QUE PAYC PAC SE TEPETATLI TE NEXAN XI JA TLELCA OCA MA NISE HUEI PELOQUAHUITL TLA MELAHUA YC YN QUISA YATONALICA	...éste, el lindero, la mojonera de mi piedra... ...a la entrada del día (al amanecer?) ...en seguida de un terreno plano, una llanura... ...llamado donde gotea el agua en las orillas pedregozas... (donde asoma la punta de un cerro, de nopales, de tunas, donde hay jícaras, se pueden coger las que quieran...)
NI MO TENEHUA ATECO TLILHUACA	(...en este lugar?) (está) un gran árbol del Perú, verdaderamente grande.
ASI NOCHTELCO PANOHUAIC QUAUHQECHOLA	...emprenden en seguida, hacia el lugar donde sale el sol...(hacia el oriente) ...llamado, a la orilla del agua, “el lugar donde está el que tiene lo negro” ...llegamos a nuestro tunal...
ASI TLILAPATLA	...pasando el otro lado del lugar de los quecholli (aves finas)...

<p>YHUA PANOHUA SE HUEI OTLI HUIZ</p> <p>YC OTLAC TLALPA YA IN MEXICO</p> <hr/> <p>CA NEL SE NICAC NO PIES</p> <p>ITIC YNI TECPACALI</p> <p>CA NEL ITECH COPA NESTOS ()</p> <p>ALTEPEUH CASA</p> <p>NOYOQUINOC () ALTEPEHUAQUE</p> <p>TLACALAHUIQUE ()</p> <p>() CA NEL TEQUITLALI</p> <p>YEQUIXTLAHUASQUE</p> <p>YN TLACALAHUIL YN QUITE</p> <p>() QUE QUITECALAUH</p> <p>YN PAPAN SE NICAC NOCHIXTITI ()</p> <p>OTLANE HUATL COPELNATOL</p> <p>YN HUAOCSEQUITI TEQUIHUAQUE SAN</p> <p>QUINOTLIL MACHOTIA</p> <p>YNI AMO AXCA YPANTONALI VIERNES</p> <p>() HUITLMESTLI ACOSTO</p> <p>XIHUITLCAHUASTL () TLI</p> <p>YPA MARTES POHU ()</p> <p>YHUAXATOL POHUC (.....)</p> <p>()</p> <p>MACHOTIOMOCHIU</p> <p>YNI TLALAMATL AMATLINIXPA</p> <p>NOCHITLATL TEPEHUAQUE</p> <p>TLATOQUE</p> <p>COPELNATOL ()</p> <p>TE YHUALEXITOL</p>	<p>...llegando a la tierra del agua negra? (o del que tiene lo negro)</p> <p>...emprenden, aquí en el mezquite...</p> <p>...manda a pasar a un principal que alumbró el camino (¿?)...</p> <p>...enseguida camina, regresa a su tierra en México...</p> <hr/> <p>...Al fin, el nombrado mi guardia... (la autoridad)</p> <p>...dentro de la casa común, de la casa de gobierno...</p> <p>...por fin, junto al lugar en que aparecen...(¿)</p> <p>...la casa de los del pueblo...</p> <p>...igualmente permanecieron los vecinos, los habitantes del pueblo...</p> <p>...los que se dicen señores...(¿)</p> <p>... al fin, (en) las tierras de trabajo (para el tributo)</p> <p>...ellos se pintaron el rostro...</p> <p>...el que se dice señor, él un poco...</p> <p>...el que está un poco adentrado en lo divino....</p> <p>... el sacerdote, uno llamado... Nochixtiti?...</p> <p>...el que se digna ser gobernador...</p> <p>...Los dueños del trabajo, o del tributo...</p> <p>...solamente el dueño de lo negro dibuja en el papel...</p> <p>...Hoy en día viernes...</p> <p>...del mes de agosto...</p> <p>...del año pasado...</p> <p>...en martes... que toca...</p> <p>...manda lo que le pertenece... (¿?)</p> <p>...hace el dibujo en el papel...</p> <p>...en la escritura, el concededor de los papeles...</p> <p>...el tunal, los dueños del cerro, los señores...</p>
--	--

TLA MELAHUACA NI CA YN NIZQUITL TLA NOTLIL MACHOTIQUE	...el gobernador... ...tú el que manda... (el regidor?) ...la tierra, el que tiene lo negro, dibuja en el papel... ⁸
NEHUAL TON XELONIMO PELES&	... Yo, don Jerónimo Pérez
TO PALASICO PALELEANO COPELNATOL&	...don Francisco Valeriano Gobernador
NEHUAL TON XUA)IELO LEXITOL&	... Yo, don Juan (¿?) Regidor?
DN TIEGO LOCAS TLAQUILO YPAN CE MONI&	...don Diego Lucas, Tlacuilo, en uno (¿?)..
NEHUAL TON LOYS INQUILCALTE&	... Yo, Don Luis, Iniquilcalte RUBRICAS ⁸

Cadauna de las tres partes del documento señaladas en el apartado primero, aporta datos sobre alguno de los aspectos del relato, así que para poder realizar la lectura integral deben considerarse las pictografías y leyendas escritas en conjunto, sin perder de vista que se trata de un códice mixto y como tal, su lectura debe realizarse de modo alternativo: grafías y pictografías simultáneamente.

Interpretación del contenido: apropiación del espacio

a) Traducción y lectura de las pictografías

Traducción del texto	Lectura de las pictografías ⁹
“Aquí, en un día se sentaron a deliberar dentro de su pueblo (venerado)	El elemento indispensable de representación de un pueblo es el cerro

⁸ Como se puede observar, todos los hombres fueron nahuatlizados, es decir, son palabras del castellano adaptados al idioma náhuatl.

⁹ Es importante resaltar que esta segunda parte del texto resultó ser más hipotética debido a la dificultad de lectura del mismo por el tamaño pequeño de la letra, el estado de conversación y las roturas o faltantes.

<p>...los principales de santo san Lucas, cada uno de ellos...¹¹</p> <p>...pareció raro, difícil (¿?) que... ...los que habitan la casa del común, la casa de gobierno... ...que se platicaran (¿?)...para que el dueño de lo negro (¿?)... ...dibujara en un papel los términos o mojoneras de nuestra tierra ...sobre el agua espinosa...(metafóricamente, <i>resplandecientes como el agua</i>, o también puede ser, <i>claramente</i>).</p>	<p>(<i>tepetl</i>), que en particular en el documento se menciona como <i>yaltepetzin</i> (el venerado cerro); al pie del mismo se encuentra la iglesia (<i>teopancalli</i>) (elemento de representación colonial), y alrededor las casas (<i>calli</i>). Al pie de la iglesia aparecen las glosas que indican a qué pueblo pertenece la iglesia.</p> <p>Los caminos (<i>otli</i>) representados en el documento tienen también la función de constituir linderos de separación, particularmente se encuentran delimitando los dos pueblos representados: San Lucas Xoloc y Los reyes Acozac.</p> <p>Destaquemos además la importancia de los cerros como topónimos de los pueblos, considerando que pueblo se define como <i>altepetl</i> (agua y cerro), elementos necesarios para el asentamiento de un pueblo.</p> <p>Aparecen los dibujos de cuatro personajes pertenecientes a la nobleza indígena y seguramente gobernadores indios: Todos ellos poseen una <i>tilma</i> o manta anudada en un costado, situación que en época prehispánica denotaba que pertenecía al linaje noble. Uno de los personajes sin embargo resulta de jerarquía superior a los demás por llevar en su mano un bastón que normalmente era “de mando”. Además es quien posee la palabra, representado por una vírgula que sale de su boca, otro elemento más de representación indígena.</p> <p>Detengámonos en el personaje que nombran <i>Atenco tilhuanca</i>, don Diego Lucas, Tlacuilo. Se infiere su denominación por ser el encargado de la elaboración del códice, realizado primero por trazos con tinta en negro y, posteriormente, serán rellenados de colores variados. Resalta también la utilización de un elemento del paisaje para denotar que los términos serán presentados y acordados con toda claridad.</p>
--	--

¹¹ Por las firmas que aparecen al calce del documento, sabemos que las autoridades fueron: Don Francisco Valeriano, Don Juan, Don Jerónimo y Don Luís.

<p>...solamente aquél...</p> <p>...Subió detrás de ti, siguiéndote...</p> <p>...subieron a las tierras de arriba...</p> <p>...subieron, donde se extendía (¿?), donde aparecía... (¿?)</p> <p>...donde se mostró, se levantó de pronto...</p> <p>...el lindero junto a la punta del agua (¿?) (...se puso?..) en la escritura, en el papel de las tierras...</p> <p>... se pusieron a andar, (derecho), emprendieron... hacia...</p> <p>... el lugar donde sale el sol</p> <p>...(el oriente)</p> <p>...llamado (o nombrado) sobre la punta del agua.</p> <p>(...estando aquí?... lo tomó por la oreja para conducirlo a?...)</p> <p>...el mezquite, que toma la tierra y que es medicina (¿?)...</p> <p>...éste, en el término o lindero de la Tierra..</p> <p>...emprendieron (derecho), enseguida...</p> <p>(...hacia otro lugar?..)</p> <p>...llamado donde abundan las arañas? (tiza)</p> <p>(...en este lugar, enseguida, llega a su fin, se acaba?..)</p> <p>...éste, el lindero, la mojonera de mi piedra...</p> <p>...a la entrada del día (al amanecer?)</p> <p>...en seguida de un terreno plano, una llanura...</p> <p>...llamado donde gotea el agua en las orillas pedregosas...</p> <p>(Donde asoma la punta de un cerro, de nopales, de tunas, donde hay jícaras, se pueden coger las que quieren...)</p> <p>(...en este lugar?) (está) un gran árbol del Perú, verdaderamente grande.</p> <p>...emprenden en seguida, hacia el lugar donde sale el sol...(hacia el oriente)</p> <p>...llamado, a la orilla del agua, “el lugar donde está el que tiene lo negro”</p> <p>...llegamos a nuestro tunal...</p> <p>...pasando el otro lado del lugar de los quecholli (aves finas)...</p>	<p>En las pictografías se pueden apreciar huellas de pies señalando la “acción de caminar”, realizar un recorrido que se inicia en don Francisco Valeriano (el gobernador), y terminan en Diego Lucas (el Tlacuilo). Es posible que quienes realizaron el recorrido hayan sido solamente el gobernador y el Tlacuilo.</p> <p>Además, dentro del documento representa otra manera de aprehensión del paisaje.</p> <p>Nótese cómo los nombres de los lugares y mojoneras tienen que ver con alguna particularidad del paisaje, no se utilizan marcas elaboradas por la mano del hombre como pudiera ser una barda, se guiaban exclusivamente por referentes naturales.</p>
---	--

<p>...llegando a la tierra del agua negra? (o del que tiene lo negro) ...emprenden, aquí en el mezquite... ...manda a pasar a un principal que alumbraba el camino (¿?)... ...enseguida camina, regresa a su tierra en México...</p> <hr/> <p>...Al fin, el nombrado mi guardia... (la autoridad) ...dentro de la casa común, de la casa de gobierno... ...por fin, junto al lugar en que aparecen... (¿) ...la casa de los del pueblo... ...igualmente permanecieron los vecinos, los habitantes del pueblo... ...los que se dicen señores... (¿) ... al fin, (en) las tierras de trabajo (para el tributo) ...ellos se pintaron el rostro... ...el que se dice señor, él un poco... ...el que está un poco adentrado en lo divino... ... el sacerdote, uno llamado... Nochixtiti?... ...el que se digna ser gobernador...</p> <p>...Los dueños del trabajo, o del tributo... ...solamente el dueño de lo negro dibuja en el papel... ...Hoy en día viernes... ...del mes de agosto... ...del año pasado... ...en martes... que toca... ...manda lo que le pertenece... (¿?)</p> <p>...hace el dibujo en el papel... ...en la escritura, el conocedor de los papeles... ...el tunal, los dueños del cerro, los señores... ...el gobernador... ...tú el que manda... (el regidor?) ...la tierra, el que tiene lo negro,</p>	<p>Esta sección puede entenderse como la parte donde se realiza en un día especial y posterior al recorrido, el ritual de validación del documento resultante del levantamiento de linderos. Se incluye aquí el nombre de un quinto personaje (que no fue pintado); un sacerdote llamado Nochixtiti encargado seguramente de dirigir el ritual que se efectuó en las tierras utilizadas para el tributo,¹² que por inferencia es posible que se trate de las tierras para el tributo a la iglesia o el santo patrono (san Lucas). Como parte del ritual todos los personajes se pintaron el rostro.</p>
--	--

¹² No se aclara si se refiere a las tierras de tributo para el santo patrono, o a las tierras de tributo para las autoridades de la Nueva España.

<p>dibuja en el papel...</p> <hr/> <p>... Yo, don Jerónimo Pérez</p> <p>... don Francisco Valeriano Gobernador</p> <p>... Yo, don Juan (¿?) regidor?</p> <p>... Don Diego Lucas, Tlacuilo, en uno (¿?)..</p> <p>... Yo, don Luis, Iniquilcalte</p>	
--	--

b) *Forma ritual de apropiación del paisaje*

De acuerdo con Gabriel Espinosa, para los antiguos pueblos mesoamericanos y en especial el mexica, la realidad era al mismo tiempo material y espiritual. Es decir, dioses y sobrenaturaleza tienen un comportamiento interdependiente, la naturaleza no es independiente del mundo metafísico en el que las mariposas, las flores, los elementos, son seres animados, son advocaciones de determinados dioses con una personalidad definida tanto por su divinidad como por su materialidad. Todo en el mundo era una hierofanía, con la capacidad de manifestar un aspecto de lo sagrado (Espinosa, 1996: 296).

Esta relación y manipulación del paisaje por el hombre es lo que se denomina paisaje cultural.¹³ La apropiación del espacio cultural por medio de los ritos (paisaje ritual)¹⁴ representa una forma de posesión de los espacios políticos que para el caso de la cuenca de México, es una práctica que asumieron los mexicas durante el siglo XVI (Espinosa, 1996: 296).

En el códice Xoloc se puede hablar de una forma de arrogarse el espacio por medio de acciones rituales: primeramente, la validación de la información contenida en el documento fue realizada en presencia del sacerdote denominado Nochixtiti. Por otro lado, el recorrido realizado para la delimitación del espacio fue sobre las tierras para el tributo y, finalmente, todos los participantes se pintaron el rostro con tinta negra. Esta es una evidente forma de apropiación tradicional (¿prehispánica?).

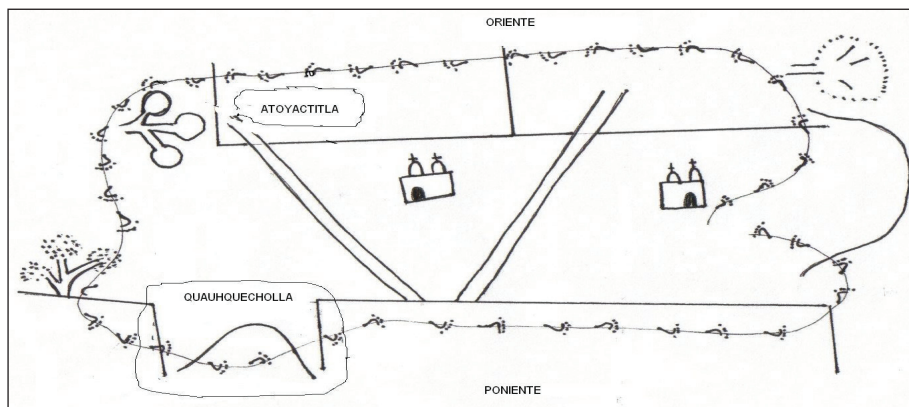
El sacerdote presencia el recorrido

Por su calidad de representantes de los dioses e intermediarios entre los hombres, los sacerdotes mexicas eran durante el período prehispánico, los personajes con mayor representatividad, pues no sólo estaban encargados de las cuestiones religiosas y rituales, eran además líderes políticos y militares (López, 1989), su particularidad como mediadores entre lo divino y lo terrenal les permitía ser los encargados del dios tutelar y con ello protectores del grupo, de las reliquias (López, 1989 b), y del resguardo de los templos, lugar de residencia del dios tutelar y representación del *altépetl*, símbolo de pueblo (Tezozómoc, 1992). Estos atributos señalan al sacerdote como un personaje crucial en la dirección y equilibrio del funcionamiento social, así como de la guarda de los límites y fronteras del propio *altépetl*.

La participación del sacerdote¹⁴ como uno de los personajes importantes en el códice Xoloc, seguramente tiene relación con los atributos de protector y guarda de los límites y fronteras del pueblo, de ahí que la presencia del *Nochixtiti* sea para ratificar el ritual con que se realiza el recorrido de demarcación del pueblo de Xoloc y Acozac.

El recorrido se realizó sobre las tierras para el tributo partiendo del oriente

Dibujo 1. El recorrido inicia por el oriente



¹⁴ Nos referimos al sacerdote tradicional, no al cristiano, el cual en el momento de elaboración del documento seguramente tenía funciones similares a las que realizaban los antiguos sacerdotes antes de la llegada de los españoles.

Dibujo de Angélica Galicia (se respetó en el dibujo la ubicación original del oriente).

El recorrido se inicia en el oriente, sube al norte, baja por el poniente, continúa al sur terminando en el lugar de inicio, el oriente.

No es un orden arbitrario si se considera la importancia que tiene para la cosmovisión mesoamericana la cardinalidad, destacando el oriente (*in quisa yatonalica*: lugar por donde está saliendo el sol, el día), y el poniente (*in calaquiya patonali*: lugar por donde se está metiendo el sol, el día). Es importante señalar que no existe traducción para las palabras oriente, poniente, norte y sur.

Podría decirse que el punto del oriente es trascendental en la ubicación mesoamericana y particularmente en la cosmovisión mexicana, grupo hegemónico que influyó de manera definitiva al área que ahora nos ocupa:

En la época prehispánica el universo mexicano se encontraba dividido en secciones que estaban definitivamente relacionadas con lugares míticos, de los que el espacio horizontal que aparece entre los espacios superiores e inferiores, se encontraba dividido en cuatro partes, más el centro. A esto le llamamos división cuatripartita del espacio.

Los nombres que tuvieron puestos a las cuatro partes del mundo son estos: Huiztlampa, que es el medio día o el austro; Tlapcopa que es el oriente; Mictlampa, que es el septentrión; Cichuatlampa que es el occidente o poniente (Sahagún 1989: 437).

A cada uno de los cuatro segmentos de la superficie terrestre se asignaba un color [...] En el Altiplano Central, la división más frecuente daba al norte el color negro, blanco al oeste, azul al sur y rojo al este [...] El color verde estaba relacionado con el centro, el ombligo del mundo (López 1989: 64).

Además de colores, los lugares míticos estaban asociados con otros símbolos duales y complementarios, pero asociados a elementos de la naturaleza o de la cultura material:

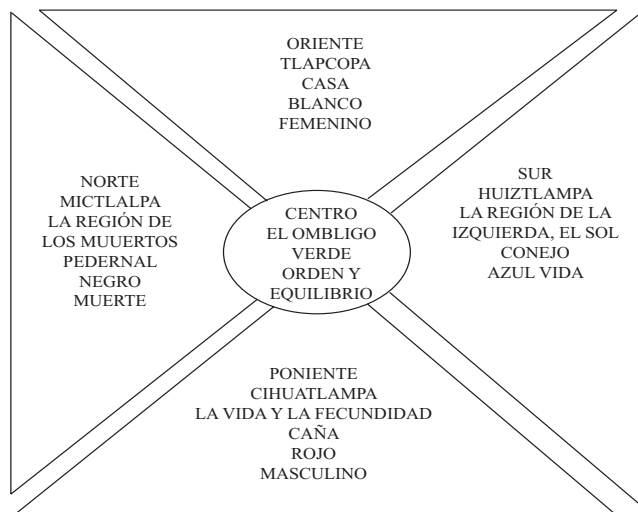
...el pedernal (piedra) al norte, la casa al occidente, el conejo al sur y la caña al oriente ...lo que constituía una doble oposición de muerte-vida (norte-sur, con los símbolos de la materia inerte y de la movilidad extrema), y hembra-macho (este-oeste, con los símbolos sexuales de la casa y de la caña) (López 1989: 64).

De este modo, la organización cuatripartita del espacio se sintetiza en el siguiente modelo (división cuatripartita):

Que el oriente corresponda al espacio femenino, el lugar donde sale el sol, el lugar a donde van los hombres guerreros para ayudar al sol a salir del inframundo, debió

ser parte importante en el simbolismo del inicio del ciclo diurno, y con ello el ciclo de la vida.

División cuatupartita del espacio mexicana y sus simbolismos



Fuente: (Basado en López 1989).

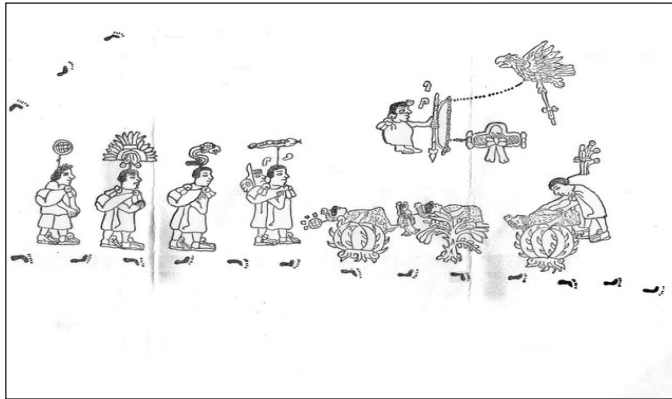
Como ya se señaló en el documento, el recorrido inicia por el oriente, a las faldas de un cerro (Quauhquechola), otro elemento importante por su presencia como marcador del paisaje. Además habría que hacer énfasis en la importancia de este elemento pues los cerros, para la cosmovisión mexicana, “fueron personalizados como dioses estrechamente vinculados con las lluvias... de ellos emanaban tanto el indispensable liquido como las malas influencias en forma de enfermedades, accidentes o meteoros acuosos dañinos para las cosechas” (López 1989: 64).

Los participantes se pintaron el rostro

La existencia de la práctica de pintarse el rostro, se encuentra ilustrada en varios códices precoloniales y coloniales.¹⁵ Dioses, sacerdotes y otros personajes importantes figuran en su iconografía con pintura facial, principalmente de color negro durante la realización de algún ritual relacionado con los ritos de iniciación, con la guerra, etcétera.

En el *códice Boturini* durante la iniciación de tres guerreros, se muestra el uso de pintura facial de color negro:

Ejemplo de pintura facial durante un rito de iniciación de tres jóvenes guerreros



Fuente: (*Códice Boturini* 1975).

Otro ejemplo aparece durante los enfrentamientos bélicos en donde los guerreros también se maquillaban la cara de color negro:

Enfrentamiento con españoles. Nótese la pintura facial



Fuente: *Lienzo de Tlaxcalla* (Chavero, 1964).

¹⁵ Códice que describe la peregrinación mexicana desde su salida de Aztlán hasta la llegada al lugar donde fundarían su ciudad Tenochtitlan.

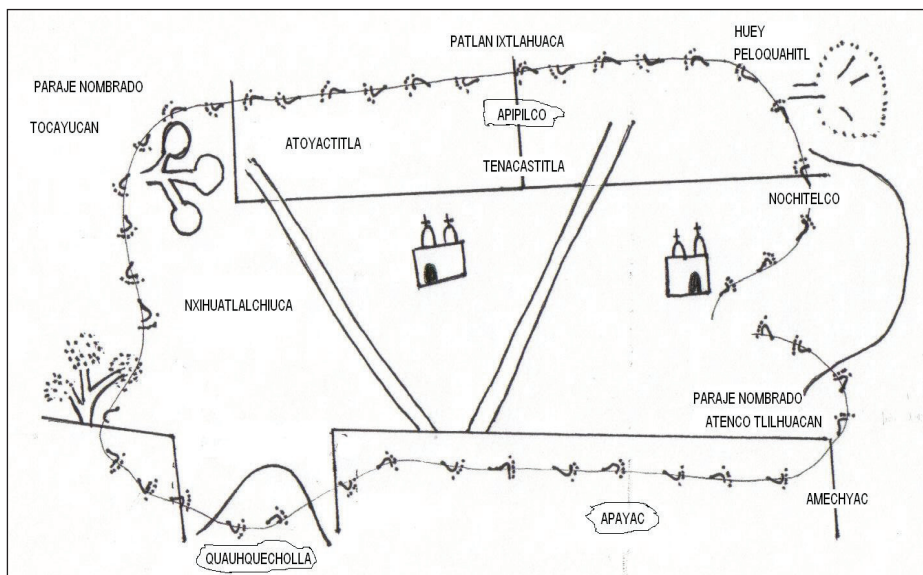
Aunque estos ejemplos son ilustrativos, es singular que en el código Xoloc la acción de pintarse el rostro fue para dar legalidad a la delimitación territorial efectuada por las autoridades comunitarias y no con fines bélicos de guerra o sacrificio humano.

Consideraciones finales

El Código Xoloc es una muestra de la trascendencia de formas rituales de raigambre prehispánico reflejadas en la época. Hace notar además cómo a pesar del tiempo transcurrido, la visión del espacio conserva un sin número de elementos que dan particularidad no sólo a la interpretación del territorio, sino además a la forma de interactuar con él y la identificación de la gente como parte del pueblo y bajo el mando de autoridades no españolas a las que reconocen y ratifican.

Es importante enfatizar nuevamente que en la delimitación espacial las marcas utilizadas tienen que ver con alguna característica del paisaje y no con marcadores elaborados por el hombre (mojoneras de concreto como las que se usan actualmente).

Dibujo 2. El recorrido corresponde perfectamente entre la información pictórica del paisaje y el recorrido



Fuente: dibujo, Angélica Galicia basado en el código San Lucas Xoloc.

Con base en el recorrido que se refiere en el texto, es posible realizar una reconstrucción hipotética de los linderos “tradicionales” del pueblo que hasta hoy resultan ser parte esencial de la identidad gentilicia de la gente de San Lucas Xoloc.

Por otro lado, el método de yuxtaposición entre el dibujo del recorrido realizado por los gobernantes y el dibujo de los pueblos en el códice, mostró a partir de dos puntos coincidentes (el paraje de *Atoyactitlan* y un cerro que al parecer corresponde a *Quauhquechola*) una concordancia precisa entre ambos planos, lo que facilitó la ubicación de los linderos y mojoneras mencionadas acorde con la orientación señalada con la huella de los pies (véase dibujo 2).

De este modo, de manera general, llegamos a las siguientes conclusiones:

Sobre el documento como dato histórico

1. El método de análisis utilizado para la lectura e interpretación del documento permitió un acercamiento al estudio de las pictografías confirmando que corresponden a un sistema de comunicación “escrita” heredada del México prehispánico, cuya interpretación sólo es posible realizarla en el idioma náhuatl.
2. La traducción del texto escrito en caracteres latinos hizo posible considerar que la intención del documento fue plasmar en las dos formas o convenciones conocidas (la indígena y la europea) el mismo contenido, es decir, fijar los límites territoriales, lo que es posible constatar al sobreponer la versión pictórica en la reconstruida a partir del relato escrito.
3. El códice se refiere a los límites territoriales del pueblo de Xoloc indicados por elementos del paisaje y la geografía.
4. Los límites son ratificados por autoridades indígenas (sin la presencia de algún personaje del goberno español), mediante una acción ritual que puede dar pauta en la interpretación del uso de la pintura facial negra en la tradición mesoamericana.
5. El documento evidencia además, la permanencia de este tipo de escritura pictográfica en la zona hasta finales del siglo XVIII, fecha en la que se calcula fue elaborado el documento.¹⁶

¹⁶ El análisis de tintas realizado por el restaurador Juan Nolasco Rodríguez Ríos, hizo posible fechar el documento hacia 1765.

Sobre el documento como interpretación antropológica

Aunque se desconocen las causas que llevaron a la elaboración del documento, es posible imaginar que se debió a algún litigio por la posesión de la tierra y fue necesario para argumentar el fundo legal del pueblo como tantos otros que existen de este tipo localizados en el Archivo General de la Nación (México). Como documento perteneciente a la localidad de San Lucas Xoloc, las autoridades locales lo guardan celosamente hasta la fecha, más ahora que se conoce el contenido del mismo y que se reconoce que se trata del “papel de tierras del pueblo de Xoloc”, el celo aumenta por considerar que refleja parte de su cultura y de su identidad como pueblo.

El documento nos aproximó también a las formas rituales, mitos e interpretaciones de una región que, presumiblemente, podemos señalar como reminiscencias prehispánicas de apropiación del espacio. A esto se suma la ausencia de autoridades españolas durante el proceso de identificación de límites y ratificación de los mismos.

Finalmente, como señala Oommen,¹³ el territorio y la lengua, son dos elementos fundamentales para la identidad. En el documento de Xoloc es posible incluir el espacio como el escenario, que a razón de Barabás, refiere el origen, filiación y autorreconocimiento que incluye tradiciones, costumbres, memoria histórica simbolizado a partir del contenido emocional de la gente (Barabás, 2004: 22-23).

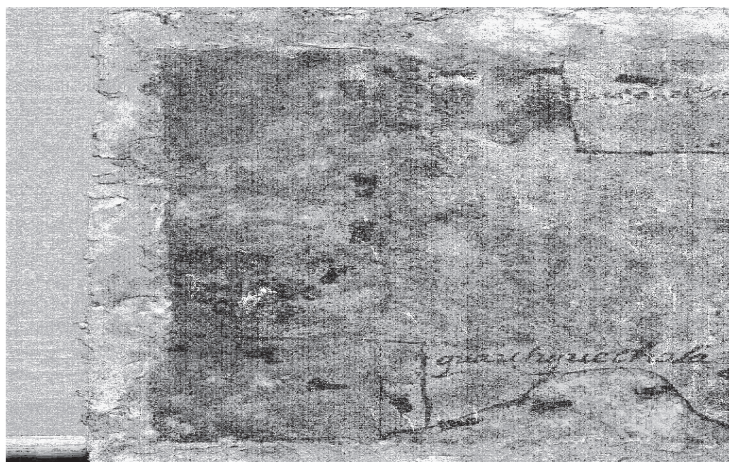
En este sentido, territorio, lenguaje y espacio son parte esencial de la identidad y en el documento son los tres elementos centrales de representación pictórica e interpretación de la sociedad que en su momento los elaboró.

Por lo anterior, es cuestionable la posición de algunos investigadores que dudan de la autenticidad de estos documentos *Techialoyan*, incluso de su valor documental como parte de la tradición comunitaria sólo por haber sido elaborados en el periodo Virreinal.

¹³ Oommen *apud* Giménez 2000.

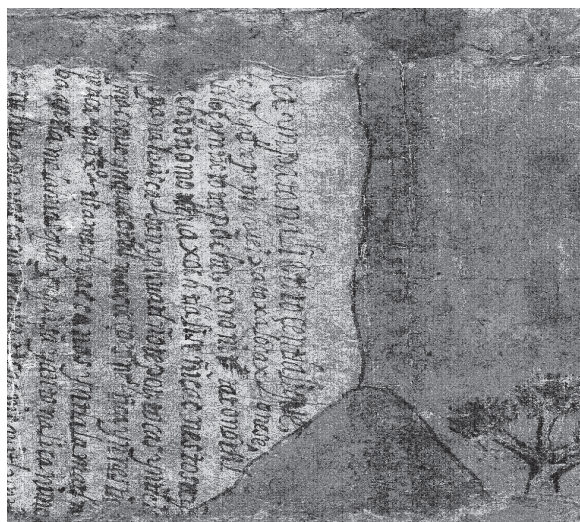
Copia del códice montado en papel amate

Fotografía 2. Sección izquierda del documento donde se encuentra registrada la flora y la geografía



Fuente: fotografía de Angélica Galicia.

