

ISSN 1870-4689

mirada
antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP
Año 13, número 14, enero-junio 2018



DIRECTORIO
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
José Alfonso Esparza Ortiz
Rector
José Jaime Vázquez López
Secretario General
José Carlos Bernal Suárez