Fotografía 3. En la parte central se encuentra la escritura en náhuatl



Fuente: fotografía de Angélica Galicia.

Fotografía 4. La sección derecha donde aparecen las viviendas, la iglesia y los caminos



Fuente: fotografía de Angèlica Galicia.

Referencias

- Aguilera, Carmen (1979), *Códices en el México antiguo*, México, SEP-INAH.
- Bibriesca Sumano, Ma. Elena (1981), *Introducción a la paleografía*, México, Archivo General de la Nación.
- Broda, Johanna (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Broda Iwaniszewski y Maupomé (coords.), México, UNAM.
- _____ (2007), “Ritos en los cerros de la Cuenca” en *La montaña en el paisaje sagrado*, Broda Iwaniszewski y Montero (coords.), México, INAH.
- Chavero, Alfredo (1965), *Lienzo de Tlaxcalla*, México, Editorial Helio (colección Artes de México).

- Dirección General de Educación Primaria en el D.F., Secretaría de Educación Pública (1975), *Colección de documentos conmemorativos del DCL aniversario de la fundación de Tenochtitlan*, Documento núm. 1 y 2 del *Código Botturini*. México.
- Espinosa Pineda, Gabriel (1996), *El embrujo del lago*, México, UNAM IIA-IIS.
- Galarza, Joaquín (1990), *Amatl, amoxtli. El papel, el libro*, México, Tava.
- _____ (1996), “Introducción”, en *Xoloc altepetlali tlalámatl. El papel de tierras del pueblo de Xoloc*, mecanuscrito, Gobierno del Estado de México.
- Giménez Gilberto (2000), “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI, Porrúa.
- López Austin, Alfredo (1989), *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM- IIA.
- Rodríguez Ríos, Juan Nolasco y colaboradores (2000), “Rescate del Código Xoloc. Historia y restauración”, en *Centro INAH a 20 años*, Conaculta-INAH.
- Sahagún, Bernardino de (1989), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

Identidades territorializadas: los casos de Teotenango del Valle y Tenanco Tepopolla, Estado de México

Guizzela Castillo Romero

Universidad Autónoma de la Ciudad de México,
Academia de Estudios Sociales e Históricos.

Introducción

ESTE trabajo se refiere al estudio del paisaje cultural vinculado con la cosmovisión, la territorialidad y el parentesco cultural en una sociedad estatal prehispánica. Considero que el hilo conductor de esta investigación lo constituye la cosmovisión vista como un lenguaje visual creado por el hombre que se materializa en la conformación de su territorio, arquitectura, producción de objetos y artículos útiles para el hombre de diferentes materias primas, ya que la participación activa de la sociedad está contenida en la transformación, uso y conceptualización de su entorno e identidad social.

Se resalta la importancia de tomar en cuenta el uso social y la transformación del paisaje como elementos fundamentales para entender la forma de cómo las comunidades ordenaron y jerarquizaron el entorno de su vida. La división del espacio dada tanto por el Estado, como por la comunidad, quedaron registradas en las fuentes escritas, en el registro arqueológico y en el uso y transformación del espacio que actualmente algunas comunidades indígenas practican y reproducen. El paisaje y su constante transformación reforzaron la identidad de los grupos asentados en diferentes regiones culturales del Altiplano central. En esta área mesoamericana

convivieron diferentes grupos lingüísticos que compartieron el espacio de manera cultural, delimitaron el territorio y conformaron: parentescos, alianzas, migraciones, guerras y conflictos, de tal manera que la constante interacción fue indispensable e indisoluble para la conformación de una cosmovisión compartida. Los grupos que se asentaron en diferentes regiones, pero que presentaban elementos culturales y geográficos similares desarrollaron un proceso cognoscitivo, cultural e histórico en común. Los constantes movimientos de poblaciones son la clave para poder reflexionar acerca de ¿cuáles fueron los factores determinantes para que un grupo emigrara y, posteriormente, fuera aceptado por los grupos locales para poder asentarse en la nueva región con condiciones similares o diferentes a su hábitat original en la época prehispánica?

Considero que la importancia que existió entre la articulación social del paisaje, la territorialidad y la cosmovisión en una organización estatal fueron principios fundamentales para los asentamientos de los grupos prehispánicos del centro de México. Esta propuesta la ejemplifico en los sitios arqueológicos de: Teotenango del Valle y Tenanco-Tepopolla, Chalco, Estado de México.

Los casos de Teotenango del Valle y Tenanco Tepopolla, Estado de México

El estudio del sitio de Tenango del Valle, surgió al realizar mi tesis de maestría acerca del valle de Matlatzinco. En aquella ocasión presenté un análisis comparativo etnohistórico y arqueológico de los sitios de Metepec, Calixtlahuaca y Teotenango. La revisión de las exploraciones llevadas a cabo por José García Payón (1936) en Calixtlahuaca y sobre todo los de Román Piña Chan (1975) en Teotenango, despertaron mi interés en formular una reconstrucción histórica de esa región. La investigación me ayudó a diferenciar a los matlatzincas arqueológicos, que se asentaron en el año 650 de n. e., de los matlatzincas históricos que arribaron a la región en 1250 de n. e. (Castillo, 1996). Esta última migración logró conquistar y someter a la mayoría de los asentamientos en la región y debido a esto se le conoció a la zona como el valle de Matlatzinco, además se asentaron en uno de los sitios más importantes pre-existentes: Teotenango del Valle.

De acuerdo con los resultados de las exploraciones de Román Piña Chan (1975) y Wanda Tomassi (1978), sabemos que los matlatzincas arqueológicos edificaron la ciudad de Teotenango y que, a la caída de ese grupo, al que ellos llamaron teotenancas, así como el abandono del sitio, sucedió a principios del periodo Posclásico. Desde

el punto de vista de estos investigadores, los indicadores arqueológicos no aportaron suficientes datos para conocer hacia donde se desplazó ese grupo. Sin embargo, Piña Chan (1975) apoyado en los documentos escritos, propuso que los teotenancas habían migrado hacia la región de Chalco, posiblemente a Tenango del Aire.

Sitio arqueológico de Teotenango del Valle, Estado de México



Fuente: fotografía de Raúl C. Aranda.

A partir de las descripciones del cronista de Chalco-Amecameca, Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, se desprende que los matlatzincas arqueológicos (teotenancas) migraron hacia la región de Chalco-Amecameca, en donde se encontraba asentado un grupo de chichimecas. En este sentido me dí a la tarea de investigar ¿cuál sería la nueva ciudad donde estos matlatzincas arqueológicos se asentaron en la región de Chalco-Amecameca? Asimismo, me pregunté qué tipo de relación política-territorial o de parentesco cultural tuvieron estos grupos que habitaron tanto en la región de Toluca, como en la de Chalco. Para este estudio me apoyé en los datos arqueológicos, históricos y geográficos. Parto de la relación que se dio entre el uso del paisaje natural, la cosmovisión, la territorialidad y el parentesco cultural de los grupos que arribaron al centro de México en el Posclásico temprano.

Los procesos sociales de migración que se dieron desde tiempos tempranos hasta la llegada de los españoles al centro de México, resaltaron que la conformación geográfica, es decir, las características naturales de una región, eran sumamente importantes para la ubicación de los asentamientos humanos. El paisaje jugó un papel fundamental para que estos grupos se establecieran en un territorio con determinadas características.

Teotenanago del Aire, Chalco, Estado de México



Fuente: fotografía de Raúl C. Aranda.

En la época prehispánica, los espacios eran hábilmente elegidos. Los pobladores ubicaban los sitios en puntos estratégicos para la observación, transformación y uso del paisaje. El acceso a la explotación de diversos recursos naturales, que desde éstos se tenía, se han interpretado como lugares predilectos para el control y obtención de materias primas y medios de subsistencia, o como puntos claves para la explotación de diversos pisos ecológicos, debido principalmente a la cercanía de lagos, bosques y a la posibilidad de realizar trabajos agrícolas de manera simultánea. En efecto, estos factores económicos e ideológicos determinaron la elección de lugares para los asentamientos, pero esa ubicación también fue motivada por la cosmovisión e identidad

del grupo. Las similitudes y diferencias que se encontraban en el paisaje obedecían a las características de un lugar de origen mítico o real, que revivía y reforzaba de manera constante mensajes que poseían la capacidad de integrar acontecimientos espaciotemporales que expresaban su universo. Un universo colectivo y jerarquizado, se constituye de diversos elementos que interactúan entre sí en un territorio determinado, creando un sistema coherente, un lenguaje visual. En consecuencia, el uso social del espacio refuerza vínculos comunes básicos de un grupo, constituyendo un parentesco cultural.

Alfredo López Austin (2001) señala que “en la tradición mesoamericana el *parentesco cultural* no se evidencia en la mera similitud de rasgos, sino a la pertenencia de una gran formación sistémica compuesta por múltiples complejos heterogéneos y cambiantes de interacción de los distintos grupos humanos” (López Austin, 2001: 57). Por lo tanto, la distribución de sus asentamientos, debe ser analizada en sus aspectos económico-político-territorial y ritual en donde se inserta el uso del paisaje, que constituye un mecanismo para expresar un mensaje. De acuerdo con Johanna Broda (1999), se crea un lenguaje visual en el que se fomentaron actitudes sociales determinadas, en las que la cosmovisión articula las acciones de un grupo, y es claro que para ellos el paisaje no era algo inerte. Como lo anota Jacques Galinier (2001), el espacio es un medio que constantemente es activado y se convierte en un elemento indispensable para la cristalización de la visión indígena.

La relación que existió entre el hombre y su paisaje se manifestó en la apropiación de éste de manera cultural, muestra de ello es la transformación que sufrió el paisaje de manera constante para beneficio del hombre. Dicha relación fue entendida como un principio en el que los ancestros y los dioses marcaron elementos fundamentales en el paisaje para dirigir el destino de una comunidad. La lectura y mensaje que el paisaje proporcionaba fue la base para la conformación y uso del espacio, en el que se realizaban diferentes actividades del grupo, lo que logró que los grupos asentados en espacios similares compartieran una misma cosmovisión. De acuerdo con Broda (1991), la cosmovisión es la visión estructurada, la manera de ordenar, y jerarquizar su mundo. Por lo tanto, su vida cotidiana así como la planificación y desarrollo de las sociedades prehispánicas, estuvieron íntimamente ligados a la cosmovisión. Desde este punto de vista, la conformación geográfica y las características naturales, del valle de Matlatzinco en Toluca, y del valle de Chalco, fueron fundamentales para que se asentaran en ellos grupos humanos que compartían una misma cosmovisión. Ésta actuó como el eje principal en la interacción del hombre para con el medio ambiente. Se debe considerar que el efecto cotidiano de ambos, crea una concepción decisiva en la forma de apropiarse del paisaje. Se jerarquizan ciertos elementos que sirven como puntos de referencia para la identidad de un grupo.

Parte de la identidad de un grupo se recrea constantemente en su producción material, en la apropiación del medio ambiente. En la percepción de su espacio, se traza el ordenamiento de sus categorías y sobre todo la capacidad de adaptación y asimilación de tradiciones pasadas y nuevas. En un sitio arqueológico, la identidad y la cosmovisión de un grupo se materializan en su arquitectura, la distribución del espacio, la orientación y la elaboración de objetos. Estas manifestaciones materiales muestran actos y creencias que se formalizan en la legitimación de la vida política en la fusión de las instituciones dirigidas por un Estado.

Es claro que el aspecto formal en la conformación de una estructura estatal modifica al grupo social, pero durante la época prehispánica la legitimación del poder se reforzó a través de la manipulación de elementos que permearon en el tiempo y que fueron reelaborados de acuerdo con la dinámica social y política de un momento histórico determinado, creando un complejo sistema cultural en el que la cosmovisión ancestral fue un factor fundamental.

La disposición de los asentamientos está sujeta a la articulación entre el paisaje natural, la cosmovisión y la historia del grupo. Los movimientos de población juegan un papel determinante, ya sea porque la primera migración ocupa y legitima el espacio, convirtiéndose en el grupo local, por lo que las migraciones subsecuentes debían compartir un parentesco cultural para poder asentarse en el territorio de los grupos locales. Dejar que se asentaran los nuevos grupos de inmigrantes, respondía a que compartían una historia común y una cosmovisión con los grupos locales. Regularmente, se trata de relaciones de parentesco cultural y alianzas matrimoniales o políticas que permitieron acuerdos entre diferentes grupos para compartir un espacio. Al tomar posesión del espacio, los grupos recrean su lugar de origen, su historia desde las primeras migraciones, hasta su presente. Para poder crear esta situación, el grupo dirigente se apoya en elementos claves y fundamentales de la memoria colectiva. Considero que el paisaje fue el escenario y la base para que el grupo en el poder transmitiera mensajes visuales de manera constante que sirvieran para reforzar la memoria colectiva y la identidad del grupo. Esta identidad dio como resultado una manera de cómo se debía de ordenar y jerarquizar su entorno, es decir, la cosmovisión ancestral ayudó a reforzar e incrementar nuevos elementos que contribuyeran a la identidad del grupo.

Los factores geográficos que conformaron una cosmovisión compartida que dieron por resultado un proceso histórico estructurado de la observación de la naturaleza (Aranda, 1996, 2006). La forma de relacionarse con ésta, genera ciertos elementos esenciales dentro de la cosmovisión de un grupo, como son las cuevas, los manantiales, los pequeños cerros, las grandes montañas y los pedregales, espacios que son apropiados por diversos grupos en diferentes regiones, pero que al contener estos

mismos elementos conformaron la cosmovisión compartida mesoamericana. Debido a esto es importante hacer referencia a las similitudes y diferencias de la geología, la geomorfología, el clima, la flora y fauna tanto para el valle de Chalco como el de Toluca. Regiones en las que las comunidades se apropiaron del paisaje natural para conformar complejos culturales permanentes en los que interactuaban de manera constante diferentes grupos lingüísticos que compartían una misma cosmovisión.

Las constantes migraciones que arribaron al centro de México nos muestran lo importante de las articulaciones que se generaron entre el hombre y la naturaleza en espacios similares, recreando la historia de genealogías pasadas y míticas para conformar un parentesco cultural ancestral que sirvió para que grupos de inmigrantes se incorporaran a los grupos locales en el centro de México. Las alianzas y las guerras en ambas regiones son clave para comprender como se conformó la geopolítica y sus historias, así como el proceso social de los grupos que compartieron un origen y parentesco cultural a pesar de ser ubicados en regiones geográficas diferentes.

Debido a lo anterior, considero que el uso del espacio puede ser visto como cualquier documento, de tal forma que la información descrita por los cronistas de los siglos XVI y XVII que registraron la estructura y organización de la territorialidad, como el caso de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, fray Juan de Torquemada y fray Bernardino de Sahagún, fueron indispensables para este trabajo, sobre todo, porque estos cronistas describen regiones vecinas en cuanto a la sucesión de gobiernos, así como la distribución territorial de señoríos afines y a la legitimación del territorio a través del linaje, muestran la relación de origen mítico común que existió históricamente entre los grupos del centro de México.

En esta reconstrucción se muestra la forma en que se legitimó el linaje dominante a través de la transformación del espacio y en la apropiación del territorio de una región. Como lo apunta Enrique Florescano, estas formas de utilizar el pasado para legitimar el poder fueron heredadas y enriquecidas por los pueblos nahuas del centro de México, y singularmente por los mexicas. Como se ha visto la mayoría de sus testimonios históricos son una memoria de poder: anales donde se recogen hechos significativos que hicieron poderoso a un grupo étnico, genealogías de gobernantes, registros de la extensión territorial del reino... quienes depuraban y transmitían la memoria del pasado eran los altos miembros de la clase gobernante (Florescano, 1995: 181).

Estos grupos dominantes crean y recrean los significados del territorio bajo el ejercicio del poder, legitiman un nuevo discurso histórico lleno de acontecimientos que unían su pasado con su futuro. Materializaron en la distribución de su espacio y en sus objetos, ese nuevo discurso lleno de imágenes plásticas que sirvieron para conformar un sistema unificado de creencias y valores, que normaron el comportamiento social.

La distribución espacial desde el punto de vista de la arqueología muestra similitudes y relaciones entre los sitios arqueológicos de Teotenango del valle en Toluca y Tenanco Tepopolla en Chalco, ya que ambos compartían un sistema unificado de creencias, una cosmovisión compartida, que surge del uso y transformación cultural del paisaje, visto éste como un texto que transmite la imagen de un pasado, de una herencia e historia compartida, en una geografía mítica-cultural que reproducen en su vida material, se crearon arquetipos en orientaciones y distribuciones espaciales que reproducen modelos de una memoria ancestral.

La transformación territorial de ambas regiones se refuncionalizó al crearse nuevas instituciones sociales con la llegada de los españoles. Autores como James Lockhart (1999), Enrique Florescano, anotan que “la colonización española es el testimonio más violento de la transformación que sufrió Mesoamérica. Primero se trata de cambiar la vida indígena, institucionalizar un nuevo discurso histórico-religioso con trasfondos políticos territoriales” (1995: 261). Este nuevo grupo dominante trató de dar otro significado a la naturaleza, al espacio, de acuerdo con una nueva cosmovisión. Primero fue la destrucción del sistema estatal indígena y, posteriormente cambiaron la ubicación de comunidades completas a lugares de fácil acceso, entre otras causas, para poder llevar a cabo la evangelización, el control de la población y la atención médica debido a las epidemias. El efecto del choque entre cosmovisiones, la española y la indígena, además considerando la presencia de diferentes cosmovisiones entre los grupos indígenas removidos hacia otras regiones (congregaciones) provocaron una resistencia social interna. Su identidad se protegió en la posesión del territorio y en la relación con sus dioses, ancestros y nobles. En muchos grupos que fueron reubicados violentamente, se generó el desarraigo, pero cada uno de éstos iba acompañado de su pasado, de sus tradiciones, formas de uso y transformación del espacio, de tal manera que unieron su conocimiento con el nuevo discurso histórico. Autores como Johanna Broda (2001), Félix Báez-Jorge (2001) y Alessandro Lupu (2001) lo han llamado sincretismo, término que se utiliza para definir los procesos de síntesis y de reelaboración de una cosmovisión original.

En el ámbito de la territorialidad Enrique Florescano (1995) señala que el sincretismo se muestra en los llamados *Títulos primordiales*. En éstos, se aprecia la adaptación de los grupos indígenas al utilizar elementos impuestos por la corona española en 1563. Muestran “la nueva” composición de las tierras que no tuvieran títulos que podían legalizarse mediante un pago de dinero, lo que provocó conflictos territoriales registrados en los documentos de litigios de tierra, en ellos se puede apreciar la creatividad y resistencia del indígena para poder conservar sus tierras. El apoyo de sus formas anteriores para registrar su espacio, así como considerar a una

genealogía ancestral como punto de partida para legitimar la propiedad del territorio fueron fundamentales para los indígenas en la época colonial.

Esta síntesis de la historia de ambas regiones da la oportunidad de contrastar el dato arqueológico e histórico, y así poder conformar una visión holística de los procesos sociopolíticos mesoamericanos de larga duración en el centro de México, que dejaron su huella en el paisaje, en sus sitios, en el registro de los cronistas y en la etnografía actual.

Consideraciones finales

En el paisaje se muestran de manera visual todas las transformaciones físicas o modificaciones culturales que ha tenido el hombre a través del tiempo. Por lo que el espacio no es una dimensión vacía, ya que en el transcurso del tiempo, se realizan y conviven grupos humanos en él. Es el escenario en el que se realizan las actividades humanas. Broda (1996) propone como base de análisis del paisaje al estudio de las prácticas culturales, sobre todo, los ritos, menciona que éstas reflejan los contextos cosmogónicos de una sociedad y se puede hablar del lenguaje visual. En este sentido, la autora define al paisaje ritual como un paisaje culturalmente transformado donde hay lugares de culto y se llevan a cabo ceremonias. Es un paisaje con significaciones y usos rituales.

El espacio y el paisaje se pueden analizar en términos geográficos, económicos y políticos, por ejemplo, el paisaje natural: cuevas, cerros, manantiales. El paisaje económico: las obras hidráulicas, transformación agraria como las terrazas, chinampas. Y por último, espacios políticos: la territorialidad. Se requiere para este análisis el uso de un enfoque y metodología interdisciplinarios, partiendo del estudio de la observación de la naturaleza (Broda, 1996). La aplicación de esta interdisciplinariedad tiene como hilo conductor la cosmovisión y teoría de la observación, por lo tanto de la percepción y usos de los mismos. La transformación física de la naturaleza es el resultado de la memoria colectiva, por ello se requiere estudiar el espacio cultural de manera dinámica, tal y como es una sociedad.

El uso y apropiación del espacio no sólo puede ser entendido como un elemento fundamental de la economía y de la política de un grupo social determinado, sino también el territorio se debe concebir como el escenario religioso, simbólico e histórico de un grupo social Giménez (2001), propone el concepto de territorio o territorialidad que es un elemento fundamental “no sólo para entender las identidades sociales territorializadas, como las de los grupos étnicos, por ejemplo, sino también para encuadrar adecuadamente los fenómenos de arraigo, del apego y del sentimiento

de pertenencia socioterritorial, así como los de la movilidad los de las migraciones” (Giménez, 2001: 6).

Referencias

- Aranda, Raúl (1996), “Religión mesoamericana durante el Preclásico: las evidencias arqueológicas y su interpretación”, tesis, ENAH, México.
- _____ (2006), “Al pie de los volcanes: sociedad, naturaleza y paisaje ritual. Un proceso cultural de larga duración”, tesis, ENAH, México.
- Brambila, Rosa y Carlos Castañeda López (1999), “Petroglifos de la cuenca media del Lerma”, en *Expresiones y memoria. Pintura rupestre y petrograbados en las sociedades del norte de México*, Carlos Viramontes y Ana María Crespo (eds.), México, Colección científica, INAH: 109-129.
- Broda, Johanna (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros”, en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Iwaniszewski Stanislaw y Lucrecia Maupomé (coords.), México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- _____ (1997), “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, en *Códices y documentos sobre México*, Salvador Rueda, Constanza Vega y Rodríguez Martínez (eds.), México, Segundo Simposio, INAH: 129-161.
- Carrasco, Pedro (1976), “Los linajes nobles del México antiguo”, en *Estratificación social en Mesoamérica prehispánica*, Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), México, INAH: 19-36.
- _____ (1996), *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzoco y Tlacopan*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas.
- Castillo, Guizzela y Raúl Aranda (2001), Trabajo mecanoescrito, de notas de trabajo de campo 1999-2001.
- Castillo, Guizzela (2007), “Cosmovisión y territorialidad en dos regiones: los casos de Teotenango de Valle y Tenanco Tepopolla, Estado de México”, México, tesis, ENAH.
- Fried, Morton (1967), *The evolution of political society. An essay in political anthropology*, New York, Random House.
- Galarza, Joaquín (1989), “Cartografía azteca. Supervivencias coloniales”, en *Enquetes sur L’Amerique Moyenne*, México, CEMCA/INAH/Conaculta: 123-133.
- Galinier, Jacques (2001), “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisiones entre los otomíes orientales”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica: 453-484.

- Giménez, Gilberto (2001), “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades, miradas antropológicas ante una realidad compleja*, México, UNAM: 5-14.
- Giménez, Gilberto (2003), “La investigación cultural en México. Una aproximación”, en *Los estudios culturales de México*, José Manuel Valenzuela Arce (coord.), México, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica: 56-78.
- López Austin, Alfredo (2001), “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Jorge Félix Báez (coords.), México, Fondo de Cultura Económica: 47-65.
- Viramontes, Carlos (1999), “Expresiones y memoria. Pintura rupestre y petrograbados en las sociedades del norte de México”, en *Colección científica*, Carlos Viramontes y Ana María Crespo (eds.), México, INAH: 109-129.



El ritual y los niños. La construcción de identidades emblemáticas en sociedades complejas. El caso de moros y cristianos en México y España¹

Maricruz Romero Ugalde²
Universidad de Guanajuato, Campus León

Me lo contaron y lo olvidé, lo ví
y lo entendí, lo hice y lo aprendí

CONFUCIO

Introducción

EN términos generales, el epígrafe de Confucio nos permite acercarnos a la importancia del ritual como vía de socialización en la sociedad contemporánea. Hacer para aprender, es también hacer para sentirse parte de un grupo social.

¹ La investigación que sustenta el presente trabajo se realizó como parte de la tesis doctoral en Ciencias Antropológicas intitulada: *Entre la guerra y la paz. El ritual y la construcción emblemática de las identidades* presentada el 17 de noviembre de 2006 en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. El trabajo de campo se circunscribe al estado de Zacatecas (morismas de aproximadamente 40 localidades), México; y en España: Quéntar (Granada) y Callosa d'en Sarria (Alicante).

² La primera versión de este texto se presentó en el II Coloquio Internacional "las Vías del Noroeste", realizado en Real de Catorce el 25 de febrero de 2004 y organizado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. La asistencia fue financiada por la Universidad Autónoma de Zacatecas. No obstante, ésta es una nueva versión enriquecida gracias a mi participación en el proyecto "Identidades en perspectiva multidisciplinaria" Coordinado por la doctora Angélica Galicia (IIA-UNAM) y financiado por el Conacyt en el que participé de 2008 a 2009, y a las observaciones de Raúl Almogabar, estudiante de Antropología Social de la Universidad de Guanajuato quien como parte de su servicio social revisó el texto.

Desde el siglo XIX la antropología se ha ocupado de analizar el ritual. La definición básica de éste, proviene del término rito, es decir, antes de la adjetivación. En el diccionario de María Moliner, rito es el “acto religioso repetido invariablemente con arreglo a normas prescritas” siendo el ritual un adjetivo, en tanto es el seguimiento de lo prescrito por el rito: “Conjunto de normas fijas a que ha de ajustarse una ceremonia o acto solemne, particularmente religioso” (1992: 1046). El acto de repetición y prescripción, en ocasiones nos ha motivado a utilizar la palabra como sinónimo de hábito, sin embargo, este término se refiere a costumbres inconscientes (1992: 10) en las que podemos identificar dos diferencias básicas: el hábito es una actividad individual inconsciente, mientras el ritual es colectivo, está prescrito y está ligado con lo religioso. En este sentido incluso se ha llegado a fundamentar que es gracias a la práctica ritual que surgen las religiones (Rappaport, 2002) o quienes como Maisonneuve propone al ritual como “un sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado” (1991:18) la referencia con lo sagrado ha sido una constante desde los inicios de los estudios del ritual. Ariño (1996) amplía esta definición considerando a lo sagrado más allá de la identificación con lo sobrenatural, lo que permite captar la trascendencia inmanente de conceptos como la nación y la secularidad. Con base en la propuesta de Maisonneuve, lo sustantivo es explicar cómo dentro del ritual niños y niñas reciben un cierto tipo de socialización, enculturación³ que permeará su identidad social de

³ En antropología se distingue entre los términos de socialización y enculturación. El primero, se refiere al concepto general; el segundo a la forma en que el primero se evidencia en una cultura específica. En la *Guía Murdock*, una guía para la clasificación de datos culturales con intención de universalización se define socialización como “los mecanismos fundamentales de la transmisión de la cultura, y en especial la socialización de los impulsos y los procesos educativos menos institucionalizados” como son: técnicas de inculcación, destete, hábitos de limpieza, hábitos sexuales, control de la agresividad, hábitos de independencia, transmisión de las normas sociales, transmisión de habilidades, transmisión de creencias (Murdock, 1989: 158-161). Marcando la diferencia entre estos mecanismos y aquello que caracteriza la infancia y la niñez, entendiéndolo por esto el “cuidado, desarrollo físico, actividades y cambio de status de los niños desde el nacimiento a la pubertad” (1989: 156), y con ello las disposiciones sociales, ceremonias durante la infancia y la niñez, alimentación infantil, cuidado de los infantes, cuidado de los niños, desarrollo y crecimiento, actividades infantiles y estatus de los niños (1989: 156-158). Tomando en cuenta que estas definiciones tuvieron un carácter instrumental para clasificar información de diferentes grupos culturales, cabe señalar que en algunos grupos sociales hay conexiones entre ambos. La socialización desde el punto de vista de la antropología psicológica con base en Kardiner, incluye dos fases: una primaria y otra secundaria. La primaria coincide con lo que señala Murdock para el concepto de socialización, mientras la secundaria tiene que ver con la cultura incluyendo el folklore, la religión, el ritual y los sistemas de tabú (citado en Suárez Orozco, 2000: 68).

manera permanente. Tomando como referente Europa, el concepto de niñez e infancia ha sufrido cambios importantes. En el medievo los niños eran considerados como algo divertido que no se diferenciaba mucho de un animal. En el siglo xvii se hablaba de la infancia como un estado vil del que era necesario salir lo más pronto posible. Para el siglo xviii en la sociedad cortesana, los niños son incorporados al grupo social de diferente forma; los hijos de la élite reciben cuidados a partir de institutrices, nanas o tutores y casi no tienen relación con sus padres, mientras que los hijos de labradores tienen contacto permanente con sus padres y pronto son incorporados al trabajo en el campo (Ariés citado en Duval, 1994: 24-25). En la actualidad, consideramos al niño como un bien preciado, un ser humano que requiere de cuidados para desarrollar todo su potencial. Es débil y, al mismo tiempo, fuerte. Débil por su dependencia y fuerte por su espontaneidad.

El desarrollo de los estudios de género ha demostrado que ser mujer u hombre es el resultado de prácticas culturales específicas. El propósito de este ensayo es, a partir del análisis de la participación de los niños en el ritual de moros y cristianos en tres contextos sociales específicos (Zacatecas, Quéntar, Andalucía, Callosa d'en Sarriá, Valencia), dilucida cómo se desarrollan las prácticas culturales específicas en el ritual y qué aplicaciones sociales tienen en la construcción de las cualidades.

Si el ritual ante todo es práctica, acción colectiva preescrita y motivada por un grupo jerárquico, que utiliza un lenguaje particular que incluye desde un tipo de discurso (oral y escrito), el manejo del espacio, la corporalidad, la indumentaria y la música, hasta la organización social ¿De qué manera los niños interiorizan esto y se adscriben a una forma de identidad social?

¿Qué relación existe entre una práctica social como el ritual y la socialización de los niños en la sociedad contemporánea? En las sociedades contemporáneas como la nuestra, en ocasiones se utiliza el término ritual como sinónimo de fiesta, ceremonia, hábito o rutina. El ritual en las sociedades no occidentales (primitivas, ágrafas o como quiera que se denominaran aquellas que fueron materia de registro de viajeros, administradores, eclesiásticos en el momento de la expansión de los imperios, en particular, ante el descubrimiento del Nuevo Mundo), era una forma de marca de el tiempo y el espacio. El ritual se consideraba como práctica preescrita, establecida por un grupo especializado, jerárquico, que además dominaba un lenguaje verbal y no verbal inaccesible al resto de los participantes con un fin de trascendencia, en particular, aquella relacionada con un ente abstracto (dioses, universo, naturaleza, etcétera). Ritual y mito estaban siempre unidos y formaban un sistema de creencias que explicaba el mundo al

Aquí Kardiner asume la socialización secundaria como la enculturación, lo que me interesa es destacar la importancia del ritual en este tipo de socialización.

grupo social que lo producía. Desde esta perspectiva ¿Cómo podemos hablar de ritual en las sociedades contemporáneas? ¿Por qué hay rituales compartidos en naciones tan diferentes como México y España? ¿De qué manera los niños que participan en estos rituales adquieren una identidad social específica?

En la actualidad, cuando se estudia el fenómeno del ritual en las sociedades complejas, en primer lugar se requiere de una nueva definición que permita explicar el modelo actual para interpretar mejor la acción social. En este sentido, cabe señalar que existen muchas actividades repetidas que realizan tanto animales como seres humanos y que no son rituales. Hay algunos animales que para aparearse, hacen movimientos específicos para cortejar al macho o la hembra. También, como en el caso de las abejas, hay movimientos repetidos que señalan dónde está la miel, y que no los consideramos rituales porque no hay una intención, sólo se transmite información. El sentido de la trascendencia es una de las principales características del ser humano, desde el ámbito particular hasta el social, trascender desde la perspectiva del mejoramiento social a nivel económico, político o social (ser un mejor hijo, padre, profesionista), hasta la trascendencia espiritual relacionada con el sentido religioso. Las rutinas o hábitos, es decir aquellas actividades cotidianas necesarias para desplazarnos o garantizar nuestra sobrevivencia, que se convierten en actividades mecánicas a veces inconscientes, no son rituales. Sólo son rutinas.

Es frecuente utilizar como sinónimos los conceptos fiesta, ceremonia y ritual. La fiesta es una manifestación cultural más amplia en tanto que incluye diferentes actores sociales, motivos y recursos, puede contener ceremonias y rituales. Una ceremonia cívica incluye elementos prescriptivos, jerárquicos y especializados de un grupo y un tipo de lenguaje que la pudiera hacer similar al ritual, la diferencia está en el ámbito donde se desarrolla y los fines que persigue, lo sagrado o lo jurídico-político (Millán, 1993: 194). La ceremonia se relaciona con esto último, mientras el ritual con lo sagrado.

Antecedentes

En la capital del estado de Zacatecas, la fiesta de moros y cristianos que se conoce como “la morisma” se realiza a un costado del emblemático cerro de La Bufa, en el lugar denominado como Lomas de Bracho. El día más importante de la fiesta mayor es el último domingo de agosto. Más de 12 mil personas ataviadas de moros o cristianos desfilan desde la capilla de Lomas de Bracho hasta la catedral. Quizá por ello, para la gente que vive en esta ciudad, hablar de «Morismas» es remitirse a esta fiesta que se identifica como imitación española. Robert Ricard en 1932 señaló que

la fiesta de moros y cristianos de Zacatecas estaba relacionada con la literatura de Ginés Pérez de Hita, lo que ha motivado a Zaldívar (1997, 1998) a argumentar que la fiesta de Zacatecas es una imitación de la de Alcoy, España.⁴ Rodríguez Becerra, antropólogo sevillano, identifica los elementos que permiten reconocer una fiesta de moros y cristianos. Por un lado, la referencia a los musulmanes en diferentes contextos: “la secular lucha de los cristianos contra los musulmanes durante la reconquista hasta 1492 y, posteriormente, en la guerra contra los moriscos de Granada y turcos en los siglos XVI y XVII” (1985: 133) y por otro, la representación local que combina los siguientes elementos:

- a) Desfile de los bandos moros y cristianos.
- b) Pieza de teatro muy elemental en dos partes con ataques y rechazos verbales (parlamentos) de ambos grupos.
- c) Estructura simétrica salvo alguna excepción.
- d) Simulacros de batallas con escaramuzas, danzas y tiros.
- e) Conversión o muerte de los moros y homenaje al santo patrón (Becerra, 1985: 134-135).

Todos estos elementos están presentes en los casos estudiados, incluso es posible identificar algunas características específicas como el desarrollo en poblados ubicados en montañas.⁵ El inicio de la fiesta se anuncia con explosiones de pólvora, ya sea por la quema de un cohete, el tronido de armas de fuego como mosquetes o cañones, el acompañamiento del santo patrono con música, la presencia de banderas para identificar los bandos, y la importancia del ciclo agrícola. Esto último en Zacatecas se refiere a la siembra del maíz y el frijol en tierras de temporal, en Quéntar la cosecha de la almendra y en Callosa d'en Sarriá la preparación de las huertas del míspero. En cuanto a las diferencias, las más relevantes son aquellas relacionadas con el hecho histórico que se recrea, la forma que se hace y particularmente, algún fragmento del

⁴ Para sustentar mi desacuerdo con el profesor Zaldívar recurrí a la investigación bibliográfica y la etnográfica, gracias al financiamiento recibido de la UAM y el Conacyt, sin embargo, por cuestiones de entrega de los recursos, no fue posible trabajar en Alcoy, pero registré la fiesta de Callosa d'en Sarriá que, según los especialistas de la zona y los lugareños, era la mejor imitación de la fiesta de Alcoy. Ante esta circunstancia y con la necesidad de identificar otras formas de representación, decidí trabajar en el sur de España, en especial, en Quéntar, Granada.

⁵ En Zacatecas, varias de las fiestas se realizan en poblaciones ubicadas en extensos valles. Éstas son localidades afiliadas a las rectoras que se ubican en la montaña o bien, son de reciente creación ya sea por migración forzada como sucedió con algunos habitantes de Pánuco que recibieron la dotación de tierras ejidales en Vicente Guerrero en el municipio de Villa de Cos.

ritual en Zacatecas: ...algún fragmento del ritual: en Zacatecas (correr la “morisma”), en Quéntar (revolotear la bandera); en Callosa d’en Sarriá (bailes de pastorcitas, *nanots*, moros y cristianos). Basándome en estas fiestas, aquí sólo expondré cómo participan los niños en la fiesta.

México: Zacatecas

La expresión “si hay morisma es rancho viejo” no es del todo cierta. Este tipo de fiestas se desarrollan en once, de los 57 municipios de la entidad federativa, aun cuando la mayoría de las poblaciones son asentamientos antiguos. De acuerdo con la investigación del presbítero Flores Solís (1995), la fiesta más antigua data de 1622, y se realizó en Pánuco. De acuerdo con mis indagaciones, existe una descripción de Guadalajara en 1572 para en la que encontramos los mismos elementos que actualmente se desarrollan en Pánuco: los dos bandos, la presencia en cada uno de la artillería y la caballería, así como la participación de “el gran turco”.⁶

La fiesta se organiza a partir de cofradías en honor a san Juan Bautista. Hay una que se denomina archicofradía y la población sede es Pánuco con 12 centros o localidades afiliadas. Ésta reconoce como su fecha de fundación el año de 1622. Además de Pánuco, hay otras cofradías que siguen la misma dinámica de filiación de centros, pero que son más recientes: Bracho, Guadalupe, Vetagrande y Enrique Estrada, esta última no se organiza en cofradía, sino en una forma más moderna denominada: consejo consultivo.

A estas poblaciones les llamaremos «centro rector», cada uno celebra dos morismas al año: la grande, es la fiesta mayor de la localidad que puede durar hasta tres días y, la pequeña que generalmente se hace en un día domingo (Guadalupe es la excepción porque hace tres al año: 24 de junio; 5, 6 y 7 de octubre y 12 de diciembre). Las localidades adscritas a un “centro rector” también celebran dos, la mayor (casi siempre se organiza el día del santo patrono local aun cuando éste no sea san Juan Bautista) y la menor en un día domingo, de acuerdo con el ciclo festivo del «centro rector». La lógica de las visitas entre éste y sus centros o localidades afiliadas es que se realicen con una frecuencia de 15 días, un domingo sí y otro no. Para el caso de Pánuco, el ciclo anual ritual empieza en marzo y concluye en octubre.

De acuerdo con la estructura organizativa, cada «centro rector» y sus localidades filiales manejan tres circuitos de visitas, que tienen carácter obligatorio para aquellos que se reconocen como miembros de una cofradía, y opcional cuando se recibe una invitación. En este caso, recibir la invitación por escrito, cuando no ha sido costumbre

⁶ Archivo de Indias: Guadalajara, 30,N.13 [23 de marzo de 1572].

participar en la localidad anfitriona puede ser opcional, no así cuando esa localidad llega a participar en la fiesta, ya que entonces se “debe pagar la visita”, visitando.

Una localidad reconocida como centro rector cuenta con un «estado mayor» (general, teniente, comandante), batallones moros y cristianos de artillería y caballería y sobre todo, con el reconocimiento histórico de su prestigio por alguna circunstancia específica. Las relaciones entre «centro rector» y localidades afiliadas son asimétricas, incluso es frecuente que una localidad tenga relaciones hasta con tres centros rectores. De ahí la importancia de identificar en qué fiestas participa el «estado mayor» de un «centro rector» ya que esto significa mayor afinidad. En las localidades afiliadas generalmente sólo se cuenta con alguno de los batallones y un representante en el «estado mayor», por ello es que las relaciones entre centros, filiales y visitantes, es de diferente grado y éste se manifiesta con la presencia o ausencia de: 1) Representantes del estado mayor. 2) Participación de los contingentes de artillería (bandas de guerra, zapeadores, reinas, doctores) o 3) batallón de caballería.

Hay tres elementos aglutinantes de todos los centros rectores y sus localidades de influencia: la devoción a san Juan Bautista, los parlamentos con el tema de “la victoria lograda el 7 de octubre en Lepanto contra los turcos por don Juan de Austria” y la estructura de la fiesta.

La fiesta inicia con el desfile conocido como La Gran Parada, y concluye con la Bendición después del degollamiento del Gran Turco. Es la celebración del triunfo de la evangelización católica que remite a un hecho histórico: la batalla de Lepanto y lo transforma en mito gracias a la participación de los devotos (cofrades) en desfiles, corridas, alardes, batallas y parlamentos.

En el aspecto ritual todas las fiestas que se realizan en el área rural incluyen “Correr la morisma” suertes a caballo que, de acuerdo con los actores, representan la búsqueda de las reliquias de san Juan Bautista. Estas figuras no se encuentran en España, allá sólo se hacen líneas o círculos. Sin embargo, entre los coras, grupo indígena que habita en Nayarit sí hay figuras similares.⁷

Los cinco centros rectores tienen características propias que aquí señalaremos

En Pánuco, sede de la archicofradía de san Juan Bautista, la fiesta se desarrolla desde 1622 y se caracteriza por la gran detonación de pólvora y el orden de los partici-

⁷ Comunicación personal con Maira Ramírez quien realizó la investigación doctoral sobre el sistema dancístico cora-huichol.

pantes, así como por la prohibición de que las mujeres participen en los batallones. A nivel del ritual, sólo las mujeres jóvenes solteras pueden participar, pero como danzantes de matlachín.

La morisma más popular, en el ámbito nacional e internacional, es la que se realiza en Lomas de Bracho, en la ciudad de Zacatecas. La fiesta se caracteriza por ser masiva. No hay corridas, los únicos jinetes son aquellos que interpretan algún personaje importante de los parlamentos. Es el único lugar en donde se hace un pequeño teatro al aire libre, en el que se interpreta la biografía de san Juan Bautista. Aunque es un foro abierto, por el horario en que se hace la función, se convierte en una forma didáctica de catequesis para los propios cofrades. La batalla entre los «doce pares de Francia», personas ataviadas como guerreros romanos, hacen sus juegos de espada por números y pretenden tal realismo que para dar muerte al enemigo lo manchan de sangre o le avientan visceras de animales muertos. También hay «reinas, mujeres solteras jóvenes» con su pequeño séquito: dos damas.

Vetagrande compartió la fiesta con Pánuco hasta 1976, su prestigio e influencia radica en que fueron los responsables de organizar la fiesta particularmente los parlamentos.

Guadalupe se independizó de Pánuco en 1900 y aun cuando reproduce algunos elementos similares a los de Bracho, la característica principal radica en que las actividades son coordinadas y reglamentadas por los misioneros franciscanos que habitan en el seminario. La participación activa de los franciscanos modifica el carácter autónomo dominante en los otros centros rectores.

«Enrique Estrada» es la organización más joven (de ahí el cambio de denominación de Cofradía a Consejo Consultivo de Bandas de Guerra). Cada cofradía de Pánuco comparte el parlamento, la presencia de los “doce pares de Francia”; y con Bracho comparte las reinas. Además incluye tres agregados: la coronación solemne de sus reinas, un contingente llamado «cruz roja» en el que participan jóvenes ataviados como doctores y enfermeras; y el «baile» de las reinas.

En relación con la participación infantil cabe señalar que hay dos tendencias dominantes. En Pánuco, el lugar más conservador, se permite la participación de los bebés ataviados de moros o cristianos, sin embargo una vez que caminan, deberán adscribirse al grupo que les corresponda. Los hombres participan en las representaciones de las batallas, mientras que las mujeres en la danza de matlachines, en esta última, hasta que se contrae matrimonio.

En el resto de los grupos también se permite la formación en las filas a los bebés ataviados con uniforme masculino y los niños que caminan se pueden incorporar en las bandas de guerra. Sólo en el grupo de caballería no se aceptan mujeres como jinetes, pero sí como acompañantes en las procesiones, siempre y cuando se vistan de forma masculina.

No hay momentos ni espacios específicos diferenciados para la participación de los niños o las niñas en el ritual. Hay juegos mecánicos y golosinas para su esparcimiento después de las actividades religiosas.

España: Quéntar y Callosa d'en Sarriá

Quéntar y el revolotear la bandera

Quéntar es un pequeño poblado a tan sólo 14 kilómetros de Granada. A pesar de estar tan cerca de la ciudad, el lugar conserva las características de un pueblo serrano. La mayor parte de la población trabaja en Granada mientras que algunas mujeres y hombres mayores cultivan la almendra. Está habitado por alrededor de 1 200 personas. Las casas se ubican en la ladera de la montaña con sólo dos calles principales por las que pueden circular vehículos automotores y el resto son callejas y callejones. El pueblo se caracteriza por la distribución de sus espacios como los antiguos pueblos árabes. Las casas, casi todas pintadas de blanco y con techo de teja roja, generalmente tienen puertas de madera cubiertas con una cortina de tela rayada; las ventanas son pequeñas y tienen persianas que si se levantan dejan entrever cortinas blancas bordadas o deshiladas que permiten el paso de luz, pero impiden la mirada de los curiosos. Es frecuente ver un hilo del que cuelgan los pimientos secándose al sol. Entre las calles y callejones, hay más de 10 fuentes entre las que destacan “la fuente” que es la primera que hubo en el pueblo y está cerca de la caída del río y la de “el pilar”, cerca de la plaza, que es el centro social del pueblo conocido como «la era». Las plazas “la era” y “la de la iglesia”, se tornan en el lugar del ritual durante la fiesta. La primera se nombra así porque fue una era, “un lugar donde se desgranaban las mieces: trigo, cebada, garbanzo, entre otros”.⁸ Es una explanada amplia en el centro del pueblo en la que se encuentra el castillo donde se interpretan las «relaciones», a un lado está el ayuntamiento, y hacia el poniente se ubica la ermita de San Sebastián. La plaza de la iglesia está en el oriente en la parte interior del pueblo. Los recorridos se hacen desde el 13 de septiembre al medio día, primero con los tiradores, (personas que manejan auténticos mosquetes del tiempo de Carlos V, llamados trabucos) quienes al toque de las campanas hacen el primer trayecto anunciando con sus disparos el inicio de la fiesta. Los tiradores acompañan al terminar la fiesta a recoger a cada una de las personas que portan las tres insignias que representan el eje de la fiesta: «alabarda», «bandera» y «pincho». Cada insignia da un recorrido en el pueblo, primero la «ala-

⁸ Entrevista a Emilio Callejas, 16-09-02.

barda», después la «bandera» y juntos pasan por el «pincho». El recorrido incluye la parte central del pueblo, las calles de San Sebastián, Calle Real y Río, así como aquellas en las que se ubicaban las casas de quienes portan las insignias, tratando de respetar la siguiente lógica: “pasar por todo el pueblo por lo menos una vez y no más de tres veces por la misma calle”.⁹ La plaza de la Era y el cerrillo de los Almireces son el eje fundamental de las batallas. El 14 de septiembre los moros suben al cerrillo y desde arriba revolotean las banderas, en ese momento tienen prisioneros a dos de los personajes principales: el «rey» y el «embajador» cristianos.

En las «Relaciones» hay tres momentos relevantes entre la gente del pueblo; dos son humorísticos y uno solemne; el primero, los personajes moros (sobre todo el “rey” y el “embajador”) leen los chascarrillos, versos en terceta o quinteta elaborados expresamente para recordar y criticar los hechos más relevantes en el pueblo durante el año. En 2002, los chascarrillos incluyeron temas como la remodelación del ayuntamiento, la toma de decisiones poco democrática, el señor cura y hasta “la reportera mexicana”; el otro momento humorístico está a cargo del bando cristiano y ocurre al final de la interpretación de las «relaciones», cuando participan los misioneros, uno dice la parte seria del relato y el otro tiene la función de eco, cambiando lo dicho a una forma cómica. Después, acompañados de su séquito, bautizarán a cada uno de los personajes moros en forma de broma. Esta vez fue poniendo pintura de color en sus cabezas, cuentan que en otras ocasiones ha sido agua con pólvora o espuma, siempre es un momento de sorpresa que la gente espera para divertirse.

Las insignias

Son tres: la «bandera», la «alabarda» y el «pincho». Todas son báculos que en lo alto llevan flores. La «bandera» tiene un pequeño ramo de rosas rojas de aproximadamente diez centímetros bandera de terciopelo que mide casi 1.50 m por lado, con una cruz que marca triángulos y al centro un óvalo con la imagen de san Sebastián. La “alabarda” tiene un arreglo de flores de casi un metro, mientras que el “pincho” sólo de 25 centímetros, pero es el más alto. A partir de 1976 una familia está a cargo de cada insignia, y si por alguna circunstancia, no hubiera solicitud por parte de la gente del pueblo para tomar la responsabilidad de la fiesta, la familia asignada asumiría el compromiso. Lo cierto es que a la fecha no se ha presentado tal situación ya que hay peticiones hasta el 2018.

⁹ Entrevista a Francisco Martín Nievas, 16-09-02.

La primera que se exhibe es la «bandera» en lo alto de la casa de la insignia homónima, pero la persona que porta la Alabarda, es la que da una vuelta por el pueblo y recoge la Bandera, juntos pasan por el “pincho”, que siempre lo porta un niño de entre ocho y diez años. En todas las casas se ofrece comida y bebida a los músicos, tiradores y familiares en la casa del “pincho”, el niño ofrece cigarrillos a los hombres. Cuando las tres insignias llegan a la plaza, la “bandera” pide permiso al “pincho” para iniciar la fiesta en la plaza de la Era. Una vez autorizado procede a revolotear la bandera; doblando la cintura hacia delante para que el palo realice círculos que permitan al lienzo ondear de manera paralela al piso, la imagen del santo patrono se dirige hacia arriba y los movimientos parten desde la cabeza hasta los pies. Es en esta última fase en las que la maestría y el esfuerzo se califican, la meta es que la tela no toque el suelo y siempre se siga el ritmo del vals El Danubio. La ejecución requiere de combinar el movimiento circular, que permite enrollar y desenrollar la bandera y también de seguir el ritmo y hacer que el lienzo no toque el suelo. Por ello el silencio de los asistentes es parte de la ejecución colectiva, silencio que se rompe cuando se termina el recorrido cabeza-pies, pies-cabeza y toca con el palo el suelo al momento de hincarse. Al final los tiradores disparan los trabucos y si la ejecución es buena los espectadores interrumpen con aplausos.

En esta forma ritual, el niño que representa al «pincho» es el capitán de la fiesta, es decir, es el que ordena y ostenta el grado más alto. Es también la incorporación al mundo de los hombres adultos, esto es lo que se representa cuando él reparte cigarros a sus invitados.

En general los bebés y los niños pueden participar ataviados de tiradores moros y cristianos. Además cuando los moros toman el castillo, mujeres y niños ataviados a la usanza mora se postran a un lado representando al pueblo árabe. Sin embargo, la mayoría de los niños y jóvenes de entre nueve y 18 años que desean participar en la fiesta, lo hacen como músicos utilizando uniformes masculinos.

Dentro de la fiesta, encontramos el lugar central del niño, y sólo al término de los tres días de «relaciones», todos los infantes se vuelven el centro de atención de los adultos, ya que los mayordomos preparan los juegos de cucaña y cintas especialmente para ellos.

Callosa d'en Sarriá y sus bailes

Callosa d'en Sarriá es una pequeña localidad serrana pero con una gran importancia en la región por ser el primer productor mundial de míspero. Para el cuidado de la planta se contrata a migrantes del Ecuador. El poblado tiene un antiguo barrio moro

con casas pequeñas de tres pisos con un frente de no más de cuatro metros, pintadas de blanco con pequeñas ventanas, muros encalados en blanco y techos de tejas rojas. Las calles son estrechas y onduladas. A la entrada del pueblo se ven grandes huertos de míspero, edificios de entre cinco y nueve pisos, calles más amplias y, en la principal, diferentes comercios.

La gente identifica la fiesta del lugar como la mejor imitación de la de Alcoy, pero en pequeño. En efecto, aquí al igual que en Alcoy (Alicante) la representación se caracteriza por la ostentación en los vestuarios y el estilo de las comparsas en los desfiles. Cada día hay una «entrada», es decir un desfile de alarde moro o cristiano, las comparsas o *filià* recorren la calle principal hasta la iglesia. A la mitad del recorrido se encuentra la fuente, ahí se coloca una tribuna en la que algunos de los pobladores fungen como jueces que al final de la fiesta entregan el premio a la mejor. En relación con Alcoy, lo que hace diferente a esta fiesta es la participación de cuatro formas de danzas, localmente se les nombra: bailes (pastores, *nanots*, moro y cristiano).

La música

La fiesta se anuncia con la música de la dulzaina y dos tamborettes que recorren las calles del pueblo. En la tarde se integra una gran banda de alientos en el centro de la plaza frente a la iglesia, donde se toca la pieza “Callosa d’en Sarrià”. Las autoridades dan la bienvenida a todos los participantes acompañados de los reyes moros y cristianos. Inmediatamente después, se hace el primer recorrido hasta la fuente. Al día siguiente, para dar inicio a los enfrentamientos, el presidente de la asociación de moros y cristianos detona un trabuco finamente labrado que pertenece a la asociación (de todas las armas que se utilizan esta es la única propia, el resto se alquila). Existe un control muy estricto en el manejo de las armas, ya que quien quiera participar como tirador, debe tramitar el permiso respectivo. El arma se entrega sólo en el momento indicado, revisada y con una cantimplora con la cantidad de pólvora permitida, las detonaciones deben realizarse en los lugares establecidos. Aquí la participación femenina ha sido una conquista reciente de las esposas y mujeres jóvenes. Sin embargo, aun cuando colaboran en puestos directivos no han llegado a tener la presidencia de la asociación.

Los bailes

Los cuatro bailes se relacionan en cuanto a las formas básicas de diseño coreográfico y pisadas. Son diferentes por los grupos de edad que los interpretan, los lugares, la indumentaria y algunos movimientos corporales específicos, así como la música.

Las pastorcitas: son un grupo de 12 niñas, de entre cinco y 12 años, vestidas de blanco, seis con chaleco azul y seis con rosa. Llevan sombreros con flores y en las manos un semicírculo con flores. Sus pisadas se relacionan con los bailes de salón del siglo XVIII, con un paso valseado y figuras que van de las dos hileras, las cruzadas serpentinas y los círculos. Las dirige una mujer mayor colocada al frente de ellas, una niña de aproximadamente 12 años, la *manaora*, indica a su compañera lo que sigue y ambas hacen que el resto imiten la pisada y el tipo de coreografía. La pieza más representativa es Villa Alegre.

Los *nanots*; son un grupo mixto de niños y jóvenes entre los once y los 16 años. Aquí lo importante es poder sostener las grandes cabezas de los personajes que representan parejas de las diferentes razas en el mundo, además de diablos y viejos. El anonimato es importante para quienes participan en este grupo. Los *nanots* encabezan todas las entradas: mora, cristiana e infantil. Combinan el caminar con un patrón disperso y la formación en dos hileras, con pisadas valseadas. Su función principal es interactuar con los niños pequeños. Algunos los buscan para enfrentárseles, otros corren cuando los ven, los *nanots* bailan y persiguen a los que pueden. La música que los acompaña es la dulzaina y el tamborete.

En términos generales los bailes de moros y cristianos reproducen el mismo diseño coreográfico y pisada que las pastoras sólo cambian, de acuerdo con el bando de algunas coreografías que se convierten en distintivas para cada grupo, siempre los acompaña la banda de alientos. La pisada única y característica de los moros es el baile del «pollito», en el cual primero parecen simular que le dan de comer a pollitos y después entre los mismos ejecutantes se dan de comer unos a otros. Estos bailes sólo se interpretan en tres ocasiones: una durante la noche de la entrada respectiva en la casa de los reyes; la otra durante el día en la visita del bando al asilo, y la última enfrente de la asociación en la que se realiza el concurso de sus integrantes. Cabe señalar que el bando se integra por dos elementos de cada una de las comparsas y es dirigido por un ensayador que se ubica en el centro de las dos líneas paralelas. La música más característica de los cristianos es el paso doble, mientras que para los moros la cadencia de la marcha mora.

La participación infantil está organizada en dos sentidos: el bando moro cuenta con una reina y un rey moro, que presiden la entrada infantil en la que participan todos los niños desde bebés hasta la preadolescencia, ataviados con los uniformes correspondientes a las comparsas de sus padres y utilizando el atuendo de acuerdo con su género. En ocasiones, la reina y el rey infantiles participan en alguno de los bandos, casi siempre en el cristiano, nunca hay representantes en ambos el mismo año.

En el caso de Callosa d'en Sarriá, los niños están involucrados en todo el proceso ritual con actividades específicas. Es de llamar la atención cómo en los bailes –que es

la manifestación particular de esta localidad– los pastores son el inicio del enfrentamiento en formas, coreografías y ritmo de lo que de acuerdo con el género y la edad, se desarrollarán en los *nanots* y, propiamente, en los bailes moro y cristiano.

La diferencia sustantiva entre México (Zacatecas) y España radica en el grado de influencia de la fiesta y sus participantes. En Zacatecas la fiesta en realidad es una red de visitas entre localidades, mientras España (Quéntar y Callosa d'en Sarriá) la participación es netamente local.

Consideraciones finales

Podemos encontrar que la forma de incorporación de los niños a las fiestas de moros y cristianos oscila entre los polos que van de la solemnidad sagrada hasta el aspecto lúdico. En Zacatecas, no hay un espacio especial dentro del ritual para los niños, se incorporan como pequeños adultos en los campos que, de acuerdo con su género, ya están delimitados para los adultos a partir del cumplimiento de una promesa o manda solicitada al Santo Patrono. En el resto de lugares rectores, la incorporación es indistinta en relación con el género, pero además se tiene una especial atención en las niñas que acompañan a las reinas. Se genera un espacio específico para las niñas con su rol femenino.

El caso de Quéntar se parece un poco a lo que sucede en Zacatecas, en tanto los bebés, sin importar su género, se visten como tiradores moros o cristianos. Niños y niñas con edades de entre los tres y 10 años, participan como moros o moras en la plaza. Recientemente se ha involucrado a los niños y jóvenes en la participación como músicos de la banda de alientos. Sólo un niño, el «pincho», será el capitán de la fiesta, y por tres días representará el papel de adulto al permitírsele donar cigarros a los demás varones.

Fuera del contexto ritual se ofrece un espacio lúdico específico para los niños, los mayordomos hacen concursos practicando juegos tradicionales: cintas y cucañas.

En Callosa d'en Sarriá hay un rey y una reina infantiles, pero no comandan la fiesta. De hecho sólo acompañan a los reyes moros adultos y el día de la entrada infantil ellos presiden la actividad, acompañados de los reyes moros adultos. Aquí lo relevante, es que los niños de todas las edades se atavian con los uniformes, el grado y el género que corresponden a sus padres. Si su madre o padre es capitán de escuadra, el hijo o hija realizará los mismos movimientos. Al término de la fiesta también los mayordomos ofrecen un espacio de recreación a los niños, esta vez la dinámica de los juegos y los juegos mismos son coordinados por personas contratadas.

En los tres casos, lo importante es vestirse y actuar para poder ser parte de la fiesta. Es la acción ritual donde se va interiorizando el mito como anécdota y forma de

identidad, de tal suerte que esos niños como jóvenes y adultos reconocerán los olores, las texturas, la música y, donde quiera que estén, las fechas de las fiestas de su lugar de origen les permitirá vivir o recordar esa experiencia infantil que marcó su ser.¹⁰

En los tres casos etnográficos expuestos (con base en eje las características que señala Huizinga para el juego: representación, conciencia de sí mismo, ejecución en tiempo y espacio, reglas, alegría y libertad) en las sociedades complejas encontramos que:

...el ritual opera dialécticamente en relación con la vida cotidiana, pero no para negarla en su totalidad sino para constituir la y abrirla a una nueva dimensión: el ritual produce seguridad ontológica, sentido del orden y de la identidad. La formalidad y la recurrencia cíclica (quebrando, pero interactuando con las rutinas cotidianas) generan un sentido de perduración, de continuidad y mismidad. Por otro lado, la ocurrencia contingente o eventualidad histórica hace irreplicable e irreversible cada celebración y produce un sentido de direccionalidad, orientación en el flujo de los acontecimientos e incluso teología (Ariño, 1996: 158).

El proceso de endoculturación vivido por los individuos se interioriza a partir de las prácticas, lo que constituye una memoria inconciente que registra sabores, texturas, olores, formas y colores, y sonidos que de acuerdo con las interpretaciones sociales genera una apreciación manifestada después a través del lenguaje. Como dice Lévi-Strauss “los fenómenos existen solamente conceptualizados y filtrados por normas lógicas y afectivas que participan en la cultura (citado en González Ochoa, 1986: 9).

La construcción emblemática de las identidades responde a la lógica de selección y enarbolamiento de ciertos códigos expresivos como son específicamente: la música, el vestuario y la referencia a ciertos momentos vividos en las localidades. En algunos casos, a partir de la representación de textos específicos, en otras, a través del recuerdo y la transmisión oral de cierta información.

El ritual, como el juego, permite al individuo que participa en éste contar con un vehículo de identificación y trascendencia de sus propias habilidades generando lazos solidarios entre sus congéneres y al mismo tiempo promueve la asimilación de valores y conductas definidas como deseables para esas localidades.

En el caso de España como en el de México, las manifestaciones de moros y cristianos, son una representación de una lucha, justa militar en nombre de Dios que busca ganar como una forma de dominio y expansión de las creencias religiosas, particularmente de la evangelización cristiana. Aquí no se concibe el concepto de azar,

¹⁰ Para ilustrar lo aquí dicho es posible consultar el video *¡Qué día! o lo que es lo mismo pero no es igual, representar la guerra para vivir en paz* solicitando una copia al correo electrónico: mromero@leon.ugto.mx; y cubrir una cuota de recuperación.

sino de ratificación del orden divino: gana el Dios cristiano, no obstante, en el fondo se reconoce la incertidumbre de la vida cotidiana y dentro de las actividades rituales se hace manifiesto el agradecimiento por los dones recibidos, particularmente la vida representada en las buenas cosechas. En Quéntar los sombreros de los «tiraos» se adornan con flores, los panes de la fiesta «roscos» se hacen comer a todos los que viven la fiesta por primera vez. En Callosa d'en Sarriá, las visitas a los asilos cuando se llevan a los bailes se acompañan con viandas para los ancianos. Además, la comensabilidad en las cuevas o «cavilias» es de las privadas, en las que sólo participan los miembros más relevantes de la asociación. Al mismo tiempo, hay un espacio público en el que se comparte la comida con la gente del pueblo al final de la fiesta, durante la «paella popular». Cabe señalar que en uno, el baile homenaje moro, hay una pieza en la que la coreografía hace que cada bailarín represente un pollito y en parejas de dos, se dan de comer uno y otro. En Zacatecas, el sentido de sacrificio está permanente durante todo el ciclo festivo en el que las visitas entre localidades hilan relaciones que al final garantizan el buen morir. Sólo a los cofrades varones se les hacen honras fúnebres, lo que hace de la morisma zacatecana un trabajo ritual donde el sacrificio en la vida garantiza el bien morir. En los tres casos, la representación de la guerra permite conocer la estructura social de los grupos. Aun cuando en apariencia se da este sentido señalado por Turner como *communitas*, en realidad lo que sucede es la reproducción de la jerarquía local, pero con nuevos actores. La presencia de cargos vitalicios a pesar de que las normas estipulan periodos de tres años, el predominio de la participación masculina como ideal y el respeto a la autoridad eclesiástica a pesar de la autonomía gestiva en el manejo de los recursos, hace de esta fiesta una forma de ser zacatecana.

Aun cuando aquí hemos privilegiado la descripción de los rituales sin el marco referente de sus ciclos anuales festivos por localidad, cabe señalar que la transformación de los individuos radica en la identificación de un nosotros y los otros, es decir, un nosotros somos y los otros, no. Somos uno como *contrada*, hermandad, asociación y cofradía (archicofradía o consejo consultivo). Como católicos en ejercicio de su costumbre, aun si difícilmente se participa de todas las actividades litúrgicas. Somos el pueblo, las dedicaciones de las fiestas a los santos patronos en ocasiones no corresponden con los titulares de los templos que son sede de los ejercicios rituales, sin embargo, esto ni siquiera aparece como una contradicción. De hecho sólo se generan comentarios que justifican la situación. Como en Callosa d'en Sarriá cuyo templo se dedica a San Juan Bautista y la fiesta se ofrece a la virgen de las Injurias quien sale de su ermita a la iglesia para permanecer ahí durante las fiestas. De la misma forma, en Quéntar, San Sebastián, sale de su ermita y visita la parroquia de la Virgen de la Encarnación. En Zacatecas todas las organizaciones se reconocen como devotos fieles

de san Juan Bautista mientras que en las localidades se tiene como santos patronos a diversas advocaciones.

En los rituales que hemos conocido a través de esta investigación, es relevante encontrar cómo se representa la guerra para vivir en paz, incluso si se fomentan valores como el respeto a las jerarquías, el diálogo para dirimir las diferencias, la tolerancia ante los embates de la vida, entre otros. Al mismo tiempo, se socializa a los individuos en una concepción del mundo jerárquica dominante por medio del reconocimiento del triunfo del catolicismo sobre el islam. Lo que hace de la intolerancia el eje de fortalecimiento y difusión de este tipo de rituales. No es casual que en todos los casos sean las jerarquías locales, afiliadas a la eclesiástica, quienes fomentan, promueven, organizan y difunden el ritual.

Guerra y paz se asocian con dominio. La paz es un concepto que para lograrlo en sociedad ha tenido que vincularse con la creación del Estado. Es decir, con el ceder los derechos individuales a un ente político, la firma de un contrato, el contrato social que se inscribe en la ley por excelencia llamada Constitución. Paz deseada, pero no alcanzada por los huecos y problemas para aplicar las normas y reglamentos que implica.

¿Por qué recordar las luchas cuerpo a cuerpo? ¿Cómo la explosión, la ruptura de los sonidos cotidianos a partir de la pólvora y la música se vuelven ejes que identifican cada una de las manifestaciones populares? ¿Cómo es que la fiesta de moros y cristianos se ha convertido en un emblema identitario?

Cuerpo y memoria están ligados. Los sentidos son intermediarios que transmiten las sensaciones que el cerebro codificará a partir de la relación entre el individuo y su grupo social. Quizá por ello es el cuerpo el vehículo de lo sagrado. Los sonidos en cambio nos remiten a un acto colectivo de comunión y ruptura. El ruido abrupto de un cohete o disparo irrumpe en la vida cotidiana marcando un nuevo tiempo, el de la fiesta en todas las fiestas, sin embargo, será la música desde la melodía hasta el tipo de agrupación por instrumentos que generará un sentido de reconocimiento y pertenencia en el participante. En Quéntar fue la banda de alientos con las Olas del Danubio y Paquito Chocolatero. En Callosa d'en Sarriá la dulzaina y el tamborete, compartiendo momentos con las bandas de alientos. En Zacatecas, las bandas de guerra, los tamborazos y el mariachi. Cada lugar con sus ritmos y combinaciones específicas. La fiesta de moros y cristianos en estos tres lugares se ha convertido en emblema por la relevancia que la gente del lugar da a esta manifestación, el orgullo con el que se habla de las características, el aprendizaje de la lógica festiva a partir de la experiencia hace que los adultos de hoy vivan y recuerden cómo iniciaron su colaboración a cierta edad y sea el número de años de servicio lo relevante.

Un emblema identitario se construye a partir del autoreconocimiento y la aceptación colectiva de ese elemento como particular en el marco de un basto número de elecciones donde el ritual es forma y contenido.

Cabe recordar lo señalado por Nieto en relación con las cadenas rituales posibles de identificar en las urbes donde se entremezclan y transforman los rituales de paso con los seculares y los del ciclo anual. La tendencia a la secularización y la ratificación de las distinciones han generado adaptaciones en las que se pueden percibir estas tres tendencias, que para el caso de México implican: el eje del ciclo vital, el patriótico secular y el litúrgico anual en las que las contradicciones aparentes se resuelven fácilmente en la práctica e identificación de sus ámbitos de desarrollo específico, donde el individuo sabe cómo y cuándo participar de cada cual, dependiendo de sus propios perfiles culturales (2001).

De acuerdo con lo analizado hasta aquí, encontramos que para el caso de México estamos ante una religión instrumental que utiliza a los santos como intermediarios ante lo sagrado para obtener beneficios. Es dramática y vitalista a diferencia de la idea urbana que se tiene en cuanto a pura catarsis y comunión. Esto en cambio, lo encontramos como tendencia en Quéntar y como realidad en Callosa d'en Sarriá "El gran cambio que se encuentra entre la religión dramática e instrumental es su cambio a lúdica y estética" (Ariño, 1988: 504).

Gracias al análisis del ritual podemos afirmar que estas manifestaciones perviven en las sociedades complejas contemporáneas y se multiplican porque generan espacios de socialización. El hecho de que dependan de grupos organizados promueve también la jerarquización y el reconocimiento de ciertos valores ideales que en muchos casos no son los de la localidad en conjunto, pero sí de los sectores económicamente dominantes. La multiplicación o difusión de este tipo de rituales es consecuencia del incremento demográfico y la imposibilidad del ritual de incorporar un número infinito de individuos. Para poder reconocer la estructura jerárquica, su funcionamiento y ser partícipe de éste, cada ritual tiene un límite intrínseco de integrantes.

Cuando la tendencia a nivel de la transmisión del conocimiento por medio de las nuevas tecnologías de información y comunicación es ya una realidad, surgen en las localidades urbanas especialistas en la fiesta que registran y venden los materiales cada año. También hay entusiastas colaboradores que construyen páginas web para dar a conocer la fiesta, o bien, como en el caso de España, hasta páginas oficiales como la de la Unión Nacional de Festeros.

El ritual identitario genera lazos solidarios que se refuerzan con este tipo de tecnologías, aun si cada uno se mueve en terrenos diferentes y complementarios. Promover la participación en este tipo de rituales responde a las tendencias sociales contemporáneas resumidas en el concepto glocal, es decir, la identificación de tendencias

macro estructurales que permean la vida cotidiana y al mismo tiempo, fortalecen las relativas a la particularidad cultural. Dos grandes peligros, por un lado, el hecho de dicotomizar la vida en buenos y malos, donde los buenos son aquellos afiliados a un tipo de religión, lo que en ese sentido tiende a generar valores de intolerancia y mitificación del otro: el islam. Caricatura que llevada a sus últimas consecuencias explica el repudio y apoyo del ser humano común a lo que Estados Unidos llama lucha contra el terrorismo. Por el otro, subsumir el desarrollo cultural de los grupos sociales a lo que sus élites consideran original y por tanto, óptimo.

El ritual ante todo es acción y junto con la acción el aspecto cognitivo se desarrolla simultáneamente, hacer es transformar y transformarse, es trascender en la puesta en práctica de las habilidades y capacidades individuales en el marco de un colectivo socio histórico cultural que permite identificar e identificarse como un pueblo en movimiento que sigue cambia y permanece.

La difusión de los rituales como el de moros y cristianos responde a la lógica del dominio y se presenta como legítimo por los actores que promueven los ideales espirituales. Los participantes se refuerzan con la certidumbre de que se vuelve a repetir la tradición, difícilmente se cuestionarán los valores y conductas promovidos. En cambio, al sentirse parte de un grupo manifiestan con orgullo ser parte de él. El juego ritual permite resolver tensiones conflictivas por medio de la tolerancia, el diálogo y el respeto entre sus miembros y la indiferencia y rechazo de los otros.

Referencias

- Ariño, Antoni (1988), *Festes, rituals i creences*. Serie dirigida per Joan F. Mira, Edicions Alfons El.
- Magnànim. Institució Valenciana de'Estudis i Investigació, Valencia (1993), *El calendari festiu a la València contemporània (1750-1936)*, Edicions Alfons el.
- Magnànim, Generalitat Valenciana, Diputació Provincial de València (1996), "Tiempo, identidad y ritual" en *Identidades culturales*, Bilbao, Universidad de Deusto: 153-176.
- Brisset Martín, E. Demetrio (1984), "Los organizadores de fiestas. Análisis de las fiestas de Granada (3)", en *Gaceta de Antropología*, núm. 3, Granada, Centro de Investigaciones Ángel Ganivet: 21-26.
- Brisset Martín, E. Demetrio (1988), "Fiesta de moros y cristianos en Granada", Diputación Provincial de Granada, Granada.
- Brisset Martín, E. Demetrio (1988^a), "Representaciones rituales hispánicas de Conquista", Universidad Complutense de Madrid, Colección Tesis núm. 443/88, Madrid.

- Buckser, Andrew S. (2000), "Ritual" en Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de antropología*. México, Siglo XXI.
- Duval, Juan (1994), *El desarrollo humano*, México, Siglo XXI.
- Flores Solís, Miguel (1995), *Morismas de Pánuco*, sin pie de imprenta, Zacatecas.
- González Ochoa, César (1986), *Imagen y sentido. Elementos para una semiótica de los mensajes visuales*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Huizinga, Johan (2000) (1954) *Homo ludens*, caps. 1 y 12, Madrid, Alianza.
- Jauregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (comps.) (1996), *Las Danzas de Conquista. I. México Contemporáneo*, México, CNCA-FCE.
- Maissonneuve, Jean (1991), *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, Herder.
- Moliner, María (1992), *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos.
- Murdock, George P. (1989), *Guía para la clasificación de los datos culturales*, México, UAM-I (edición en línea basada en la versión de 1950 de la traducción publicada en Guatemala: IING-Oficina de Ciencias Sociales de la Unión Panamericana, 1954).
- Millán, Saúl (1993), *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social.
- Nieto, Raúl (2001), "Ritualidad secular, prácticas populares y videocultura en la ciudad de México", en *Alteridades*, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, núm. 22: 49-57.
- Rappaport, Roy A. (2001), *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge, University Press.
- Ramírez Reynoso, Maira Isela (2001), "El sistema dancístico del Gran Nayar: coras y huicholes", tesina, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Ricard, Robert (1932), "Contribution à l'étude fêtes de "Moros y Cristianos" au Mexique", en *Journal de la Société des Americanistes*, xxiv, 51-84.
- _____ (1994) [1932^a] "Las Morismas de Zacatecas. El Cid de las montañas de Zacatecas", en J. Francisco Rodríguez Martínez (Selección y notas), *Viñetas de Zacatecas*, Zacatecas Instituto Zacatecano de Cultura: 159-163.
- _____ (1938), "Notes pour un inventaire des fêtes de "Moros y Cristianos" en Espagne", en *Bulletin Hispanique*, tomo XL: 311-312.
- _____ (1945), "Variétés. Encore les fêtes de 'moros y cristianos' en Espagne", en *Bulletin Hispanique*, tomo XLVII: 123.
- Ricard, Robert (1946), "Les fêtes de "moros y cristianos" a juveniles (providencia De Grenade)", en *Bulletin Hispanique*, tomo XLVIII: 264.
- _____ (1950), "Otra contribución al estudio de las fiestas de 'moros y cristianos'", en *Miscelánea Paul Rivet*, Octogenario dicata, xxxi Congreso Internacional de Americanistas, México, UNAM: 871-876.

- _____ (1952), “Encore les “moros y cristianos”, en *Bulletin Hispanique*, tomo LIV: 205-207.
- Rodríguez Becerra, Salvador (1984), “La fiesta de moros y cristianos en Andalucía”, en *Gazeta de Antropología*, núm. 3, Granada, Centro de Investigaciones Ángel Ganivet: 13-20.
- _____ (1985), El mismo texto está disponible en: www.ugr.es/pwllac/G03_02Salvador_Rodriguez.html; *Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la Antropología cultural*. Sevilla, Andaluzas Unidas. Unión Nacional de Entidades Festeras de Moros y Cristianos páginas electrónicas: En 2002_www.undef.org; En 2003 cambió de dominio y formato: www.infofiesta.com
- Suárez Orozco, Marcelo (2000), “Antropología Psicológica”, en *Diccionario de antropología*, Thomas Barfield (ed.), México, Siglo XXI.
- Turner, Víctor W. (1988) (1969), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- Zaldívar Ortega, Juan J. (1997), *Las morismas de Bracho. Investigación histórica de la fiesta de Moros y Cristianos*, tomo I, Zacatecas, Impresora del Centro.
- _____ (1999), *Las morismas de Bracho. Investigación histórica de la fiesta de Moros y Cristianos*. tomo II, Zacatecas, Talleres Gráficos Offset Azteca.



El paisaje ritual y el culto a la fertilidad: mecanismos de identidad en la pintura rupestre de Chalcatzingo, Morelos, México

Raúl Carlos Aranda Monroy
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Guizzela Castillo Romero
Academia de Estudios Sociales e Históricos
Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Introducción

EL punto de partida para la elaboración de esta investigación lo constituyó el estudio de las cosmovisiones prehispánicas en el actual estado de Morelos, a través de sus maquetas y pinturas rupestres. Los estudios acerca de la observación de la naturaleza en Mesoamérica señalan que los procesos históricos influyeron notablemente en los antiguos pobladores sobre todo en la manera de concebir y manifestar los fenómenos naturales que ocurrieron en su universo. Los petrograbados, maquetas y pinturas rupestres son utilizados como ejemplos de expresión cultural y como elementos arqueológicos que nos muestran una dinámica social de cambios y continuidades que constituyen mecanismos de reproducción cultural y como expresiones de la identidad colectiva en el México prehispánico.

Su situación arqueológica

En la parte oriental del actual estado de Morelos se localiza el sitio arqueológico de Chalcatzingo. Se ubica en medio del valle del río de Tenango, la mayor concentración de vestigios arqueológicos están a los pies de los cerros Delgado y de la Cantera. De acuerdo con las fuentes escritas por los cronistas de los siglos XVI y XVII Chalcatzingo significa: “el lugar máspreciado de los señores de Chalco”; “el venerado lugar de agua sagrada” y lugar de los “jades preciosos”. Las exploraciones realizadas en Chalcatzingo por Román Piña Chan (1952), David Grove, Jorge Angulo (1973), Raúl Martín Arana (1973), entre otras, han puesto de manifiesto ocupaciones continuas que abarcan desde el preclásico, clásico y postclásico, y cuenta con evidencia de los olmecas. Su situación estratégica lo convierte en un punto que une las tierras bajas de la costa del Golfo con el centro de México. El valle oriental de Morelos contaba con las condiciones ambientales para la agricultura, aunque, su condición fue más favorable para el intercambio interregional. Esta dinámica cultural, permitió que la cosmovisión que se compartía en este lugar incluyera diversos elementos culturales presentes en otras regiones de Mesoamérica.

La cosmovisión y los elementos culturales propios

La cosmovisión representa mucho más que sólo una explicación del mundo, ésta, además intenta relacionar a los fenómenos naturales con la existencia humana, su estudio ha sido una importante estrategia para comprender origen y forma, para acceder a los fenómenos que ocurren en el medio ambiente y explicar el funcionamiento del universo, para conocer el papel social del tiempo y del espacio. De esta manera la cosmovisión puede compararse, en cierta forma, con el proceso de generación de identidad ya que la formulación de nuevos elementos culturales de cualquier clase sólo puede ocurrir a partir de la visión del mundo. Guillermo Bonfil Batalla (1985) señaló la importancia de considerar los “elementos culturales propios” como el punto de partida para una visión del mundo colectiva, según apuntaba “son los elementos culturales existentes los que hacen posible la formulación y la realización concreta de cualquier proyecto social” (Bonfil, 1985: 352), estos elementos también fijan los límites del proyecto colectivo, lo acotan y lo condicionan históricamente (Bonfil, 1985: 352).

La oportunidad de que esto suceda la proporciona el espacio, ya que en éste se conforman las cosmovisiones. La relación entre sociedad y naturaleza descansa en la organización social y en el conocimiento cuyo incremento depende de la posibilidad

de mantener el control sobre los recursos y el territorio. En una región en la que el dominio de los recursos permite la subsistencia colectiva, la apropiación cultural es un recurso indispensable de la identidad, práctica cotidiana inmersa en un contexto histórico que permite enfrentar los problemas y resolverlos. La construcción cultural de una cosmovisión en particular, a partir del proceso de aprendizaje y la obtención de conocimiento, nos permite estudiar otros aspectos. De acuerdo con Bonfil (1985), los elementos culturales propios obedecen a estrategias como: la resistencia, imposición, apropiación, enajenación, innovación y supresión.

De esta forma, el conocimiento puede ser compartido a través de esos elementos culturales de una manera intencional, como proyecto colectivo, y lograr que una cosmovisión sea general en un determinado grupo social. En este proceso de aprendizaje se requiere de la intencionalidad para llevar a cabo la adquisición, la sociabilización y la práctica del conocimiento. Tal es el caso de la pintura rupestre, maquetas y petrograbados en Chalcatzingo, Morelos.

Para que esto ocurra, el proyecto social debe incluir características entre las que se encuentran similitudes, en cuanto a los recursos materiales disponibles y, su accesibilidad; semejanzas en la organización social, determinadas en gran medida por las condiciones ambientales y el compartir ciertos niveles del conocimiento adquirido, además de concordancias en el ámbito simbólico y emotivo (Bonfil, 1985). A través de la planificación, es posible lograr un proyecto con objetivos en común, como lo es la supervivencia colectiva y la reproducción cultural, a través del aprovechamiento y control de los recursos naturales. En otras palabras, se trata de un proceso de apropiación cultural en el que se observa la capacidad de innovación y creatividad en una sociedad.

El conocimiento que abarca la cosmovisión permite construir una ideología, puede proponerse como el antecedente inmediato de ésta, vista como evento histórico. Es la consecuencia de un proceso de observación y adaptación en el que permanecen, cambian o se transforman los elementos culturales que nos ayudan a conocer el orden y la coherencia del conocimiento generado por una sociedad específica. Este último está ligado a contextos sagrados, del paisaje ritual en la historia de una región (Aranda, 1996).

Estos conocimientos son comúnmente comunicados a través del lenguaje ritual, lo que no implica necesariamente que sean utilizados para legitimar a un sector de la sociedad en el poder, como es el caso de la ideología (Broda, 1991a). Como ocurrió con la iconografía entre los grupos olmecas del preclásico. En la interacción social, pueden presentarse de manera simultánea una serie de cosmovisiones particulares, que en ocasiones se contraponen o se complementan, por lo que la aceptación social de una de éstas lleva como consecuencia un cambio en el sistema de representación

simbólica, que ya estaría ubicado en el ámbito de la religión. Cabe señalar que existe un vínculo estrecho entre cosmovisión e identidad. Por una parte, la cosmovisión se refiere a un cuerpo de conocimientos, mientras que la identidad expresa la constante recreación cultural, ya sea considerándola en el ámbito individual o colectivo (Good, 1994, 2001). La primera es accesible a través del registro arqueológico, ya que permanece, mientras que la identidad es observable en su proceso de transformación cultural. La identidad, desde un enfoque histórico, corresponde al proceso mediante el que se adquiere el conocimiento a través del aprendizaje cultural, y de esta manera, se generan nuevos conocimientos que a su vez permiten continuar en la búsqueda de nuevos elementos culturales, que conforman la base material de la cosmovisión.

La importancia de considerar a la identidad colectiva, es el poder observar como resultado el modo en cómo los individuos se relacionan entre sí dentro de un marco colectivo, que genera pertenencia y exclusión. Ésta también puede ser entendida como el proceso de apropiación del territorio y se da por la vía de la sacralización. La pintura rupestre y los petrograbados pueden ser considerados como una estrategia para recrear la identidad colectiva y refuncionalizar los espacios sagrados, ya que está íntimamente unida con la cosmovisión, y la percepción de la naturaleza. Estos valores se recrean constantemente confrontando estrategias con el fin de lograr cambios dentro de la cosmovisión. Dificilmente la cosmovisión se modificará de manera inmediata si está construida con fundamentos históricos, en estos procesos se reflejan las experiencias, tensiones, y hechos compartidos que conforman la memoria colectiva, creando una identidad fuerte, persistente a los cambios que implican el desarrollo social de un grupo (Pérez, 1991; Good, 1994, 2001).

Estos elementos estuvieron revestidos de un importante significado simbólico, fueron expresiones ideológicas que lograron integrar el mundo natural al esquema básico de la religión prehispánica, en la que, la presencia de componentes esenciales mantuvieron vigentes el orden y la coherencia de las creencias sobre los lugares y objetos mediante el ritual y la cosmovisión durante largos periodos de tiempo.

Los lugares de culto

Durante la época prehispánica, la mayoría de los “lugares sagrados” tuvieron su representación física en puntos sobresalientes de la naturaleza. Sin embargo, existieron aquellos que se manifestaron como un sentido mítico y no tenían una relación directa con el espacio material que los rodeaba. A estos lugares de culto solamente se podía acceder a través de ritos y ceremonias que expresaban la existencia de una “realidad diferente”, el acceso a ellos estuvo negado a la población en general.

Este tipo de representaciones simbólicas de los lugares de culto en escenarios naturales obedeció por una parte a la necesidad de establecer un lazo de unión entre la comunidad y el medio ambiente del que obtenía los satisfactores para todas sus necesidades y por otra a la expresión social del “culto a la fertilidad”.

La presencia de condiciones favorables para el desarrollo de asentamientos humanos desde el inicio de las civilizaciones en Mesoamérica, en especial en el Altiplano Central, propició la integración de los grupos aldeanos bajo un esquema religioso común. La presencia de grandes lagos, islas, manantiales, cerros y montañas influenciaron y determinaron en cierta medida las estructuras políticas, sociales y económicas de las culturas establecidas en la cuenca de México. Los lugares de culto constituyeron, la interpretación del medio ambiente que les rodeaba. Esta noción les proporcionó también la conceptualización de un “centro” a partir del que se podía realizar el conocimiento del mundo, es decir la observación de la naturaleza que posteriormente los colocó en el lugar sagrado de la creación, dentro de un orden establecido, en el tiempo y el espacio.

Al realizar estos procesos de conocimiento sobre su entorno geográfico, el paisaje sufrió cambios culturales y terminó por incorporarse en la vida social. La concepción ordenada del universo mesoamericano articulaba entre sí elementos relevantes del paisaje como: los ríos, cuevas, montañas, rocas, lagos, barrancas, acantilados y valles, y cada uno desempeñaba el papel de “centro”. De esta manera, la cosmovisión encontraba su representación material en el paisaje (Broda, 1991a).

Sabemos, por la información que ha proporcionado la evidencia arqueológica que en los lugares o centros de culto se realizaba un conjunto de ritos y ceremonias con las cuales se cultivaba a los señores sobrenaturales, testificándoles reconocimiento de superioridad y sumisión (Barba, 1989: 247), solicitándoles el sustento de la vida. La interacción del hombre con aquellos seres que controlaban el universo sostenía la estructura sociopolítica del mundo humano.

La religión prehispánica tuvo un amplio trasfondo filosófico, se manifestaba a través del culto sobre la concepción de la vida y la muerte, dentro de una idea de complementariedad y cambio. Los lugares sagrados eran aquellos en los que se propiciaba la creación y regeneración de la vida, en ellos se manifestaban las fuerzas de la naturaleza junto con los que el hombre participaba y era participado con la fertilidad en todos sus aspectos. Las culturas del Altiplano Central, enmarcadas por un “paisaje ritual” (Broda, 1991b), resaltaron la importancia de montañas y lagos como imágenes de fertilidad y abundancia. A estos elementos se les dedicaba un culto, compuesto por creencias que reflejaban su preocupación vital en la lucha por la supervivencia. Al parecer, en los lugares de culto se trataba de simbolizar el comienzo de la vida en la naturaleza.

A partir de estas dos figuras simbólicas de la abundancia, se incorporaron al esquema básico de la cosmovisión prehispánica del Altiplano otros componentes como el “culto a la piedra”, que constituye un elemento recurrente desde el horizonte Preclásico Inferior debido a su constante presencia en los contextos de tipo ritual. Se encuentra estrechamente relacionado con las deidades y se incluye el paisaje de la montaña. En muchas otras ocasiones, la piedra aparece asociada al “concepto de centro”, por sus características intrínsecas: es la materia inmutable, intemporal y sagrada, que se extrae del interior de la tierra.

Las evidencias arqueológicas señalan que aproximadamente hacia el 1 200 a. n. e. ya se concebían a los “centros de culto” como “espacios sagrados” en los que se verificaba la comunicación entre el hombre y las fuerzas sobrenaturales. En el horizonte Preclásico los grupos aldeanos de la cuenca de México se establecieron en lugares estratégicos, concebidos a partir de aspectos económicos, intercambio, comunicación, transporte y políticos. Adquirieron importancia y sobresalieron como centros de peregrinación (Barba, 1994). En éstos se establecía una relación con los antepasados y con el pasado, debido a la presencia de costumbres y creencias más antiguas que integraban un sustrato cultural común en Mesoamérica (Covarrubias, 1942; Kirchhoff, 1943; Báez-Jorge, 1988; Broda, 1991). Las ofrendas y los enterramientos depositados en estos lugares proporcionaron, mediante el ritual, un nexo con la naturaleza, y le dieron un sentido a la vida y a la muerte. Los lugares de culto eran considerados como seres vivientes, a los que se les ofrendaban alimentos y objetos a manera de sustento, y se esperaba por reciprocidad, retribución, obteniendo abundancia de la vida y los alimentos. Se trata de una conjunción humana, social, dentro de una realidad geográfica.

Otro de los componentes básicos de los lugares de culto mesoamericanos son las cuevas, estrechamente unidas al principio de la generación, ya que la imagen de la montaña y la piedra lo constituye la cueva, elemento arcaico que fue refugio y sitio de habitación desde la prehistoria. En el México prehispánico las oquedades naturales (túneles, abrigos rocosos y cuevas) estuvieron íntimamente ligados a la religión y a la mitología, la humanidad completa o ciertos grupos parecían haber emergido del interior de la Tierra (Heyden, 1976, 1981). Incluso los alimentos fueron obtenidos del mundo subterráneo (Broda, 1971). El culto a las montañas, las cuevas y el agua es uno de los más antiguos y populares junto con el del maíz y el de la fertilidad (Broda, 1987: 233). Además, la cueva estuvo asociada con el principio de la “dualidad mesoamericana”; con la pareja creadora que en ella habitaba, de la cual se había generado la humanidad y, por tanto, con divinidades asociadas al culto de la fertilidad.

“El culto a las cavernas tuvo gran importancia en las prácticas religiosas antiguas de Mesoamérica” (Heyden, 1973: 5-6), estaban asociadas con el culto dedicado a la tierra y al agua. Las cuevas en la montaña son lugares de generación.

La religión fungió como un mecanismo cultural de reproducción mediante el cual los lugares sagrados se mantuvieron vigentes durante un largo periodo de tiempo, propiciando su continuidad en función y significado, adquiriendo “fuerza” e incorporando nuevos componentes simbólicos que permitieron su movimiento en el espacio a través de diversas representaciones materiales que fueron incluidas dentro de un complejo sistema ideológico.

Consideraciones finales

En lenguaje visual expresado mediante los lugares de culto, la pintura rupestre, maquetas, petrograbados, cuevas, lagos y montañas, muestran la estructura y sistematización del pensamiento del hombre acerca de su entorno. La cosmovisión de las sociedades mesoamericanas expresa la capacidad de ordenar y jerarquizar los conocimientos adquiridos, de transformarlo todo, con el objetivo de situar la vida de la comunidad en su entorno (Broda, 1991; Aranda, 2006). De la observación de la naturaleza, el hombre aprendió el proceso de transformación, los especialistas eran aquellos que conocían y sabían del equilibrio en la relación entre el hombre y la naturaleza, para ello se valían del mito y del ritual, ya que con éstos se recreaban de manera simbólica los procesos de cambio que ocurren en la naturaleza. El hombre encontró una manera de explicar y mostrar la transformación mediante la utilización de los objetos sagrados, de los lugares de culto.

Este pensamiento ordenado explicaba la realidad, el lenguaje visual plasmó de forma directa la estilización de su realidad. No se recurrió al símbolo ya que éste presenta grandes dificultades para su interpretación debido a que posee múltiples niveles de lectura. Lo simbólico expresa la continuidad, la relación y la transformación, simbolizar es universal y escapa del tiempo y del espacio, pero el símbolo siempre estará relacionado con una temática. El signo, expresa su significado dependiendo del contexto sociocultural en el que se creó, es decir, que se encuentra social e históricamente determinado. Entre los grupos mesoamericanos, el lenguaje visual fundamenta la representación de las fuerzas de la naturaleza como deidades que controlaban el universo, sostenían la estructura sociopolítica del mundo y generaban la identidad colectiva. Al parecer estos principios motivaron que ésta fuera aceptada porque se trataba de un modelo basado en mitos y ritos.

Referencias

- Angulo, Jorge (1975), “Proyecto Coatlán”, Archivo INAH, Centro Regional de Morelos, Guerrero, México.
- Arana, Raúl (1973), “Chalcatzingo en el Clásico y Post-clásico”, *Simposium sobre Chalcatzingo*, A. A. A., México.
- _____ (1996), “Religión mesoamericana durante el Preclásico: las evidencias arqueológicas y su interpretación”, tesis, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Báez, Jorge (1988), *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México, Universidad Veracruzana.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (1981), “Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos”, *Cuadernos de los Centros Regionales*, Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barba, Beatriz (1989), “Algunas definiciones para el estudio del pensamiento mágico”, en *Homenaje a Román Piña Chan*, Colección Científica, SEP-INAH, México, núm. 187: 229-253.
- Bonfil, Guillermo (1985), “Descolonización y cultura propia”, en Lina Odena Güemes, selección y recopilación, *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo IV, INI, INAH, DGCP, CNCA, FFFNE, SRA, CIESAS, México: 343-350.
- Broda, Johanna (1987), “The Provenience of the Offerings: Tribute and Cosmovision”, in Elizabeth H. Boone (ed.), *The Aztec Temple Mayor*, Dumbarton Oaks, Washington: 211-256
- _____ (1991a), “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, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM: 461-500,
- _____ (1991b), “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society”, en David Carrasco By (ed.), *To Change Place, Aztec Ceremonial Landscapes*, University of Colorado.
- _____ (1997^a), “Lenguaje visual del paisaje ritual de la cuenca de México”, en Salvador Rueda, Constanza Vega y Rodrigo Martínez (eds.), *Códices y documentos sobre México*, Segundo Simposio, vol. II, INAH-CNCA, México.
- Covarrubias, Miguel (1941), “Origen y desarrollo del estilo artístico Olmeca”, en *Mayas y Olmecas*, Segunda reunión de Mesa redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México: 46-49.

- Geary, Patrick (1986) “Sacred Commodities: The circulation of Medieval Relics”, en Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge University Press: 169-191.
- Heyden, Doris (1976), “Los ritos de paso en la cueva” en *Boletín INAH*, Época II, núm. 19, México, INAH: 17-26.
- Heyden, Doris (1981), “Caves, Goods and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan”, en *Mesoamerican Sites and World Views*, Elizabeth Benson (ed.), Washington, Dumbarton Oaks: 1-40.
- Good, Catharine (1994), “Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, *Cuicuilco*, vol. 1, núm. 2, México: 139-154.
- Güemes, Lina Odena (1995), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomos I al IV, México, INI, CIESAS, INAH, Conaculta, DGCP, FNFE.



Dinámica cultural e identidad a través del paisaje ritual en el estado de Zacatecas, México: un acercamiento a los petrograbados

Castillo Romero Guizzela
Academia de Estudios Sociales e Históricos
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Aranda Monroy Raúl Carlos
Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

Introducción

ESTE trabajo forma parte del resultado del proyecto “Maquetas prehispánicas y pintura rupestre del estado de Zacatecas, 2001” a cargo de la doctora Johanna Broda, el doctor Raúl Carlos Aranda y la doctora Guizzela Castillo. El punto de partida para la elaboración de esta investigación, lo constituyó el estudio de las cosmovisiones prehispánicas en el actual estado de Zacatecas, a través de sus maquetas, petrograbados y pintura rupestre, en las que la observación de la naturaleza señala que los procesos históricos influyeron notablemente en los antiguos pobladores sobre todo en la manera de concebir y manifestar los fenómenos naturales que ocurrieron en su universo. Los petrograbados y las pinturas rupestres son incorporados como expresiones culturales y como elementos que muestran una dinámica social de cambios y continuidades que constituyen mecanismos de reproducción cultural y como expresiones del principio regenerativo de la vida animal, vegetal y humana del México prehispánico (Aranda, 1996: 9).

En este artículo resaltaremos la importancia de tomar en cuenta, para el estudio de los petrograbados y las pinturas rupestres, la relación que existió entre el paisaje ritual, la cosmovisión, las migraciones y el parentesco cultural de los grupos del México prehispánico. Los procesos sociales de migraciones que ocurrieron desde tiempos tempranos hasta la llegada de los españoles a diferentes regiones de México, resaltaron que la conformación geográfica, es decir, las características naturales de una región eran sumamente importantes para la ubicación de los asentamientos humanos. El paisaje jugó un papel fundamental en la vida de los antiguos pobladores quienes eligieron puntos estratégicos para la observación, la transformación y el uso del paisaje, pero también como marcadores de rutas para las migraciones o peregrinaciones. En consecuencia, el uso social de espacio reforzó los vínculos básicos comunes de un grupo constituyendo una red de parentesco cultural, un universo colectivo y jerarquizado que se constituía de diversos elementos que interactuaban entre sí.

El caso del estado de Zacatecas

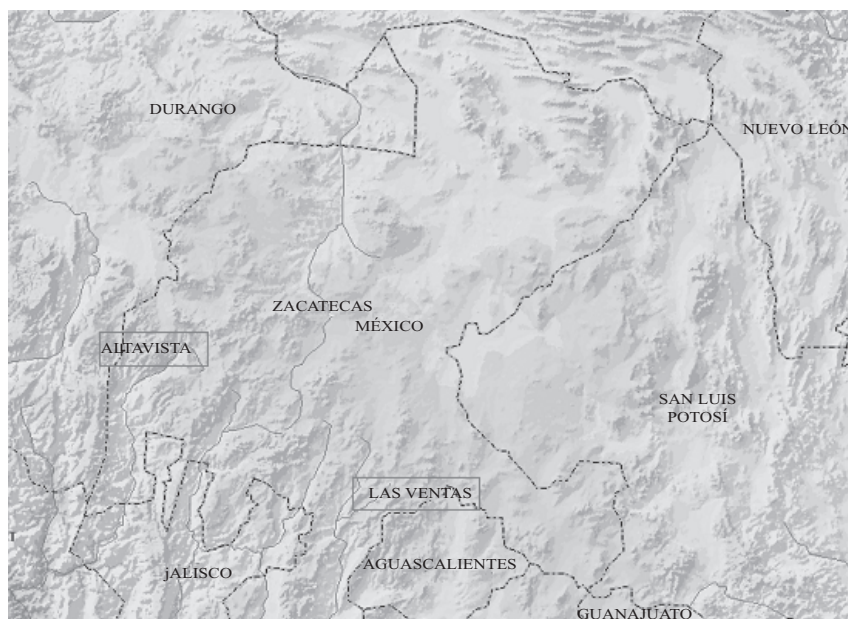
Mapa de la República Mexicana



Fuente: tomado de Encarta 99, modificado por Iván Rojas.

Actualmente, el estado de Zacatecas está limitado por los estados de Durango, Coahuila, San Luis Potosí, Jalisco y Aguascalientes. En el norte de Zacatecas existen planicies áridas, al sur y centro predominan las montañas, algunos valles y llanuras. Entre los ríos más importantes se encuentran: el Aguanaval, Juchipila, Nieve o Grande, Valparaíso y Chalhuhuites. Dentro de Zacatecas se localizan cuatro cuencas hidrológicas: la más conocida es la cuenca de Malpaso–Juchipila, posteriormente la del río Huejucar-Tlatenango, la de río Bolaños y por último la del río Jiménez-Hueyanamota o Chapalangana. Estas cuencas albergan los valle de Malpaso-Juchiplila, Jeréz-Huejucar-Colotlan-Tlatenango, Valparaíso-Mesquitic-Bolaños, finalmente Huejuquilla. De manera general el clima es seco y frío (Lelgeman, 1996: 19-24).

Mapa de la República Mexicana



Fuente: tomado de Encarta 99, modificado por Iván Rojas.

De acuerdo con Charles Trombold (1985), en Zacatecas existían asentamientos arqueológicos que contaban desde una docena de habitantes hasta centenares. Los asentamientos preferentemente se localizan en el pie de monte, lomas y mesetas, pero sobre todo en las cercanías a suelos aluviales. Este autor propone que es probable

que la obtención de recursos, su procesamiento y distribución fueron el resultado de asentamientos ubicados estratégicamente, existiendo una relación entre los sitios a manera de conformar diferentes complejos culturales. Es importante hacer notar que no sólo son los asentamientos arqueológicos, también existe un registro dejado en el paisaje como muestra importante de las relaciones entre los diversos grupos ya asentados en la región y las migraciones y las peregrinaciones, así como las rutas y caminos hacia otras regiones, pero sobre todo los petrograbados y las pinturas muestran una posible continuidad cultural a pesar de las movilidades sociales.

El paisaje ritual, los petrograbados y la cosmovisión

En la época prehispánica los espacios eran hábilmente elegidos, los pobladores ubicaban los sitios en puntos estratégicos para la observación, la transformación y el uso del paisaje. El acceso a diversos recursos naturales, que desde éstos se tenía, se ha interpretado como base para considerarlos lugares predilectos para el control y obtención de materias primas o como puntos claves para la explotación de diversos pisos ecológicos, debido principalmente a la cercanía del agua, bosques y a la posibilidad de realizar trabajos agrícolas de manera simultánea. Estos factores económicos e ideológicos determinaron en gran medida la elección de lugares para los asentamientos, pero además su ubicación también fue motivada por la cosmovisión e identidad del grupo. Las similitudes y diferencias que encontraban en el paisaje obedecían a las características de un lugar de origen, mítico o real, que reforzaba de manera constante mensajes que poseían la capacidad de integrar acontecimientos espaciotemporales que expresaban su universo. Un universo colectivo y jerarquizado que se constituía de diversos elementos que interactuaban entre sí en un territorio determinado, creando así un sistema coherente de comunicación mediante un lenguaje visual. En consecuencia, el uso social del espacio reforzó los vínculos comunes básicos de un grupo constituyendo una red de parentesco cultural.

Alfredo López Austin (2001) señala que “en la tradición mesoamericana el *parentesco cultural* no se evidencia en la mera similitud de rasgos, sino en la pertenencia a una gran formación sistémica compuesta por múltiples complejos heterogéneos y cambiantes de interacción de los distintos grupos humanos” (López, 2001: 57). Por lo tanto, la distribución de los asentamientos debe ser analizada en sus aspectos económico-político-territorial y ritual en donde se inserta el uso del paisaje, el que constituye un mecanismo para expresar mensajes. De acuerdo con Johanna Broda (1999), se crea un lenguaje visual en el que se fomentaron actitudes sociales determinadas, en donde la cosmovisión articulaba las acciones de un grupo, y es claro que

para ellos el paisaje no era algo inerte. Como lo anota Jacques Galinier (2001), el espacio es un medio que constantemente es activado y se convierte en un elemento indispensable para la cristalización de la visión indígena.

La relación que existió entre el hombre y su paisaje se manifestó en la apropiación de éste de manera cultural, muestra de ello es la transformación que sufrió constantemente para beneficio del hombre. Dicha relación fue entendida como un principio en el que los ancestros y dioses marcaron elementos fundamentales para dirigir el destino de una comunidad. La lectura y mensajes que el paisaje les proporcionaba fueron la base para la conformación y uso del espacio, en el cual se realizaban diferentes actividades del grupo, que provocó que los grupos asentados en espacios similares pudieran compartir una misma cosmovisión. De acuerdo con Broda (1991), la cosmovisión es la visión estructurada, la manera de ordenar, y jerarquizar su mundo, por lo tanto, su vida cotidiana, así como la planificación, y desarrollo de las sociedades prehispánicas, estuvieron íntimamente ligados a la cosmovisión. Desde este punto de vista, la conformación geográfica y las características naturales de diferentes regiones fueron fundamentales para que se asentaran en ellos grupos humanos que compartieron una misma cosmovisión que actuó como el eje principal en la interacción del hombre con su medio ambiente. Se debe considerar que el efecto cotidiano entre ambos, crea una concepción decisiva en la forma de apropiarse del paisaje y así se jerarquizaron ciertos elementos que sirvieron como puntos de referencia para la identidad de un grupo.

La identidad de un grupo social se recrea constantemente en su producción material y en la apropiación del medio ambiente. En la percepción del espacio, se traza el ordenamiento de sus categorías y sobre todo, se observa la capacidad de adaptación y de asimilación cultural de tradiciones pasadas y nuevas. En un asentamiento arqueológico, la identidad y la cosmovisión de un grupo se materializaron, en su arquitectura, en su distribución espacial, en la orientación y la elaboración de objetos, asimismo en las manifestaciones gráficas elaboradas dentro del paisaje.

Los petrograbados y la pintura rupestre

Las manifestaciones gráficas como la pintura rupestre y los petrograbados de acuerdo con Carlos Viramontes (1999), son una búsqueda y un producto social que hace referencia a diversos temas relacionados con rituales importantes y se han interpretado como: “rituales chamánicos, fines terapéuticos, ritos de iniciación, ritos de paso, relación con el agua superficial, relación con el agua subterránea, ritos de petición de lluvias, fertilidad animal y vegetal, ceremonias, seres mitológicos, marcadores territoriales, marcadores astronómicos, propiciación de la caza, escritura pictográfica, marcas numéricas, marcas de identidad, juegos, fines estéticos” (Viramontes, 1999: 36). El autor propone que son

marcadores en sitios estratégicos en los que se plasmaron ideas claras de su forma de pensar. Consideramos que se trata de indicadores poco estudiados desde la arqueología, ya que regularmente se registran a partir de las técnicas de su elaboración, como el alto o bajo relieve. En ocasiones se utilizan técnicas de calca o programas de computación que indican los rasgos estilísticos que en ellos se plasmaron, pero no se ha puesto atención a su asociación con el paisaje, y con las rutas o caminos de acceso hacia otros sitios importantes que pueden indicarnos estos grabados. Posiblemente, muestran lugares donde se detuvieron grupos migrantes, rutas para los movimientos de población que estaban en búsqueda de sitios estables, mismos que elegían de acuerdo con su cosmovisión.

La intencionalidad de hacer petrograbados en zonas específicas indica que existió una diferenciación territorial, una manera de expresar identidad o bien de marcar rutas de peregrinación o migraciones, que mostró unidad histórica o de parentesco cultural. Rosa Brambila (1999), propone que la disposición de los petrograbados no fue accidental. La autora realizó un estudio etnográfico en la región de San Blas, Nayarit, la gente del lugar le explicó la importancia y relación que tenían algunos de los motivos que constantemente se hicieron en los petrograbados del lugar, por ejemplo: la espiral tiene que ver con la lluvia, las nubes y el maíz; las serpientes con el corazón y el fuego, y por último; el caracol con el viento (Brambila, 1999: 128).

Por otra parte, Joaquín Galarza (1989) señaló que los códigos y los mapas poseen diferentes niveles o espacios superpuestos que debemos considerar para su interpretación. Consideramos que las propuestas realizadas por este autor pueden ser útiles para reflexionar acerca de las lecturas que se pueden tener de los petrograbados. Este autor propone que en un espacio determinado se sobrepone el espacio plástico, el fonético y el temático. Lo importante, para el primero, es obtener una armonía visual en conjunto, una composición entre palabras imágenes y naturaleza. La combinación entre elementos del paisaje y las escenas a contar tienen que interactuar en puntos clave, generalmente, para indicarnos direcciones, posiciones y situaciones en el espacio. La mayoría de los elementos nos muestran una realidad geográfica que indican ríos, alturas, aguas, cerros, plantas y animales. En algunas ocasiones se valen del paisaje para crear glifos y topónimos. El espacio siempre se define y describe con relación a los cuatro rumbos del universo con un vértice al centro. Galarza, resalta que el espacio fonético tiene que ver con el idioma, o con un sistema en el que se puedan reducir las variaciones y variantes permitidas para una lectura. El espacio temático hace referencia a una realidad económica, religiosa o social, muestra la organización de la vida cotidiana, ritual y política de la sociedad.

Galarza, propuso que en el mundo indígena prehispánico primero se delimitaban y fijaban los límites del espacio mítico-religioso y después los límites del alcance humano, “al principio la apropiación del espacio se hacía por medio de la palabra. Dar

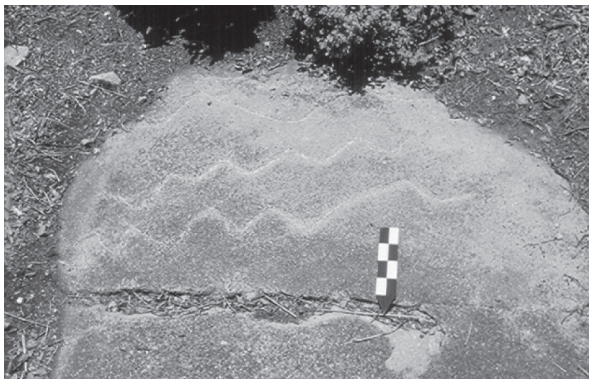
nombres a los lugares era fijarse en ellos y poseerlos, con los topónimos los hombres definían su territorio y se apropiaban de él” (Galarza, 1989: 129). Generalmente, los nombres recordaban y perpetuaban la posesión, “por ello en los mapas no se necesitaba expresar las medidas de los terrenos ni las distancias entre los sitios. El medirlos no aseguraba ni afirmaba la propiedad de la tierra. El que se incluyeran en los documentos los glifos toponímicos era suficiente porque al escribirlo se fijaban los sonidos al leer los nombres de éstos se pronunciaba, con lo cual cumplían su cometido de delimitación y de espacio colectivo” (Galarza, 1989: 129). Una mirada a los petrograbados y pintura rupestre de Zacatecas:

Cruz punteada, sitio Cerro el Chapín, Zacatecas



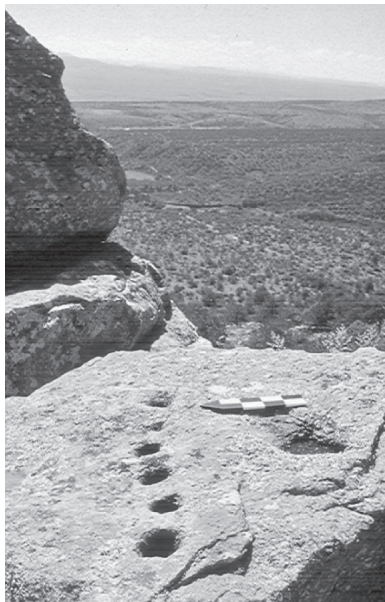
Fuente: foto de Raúl C. Aranda.

Petrograbado, sitio Cerro el Chapín, Zacatecas



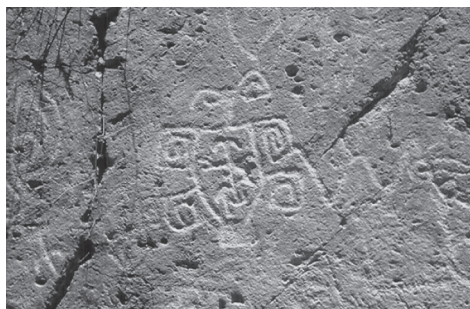
Fuente: foto de Raúl C. Aranda.

Positas, sitio Cerro el Chapín, Zacatecas



Fuente: foto de Raúl C. Aranda.

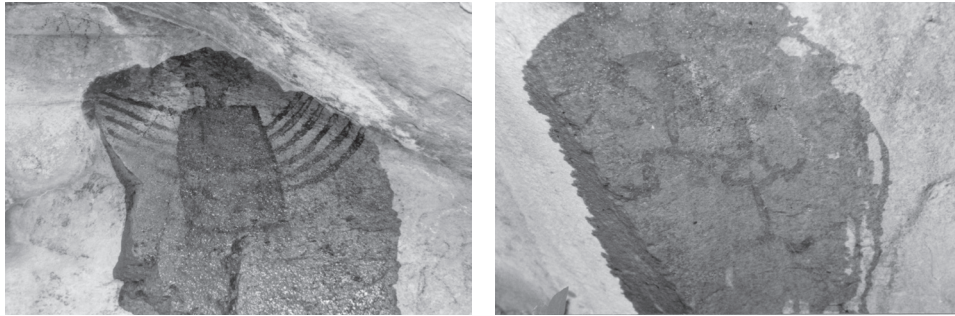
Petrograbado, sitio Las Ventanas, Zacatecas



Fuente: foto de Guizzela Castillo.



Fuente: foto de Raúl C. Aranda.

Petrograbado, sitio El Orito, Zacatecas

Fuente: foto de Raúl C. Aranda.

Propuesta metodológica

A lo largo de este trabajo hemos señalado que la disposición de los asentamientos prehispánicos y de los petrograbados, estuvieron sujetos a la articulación entre el paisaje natural, la cosmovisión, el parentesco cultural y la historia del grupo. Lo que pudimos observar es que el uso y apropiación del espacio no sólo pueden ser entendidos como elementos fundamentales de la economía y la política de un grupo social, sino también se deben concebir, como el escenario religioso y simbólico de una comunidad. La transformación y planeación sistemática del espacio requirió de un grupo dirigente en el poder como protagonista de la conformación territorial, que se legitimaba a través de una ideología y de una cosmovisión compartida. La conformación territorial controlaba, en algunos aspectos, el comportamiento social dando relevancia a la permanencia de tradiciones como apoyo estratégico para el grupo dominante.

Es importante resaltar que el uso de un enfoque antropológico e histórico utilizado en investigaciones acerca del uso del espacio, sirve para resaltar la necesidad de colaborar con otras disciplinas para interpretar y proponer modelos de comportamiento social en el México prehispánico. La unión de disciplinas como la historia, la etnografía y la arqueología, auxilian para comprender la dinámica social que se vivió en el México antiguo, y poder contrastar la información contenida en las fuentes históricas escritas contra la información arqueológica. De esta manera, se puede evidenciar que el estudio de los procesos sociales debe realizarse desde un punto de vista holístico,

donde el hombre tuvo la capacidad de innovar, y estas innovaciones se dieron tanto a un nivel cognitivo como de valores.

En la etnografía, encontraremos el apoyo para comprender el caso de grupos reducidos que resisten al embate de la globalización, tienden a transformarse, y es en esta situación que generan un nuevo diálogo y lectura de su historia, para conservar sus costumbres e incorporar nuevos elementos de acuerdo con su cosmovisión, sobre todo aquellos relacionados con el paisaje y el parentesco que los une a un ancestro común. Es importante resaltar que este estudio trata de mostrar que la codificación del comportamiento social, con relación a la historia cultural de un grupo, se encuentra íntimamente ligado con la expansión geopolítica. En el mundo mesoamericano esta expansión se fortaleció mediante la guerra, las alianzas políticas, las migraciones y el parentesco con otros pueblos. Los movimientos de población y el parentesco cultural, revelan un complejo sistema de elementos sociales que nos muestran la importancia de la reproducción social. Además, se encargaban de reforzar y equilibrar la permanencia del grupo a través del ritual, el mito, el uso del paisaje, las alianzas políticas, matrimoniales y un parentesco común, es decir que crearon una cosmovisión compartida y con ella, constituyeron la identidad.

Un problema al que nos enfrentamos fue el de señalar los indicadores que se deben encontrar en el registro arqueológico para evidenciar las migraciones, las unidades territoriales y los tipos de parentesco. En este caso, la solución metodológica consistió en encontrar un sustento histórico en las fuentes escritas, en utilizar la etnografía, en los elementos significativos del paisaje cultural y en la comparación de la vida material de las sociedades extintas. En este aspecto, la arqueología enfatiza la relevancia de tomar en cuenta la distribución espacial de los asentamientos, las tipologías cerámicas y los petrograbados, para interpretar situaciones hipotéticas de contacto e interacción cultural. En el mundo actual describir la importancia del parentesco hace referencia de herencia y propiedad de la tierra, pero como lo señala Pedro Carrasco (1996) y Morton Fried (1967), el parentesco no puede reducirse a las relaciones de propiedad o a una herencia. Es esencial comprender la formación de los grupos de parentesco en las sociedades mesoamericanas, así como el resultado de ordenar las relaciones sociales en relación con los diversos niveles territoriales. Por lo tanto, el parentesco puede referirse a un conjunto de fenómenos.

El parentesco tiene que ver con la asignación de derechos y su transmisión hacia otra generación, por linaje, por consanguinidad o por residencia. De hecho podemos señalar que la información acerca del parentesco en Mesoamérica resaltó la importancia de la cosmovisión, la cual reforzó constantemente la identidad del grupo. Por lo tanto, podemos proponer la existencia de un grupo que al separarse de los demás y

legitimarse en el poder, creó una genealogía, y a su vez, unió a la comunidad mediante rasgos culturales que los identificaban como un grupo o una etnia (Castillo, 2007: 294).

Desde la etnografía actual, un grupo étnico es el resultado del modo en que los individuos se relacionan entre sí, es la pertenencia y exclusión de las relaciones sociales. Proponemos que al mismo tiempo existe una interrelación entre etnias, ya sea en territorios contiguos, o bien, debido a migraciones o peregrinaciones, en ambos casos debemos considerar que se generó un cierto cambio, adaptación y asimilación de rasgos culturales, sobre todo de parentesco cultural. En algunos casos los rasgos son similares, pero también se presentó una cierta tensión, una barrera cultural al cambio, resistencia que tuvo que ver con las obligaciones y expectativas tradicionales basadas en la reciprocidad de la unidad mínima de la comunidad o del grupo doméstico. En el grupo, los estímulos o motivaciones que promovieron el cambio de una comunidad, generalmente fueron ordenados y jerarquizados por pequeños grupos, así la tradición representada por éstos comprendía e incorporaba nuevos elementos a su tradición.

Consideramos que en una migración o peregrinación prolongada se producía adaptación, asimilación y tensión dentro de un espacio social en donde los integrantes confrontaban, creaban y recreaban experiencias y actividades que realizaban bajo presiones específicas como respuesta ante las relaciones sociales. En este sentido, podemos señalar que la migración-peregrinación, puso en movimiento mensajes mítico-ancestrales a través de elementos centrales que resolvían las presiones para evitar rupturas que ocasionaba el desplazamiento. La resistencia al cambio y la cosmovisión, fueron los agentes aglutinadores de la reelaboración de los antiguos elementos que encontraron los grupos con el paso del tiempo. El grupo en el poder fue el encargado de actualizar, ordenar, jerarquizar, colocar significados, ajustar, adaptar y redefinir el papel del movimiento social, en el que las relaciones se reforzaron mediante el parentesco y la permanencia en un territorio.

En esta investigación fue importante reflexionar acerca del papel que desempeñó el espacio en términos políticos y económicos, y además tomar en cuenta que la forma de organización social dependió de la manera más viable de procesar la relación entre el hombre y la naturaleza, para ello se requirió de una pronta e innovadora manera de ordenar esta realidad. Una solución fue crear una jerarquización que partía de la comparación con otros tipos de pensamiento colectivo y así obtener puntos de referencia bajo un juicio restringido de acuerdo con el contexto en el que se desarrolló esta situación. De ésta dependía la forma de observación y de la percepción del grupo acerca de su entorno llevándolo a un proceso de aprendizaje constante, creando habilidades y aptitudes que tendieron a crear un patrón de comportamiento homogéneo, pero que también se diferenció de un pequeño número de individuos en el poder que se encargó de la toma de decisiones que llevó a los demás a normar la relación con

la naturaleza, para crear un ambiente de estabilidad, conciencia colectiva, su visión del mundo, es decir, una cosmovisión que articuló la vida comunitaria.

Es claro que la cosmovisión se modificó a través del tiempo ya que fue el resultado de la historia y la memoria colectiva de un grupo en el poder, pero también debemos considerar que permitió que ciertos elementos de esa memoria permanecieran y se reelaboraran para mantener la unidad social. Uno de los elementos fue la pertenencia espacial, la apropiación social del territorio. Generalmente, la transformación y el uso del territorio tienen un objetivo práctico sobre todo en el aspecto habitacional, productivo y religioso. El uso y apropiación del espacio no sólo pueden ser entendidos como elementos fundamentales de la economía y la política de un grupo social, sino también se debe concebir al territorio como el escenario religioso y simbólico del grupo social. Gilberto Giménez (2001) propone que el concepto de territorio o territorialidad es un elemento fundamental “no sólo para entender las identidades sociales territorializadas, como las de los grupos étnicos, sino también para encuadrar adecuadamente los fenómenos del arraigo, del apego y del sentimiento de pertenencia socio-territorial, así como los de la movilidad, los de las migraciones” (Giménez, 2001: 6). La transformación sistemática y la planeación requieren que de el grupo dirigente en el poder –como protagonista de la conformación territorial, económica, política y social–, se legitima a través de una ideología oficial y una cosmovisión compartida.

El territorio cultural une tanto territorios locales como globales, en ellos localizamos puntos significativos que generalmente son sagrados o emblemáticos. En algunos lugares de culto se trazan rutas o caminos que traspasan un territorio local o regional para convertirse en un territorio colectivo, es decir, en un espacio común, en el escenario ideal para recrear y mantener la identidad de un grupo. En una migración se utiliza el territorio cultural, lo importante para el grupo que está en el poder, es saber cuáles son los elementos significativos que debe utilizar para crear unidad y cohesión en el grupo inmigrante.

La forma en la que una migración se construye culturalmente, conforma, marca su territorio y reutiliza otros, es a través de los lugares de culto que deben reforzar constantemente su origen, su historia. Para ello el grupo dominante organiza y articula la vida social del grupo. Es importante recordar que en el México prehispánico los grupos dominantes estaban legitimados mediante la religión y el ritual por lo que existe un entreveramiento en la geopolítica territorial administrativa y la ritual, ambas modeladas por la cosmovisión. Cuando la sociedad se apropia del espacio lo convierte en territorio cultural. En este escenario se legitima el grupo en el poder ante la colectividad. El paisaje desempeña un papel fundamental, en el que se encuentran elementos significativos que de acuerdo con la cosmovisión, configuran y jerarquizan los distintos lugares. El territorio recrea el modelo de ordenar el mundo, de configurar la identidad del grupo que está en manos del grupo

dirigente, asimismo el paisaje es otro factor fundamental para reforzar de manera constante la identidad de la comunidad (Castillo, 2007: 225).

Consideraciones finales

Las características geográficas fueron fundamentales para que el hombre pudiera integrar varios ecosistemas para explotarlos y hacer posible su subsistencia. Tomando en cuenta esta situación geográfica podemos decir que existieron “corredores culturales” que comunicaban hacia otras regiones. Esta ubicación no sólo hizo posible el intercambio en un nivel económico, sino también sociopolítico. La similitud de elementos significativos dentro del paisaje en diferentes regiones, señalan la importancia de la relación con su ámbito mítico-ritual. En este ámbito se destacan las altas montañas, la vegetación y la presencia de suelos pedregosos, además del comportamiento meteorológico. Las condiciones edafológicas que presentaron algunas regiones que requirieron de la modificación y transformación de la topografía para mejorar las condiciones de vida, por ejemplo, con el uso de terrazas y sistemas hidráulicos pudieron cumplir con la producción agrícola para abastecer a una población con alimentos y espacios habitacionales. En estos espacios geográficos se inscribieron tradiciones, costumbres, memoria histórica y rituales que se reforzaban constantemente con el uso del paisaje, con elementos significativos como las grandes montañas, cuevas, manantiales y pedregales.

Por otra parte, las constantes migraciones fueron muy significativas para la conformación social y política de una enorme red social. La pertenencia a un territorio fue otro de los elementos de resistencia al cambio cultural, el espacio sirvió como escenario para ordenar y reelaborar los antiguos y nuevos elementos. La presencia de pedregales, la orientación del sitio hacia puntos relevantes del paisaje y la observación del cenit, fungieron como articuladores que indicaban y jerarquizaban diversos aspectos del territorio. La presencia de ríos, cuevas, cerros y agua, mostraban la realidad geográfica, generalmente estos elementos servían para recrear espacios míticos-religiosos y espacios para el uso cotidiano del grupo. La pertenencia al espacio se justificaba a través del parentesco cultural, pero no sólo como un medio para poseer un territorio, sino como el articulador indisoluble para la formación de comunidades. Los lugares claves y significativos se marcaron con la presencia de petrograbados que jerarquizaban, de acuerdo con la cosmovisión. Ordenaban y marcaban rutas, caminos, accesos, sitios, espacios que configuraban y resaltaban sus atributos para recrear la identidad y pertenencia a una historia común.

La interacción que existió con las diversas migraciones fue la base indispensable para la construcción de una cosmovisión compartida que se renovaba constantemente debido a la dinámica poblacional mesoamericana. Cabe señalar que los contactos no siempre pudieron lograrse de manera pacífica. La guerra fue un importante instrumento para dominar y cohesionar los cambios culturales, debido a que las conquistas, al igual que las migraciones, transformaban o reforzaban la identidad del grupo. La resistencia cultural se justificaba en la pertenencia, en la asignación de derechos, en la sucesión de cargos y en la ocupación del territorio. La delimitación geopolítica fue traspasada mediante redes sociales de parentesco formando otros pueblos en regiones distantes.

Los restos materiales arqueológicos mostrados anteriormente son el resultado de la apropiación cultural de un medio ambiente con características similares, de la percepción del espacio, de la traza y ordenamiento de sus construcciones, pero sobre todo de la capacidad de adaptación y asimilación cultural de tradiciones pasadas. En los petrograbados de Zacatecas se observó cómo la importancia del paisaje articulado con el parentesco cultural fueron factores fundamentales para que el grupo dominante recreara significados y legitimara un discurso histórico, lleno de acontecimientos que unían su pasado mítico con su presente.

En la distribución del espacio, en su cerámica y petrograbados, se grababan nuevos discursos llenos de imágenes plásticas que sirvieron para conformar un sistema visual unificado que reforzaba creencias y valores, así como una cosmovisión que normaba el comportamiento social. Esta cosmovisión se recreaba constantemente con el uso y transformación del paisaje, en el que se podía transmitir la imagen de un pasado, de una herencia, de una historia compartida. Una historia unida a una geografía mítico-cultural y que se reproducía en su vida material creando arquetipos, orientaciones y estilos que unían a los grupos sociales mediante una memoria ancestral, que nos revela que en el mundo prehispánico existió un sistema complejo de elementos sociales que muestran la importancia de la reproducción social.

Referencias

- Aranda, Raúl (1996), “Religión mesoamericana durante el Preclásico: las evidencias arqueológicas y su interpretación”, tesis, México, ENAH.
- _____ (2006), “Al pie de los volcanes: sociedad, naturaleza y paisaje ritual. Un proceso cultural de larga duración”, tesis, México, ENAH.
- Brambila, Rosa y Carlos Castañeda López (1999), “Petroglifos de la cuenca media del Lerma” en Carlos Viramontes y Ana María Crespo (eds.), *Expresiones y memoria*.

- Pintura rupestre y petrograbados en las sociedades del norte de México*, México, Colección científica, INAH: 109-129.
- Broda, Johanna (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Broda, Johanna (1997), “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México” en Salvador Rueda, Constanza Vega y Rodríguez Martínez (eds.), *Códices y documentos sobre México*, Segundo Simposio, México, INAH: 129-161.
- Carrasco, Pedro (1976), “Los linajes nobles del México antiguo”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Estratificación social en Mesoamérica prehispánica*, México, INAH, :19-36.
- Carrasco, Pedro (1996), *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzoco y Tlacopan*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas.
- Castillo, Guizzela y Raúl Aranda (2001), “Trabajo mecanoescrito, de notas de trabajo de campo 1999-2001”.
- Castillo, Guizzela (2007), “Cosmovisión y territorialidad en dos regiones: Los casos de Teotenango de Valle y Tenanco Tepopolla Edo. de México”, tesis, México, ENAH .
- Fried, Morton (1967), *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*, New York, Random House.
- Galarza, Joaquín (1989), “Cartografía azteca. Supervivencias coloniales”, en *Enquetes sur L’Amerique Moyenne*, México, CEMCA, INAH, Conaculta: 123-133.
- Galinier, Jacques (2001), “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisiones entre los otomíes orientales”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica: 453-484.
- Giménez, Gilberto (2001), “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades, miradas antropológicas ante una realidad compleja*, México, UNAM: 5-14.
- _____ (2003), “La investigación cultural en México. Una aproximación” en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales de México*, México, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica: 56-78.
- Leigemann, Achim (1996), “Estudio introductoria” en Carl Berghes, *Descripciones de las ruinas de asentamientos aztecas durante su migración al valle de México a través del Estado libre de Zacatecas*, Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas: 19-28.
- López Austin, Alfredo (2001), “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión ritual*

e identidad de los pueblos indígenas de México, México, Fondo de Cultura Económica: 47-65.

Trombold, Charles (1985), "A summary of the Archaeology in the La Quemada Region", en Michael Foster y Phil Weigand (eds.), *The Archaeology of West and Northwest Mesoamerica*, Boulder y London, Westview Press.

Viramontes, Carlos (1999), "Expresiones y memoria. Pintura rupestre y petrograbados", en Carlos Viramontes y Ana María Crespo (eds.), *Las sociedades del norte de México*, Colección Científica, México, INAH:109-129.

El barroco¹ étnico: una apropiación identitaria musical

Alberto Carvajal

Introducción

ESTE texto intenta ser el resultado de una lectura de aquello que parece haber pasado desapercibido a los ojos de los musicólogos y estudiosos que se han acercado al fenómeno del barroco misional (Navrot, 2000: 4) como se ha dado en llamar a la obra musical producida en las reducciones jesuíticas de la Chiquitania.² Al respecto Navrot (2000: 4), apunta:

¹ Uno de los cambios más notables en la vida diaria del periodo barroco en el que se desarrolló lo que en teoría de la música se llama Música barroca, fue el paulatino, pero sin pausa reemplazo de la religión católica por la protestante. Como consecuencia de este cambio, el lenguaje empleado para los servicios religiosos, que hasta ese momento era el latín, se reemplazó por el alemán. Ya que la mayor parte del pueblo no hablaba latín, el compositor podía adornar las misas con su música como él deseara. Pero si el lenguaje era entendible por la mayoría de las personas, la música debía ser lo suficientemente simple para que fuera posible entender las palabras. Como resultado de estas novedades, se escribieron nuevos himnos corales para proveer música a las misas alemanas. En un principio, dichos himnos eran de naturaleza homófonas, entendiéndose por ello a una estructura coral simple cuyas voces interpretaban todas, el mismo sonido, en contraposición a la *polifonía* que se siguió utilizando para los trabajos instrumentales y las misas en latín (pianomundo, 2010).

² La Chiquitania comprende varias provincias del departamento de Santa Cruz: Chiquitos, Velasco, Ángel Sandoval y Germán Busch. A partir de la lectura de algunos documentos encontrados en el Archivo Nacional de Bolivia, localizado en Sucre, se puede desprender que la Chiquitania fue una invención de los colonizadores, particularmente de los misioneros que redujeron a los grupos humanos que habitaban esta zona selvática amazónica, a una lengua (el chiquitano, lengua construida por los

El elemento (dosis) europeo, es decir el modelo y compositor, junto con el elemento autóctono, a saber, los intérpretes de las obras, instrumentos producidos por ellos mismos, textos, inclusión de sus lenguas, respeto de sus gustos, etcétera, resultó en la creación de un nuevo repertorio del barroco misional los indígenas no fueron pasivos en esto, sino que filtraron y modelaron las dos realidades, la europea y la autóctona. Lo viejo y lo nuevo, lo enseñado y lo adoptado debe ser más bien entendido como una manifestación de la catolicidad (universalidad) de la Iglesia y no del dominio forzado de un estilo sobre el otro.

Visité cada uno de los pueblos de esta zona y fue evidente la insistencia de un matiz que adorna la escena de lo que fue un desenlace logrado del encuentro asimétrico, voraz, violento y desgarrador de dos culturas, o mejor dicho de una cultura que ostentaba una cierta hegemonía aunque en decadencia, la del imperio español, y las diversas culturas amazónicas que convivían en una situación de pugna y sin aparente hegemonía, ni siquiera lingüística. Considero que el encuentro, no está en el pasado (elemento de inquietud para la historia y los historiadores) sino que es profunda y repetidamente presente, en particular por su carácter asimétrico y por ello, inasimilable, más aún, porque no fue tal y, éste es uno de los temas que será un hilo conductor del presente texto. El encuentro de estas culturas fue revelador por su imposibilidad:

El protagonismo de los naturales en este proceso se evidencia a menudo, mientras que el paternalismo de los Padres y Hermanos más pareciera ser una ficción (Navrot, 2000: 6) [La verdad tiene estructura de ficción (Lacan, 1969)].

No es sino la constatación de que aquello no pudo ocurrir. A este devenir me incorporo autorizado por mi interés, y convocado por una colectividad que hizo pública desde hace casi dos décadas su producción musical barroca o ahora podemos decir, simplemente sonora y, de manera particular, por los cantos de un Primer Capilla don Juanuario Soriocó, y una mujer Adelina Anori,³ cuya voz cautivó a los músicos que asistieron al VI Festival de música renacentista y barroca americana en la Chiquitanía (1996). Esto quiere decir, que la elección del campo de mi investigación fue construida

misioneros para comunicarse con los indígenas que si bien contiene sonidos de las lenguas que se hablaban en la zona, derivadas algunas del guaraní, también incorporó sonidos de la lengua alemana como la *ü* del *topüsh*, nombre de un instrumento aerófono; sonido que no se encuentra en ninguna lengua amazónica) (Carvajal, 2009), a una zona, a una música (barroco americano, que tampoco impidió la continuidad/discontinuidad de instrumentos aerófonos, posiblemente también desde la época prehispánica, aunque aún no hay evidencia arqueológica descubierta) y a una religión.

³ “...ella ha sido invitada allá cuando vinieron los ministros, tanta veces le decían que para ella iba a llegar el ítem [plaza laboral oficial], ...ella es independiente y se va, busca...” (Carmelo Anori, padre de Adelina, palabras que hacen evidente el poco apoyo oficial que ha recibido la hija. Carvajal, 2009).

también por dicho campo. Más aún, fue gestada por dichos cantos, por su manifestación pública, a la que se puede responder de muchas maneras: ora escuchándolos, ora cantando con ellos, apreciando su música y su canto, en lo que a mí respecta, intento responder con una pregunta: ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible que el barroco se viva y se haya constituido en un rasgo identitario de la Chiquitanía? (Miguel Sánchez, 2006).

Para arribar a una posible respuesta, o bien a un campo de respuestas realizaremos un breve recorrido por las propuestas teóricas que indagan el fenómeno de la identidad.

Veremos así, el objeto identidad, desde el plano descriptivo, etnoanalítico; y la propuesta de Lacan y Žižek para una lectura del acto de apropiación de esa imagen en su atravesamiento y arropamiento como ejercicio de resistencia política. Consideramos que hay una apropiación musical en una pincelada identitaria, es decir, de aquello que quedó condensado en un significante. Se trata en particular del matiz señalado al inicio, matiz que no es otro que el significante que se repite una y otra vez y por ello revela su contradicción: “no veo por ningún lado que se haya tratado de una imposición” (Carvajal, 2009). El significante negativo: no-imposición, parece no ser otro que la revelación de aquello que niega. Esta no-imposición es la imagen de la que se reapropia la comunidad chiquitana, no sin motivos, como veremos en el presente trabajo.

Luego de la discusión del campo identitario, retomaremos algunos señalamientos desde la perspectiva de otra ontología que se construyó en la experiencia singular que los habitantes de la selva amazónica han transitado a través de las épocas.

Destacaremos la cuestión territorial y la discusión de la propuesta autonómica y veremos cómo, tanto la desbandada de los pueblos reducidos hacia tierras inhóspitas y de difícil acceso (los lomeríos), como el regreso a la selva y la repartición colectiva de terrenos familiares para la siembra, son hitos en los que parecen construirse los derechos de los pueblos del Oriente con relación a sus territorios de origen.

Recuperaremos una parte del mapa de la Chiquitanía e incorporaremos fragmentos de los testimonios: “los ecos, lo que uno lleva”, de sus habitantes y sus contextos. Proponemos un horizonte de discusión de la vida en las reducciones/campos de concentración. Desbrozamos el tema de las partituras y, a lo largo del texto, se podrá leer no sólo la capacidad interpretativa de los Chiquitanos y Guarayos, sino su producción creativa. Esta cuestión nos lleva a incorporar una arista diversa a la consideración oficial de recuperación de las partituras de la época reduccional jesuítica.

Localizaremos en el performance musical la huella de las relaciones sociales que no se reducen a los humanos, sino que se extienden hacia los animales, la selva amazónica, los ríos, es decir, veremos el surgimiento de otra ontología, o bien de una ontología del otro. En ese sentido ubicaremos indicios de las fuentes de la *Marcha*

indígena por el territorio y la dignidad, cuyo desenlace acuñó la siguiente frase que conmocionó al país: “vamos a hablar de presidente a presidente, yo soy presidente de mi etnia, vos serás de Bolivia” (Entrevista con Miguel Cárdenas, Carvajal, 2009).

La selva amazónica llegó a tocar los rascacielos de la capital andina: “nunca imaginé ver esos edificios que suben hasta las nubes” (Javier Chacón, músico chiquitano, San Fermín⁴). Escribieramos así, las notas para un capítulo que aún no está en ninguna hoja de la historia de Bolivia.

Y, finalmente, intentaremos ubicar el acto sonoro al que, si bien no sumaremos una voz, incorporaremos una lectura que por su temporalidad se ubica en tanto acto inaugural de una evidencia: el barroco amazónico.

El acto de interpelación de la identidad

Y sin embargo estaban cerca. Lo supe antes de esto, antes de ser un axolotl. Lo supe el día en que me acerqué a ellos por primera vez. Los rasgos antropomórficos de un mono revelan, al revés de lo que cree la mayoría, la distancia que va de ellos a nosotros. La absoluta falta de semejanza de los axolotl con el ser humano me probó que mi reconocimiento era válido, que no me apoyaba en analogías fáciles. Sólo las manecitas... Pero una lagartija tiene también manos así, y en nada se nos parece. Yo creo que era la cabeza de los axolotl, esa forma triangular rosada con los ojitos de oro. Eso miraba y sabía. Eso reclamaba. No eran animales. (Julio Cortázar, *Axolotl*).

Considero que las aproximaciones al fenómeno identidad permiten constatar su complejidad, en el entendido de que de alguna manera, cada una de ellas incorpora una arista en la lectura de la cuestión. Complejidad que pudiera llevarnos a un espacio de confusión al colocarlas en un mismo plano. Por otra parte, conviene destacar que habría niveles de análisis sin que ninguno sea privilegiado: uno, descriptivo, que intenta definir como objeto de estudio y sus elementos; otro, funcional, que nos señala su devenir y dinamisimos y, un tercer nivel, estructural, que nos advierte, digamos así, sobre la red de relaciones que lo organizan, sus límites e incluso, su dimensión política.

Sin pretender una exhaustividad en este bosquejo, pero con el ánimo de precisar el fenómeno, veamos algunas aproximaciones.

⁴ *Ibidem*.

Nivel descriptivo

Uno de los espacios colectivos donde podemos localizar a la identidad como lazo social, y cohesión social es el campo de la religión. Martínez Assad (1989: 92), configura ahí un interrogante para ubicar los elementos de la identidad mexicana al preguntar “¿cuál será el vínculo que a través de lo religioso permita encontrar algunas señas de la identidad del mexicano?”. Las nuevas creencias tienden hacia lo tradicional. Pero si entendemos lo tradicional con una propuesta de Giménez (2000), tenemos que reconocer que hay una asimilación de lo contemporáneo y la recuperación de lo histórico, o será, pregunto, ¿que la asimilación de lo contemporáneo no es sino la invisibilización que efectúan algunas sectas, de la realidad?

A la inquietud de visibilizar los elementos que nos muestran de qué está hecha la identidad, tenemos que la identidad es compartir lugares, experiencias, ciertas situaciones comunes, un universo simbólico común (Pérez Castro, 1995). Giménez, coloca al término, un matiz:

Identidades étnicas [son] un conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez, 2002:108).

Nivel funcional

Devalle (2000) incorpora un elemento temporal en la construcción de identidad, así nos introduce en el ámbito de los procesos. Sulca Báez (1992), incorpora el móvil interaccional y relacional (Portal, 1989) del elemento identitario y con él, una lucha simbólica por las clasificaciones. Lucha de estratificación (Pujada, 1993), donde se revela un ejercicio de poder cuyo propósito es un cierto *status quo*, vale decir, la añorada, adaptación social. Gutiérrez Chong (2008) destaca, al respecto, el lugar preponderante de una educación generalizada, operada desde una visión nacionalista, donde se pone en juego elementos identitarios cuyo desenlace produciría la tan anhelada, desde el poder, identidad nacional.

¿Qué ocurre cuando llega un día en que la intelectualización se generaliza y llega a ser común a toda la sociedad, y no por sus propios medios, no por algún tipo de Jihad interna heroica o milagrosa, sino por un impulso social profundamente enraizado y mucho más efectivo, por una transformación total de la naturaleza de la división del trabajo y de los procesos productivos y cognitivos? [...] ¿Qué ocurre cuando un orden social se transforma fortuita-

mente en otro en que por fin se generaliza la cultura, cuando la alfabetización ya no es una especialización, sino un requisito previo para otras especializaciones? (Gellner, 1986: 33).

Y agrega... “Una cultura avanzada impregna toda la sociedad, la determina y necesita el apoyo de una política. Ese es el secreto del nacionalismo” (Gellner, 1986: 33).

Velasco (2003) en la veta señalada por Smith (1976) con el concepto de *mithomoteur*, ubica a la identidad en el campo de la etnicidad, en tanto valuarte de resistencia (al que también se adscribe la propuesta de Curiel, 2002) y motor en un continuo movimiento de las reivindicaciones de los movimientos indígenas.

Es desde un campo asimétrico que el proceso identitario se constituye. Campo en el que se opera en ciertas circunstancias, como en el caso de la fiesta (Portal, 1989), un desvanecimiento, una pequeña muerte: las diferencias quedan suspendidas.

Nivel estructural

La identidad, podemos ubicarla en un plano imaginario, es decir, en aquel que produce sentido, como la imagen regional de paisaje en lontananza que destaca Anderson en sus “comunidades imaginadas”, devenida de las visiones de los criollos libertadores de la América étnica. En este plano de sentido nos encontramos con el aspecto fascinante de la identidad, la imagen de la unidad, de la posible homogeneidad y su correlato político, la hegemonía. Es el plano del acallamiento de los planetas (Lacan, 1955) por el sistema de sentido, por un sistema unificador (la ley de la gravedad de Newton) como el lenguaje en tanto muro que anula la emergencia de la palabra diversa, o de la palabra, simplemente. Lo imaginario cobra su falsa realidad, que sin embargo es una realidad verificada, a partir del orden definido por el muro del lenguaje. Advierte Lacan un inconveniente al señalar que el sujeto no sabe lo que dice, porque no sabe lo que es. Pero se ve, y este derrotero puede llevarlo a la consumación imaginaria de la identificación con el Otro, el Yo del analista.

Aquí ubicamos al juego de poder y sus diversas posibilidades de clasificación/es-tratificación. Imagen pregnante morfogenética de un cuerpo social, colectivo. Imagen, a la que regresaremos más adelante.

En el plano simbólico encontramos un fenómeno dispuesto a su contradicción. Así, al planteamiento de Bourdini (2009) a fuerza de hablar una lengua, hablamos otra, podríamos agregar y decir que a fuerza de ser hablados por una lengua, hablamos de nosotros mismos. Es el campo del engaño, del amor, de la mentira y de la posible simbolización del Otro. Se trata de la inquieta incorporación de la alteridad.

El análisis debe apuntar al paso de una verdadera palabra, que reúna al sujeto con otro sujeto, del otro lado del muro del lenguaje, del otro lado del sentido unificado. Es la relación última del sujeto con un Otro verdadero, aquél que le da la respuesta que no se espera, que define el punto terminal de un análisis. “El análisis consiste en hacerle tomar conciencia de sus relaciones, no con el Yo del analista, sino con todos esos Otros, que son sus verdaderos garantes y que no ha reconocido” (Lacan, 1955).

Vayamos a un plano más, aquel que toca al cuerpo, a la inserción del cuerpo en un plano presimbólico, digamos en un campo sónico. Cuando aún no se accede a la palabra y el cuerpo presimbólico, materia encarnada, goce materializado, es nombrado, tomado por una trama significativa (Žižek, 2008:167).

Si el Otro, lugar de los significantes, interpela al sujeto, éste, en el acceso a la palabra se dirige a ese lugar cuyo carácter es, a diferencia de la imagen (y por lo tanto de la identidad), no unificado, es un lugar en falta, esta falta en el Otro da al sujeto, por así decirlo, un espacio de respiro, le permite evitar la enajenación total en el significante, no llenando su falta, sino permitiendo que él mismo —su propia falta—, se identifique con la falta en el Otro (Žižek, 2008:168).

Sin embargo, el recurso a la imagen, no deja de ser vigente. La imagen, o bien, ese guión imaginario (Laplanche y Pontalis, 1981:138) que es la fantasía que representa la realización del deseo. Žižek (2008) destaca la ambigüedad de esta definición y propone que es en la escena de la fantasía que el deseo no se cumple, no se satisface, sino que se constituye (dados sus objetos y demás) mediante la fantasía, aprendemos a ‘como desear’ (Žižek, 2008: 163).

... la función de la fantasía es servir de pantalla que encubra la falta en el Otro, esta incongruencia, la fantasía funciona como *significación absoluta* (Lacan, 1955); constituye el marco a través del cual tenemos *experiencia* del mundo como congruente y significativo —el espacio *a priori* dentro del cual tienen lugar los efectos particulares de la significación (Žižek, 2008:169).

Desde la perspectiva de la teoría de la ideología lo que importaría es el modo en que los mecanismos discursivos constituyen el campo del significado ideológico. Según esta perspectiva, el goce-en-el-significante (cuerpo presimbólico entramado en el significante fálico) sería simplemente preideológico, sin pertinencia para la ideología como vínculo social. Sin embargo, las lecciones del llamado totalitarismo demuestran lo que se aplica a toda ideología, a la ideología como tal: el último soporte del efecto ideológico (del modo en que una red de significantes nos sostiene) es el núcleo insensato, preideológico del goce. Dos procederes complementarios de la crítica a la ideología:

- Uno es discursivo, la lectura sintomática del texto ideológico... de cómo un campo ideológico determinado es el resultado de un montaje de significantes flotantes heterogéneos, de la totalización de éstos mediante la intervención de ciertos puntos nodales;
- El Otro, apunta a extraer el núcleo de goce, a articular el modo en que –más allá del campo del significado pero a la vez interno a él– una ideología implica, manipula, produce un goce preideológico estructurado en fantasía (Žižek, 2008:172).

Veamos de manera breve un ejemplo que propone Žižek, el antisemitismo, que desplazó el antagonismo social (la lucha de clases) a un antagonismo del cuerpo social y el judío. Desplazamiento y condensación: el judío era sucio e intelectual. Voluptuoso e impotente.

La fantasía es básicamente un argumento que llena el espacio vacío de una imposibilidad fundamental, una pantalla que disimula un vacío. No hay relación sexual, no hay relación de clases, y esta imposibilidad se llena con el fascinante argumento de la fantasía. Por eso la fantasía es siempre, en último término, una fantasía de la relación sexual, una puesta en escena de ella.

No hay relación de clases, la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad en la insistencia de que sí existía una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria, imagen, digamos, que no es sino la versión de la llamada identidad nacional, se trata de la fantasía ideológica fundamental. El judío es un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de esa identidad. He aquí, la irrupción ominosa por su existencia real palpable que marca la irrupción del goce en el campo social.

La identidad entonces en términos de fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla. La tesis de Laclau y Mouffe de que la sociedad no existe, de que lo social siempre es un terreno incongruentemente estructurado en torno a una imposibilidad constitutiva, atravesado por un antagonismo central. Esta tesis implica que todo proceso de identificación que nos confiera una identidad socio-simbólica fija está en definitiva abocada al fracaso (Žižek, 2008:172).

Lejos de ser la causa real de la negatividad social, el “judío” es un punto en el que la negatividad social adquiere existencia real. La sociedad no está incapacitada para alcanzar su plena identidad a causa de los judíos: lo que se le impide es su propia naturaleza antagónica, su propio bloqueo inmanente, y proyecta esta negatividad interna en la figura del judío. En otras palabras, lo que está excluido de lo Simbólico (del marco del orden corporativo socio-simbólico) retorna en lo Real como la cons-

trucción paranoide del judío, que no es más que la representación del ario en su afán, supuesto, de dominación del mundo (Kovel, 1988, citado por Žižek).

Ahora también podemos darnos cuenta de que atravesar la fantasía social es asimismo correlativo a la identificación con el síntoma.

...el 'judío' es un intruso que introduce desde fuera el desorden, la descomposición y la corrupción al edificio social –como si fuera una causa real exterior cuya eliminación hará posible la restauración del orden, la estabilidad y la identidad. Pero al 'atravesar la fantasía' nos hemos de identificar en el mismo movimiento con el síntoma: hemos de reconocer en las propiedades atribuidas al 'judío' el producto necesario de nuestro sistema social; hemos de reconocer en los 'excesos' que se atribuyen a los judíos la verdad sobre nosotros mismos (Žižek, 2008:175).

Apuntes para pensar otra ontología

El mundo Ama (s)ónico

Me asaltan varias preguntas al iniciar este breve texto dedicado al pensamiento devenido del nuevo continente, del que se esbozan tímidamente algunos textos de lo que pudo ocurrir hace más de 500 años. ¿Para quién era nuevo? Prácticamente, se inventó un continente allí donde se suponía, había animales fabulosos o simplemente una nueva ruta a las Indias. Se podría decir que lo que hoy se llama América, no existía. Y conviene dar lugar al hecho de que, a algunas concepciones simplemente no tendremos acceso jamás. ¿Qué era? ¿Cómo se llamaba esta tierra para sus moradores? Quizás como una zaga de ese saber sea el nombre de Pachamama, en quichua, madre tierra. Así, todo un continente fue inventado al borde de un cuasi naufragio de las naves de Colón. Hay varias voces que hablan de nuevas cosmovisiones y, al mismo tiempo, nos sorprendemos de que en zonas arqueológicas o no, se comercie con objetos. Que los llamados lugareños los vendan y con ello vendan, decimos, su identidad. ¿Y no será que los venden porque hay quienes los compran? Finalmente, no son otra cosa que productos/fetichismo/mercancía, como cualquier otro del mercado de consumo. Hablamos del Otro, de las comunidades, de los informantes, de los indígenas, de sus tradiciones. En esas condiciones, en éstas ¿estaremos a la altura de escucharlos? ¿No se produce en el mismo momento de hablar de ellos una hiancia? ¿No se opera en el mismo momento de un rescate posible, su destrucción? ¿Así, estaremos en condiciones de escuchar al Otro? ¿Tendrá el Otro algo para decirnos... aún?

Con estas preguntas, por ahora sin respuesta, entremos al campo de una propuesta, la del perspectivismo de Viveiro de Castro. La noción cosmológica amerindia, propone este autor, permite otorgar otra consistencia a las categorías naturaleza y cultura. Tienen otro sentido, otro contenido que la visión occidental y, además, tampoco tienen el mismo estatuto, no está el ser convocado sino configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, en resumen, puntos de vista (2003: 193). En este sentido, las referencias a cómo son vistos los seres humanos, los animales y otras subjetividades (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) evidencia precisamente otro mirar, otra perspectiva. Los animales (no todos) son vistos como personas. “Cada especie es una envoltura que esconde una forma humana, normalmente visible tan sólo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes” (2003: 194). De acuerdo con los estatutos en la ontología amazónica regulada por las relaciones de predador y presa, los jaguares ven a los hombres como tapir o pecarí (presas comunes de los humanos) a quienes están en condiciones de matar y percibir a “la sangre como cerveza de mandioca”. Los chamanes que pueden atravesar perspectivas, están en condiciones de comunicar y regularlas “transforman en sensibles los conceptos o en inteligibles las intuiciones” (2003: 194).

El perspectivismo no denota una propiedad fija de alguna especie, depende por lo tanto, de una cierta actualización de esa potencialidad. Algunos no humanos actualizan de manera más completa, así se puede decir, que son más personas que los humanos: *la experiencia personal, propia o ajena, es más decisiva que cualquier dogma cosmológico sustantivo* (2003: 196).

En un estado originario, digamos así, mítico, según los preceptos amerindios, es aquel donde los humanos y los animales no se distinguían.

Discurso sin sujeto, dijo Levi-Strauss del mito, discurso “sólo sujeto” podríamos igualmente decir, hablando no de la enunciación del discurso, sino de su enunciado. El mito, punto de partida universal del perspectivismo (2003: 197).

Instante de interpenetración del Yo y el Otro. Se podría decir que el mito es el discurso del sujeto del inconciente. Sin hacer distingos entre especie animal o humana, en todo caso, según el pensamiento amerindio, se trataría de la condición de humanidad previa a toda distinción.

Con este mirar llegan otras preguntas. ¿Podrán convivir sistemas de pensamiento diverso? ¿No le estaremos haciendo el caldo gordo al actual estado de cosas, al hablar de otro sistema, sin develar las contradicciones de éste, y su virulencia? O, por el contrario, dada la situación actual de un antagonismo económico brutal ¿encontrar

otra manera de simbolizar la vida no será una alternativa contestataria radical? ¿Hacer de los breves espacios, campos de conquista y que se conviertan en testimonio de que el poder hegemónico nunca será absoluto? De tal manera, el convertirnos en secretarios, en escribanos de estos testimonios, permitirá de alguna manera escribir la historia. Quizá.

Un apunte más, surgido en una noche de insomnio. Leeremos a continuación, una zaga de lo que fue y, una muestra de lo que es, como apuntan las líneas de arriba: la construcción de una perspectiva y la defensa de subjetivarse colectivamente al contrapelo de la visión oficial. A estas dos vertientes conviene aderezar, decimos en algún momento, una tradición, cuál sino, la tradición de lucha, de resistencia de los pueblos y, ahora, naciones indígenas, la lucha por el territorio y la dignidad, puesto que así se llamó a la marcha indígena que por primera vez, en la Bolivia de la época moderna, mostró el rostro de los habitantes de la región del Amazonas. Así, veremos que la música, campo del presente estudio, si bien nos permite una lectura de un indicio, digamos una lectura superficial de la estructura social, es a la vez, la que nos avista, dada su existencia perviviente –he ahí su materialidad– de aquello que de otra manera quedaría inadvertido: en la superficie se escribe la estructura que la conforma y de la que, ahora, de esta manera aparece a nuestra mirada.

La Gran Chiquitanía 1691-2009: una imposición en la llanura

La primera misión jesuítica fundada en la región de la Chiquitanía es San Xavier (1691).⁵ A finales de junio de cada año, se realiza una fiesta religiosa. Cuenta la leyenda del dios Pillo que:

280609

unos cazadores vieron a un pillo (avestruz) y que le flecharon, cuando fueron por la presa que ya dejó de correr, no encontraron nada, ni animal, ni flechas y como ya estaba oscureciendo regresaron, miraron hacia el cielo y ahí vieron al Pillo, ahí estaba el cuerpo del Pillo en el cielo. Desde ese momento lo veneraron y le rindieron tributos. Cuando llegan los

⁵ San Xavier fue la primera reducción fundada por los jesuitas en 1691, con el nombre de San Francisco Xavier, y fue sede de una escuela de música y de un taller para la fabricación de instrumentos musicales. Hoy en día es un pueblo agrícola y ganadero, con una importante planta de producción lechera, que está desarrollando sus potencialidades turísticas. Su aspecto rústico, de calles de tierra y tradicionales casonas, con paredes de adobe decoradas con motivos misionales y sombreadas galerías con horcones de maderas, crea un entorno ideal que resalta la majestuosidad del conjunto misional.

jesuitas, vieron que la fiesta dedicada a ese dios coincidía con la de San Pedro y San Pablo, les inculcaron a los nativos que entonces se trataba de la fiesta apostólica (Carvajal, 2009).

El primer punto de incursión al terreno de nuestra práctica es San Xavier, el propósito es asistir a la fiesta de los Yarituses,⁶ finales de junio de 2009. La información con la que contábamos anunciaba la participación de la orquesta misional del pueblo en dicho festejo.

Cuando uno incursiona en esta zona de la región oriental de Bolivia es evidente el cambio de paisaje. De la llanura en la que está situada la capital del departamento de Santa Cruz de la sierra que lleva el mismo nombre, a una zona de mucha vegetación, de árboles altos, frondosos, palmeras, matorrales. La luz del día queda eclipsada por la selva. El primer pueblo es San Xavier a unas cinco horas de la capital cruceña. Llego al atardecer y luego de dejar el equipaje en un alojamiento ubicado en la plaza del pueblo. Camino hacia la iglesia que, entre la bruma del atardecer, no dejaba de advertirse desde mi llegada.

270609

La iglesia que visito de inmediato me toma en la total impresión. Las fotos [de la iglesia] que por más de dos años veía y reveía, ahora se revelaba sin más, en una tarde neblinosa, húmeda. Entro a la iglesia⁷ y quedo tomado corporalmente, no es justamente una ascesis

⁶ Uno de los grupos étnicos con los cuales los jesuitas lograron establecer una relación pacífica.

⁷ La iglesia fue construida por el padre Schmid en 1749-52 e íntegramente restaurada en 1987 bajo la dirección del arquitecto suizo Hans Roth. El frente está caracterizado por las imponentes columnas salomónicas de madera del pórtico y en la fachada, por la decoración en forma de concha que remata la portada y las ventanas ciegas. Al igual que en el interior, la pintura mural adopta mayormente temas decorativos, vegetales y geométricos, pero se pueden observar algunos ejemplos de pintura ilusionista (como en el caso de las cortinas pintadas, al exterior, en correspondencia del portal lateral y, al interior, de la pared del presbiterio) y figurativa (los ángeles que sostienen escudos en la fachada). Caso único en las misiones, también las columnas salomónicas que sostienen el techo en el interior están pintadas, con decoraciones entrelazadas y en forma de rombo. Sobre las paredes se disponen las pequeñas esculturas de ángeles, talladas y doradas, que son un motivo muy característico de las misiones chiquitanas: los querubines están en correspondencia de los arcos ciegos de las naves laterales, y los angelitos orantes sobre peanas en las pilastras del presbiterio. El retablo mayor es el más sencillo entre los de las iglesias chiquitanas. Es de adobe, modelado y policromado, con una sola hornacina central para la imagen de San Xavier, la única original, mientras que los relieves perdidos han sido reemplazados por nuevos durante la restauración. También los retablos laterales son de adobe y repiten los temas comunes a todas las misiones: en la cabecera de la nave izquierda la representación del Calvario, con el Cristo crucificado circundado por los símbolos de la pasión, y, en la de la derecha, la Inmaculada Concepción. La particularidad de las representaciones de San Xavier es que los símbolos de la Pasión, así como el fondo de la Imagen de la Virgen, no son

sino que un tiempo empezaba a cumplirse”. Hay poca gente en las calles, esto será una constante durante toda mi estadía en este pueblo (Carvajal, 2009).

280609

La fiesta de los Yarituses. Empezó en la noche a las 11 con unos ruegos en bésero⁸ a los santos, y en esas, al dios Pillo. En la noche [la víspera] antes del canto de un señor a la puerta de la iglesia, entrevisto a dos chicos que pertenecen uno al coro y el otro a la orquesta. Me empiezo a dar cuenta que la música barroca como tal, no se vive en la Chiquitanía. Que no hay orquesta. Que ensayan en Santa Cruz, que no hay escuela de música que nada de lutería, que casi nada de nada con la música barroca (Carvajal, 2009).

290609

Las campanas tocan,⁹ comienza la fiesta. Hay un ambiente medio de fiesta, medio de abandono. Voy a la iglesia todavía con la sordera¹⁰ y con el video que no funcionaba porque no dí cómo. Voy nada más con el audio, las fotos del cel, y ya. Tomo el audio de los tamborines y flautas y cantos gritos de los Yarituses, los sigo cuando terminan su entrada a la iglesia que se abarrota de manera impresionante. Me doy la vuelta, al estar en la primera fila y me doy cuenta que la gente estaba en las naves laterales y que el centro estaba lleno y que nada más se veía gente. El padre Raúl Arzósola, invita a los niños a que se acerquen al púlpito y se llena de niños, el padre habla del encuentro respetuoso¹¹ de los jesuitas hace 300 años y más. El estuvo en la restauración de la iglesia y cuando las partituras se encontraron (más de 5,000 partituras¹²), algunas anónimas, se cree que fueron escritas por nativos que aprendieron los cánones de la composición. (Posiblemente mañana los vea, porque están en el Archivo de Concepción¹³).

Al seguir a los Yarituses me encuentro en la casa del Cabildo Chiquitano. Hablan de recuperar las canciones y agradecen a todos los que participaron y que no se pierda esta

tallados en madera sino pintados.

⁸ Lengua establecida por los misioneros con base en las diversas lenguas que se hablaban en la región y al alemán. Hay algunas palabras donde se puede localizar sonidos de la lengua germánica como el nombre de uno de los aerófonos: *topüsh*. *Cfr. supra*, núm. 2: 1.

⁹ En cada uno de los pueblos misionales, las campanas de las iglesias son tañidas por jóvenes, casi niños, con una vitalidad tan fresca y delicada que el desenlace armónico es estremecedor. *Cfr.* Material audio y video de la práctica de campo en Bolivia (Carvajal, 2009).

¹⁰ Desde mi llegada al aeropuerto de Santa Cruz advertí que una “sordera” iba a la conquista de mis oídos, a la par que lo poco que escucha llegaba en versión doble, ondulante.

¹¹ Una de las variantes del signficante “no-imposición”, referido por Piotr Navrot *cfr.* 3.

¹² El encuentro de casi cinco mil páginas de música de las misiones chiquitana encaminó la parte esencial de la pesquisa a los pueblos de Chiquitos, mientras que los otros documentos sufrieron una disminución de la atención por parte del investigador común (Navrot, 2000:7).

¹³ El segundo pueblo misional.

tradición. A los que hablaron los entrevistado con aquello del barroco, pero a medida que les iba preguntando de esto, nada tenían que decir. Conocí al Alcalde, al Presidente del Cabildo, un chiquitano que se la pasa bebiendo (...). Después me invitaron a un evento oficial y fui con la comparsa. Se trató de un reconocimiento que se les hizo como valuarte turístico por parte del Consejo Departamental reunido ex profeso (Carvajal, 2009).

Detengámonos en esta vorágine de eventos y destaquemos al menos tres puntos. El barroco, al menos el que venía a encontrar, a pesar de mi sordera, ya no se escucha más. Lo que se escucha es un ruido de tambores, flautas, gritos cantos en bésero y el significante de un encuentro respetuoso ocurrido hace más de tres siglos. La fiesta a la que asisto es religiosa. Religiosa por partida doble: por una parte está la veneración al dios Pillo y el baile y canto a los santos católicos.¹⁴ La convocación al campo del sincretismo puede rebelarse errónea. La síntesis de la relación de una cultura que llega para imponerse a otras que habitan, ora en guerra ora en paz, la región, muestra, al menos en este caso, su imposibilidad. Es, quizás la evidencia de una negatividad sin síntesis final. Así, en este primer momento, lo que se muestra son los fragmentos de una época pasada, suspendidos en el ruido.

Chiquitos tiene una misión o una identidad ¿dónde quedó el barroco?

030709

Voy al ensayo con los chicos de la orquesta.¹⁵ Maravilloso. [Después me acerco a estos niños y les hablo del motivo de mi presencia y les pido que hablemos un momento; emocionados de ser grabados, aceptan. Estos son algunos fragmentos de lo que me dijeron] María Victoria (cantante contraalto, 14 años): La música es mi vida, es a lo que quiero dedicarme toda la vida. Ana Jazmín (violinista, 17 años): Yo pongo toditito lo que siento cuando toco, mis tristezas, alegrías, todo. María Victoria: me fui conociendo, con la música, en las diversas etapas de mi vida. (...)

Asisto a dos talleres corales, uno infantil y el otro juvenil. Las voces son de aves de este lindo paisaje. Asisto al ensayo general. Hay un aleluya estremecedor (Carvajal, 2009).

¹⁴ 300609

...ante la petición [de la ex Alcadesa del pueblo] que lleguen [los danzantes Yarituses] hasta adelante para venerar a los apóstoles, respondió uno de los danzantes, no venimos a venerar, venimos a bailar y cantar (Carvajal, 2009). Se trata de la respuesta desde una religión a otra.

¹⁵ Se trata de la orquesta y coro de Concepción, sede del Vicariato de la provincia Ñuflo Chávez. Se cuenta por ello con el apoyo de la iglesia. También se encuentra en esta sede el archivo Misional con el acervo de las partituras encontradas y dadas a conocer en 1989-90.

Lo que encuentro es una sonoridad que fluye con el paisaje, son sus sonidos. Los cuerpos de los niños y jóvenes vibran cual cuerdas dentro de un gran órgano musical en el que resulta estar convertida la selva.

040709

Finalmente llega el concierto.¹⁶ Es lindo. Dice una alemana,¹⁷ que hubo algunas cosas chuecas, mencionó algo de otro tipo de afinación que posiblemente se inyecte así a las obras. El director escucha la observación, el también quiere que la orquesta suene como la de Simón Bolívar, en Venezuela.¹⁸ A mí me parece que habría que construir un estilo que permita dar cuenta de otro tipo de afinación, otras tonalidades, o atonalidades, o como se quiera decir...¹⁹

Al día siguiente por una equivocación mía doy con la dirección de uno de los músicos *tradicionales*, como suelen llamarlos. Pareciera que no hay familia donde no haya alguien dedicado a la música, ya sean las personas mayores o bien los niños o jóvenes que participan en la orquesta y coro.²⁰ Voy a su encuentro a la madrugada siguiente. Me había advertido la hija que su padre salía temprano para su chaco.²¹

¹⁶ Es el primer concierto al que asisto en la región chiquitana.

¹⁷ Así como llegaron a la región misioneros jesuitas de habla germana, entre ellos Martin Schmid, durante y posterior a la segunda guerra mundial, llegaron familias alemanas para establecerse en la zona.

¹⁸ De acuerdo a la entrevista que me concedió Javier Wengrovicz, director de la orquesta y coro (Carvajal, 2009).

¹⁹ Esa misma ocasión “discuto con Javier lo que encuentro en el archivo y el lugar de Alejandro, un joven violinista, primer violín de la orquesta. Es profesor de la orquesta, es originario de Urubichá. A mí me parece que es un talento, un hombre mónada [a decir de Benjamin: Un materialista histórico aborda un sujeto histórico sólo cuando lo encuentra como mónada. En esta estructura, él reconoce el signo de un cese mesiánico de acontecimientos o, dicho de otra manera, una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (tesis xvii, Benjamin)] que vendría orientarse por las cosas que atraviesan sus oídos, su odio, a la música” (Carvajal, 2009).

²⁰ 050709

...en la fiesta [una fiesta familiar en Concepción] estaba sentado a la mesa, a lado de una mujer, hija de Don Antonio Supapí [músico tradicional] que ese día cumplía 57 años de casado. [al día siguiente] le pregunté a una mujer que supuse era la hija de Don Antonio [a la que encontré en la plaza vendiendo artesanía] por el padre y le comenté que quería entrevistarle, y agregué que, como me enteré que es músico, lo cual ella aceptó, y completó, es uno de los pocos músicos que quedan con toda la tradición de la música “típica”, como aquí le llaman, me interesaría hablar con él, continué, la noche anterior no le dije ni hoy domingo pues quizás esté descansando. Y fue entonces cuando desplegó un tramo más de la selva. Me dijo que sí, que su padre era músico pero que no estuvo en ninguna fiesta. Que vivía en un pueblito, en una comunidad cercana, en el Limoncito, que se llama Javier José Luis Chacón. Pues, contento con el hallazgo me despedí.

²¹ Parcela de tierra familiar que pertenece a la comunidad y ahora está incorporada a la reglamentación del Territorio Comunitario de Origen (tco) (1994).

Con Javier Chacón, el músico del Limoncito veo abrirse de una vez por todas, las puertas de los sonidos de la selva. Me habla de los instrumentos de viento que toca. Son cinco²² instrumentos aerófonos, más dos o tres de percusión. Destacó la precisión con la que tienen que tocarse, no sólo en cuanto a la melodía, al ritmo, a la estructura musical y la combinación con la percusión, sino la temporalidad de los sonidos y la ubicuidad en las relaciones sociales extendidas, esto es, con el paisaje. Por ejemplo, el *topüsh* se toca al momento de cortar un árbol y así el sonido inmensamente melancólico, acompaña a su caída, a su muerte. Al final de la entrevista en la que se destaca que un hijo menor y una nieta, han aprendido a tocar la flauta como el aprendió al escuchar a su padre, me invita a la fiesta de San Fermín. Es al día siguiente, en una comunidad selva adentro. Acepto.

La constatación del barroco amazónico: ...la otra ontología

070709

...Un cura dio la misa y comparó San Fermín²³ con Nazaret, estuvo interesante el rollo que les lanzó. Y entonces, los músicos tomaron el lugar de líderes en la procesión después del santo San Fermín y antes que los curas y demás mortales. Misa, procesión y un concierto breve a las puertas de la pequeña iglesia: Chacón, Agustín (toca una caja), Pedro un violinista de Concepción que está dando clases en la Casa de la Cultura donde está Javier, y un músico aprendiz de Agustín. Luego llegaron las leyendas de Chacón de cómo los animales se hicieron animales,²⁴ cada uno tiene una historia de por qué es como es, y después, convocados por la música y el violín que se incorporó a la banda, bailó la hermana de Agustín y otra mujer, a la puerta de la iglesia que se convirtió en un teatro al aire libre, la gente se congregó y después nos fuimos a la casa de Agustín. En casa de Agustín, me invitaron chicha.²⁵ Chacón relató su participación en la Marcha del 90 hacia

²² Coincide con esta clasificación la otorgada por Ángel Chuvé, Alcalde de San Antonio de Lome-rio, otro pueblo musical:

180709

...tocamos los cinco instrumentos: la flauta naturaish [en bésero o chiquitano] es el fifano, del año nuevo hasta el carnavalito tiene su periodo; después el secoseco, fiesta de los compadres, se toca de la resurrección de cristo hasta el 30 de junio, se toca, después en la época de la chaqueada, para tumbar los árboles, el topüsh, luego el seco sequillo o el yoresomanka en chiquitano, el 8 de diciembre en la fiesta de la inmaculada concepción, luego la flauta, el burish se toca durante todo el año, no tiene época. La flauta se utiliza para la parte ceremonial (Carvajal, 2009).

²³ Pueblo creado recientemente, no pasan de 500 familias. La única manera de llegar aquí desde Concepción es en taxi. Las taxis en Concepción son motos.

²⁴ Dicho de otra manera, de cómo los animales devinieron de personas en animales (Viveiro de Castro, 2003).

²⁵ Bebida fresca hecha de maíz. En el occidente también es una bebida popular, la diferencia es el

La Paz, de cómo se le entumieron los dedos y no podía tocar por el frío. Que su sueño se hizo realidad porque el quería conocer La Paz, contó de los edificios altos y todos se quedaban viendo como si hablara de una ciudad que estuviera lejos y casi en las nubes. [habló] De cómo tocó y de cómo la gente que estaba escuchando cooperó, dice, la gente tiene dinero, en un ratito que no fue más de 15 minutos que fueron a tocar a la plaza Murillo [a la que fueron] llevados por un estudiante de cabello largo y [al relatar este evento] se me quedaba viendo, juntaron 640 pesos, caminaron hacia la plaza de San Francisco y cuando se acordaron del dinero ya nada había y a él, que estuvo tocando todo el tiempo sólo le dieron seis pesos (Carvajal, 2009).

Habló de los líderes y su habilidad para hacerse de dineros devenidos de su corrupción “hasta cuándo seremos tan zonzos”.

Si San Fermín con Javier Chacón fue la entrada al Amazonas, a su música y leyendas, también lo fue a sus riquezas, maderas preciosas,²⁶ e hidrocarburos, así como a la corrupción de los líderes. San Antonio de Lomerío fue el siguiente eslabón que permitiría responder a la pregunta por los chiquitanos después de la expulsión de los jesuitas (1767).

Ese día, el de San Fermín, a mi regreso a Concepción, fui nuevamente al Archivo Misional.

...Casi a las tres entré al archivo donde estuve registrando los documentos que me gustaría chocarlos y ver alguna argamasa entre una cultura y otra como cada día se me impone, los viejos quejándose que la cosa se está perdiendo, y me parece que lo que está ocurriendo es que en realidad se está viendo lo que ya fue una pérdida desde los españoles. Ahora se impone ir a Lomerío para ver este evento que no deja de aparecer una y otra vez, este salto de tigre al pasado (Carvajal, 2009).

Con las palabras de Chacón se develó el tiempo previo a la reducción/concentración; apareció la música del Amazonas. Convenía tener aquel eslabón que nos permitiera localizar un tiempo, otra detención musical de casi dos siglos y medio (1767-2009).

grado de maceración y por lo tanto los grados de alcohol.

²⁶ A lo largo del tiempo hemos visto cómo se cae el paradigma de una relación armónica y una adaptación adecuada con el entorno físico. Un claro ejemplo es la feroz depredación realizada por españoles y posteriormente por mestizos (y que aún continúa, ahora ejecutada por la voracidad de los comerciantes de madera con la tala indiscriminada) de la zona selvática amazónica, donde se ubica la Chiquitanía.

La desbandada chiquitana: la inauguración de otros territorios... ¿autonómicos?

170709

[En San Antonio de Lomerío]²⁷ ...Hablé con el Alcalde del pueblo, que por suerte lo encontré y me dijo que hablaría conmigo en unos minutos. Regresé y lo esperé y fue una entrevista donde se avistaba lo que me imaginé había ocurrido al término de las misiones, la desbandada de los chiquitanos.

190709

Ayer entrevisté a Julio Soriocó, un compositor nato, me habló de que quería tocar la flauta pero no pudo pero le gustó hacer o como dijo él, formar canciones, tiene como 40, tiene a su secretario que escribe y le pone música, o a la música que le hacen escuchar él se imagina tal letra, tal tema, y van desde la esclavitud, el enamoramiento, la cocina, el chaco, en fin, relata cosas que le pasa, que le pasan a todos. Se confirma la huída de los chiquitanos y la esclavitud. Un momento antes hablé con Armindo Salvatierra, un hombre que vino de Concepción cuando tenía 15 años, conoció a una mujer y se quedó, aunque después se fue a Santa Cruz, 6 años y allí tuvo 6 hijos que están grandes, regresó y ahora tiene otra mujer con la que tiene otros 6. Me cuenta que trabajó para los patrones que llegaban a San Antonio para obligar a trabajar. Fue en una ganadería. Armaba postas. Por esa razón, que no quería que le obligasen, se fue a Santa Cruz. Regresó y el cura le propuso hacer su casa y trabajar para la iglesia, y tampoco quiso. Recuerda que no había nada, que la gente ahí en el Lomerío no tenía ropa. Era muy pobre. Comían sin sal. Con una barra de sal apenas tocaban los platos para darles una poco de sabor (*op.cit*).

²⁷ San Antonio de Lomerío santuario de turismo indígena comunitario y patrimonio de la humanidad.

17079

Etnia moncosh, una de las 8 etnias de la Chiquitania, lengua bésero. Etnia reducida en las misiones... Después de la expulsión de los jesuitas, huyeron del patronaje y se escondieron de la esclavitud. Trajeron consigo la herencia cultural de las misiones de Chiquitos. Hace 70 años se reconoce como pueblo, San Antonio de Lomerío (SAL). Nuestra riqueza es la música autóctona, hablamos el moncosh. Las casas están reconstruidas según las Misiones de Chiquitos. Capital de la música y folklore autóctono desde hace (18/03/99) diez años. Es el primer Municipio Indígena Moncosh Chiquitano de Bolivia, riqueza y patrimonio cultural natural tangible e intangible de Bolivia, patrimonio de la lengua bésero de la nación. Pueblo reducto de las misiones de Chiquitos. Nuevo destino turístico, turismo indígena comunitario y solidario...municipio autónomo moncosh chiquitano SAL. Música misional y música autóctona...

“En la parte de la música nosotros la utilizamos tanto en la parte religiosa como en las fiestas, de cumpleaños, en la fiesta de tradición lomeriana...” (Alcalde de SAL, Carvajal, 2009).

Encuentro a uno de los músicos más viejos del pueblo, Don Pedro Chuvé Charupá, de 70 años de edad.

Nuestra música anteriormente era aquí nomás, no salía a ninguna parte (Carvajal, 2009: 18/07/09, 2: 55: 38).

Don Pedro: En 1984, en un festival en Santa Cruz, Festival Sombrero de Sao, los invitan y ‘fue una admiración para la gente en la ciudad con esta música y los instrumentos. (...) no dejen esa música, esos instrumentos’ [les dijeron], por eso volvimos y nos organizamos bien ya, como un grupo, como un conjunto... los jóvenes y las muchachas muy poco se interesan, hay algunos que se interesan... mi padre sabía tocar también, mi padre el que fundó este pueblo, el primer hombre que nació aquí, escuchaba lo que él tocaba y así seguí tocando, sólo uno escucha y aprende, escuela no hay, recién el año pasado...

—...el finado mi padre me contaba que el abuelo de él, Nicolás Chuvé, descendiente de San Xavier, tenía tres hijos, Nicolás, Ignacio y Juan, y aquí se quedó venía en búsqueda de un lugar para trabajar, porque en San Xavier no lo dejaban trabajar los patrones, esclavizaban a la gente. El que más trabajó aquí fue Ignacio, se casó con Rosa García. ...mi papá [Ignacio] nació 1907 murió a los 90 años. (...) San Antonio ahora ya es pueblo, antes nada más había 7 casas... no había ni plaza no había nada. En 1939 construyeron una capillita, nadie sabe cuándo llegó el abuelo de mi papá. Más o menos en 1870, más o menos por ahí. —...No sé como le pusieron el nombre de San Antonio, había una chica que murió aquí y se llamaba Antonia, fue hija de Nicolás.

María [esposa de Don Pedro se incorpora a la entrevista]: mi padre se fue a los gomales. Me dejó, no conocí a mi padre, se lo llevaron obligado. Me vine a estudiar, tenía cuatro años, no me atendía mi padre, no me atendía mi padre por los gomales,...

Don Pedro: aquí habían personas que tenían plata y nos hacían trabajar obligatoriamente, venía el inspector de trabajo con quién trabajás, tiene que buscarse un patrón con quien trabajar, venía de Concepción...

María: ... recién nosotros estamos aprendiendo [castellano]... ahora ya nadie habla bésero, antes no hablábamos castellano...

Don Pedro en 1955 no teníamos la libertad los campesinos... aquí terminó el 57, aunque la revolución fue el 52,²⁸ que ya no hay patrón, pero aquí seguía, porque a mi me llevaron hasta San José, obligado en el 56, vos tienes que ir con este señor —(...) vino una comisión era el 4 de agosto [1957] era la fiesta en Salinas... y agarraron a estos tipos [a los inspectores] ahí terminó el abuso, el primero que desobedecía al corregidor era huasca, y hacerlo trabajar gratis... nadie lo apoyaba. Mientras ahora cambió la cosa, hay médicos, ingenieros, abogados, de aquí nomás, campesinos, por eso ya hay un cambio, además los chicos hablan castellano, cualquiera discute...

²⁸ Se trata de la llamada Revolución Agraria ocurrida en Bolivia en abril de 1952.

—... Hay gentes mayores no hablan bésero, no sé qué pasará con la reforma educativa bilingüe... (Carvajal, 2009: 3: 26: 01).

Al finalizar la entrevista que me otorgaron don Pedro y María, les propuse que los resultados de la investigación se los haría llegar, fue entonces que hicieron una petición que no deja de ser el motor del presente escrito. María me dijo, “ojalá que el libro hable de nosotros, porque nadie sabe, ya se está olvidando que nuestros padres y abuelos fueron los primeros en poblar estos lugares. En correr a estos lugares...”

Jamás se da un documento de cultura
sin que lo sea a la vez de la barbarie.

WALTER BENJAMIN

Después de la expulsión de los jesuitas, los pueblos reducidos fueron habitados por los criollos y terratenientes. Los chiquitanos huyeron de la esclavitud (tanto en el trabajo de extracción de la goma y caucho, como en la siembra, la cosecha de caña y la cría de ganado) hacia las lomas inhóspitas y de difícil acceso, o bien se internaron de nueva cuenta en la selva y hubo un grupo más, el que resistió la embestida de los tiempos y se refugió en los mismos pueblos donde sus antepasados fueron reducidos, ya sea como servidumbre de los criollos o bien, en los oficios abandonados de la religión que se les impuso. Cada una de las tres alternativas muestra una relación orgánica con la tierra, de la gente originaria reducida, ya sea al inaugurar nuevos espacios, al transformar en cultivables terrenos agrestes, o bien, en la relación recuperada con la selva. Y la continuidad del trabajo agrícola que ocurrió en la época misional, que consistía en trabajar las tierras de la iglesia y también las que correspondían a la comunidad y a cada familia.²⁹

La resistencia que inadvertidamente fue convocada por quienes se quedaron en los pueblos misionales, nos permitió la localización de un indicio a la inversa, en el que se ha construido la fragilidad de un significativo encuentro respetuoso.³⁰ No es la fe inculcada, la meta vital de estos pueblos, sino herramienta de resistencia, de sobrevivencia ante la arremetida del mundo criollo y su voracidad. Hubo pueblos misionales que tras

²⁹ *Cfr. infra: 24.*

³⁰ “El hecho de aprender y vivir la fe como pueblo generó una fecunda acción y contribución indígena en la creación de la nueva cultura, llamada misional, con la cual los habitantes de las doctrinas llegaron a identificarse plenamente. Las manifestaciones materiales de esta cultura fueron, a la vez, un auxilio y una consecuencia de la vida comunitaria de fe de la nueva sociedad” (Navrot, 2000: 9).

la expulsión de los jesuitas, terminaron la construcción de las iglesias³¹ y fueron los caciques del Cabildo³² quienes auspiciaron las misas durante al menos medio siglo. En la actualidad, continúa la organización del Cabildo con las mismas atribuciones de la época reduccional, ahora subordinada a las autoridades religiosas a cargo de los franciscanos.³³ Indicio en el que también se conjuga un elemento identitario que de manera paradójica muestra sin más el campo de contradicciones y de violencia religiosa. Este es el caso de una obra breve, escrita en las reducciones y que continúa interpretándose en la actualidad por la gente y, especialmente por uno de sus representantes, el primer capilla de Santa Ana, don Juanuario³⁴ Soriocó: *Dulce Jesús Mío*. En su interpretación se constata lo apuntado líneas arriba, la letra e incluso la composición musical, no impiden, o mejor dicho, son vehículo para la expresión de los sonidos amazónicos.³⁵

Si San Antonio de Lomerío es la muestra de la desbandada ante la esclavitud impuesta por los criollos, Urubichá es uno de los lugares, selva adentro adonde llegaron grupos étnicos que habitaban la región chiquitana, los Guarayos y los Sirionó. La lengua de los primeros es una derivación del guaraní. Otro eslabón, otro fragmento del mapa que fue y se detuvo en el tiempo que bulle y que se alberga en relojes cantantes, hechos de maderas finas.

150709

...el guarayo es otra etnia, nada que ver con los chiquitanos.... empezaron a enviar nativos guarayos a Europa... notaron que tenían una habilidad tremenda para la música, eso viene desde su nacimiento...[Edgar Rojas Barba, alcalde del municipio de Urubichá, 2009, municipio indígena de la provincia Guaraya]... el guarayo siempre vivió en un paraíso, porque en esta zona hay muchas riquezas naturales, tenemos diferentes lagunas, bastante cacería, bastante pesca...

Guarayos y sirionó son las etnias que habitan esta zona. Los sirionó se encuentran en Salvatierra: pueblo fundado por excombatientes de la guerra de Hitler que se convirtieron a la religión (Carvajal, 2009).

³¹ Es el caso de Santa Ana de Velasco, ubicada ahora en lo que se conoce como circuito misional.

³² Organización basada en la estructura de usos y costumbres prehispánicos y cuya incidencia política estaba reducida a los servicios religiosos católicos.

³³ La orden de los franciscanos se hizo cargo poco a poco de la zona misional a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

³⁴ Nombre que hace evidente la presencia actual de la lengua alemana en toda la región. Juanuario es una derivación de Januar = enero, en alemán.

³⁵ Como ocurre también en los Andes bolivianos con otro aerófono: la tarka (Carvajal, 2010).

Esta zona y los pueblos que la componen, fueron fundados después de 1825, cuando surge un nuevo país fruto de las divisiones e intereses territoriales de los criollos, Bolivia.

Lo musical...viene desde su nacimiento.

...así ¿está bien? Pregunta Adelina Anori, originaria de Urubichá, la otra puerta del paraíso ¿está bien? Pregunta sorprendida una mujer que toca el cello. Se trata de un ensayo en el marco del VI Festival de Música Renacentista y Barroca Americana. Por supuesto que sí, añade la cellista con vehemencia, una sonrisa amazónica se dibujó en el rostro de la cantante.

150709

...nosotros que estamos bien alejados pero llegamos por intermedio de la música, eso me alegra...por intermedio de mi hijo³⁶ puedo conocer bastantes personajes que viven en las ciudades... en esa parte la música es [algo] integrador, no? De todos los que vivimos más alejados... materialmente no tenemos apoyo... no se si voy a ser mentiroso, cuando fueron a España, Alemania... a Suiza, a Francia, Inglaterra han recibido apoyo pero colectivamente, han recibido 60 cabezas de ganado pero están administrados por la iglesia, o sea directamente no reciben ellos... no se si se van a repartir, pero directamente está administrado por la iglesia y administra como cooperativa... eso lo siento un poco marginado, aprovechado, en esa parte estoy mal siempre... mi hijos ya aprendieron a sobrevivir y salir adelante... [Padre de Adelina Anori: Carmelo Anori Cara, 57 años, originario de Urubichá, maestro de educación básica, defensor del bilingüismo³⁷].

En Urubichá se encuentra una escuela de música que depende de la iglesia del pueblo (Orden Franciscana). Asisten la mayoría de los niños. Al egresar se les entrega un título: técnico en música, que tiene una validez a nivel nacional. Cuando uno recorre en las tardes las calles de este pueblo, se escucha junto con los cantos de mil aves, los sonidos de violines, cellos, flautas, oboes... no hay duda, se trata del barroco

³⁶ Héctor Anori, nativo de Urubichá, compuso dos obras musicales para los músicos de su pueblo. *En la forma, organización tonal, diseño de la línea melódica, etc., ambas composiciones manifiestan cierta dependencia de los modelos barrocos* (Navrot, 2000: 8).

³⁷ ...tuve que decir, tuve que hacer una pregunta al sacerdote [el sacerdote del que se habla es austriaco] de acá, allá en su país, en qué idioma hablan, en qué idioma aprenden, en español directamente o en su idioma... y entonces por qué no nos permite en Urubichá, qué lindo enseñar nuestro propio idioma, donde uno puede introducir mejor la educación en los niños, desde ahí, nunca más quiere entrevistarse conmigo, no quería más... porque el idioma es fuerte, tanto hay una cultura... (Carvajal, 2009: 150709: 37: 56).

amazónico, aquel con el que se encontraron los evangelizadores en el siglo xvii. El barroco no llegó. El Amazonas ya lo era.

Es en este pueblo que también se ubican los únicos talleres de lutería de la región.

150709

Hablé con Eduardo Oriñai el mejor constructor, luterista, que hay en Urubichá, hace violines, violas y violoncellos. Me enseñó uno que está haciendo para el padre Piotr Navrot y está lindo, huele genial. En fin, de primera, con madera de primera, él los vende en dólares, éste está en 300 dólares, puede hacer de menos calidad hasta en 100 dólares. Me dio un teléfono, en fin, me habló de cómo seca la madera, una vez que la corta la pone en lo más alto de su taller después de lavarla en agua hirviendo por 5 minutos para que se quite la resina. A este método llegó, al darse cuenta que cuando se hierven los alimentos, se les quite la grasa, ... entonces el pensó que si esto mismo hace con su madera, podría quitarse la resina y quedarse la pura madera. Después la pone a secar en esa parte alta y en el piso pone leña y con el calor y el humo toma un color oscuro, lindo y huele mejor. Ese detalle imprime a su trabajo algo de él. Me habló también que vinieron luteristas franceses y enseñaron a los de aquí. La madre Ludmila me había comentado que estos franceses dijeron que el mejor de los que tomaron el taller, el que había destacado más era Eduardo. También fue a Venezuela 15 días al taller y escuela de lutería que hay allá. En fin, noté un cuidado por su trabajo y la incorporación de ideas como la de hervir la madera y secarla a punta de calor de leña y humo, que muestran eso que se llama pasión por lo que hace. Salí de su casa con el aroma de la madera de violín (Carvajal, 2009).

A esta breve vuelta por este par de fragmentos: la desbandada y el barroco amazónico conviene incorporar un fragmento más, un par de testimonios. Uno, del primer capilla de Santa Ana, cuya iglesia la terminaron de construir con la perspectiva arquitectónica de los propios pobladores, pues para ese tiempo los jesuitas ya no estaban más. Y el segundo, de uno de los caciques que participaron en la fiesta patronal del mismo pueblo.

...el cacique hacía para el chaco del padre gratis, gratis pero ese chaco del padre es para que el padre mantenga a los muchachos de vuelta... el padre no cobraba bautismo, defunción pero es con esa condición que el pueblo trabaje (24:54-25:24, Carvajal, 25/07/09, Santa Ana, don Juanuario Sorriocó...).

Este es un botón de muestra de lo que fue la organización social en las reducciones y de la no-imposición.³⁸ Y, con la llegada de los franciscanos, ésta se continuó. Don Juanuario es también quien interpreta con su violín y su canto una de las obras que

³⁸ Es decir, de lo que para Žižek sería, paradójicamente, la “no hay relación de clases” (Cfr. supra: 8).

muestran la continuidad-discontinuidad musical de la época misional “Dulce Jesús mío”.³⁹ Sin embargo, al escuchar su música, si bien está el violín y la letra en bésero y latín, estos elementos son reapropiados en tanto herramientas para la expresión de otro barroco, aquél que escuchamos también en Urubichá, el barroco amazónico. Con esto, conviene ubicar de otra manera el sentido que se otorga a una posible combinación⁴⁰ de elementos culturales y sociales de dos culturas cuyo encuentro estuvo marcado por aquello que devela en su contradicción el significativo encuentro respetuoso o bien, su derivado no-imposición. Posiblemente no hubo tal combinación sino una fina resistencia, una dulce defensa de lo que conmovía sus cuerpos⁴¹ al unísono con el paisaje que no dejaba de imponer su condición de agencia estructurante de cultura y defensa territorial. Es en este sentido, que ahora podemos ir al segundo testimonio.

Es muy largo su trayecto que es caminar, lo que usted, este [...] cómo no? [...] como rescatador de las tradiciones, cómo llevan, no? es muy largo porque yo sé muy bien, yo he caminado también, no? como cacique y [...] porque es difícil, tiene que expresarse a los ecos lo que uno lleva, no? (Carvajal, 2009:25/07/09:9:09-9:49, cacique Ángel Parabay, comunidad San Fermín, Santa Ana, Santa Cruz, Bolivia)

He aquí, posiblemente el propósito de este trabajo; ...expresarse a los ecos lo que uno lleva. La música barroca traída por los jesuitas fue lo que vino a expresar: música del paisaje europeo, aquella abstracción de la percepción de un tiempo y lugar específicos y que al mismo tiempo, por su carácter primario sonoro, viabiliza, de alguna manera, las demás percepciones y permite la conformación de los objetos, entre ellos, los cuerpos.

La música barroca amazónica no deja de ser también una lectura del paisaje y a la vez agencia cultural de los pueblos que habitan la selva.

Así como para don Juanuario, el violín y la letra son herramientas de resistencia, para los jesuitas, fueron herramientas de dominación.

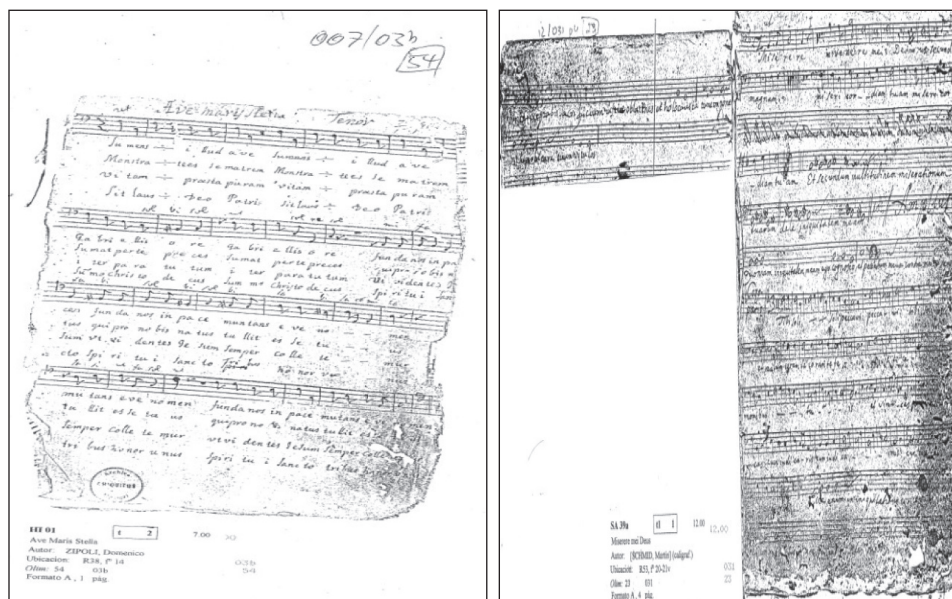
³⁹ Navrot, 2000: 8.

⁴⁰ El llamado sincretismo: “fruto más patético de la violencia colonial, al que se llegó por dos caminos: como una imposición y manipulación del sistema dominante, para que los oprimidos vieran en la trinidad cristiana, la Virgen María y los santos, los atributos de sus propios dioses y no se abroquelaran en ellos; y también como un desesperado enmascaramiento para poder seguir practicando la religión vencida” (García Canclini, 1990: 14).

⁴¹ La música no requiere de ningún proceso simbólico para ser percibida, conmueve a los cuerpos, los impacta; dirá Quignard, los disciplina (1998).

Imposición (f)eroz de una lengua, una escritura, una religión ¿una música? Las partituras: una crónica de la guerra musical que fue

Archivo misional de Concepción, Santa Cruz



Fuente: fotografía de Alberto Carvajal.

090709

...Con los expedientes [partituras de la época reduccional] inicia otra lectura de los jesuitas. (...) Impusieron una música, una escritura, una religión. El respeto, vino después. El hablar la lengua vino después. Primero lo primero: establecerse.

...en los documentos que habrá [supongo] que hablan de la llegada de los curas, de sus confesiones, de sus miedos, de sus enfermedades, de sus locuras y de sus sueños. En esto pensaba, y de pronto, apareció frente a mí, apareció el diario jesuítico, claro, son fragmentos, pero es lo que ocurrió con estos hombres en la selva de alguna manera dominada por aquellos que la habitaban tiempo ha. Trajeron el temor, la culpa, el arrepentimiento y la música. La música, el gran testigo y cronista de la barbarie, a la vez, que proclive a de ser ejecutada por aquellos que la sufrieron.

100709

...una idea me persiguió ayer, y creo que [fue] la de los jesuitas y su crónica de guerra musical. Archivo Misional: el encuentro con discordancias, con aquello chiquitano que parece distorsionar, ‘otra letra’ ‘copia chiquitana’, ese algo que huele a discriminación, a estratificación, en fin, lo que ocurre en los archivos, aquello antagónico haciendo aguas por todos lados.

La violencia amorosa, a los semejantes, ¿a los prójimos? La semejanza bélica, prolegómenos de una identidad anunciada, el desenlace de un funesto amor, sus motivos... económico-libidinales.

110709

Una guerra de un violento amor. Y los momentos cúspides que me aparecieron en las partituras y muestran esa violencia amorosa. En la noche ya en San Xavier, me prestaron una peli, La Misión. Muestran a unos jesuitas respetuosos, y uno de ellos, Robert De Niro ex mercenario, defendiendo el Estado que crearon en la cima del Iguazú. Sin embargo, me parece que también hicieron una defensa semejante contra los mismos nativos opositores a su establecimiento, a esos otros semejantes, prójimos a quienes amaban como a sí mismos. ...fue en ese momento que no dejó de surgir una relación entre la guerra y lo erótico, ese encuentro de los jesuitas con ese otro de alguna manera añorado por ellos mismos. Con ese otro al que aspiran⁴² y de pronto estaba en frente de ellos, sin más, con otra lengua, otras costumbres y ellos con su música, con otra organización, con otro invento sonoro. Ellos no eran muchos, pero las tribus, o bien, la gente de la tribu que estaba con ellos tuvo que luchar en contra de las otras. La Fiesta de San Pedro y San Pablo –con las partituras en los ojos, y con la música que creí escuchar– es una representación de los guerreros, de los aliados. Los Yarituses llegaban a mostrar el acuerdo, el trato de paz y respeto y llegaban armados, eran unos guerreros, los guerreros de la palabra otra que escucharon. Escuché después al coro y orquesta de San Xavier y bueno, lo que se impone ahora es el afán lucrativo del turismo. A los conciertos no van los chiquitanos sino los turistas que llegan a ver a “los indios del amazonas” tocar música barroca. Después intenté hacer una entrevista a Karina, la profe y directora del coro. Le comenté que los chicos de San Xavier me dijeron dos semanas antes que extrañaban sus clases y que ella estuviera ahí, y me dijo, ‘es que no hay apoyo. Y sin dinero no se mueve nadie’.

Un dato más para evidenciar este hecho, el del turismo y la total descontextualización de la música barroca que fue, y la invisibilidad de la música que es: el barroco amazónico. En San Xavier, al segundo día de mi llegada, me entero del trabajo del

⁴² La imagen inventada en el otro: la de la más grande indefensión, la de la indiferencia de lo material, la de la supuesta pobreza radical.

director de la orquesta y coro de Concepción, obtengo el teléfono. Le llamo, me presento y menciono brevemente el propósito de mi viaje. Y la primera pregunta fue, ¿vos sos un operador turístico? Reiteré lo dicho segundos antes y concerté una cita.

Las llamadas orquestas chiquitanas en la actualidad junto con el Festival de música renacentista y barroca americana no hacen otra cosa que explotar la materia sonora que habita, como vimos líneas arriba (la de Adelina y Ana Jazmín (violinista, 17 años) “Yo pongo toditito lo que siento cuando toco, mis tristezas, alegrías, todo”, en los cuerpos que habitan la selva desde la época pasadas. La avanzada del turismo en la región, si bien muestra las singularidades, las coloca en una vitrina,⁴³ el mercado de lo autóctono, indiferente a todo proceso, a toda realidad, invisibiliza toda historia.

El barroco amazónico: un acto político sónico

Al llegar a la región oriental me entero de la primera evidencia: en la Chiquitanía no hay más música barroca. Los fragmentos que aparecieron fueron dispersos, en tiempos distintos, sin orden ni concierto. La fiesta de los Yarituses y un cierto patetismo de lo que fue la organización indígena. Las no-orquestas misionales. El Archivo de Concepción y las partituras, que son copias de copias. Los copistas, los habitantes amazónicos. La selva y la inmensidad sonora, los instrumentos aerófonos y las leyendas. La desbandada de los pueblos después de la expulsión. Los ecos. Poco a poco y ahora, a una distancia de esta intervención en el campo, encuentro una textura, un cierto tejido de esos eventos.

El padre Pedro Polanko, secretario episcopal⁴⁴ de la catedral de Concepción Chiquitos dice, en el marco del VI Festival de música barroca y renacentista que “la música barroca nació en esta tierra, en nuestras iglesias, antiguas iglesias jesuíticas”. Nosotros decimos que la música barroca es el Amazonas. Y sus habitantes, sus músicos. La experiencia de la reducción jesuítica proporcionó una doble vía identitaria. La primera, quizás la más eficaz, fue para los propios jesuitas. Se encontraron con un otro (i)respetuoso⁴⁵ que era inmensamente musical y profundamente religioso. Fue arropado para que sus similitudes no fueran visibles, así vieron a otro

⁴³ Con el presente trabajo, intento dar un paso y no quedarme sólo como consumidor de un producto musical exótico.

⁴⁴ VI Festival de música barroca y renacentista (1996).

⁴⁵ Levi-Strauss (1996) anota que en contraposición de la visión que tenían los colonizadores, de que dudaban que los habitantes de estas tierras tuvieran alma, éstos dudaban que aquellos que llegaban del mar fuesen dioses.

salvaje, primitivo, pobre con el que se identificaron, sólo así podría constituirse en el blanco de su buena nueva. El segundo evento identitario ocurrió a partir del momento de la expulsión. La maquinaria que redujo a los pueblos chiquitanos, a su pesar no impidió la continuidad de la agencia musical. Así, la fe inculcada les permitió sobrevivir, y vivir en la resistencia. Llevaron consigo un significante del encuentro respetuoso, imagen que también le mostraba, les muestra, la violencia que fue, la reducción que vivieron, la esclavitud. Esta imagen doble les permitió un albergue, ahí se quedó un tiempo suspendido. Si hubo un respeto inadvertido, o bien inacallable por abreviar de la misma selva, fue el campo sonoro. Aprendieron la música barroca, la interpretaron y escribieron sin cesar. Y, tanto los instrumentos como la letra no fueron sino herramientas para expresar “toditito” lo que sienten, lo que aman sónicamente.

Cabe destacar que en esta región donde el significante del respeto parece imperar, sea precisamente la región de los más grandes latrocinios territoriales ocurridos en la segunda época colonial que se inicia con la llamada Independencia (1825), y, ahora, insiste en perdurar con el movimiento llamado autonómico. La relación con la tierra, con el chaco es cotidiana, real, vital, musical. Nada extraño resulta entonces que la primera marcha que conmueve al país se haya iniciado en esta región. La Marcha por el territorio y la dignidad no es más que una muestra del antagonismo irresuelto desde la colonia. Esto es lo que queda depositado en el significante encuentro respetuoso.

La descolonización es una ruptura con el pasado y al mismo tiempo es inaugurado por él. Se dice que lo tradicional ya no está más en un pasado remoto, es presente y muestra su fuerza con lo moderno transformado. El encuentro respetuoso ya no se sostiene más a propósito de cada uno de los testimonios que parecen mostrar que no hay relación de clases sociales. Dónde queda la asimetría, el antagonismo que le es inherente. La identidad, tenga el matiz que tenga, no deja de ser un elemento de ocultamiento de dicho antagonismo y del afán hegemónico que lo subyace. Sin embargo, el vector identidad que lo atraviesa, por su carácter ilusorio, y su estatuto de fantasía, no deja de ser, en tanto causa de una cohesión social, un objeto causa de deseo, de movimiento, de movilización social. El significante, gracias a su ruptura con el pasado y a la vez su no rechazo del mismo, puesto que sin él no habría ruptura alguna, representa un salto cualitativo, es el corte mismo, que comparte una pertenencia a dos mundos, a lo que fue chiquitano reducido y a lo que ahora no deja de serlo sino siendo otra identidad: encuentro (i)respetuoso. Lo chiquitano murió. El barroco es la Chiquitanía, el mundo amasónico. Es en este sentido, quizás inadvertido, que los pueblos originarios del oriente boliviano, entre otros, los chiquitanos, transitan, como lo hacen los de San Antonio de Lomerío hacia una vía autonómica comunitaria, en la posibilidad, quizás, de constituirse en una

nación indígena. Uno de los elementos identitarios pregnantes de este movimiento, consideramos con el presente trabajo, está ubicado en el campo sonoro.

Por otra parte, la maquinaria turística montada en sazón de que son músicos de nacimiento, es otra evidencia de la voracidad autonomista criolla. Maquinaria que en la experiencia del pueblo del lomerío, podría integrarse también a la apropiación identitaria: “Al ser también ellos protagonistas en la creación de esta nueva cultura aportando con elementos propios, se identificaron con ella” (Arce, 2008:103).

Dicha maquinaria no sería sino otra herramienta más para transmitir⁴⁶ y dialogar con otras culturas, con otras historias. Para terminar recuperemos las palabras de Carmelo Anori: “...nosotros que estamos bien alejados pero llegamos por intermedio de la música, eso me alegra... puedo conocer bastantes personajes que viven en las ciudades... en esa parte la música es [algo] integrador, ¿no?”.

La música, más aún, el campo sónico, no sólo es un medio sino agencia de los tiempos sociales.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia, Pretextos.
- Arce, Ana Luisa (2008), *Fiesta patronal de Santa Ana de Velasco, ayer y hoy*, Santa Cruz, Bolivia.
- Cortázar, Julio, *Axolotl*, [en línea <http://www.literaberinto.com/Cortazar/axolotl.htm>]; [Consultada el 20 de noviembre de 2010.]
- Valle, Susana Del (2000), “Etnicidad e identidad”, en *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, México, Colmex.
- García, Canclini Néstor (1990), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Gimenez, Gilberto (2000), “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Leticia Reyna (coord.), México, M. A. Porrúa-Ciesas-INI.
- Lacan, Jacques (1955), “El yo en la teoría de Freud”, en *Seminario 2*, clase 19, Introducción del Gran Otro. 25 de mayo.
- _____ (1969), “De otro al otro” en *Seminario 16*, clase 22, 4 de junio.

⁴⁶ Agamben (2000) y la transmisión de la experiencia.

- Levi- Strauss, Claude (1996), *Mitológicas 1. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica: 11-82.
- Martínez, Assad (1989), “Adios a la Revolución”, en *Signos de identidad*, México, UNAM.
- Navrot, Piotr (2000), *Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas*, Cochabamba, Bolivia. Verbo Divino.
- Pérez Castro, Ana Bella (1995), “Lázaro Cárdenas Michoacán: donde se funden la resistencia y el olvido”, en *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, UNAM.
- Portal, María Ana (1989), “El mito como síntesis de la identidad cultural”, en *Alteridades*, Anuario de Antropología, México, UAM-I.
- Pujada, Juan José (1993), *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid, Eudema.
- Quignard, Pascal (1998), *El odio a la música*, Andrés Bello, Chile.
- Sulca, Báez Edgard (1992), “Notas para una aproximación a la teoría de la identidad”, en *Mecanograma*, Unidad 07-A, subsele San Cristobal de las Casas, Chiapas.
- Uriel, Ochy (2002), “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras”, en *Otras miradas*, vol. 2, núm. 002, Venezuela.
- Velasco, Ruiz Saul (2003), *El movimiento indígena y la autonomía en México*, UNAM.
- Viveiros, de Castro Eduardo (2003), “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, en *Racionalidad y discurso mítico*, Chaparro y Schumacher, Bogotá, Universidad del Rosario.
- Žižek, Slavoj (2008), *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.

Documentos

- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la filosofía de la historia*, [en línea <http://bibliotecaignoria.blogspot.com/2007/03/walter-benjamin-tesis-sobre-filosofa-de.html>] [consulta el 20 de noviembre de 2010].
- Bourdini, Carlos (2009), Conferencia en el marco del Seminario “Identidades”, IIA, UNAM.
- Carvajal Alberto (2009), *Diario de Campo*, Bolivia, Santa Cruz. [En línea http://chiquitos.santacruz.gov.bo/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=22]; [consulta: 20 de noviembre de 2010].
[En línea <http://www.pianomundo.com.ar/teoria/barroca.html>] [consulta: 20 de noviembre de 2010].

Sanchez, Miguel (2006), *Alia Mvsica*, España, VI Festival internacional de música renacentista y barroca americana “Misiones de Chiquitos” Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, vol. 3 (CD y DVD).

Fuentes Primarias

Archivo Misional Vicariato de Ñuflo de Chávez, Concepción, Santa Cruz, Bolivia.

Acerca de los autores

María Angélica Galicia Gordillo

- Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Doctora en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología.
- Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1.

Proyectos y líneas de investigación:

- Religiosidad popular en comunidades de tradición nahua-otomí.
- Procesos identitarios, espacio geográfico y actividad económica.
- Cambio de escenarios: de la agricultura al trabajo fabril. Religión e identidad en el proceso de transformación económica en el corredor Chiconautla, Tecámac, Tizayuca.
- Fundamentación histórica y documental del proceso de transformación territorial de Ecatepec siglos XVI al XX.
- Proyecto de investigación: identidades en perspectiva multidisciplinaria. Teoría, métodos y análisis de casos.

Adrián Galindo Castro

- Licenciatura y maestría en sociología UNAM.
- Candidato a doctor en sociología UAM-Azcapotzalco.

- Profesor de tiempo completo en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y académico del Instituto de Administración Pública de Hidalgo en la maestría de Administración Pública.
- Los adjetivos de la democracia (revista *Nuevas Políticas* núm. 4).
- PAN, PRI Y PRD: régimen de gobierno y sistema electoral (revista *Nuevas Políticas*, núm. 6).
- Los juegos de poder y la configuración de redes dentro del PRI en el año 2000 (memoria del primer congreso de sociología de la UAM).
- La incursión de las mujeres en el fútbol profesional : una aproximación simbólica al tema, desde la perspectiva del empoderamiento femenino. (ponencia presentada en el Segundo Congreso de Investigación Social).
- La política de ciencia y tecnología y su relación con la educación superior (memoria del Tercer Congreso Nacional de investigación social).
- Conflictos axiológicos y libertades civiles en torno a la interrupción voluntaria del embarazo (artículo propuesto para publicarse en la revista *El cotidiano*).
- Percepciones acerca de la ley para despenalizar el aborto en dos localidades de estado de Hidalgo (artículo para libro en proceso de publicación).
- Transformaciones socioculturales en el ámbito público.

Germán Vázquez Sandrin

Es doctor en estudios de las sociedades latinoamericanas, especializado en demografía, por la Université de la Sorbonne Nouvelle (París III) París, Francia. Maestro en Población por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-México y licenciado en Sociología por la UNAM.

Actualmente es profesor investigador de tiempo completo titular “B” de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH).

Participa en asociaciones científicas como la Red Mexicana de Estudios sobre Poblaciones Indígenas, de la cual es coordinador general y la Sociedad Mexicana de Demografía (SOMEDE), como vocal.

Entre sus libros publicados, el más reciente es *Fecundidad indígena*, publicado en coedición de la UAEH y Miguel Ángel Porrúa.

Carlos Mejía Reyes

- Licenciatura y maestría en Sociología.
- Línea de Investigación: Teoría y pensamiento sociológico.
- Profesor investigador de tiempo completo: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- “Imaginario y reclusión. Las mujeres en el confinamiento penal”, en *La perspectiva de género en la construcción de los saberes. Homenaje a Viki Ferrara-Bardile*, Blanca Elisa Cabral (coord), Universidad de los Andes, Mérida. Venezuela (en prensa).
- “Participación política en las elecciones de 2008. El caso del estado de Hidalgo” revista *Nuevas Políticas*, año 3, núm. 10, mayo de 2009, Instituto de Administración Pública del Estado de Hidalgo (IAPH).
- ISSN 1870-9923
- Coordinador de la *Memoria del Cuarto Congreso Nacional de Investigación Social*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, UAEH, México, 2008. (CD ROM) ISBN 978-607-482-022-5.
- “Sociología de la memoria. Un programa de investigación”, en *Memoria del Cuarto Congreso Nacional de Investigación Social*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 5 de diciembre de 2008, Pachuca de Soto, Hidalgo, ISBN 978-607-408-022-5.
- “Reflexiones en torno a las elecciones intermedias de 2008 en el estado de Hidalgo”, revista *Cinteotl*, núm. 6, septiembre-diciembre de 2008, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, ICSHU. CEDICSO. ISSN 1870-7289.
- Reseña de libro: Mogrovejo, Norma (2001) *Testimonios. Voces de mujeres lesbianas*, Plaza y Valdés, México. Revista *Cinteotl*, núm. 6, septiembre-diciembre de 2008, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, ICSHU. CEDICSO, ISSN 1870-7289.
- “Reclusión y condiciones imaginarias. Las mujeres en el confinamiento penal” en *Memoria electrónica del Cuarto Encuentro Nacional sobre Empoderamiento Femenino*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 10 de marzo de 2008, ISBN 970-769-131-x
- Reseña de libro: Payá, Víctor. *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*, Plaza y Valdés/FES-Acatlán/UNAM. Revista *Cinteotl*, núm. 3, marzo de 2008, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, ICSHU. CEDICSO. ISSN 1870-7289.

Michel Duquesnoy Gallez

Área académica de historia y antropología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, doctorado en Etnología por la Université Charles-de-Gaulle, Lille III, CNRS, Tesis: *El chamanismo contemporáneo de los nahuas de la sierra Norte de Puebla, México, 2001.*

- “¿Es rentable la antropología? Aspectos éticos en torno a la aplicación de la antropología social en México”, en *Antropología aplicada en Iberoamérica*, Ángel B. Espina Barrio (ed.), Fundación Joaquim Nabuco, Sociedad Iberoamericana de Antropología Aplicada, Recife, 2008: 23-36.
- “Retos locales y migración en la Huasteca hidalguense, México”, en *Revista E2O Entre2orillas*, año 3, núm. 3, Burgos, España, diciembre 2009: 5-13. ISSN: 1888-6329.
- “La problemática agraria y sus consecuencias sobre la soberanía alimentaria en México”, en *Revista E2O Entre2orillas*, año 3, núm. 4, Burgos, España, Diciembre 2009: 14-19. ISSN:1888-6329.
- “*In semanauak taltikpak*. La complejidad de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la sierra Norte de Puebla, Cuetzalan del Progreso”, en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), BUAP, Puebla, 2009: 447-460. ISBN: 978-607-482-061-4.
- Duquesnoy, Michel, *Huitzitzilingo. Un carnaval de la Huasteca hidalguense*, UAEH, 2009. ISBN: 978-607-482-061-4.
- Reconocimiento de PROMEP como profesor investigador con perfil deseable: octubre 2009.
- Antropología y sociología política.
- Antropología y sociología de los fenómenos religiosos e interculturales.
- Chamanismos y prácticas de brujería.
- Antropología aplicada, microproyectos productivos y desarrollo local.

Juan Edilberto Luna Ruiz

Antropólogo social, doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Ha sido analista especializado en la Coordinación de Museos y Exposiciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia; investigador en el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo; asesor del

Programa de Desarrollo Sustentable en la Huasteca Hidalguense; coordinador de investigación y profesor en la Universidad La Salle, Pachuca; profesor en la Normal Superior del Estado de Hidalgo; en la Universidad del Claustro de Sor Juana; profesor de tiempo completo en la maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Tlaxcala y profesor-investigador de tiempo completo en el Centro de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Guanajuato.

Ha publicado diversos artículos en la *Gaceta de Museos* del INAH; en la revista *Itinerarios*, de la Dirección de Investigación del CECULTAH; en la revista de arte *Zurda*; en la revista *Regiones*, del Centro de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Guanajuato y es autor de la *Monografía de la Huasteca hidalguense*, libro editado por el CECULTAH; la monografía *Nahuas de Tlaxcala*, editado por la Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indios (CDI), y del libro *Cementerios inundados*, autorizado para publicación por la Universidad de Guanajuato, actualmente en dictamen por Plaza y Valdés.

Sus líneas de especialización están enmarcadas por la antropología simbólica, dentro de la cual se encuentran la antropología del ritual, procesos de apropiación simbólica del patrimonio cultural y actualmente desarrolla una propuesta de investigación en la ciudad de León, sobre una así llamada Antropología de la recepción.

Guizzela Castillo Romero

Licenciada en Arqueología, por la ENAH, posteriormente estudió la maestría en Historia y Etnohistoria, y el Doctorado en Antropología en la misma institución. Desde 1985 ha participado en diversos proyectos de investigación para IIA-UNAM, INAH, UAZ y UACM. Desde 1997 se ha desempeñado como docente en diversas instituciones como son: ENAH, UAZ, ULA, UACM.

Sus trabajos de investigación tratan acerca de la organización social y cosmovisiones prehispánicas, sistemas rituales y funerarios en el Altiplano Central, territorialidad, cosmovisión y parentesco en el México prehispánico.

Realizó diversos artículos, entre ellos “La montaña terraceda de Tenanco Tepopilla, publicado por CONACULTA-INAH”; Un acercamiento a la etnohistoria, publicado por la SEMARNAP e INAH, Actualmente es profesora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, tiene a su cargo el proyecto de investigación: “Patrones de asentamiento y organización indígena: las raíces históricas de la integración regional”.

Maricruz Romero Ugalde

- Etnóloga egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Maestra en Sociología de la Cultura por la Universidad Autónoma de Aguascalientes y en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa donde concluyó en 2006 su doctorado en la misma disciplina con la investigación: *Entre la guerra y la paz. El ritual y la construcción emblemática de las identidades*.

Entre sus publicaciones individuales se encuentran: “Yo + otro = nosotros. De la identidad del licenciado en intervención educativa a la interculturalidad en Guanajuato”, 2007 y “Ritual e incertidumbre”, en *Certezza, 'incertezza: como un mundo otro? Studi. Richerchi latino-americanane*, edición italiana de diciembre 2005. Ha participado en los ensayos colectivos del proyecto nacional Etnografía de los Pueblos Indios de México incluidos en los libros *Diálogos con el territorio* y *Las regiones en el espejo bibliográfico* publicados por el INAH.

A partir de enero de 2007, se incorporó como profesora-investigadora de tiempo completo en el Centro de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Guanajuato.

Raúl Aranda Monroy

Licenciatura en Arqueología, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestría en Historia y Etnohistoria. Doctorado en Antropología, en la misma institución.

- “Ololiuhqui: coaxihuitl, planta serpiente. Evidencias arqueológicas de Xico”, publicado por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla.
- “El culto a los volcanes en el sur de la cuenca durante el Preclásico”, publicado por el INAH.
- *Religión mesoamericana durante el Preclásico: las evidencias arqueológicas y su interpretación*, publicado por Ediciones Euroamericanas e INAH.
- “Entre el lago y el cielo. La imagen de la montaña en la región de Chalco-Amecameca”, publicado por UNAM, CONACULTA, INAH.

Es profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la licenciatura de Etnohistoria.

- En las licenciaturas de Etnohistoria y de Antropología Social.
- En la división de posgrado: en el programa de maestría-doctorado en Historia y Etnohistoria, con la línea de investigación: *Sociedad y Naturaleza*.
- El uso ideológico del espacio: apropiación y resistencia culturales en la región de Chalco-Amecameca.
- Proyecto de Investigación Formativa: sociedad y naturaleza.

Alberto Carvajal Gutiérrez

- Psicoanalista.
- Profesor e investigador titular de la UAM-X.
- Licenciatura en Psicología Universidad Católica-UNAM-UAMX y candidato a maestro en Antropología IIA y FFYL, UNAM. Formación analítica en el marco de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis.
- Miembro extranjero de la Sociedad Médico-Psicológica, París, Francia.
- Líneas de investigación: La clínica de la psicosis: un espacio a construir; las esquizofrenias, un campo paranoico de las psicosis y el tiempo social, un estudio del campo sonoro del Altiplano al Amazonas.
- Maison Royale de Charenton, en Anuario de la Sociedad Médico-Psicológica, París, 2003.
- La fábrica de la paranoia en Acheronta, Buenos Aires, 2004.
- Mujeres sin historia. Del hospital de La Canoa al manicomio de La Castañeda, en *Secuencia* núm. 51, Instituto de Investigaciones Dr. José Luis Mora, 2001.
- La familia en la erótica, Anuario de Investigación, 2005, México.
- La caricaturista, la erótica, una manía corporal, Anuario 2006, DEC UAM-X; México, 2006.
- [...] *te vas pa' mi casa allá te vas a quedar*, Anuario de Investigación, DEC, UAM-X, México, 2009.



Identidades en perspectiva multidisciplinaria.
Reflexiones de un concepto emergente
se terminó de imprimir en septiembre de 2013
en los talleres de Grupo Comercial e Impresos Cóndor
S.A. de C.V.
Norte 178, núm. 558 Colonia Pensador Mexicano
Delegación Venustiano Carranza México D.F.
C.P. 15510
El tiraje consta de 1,000 ejemplares

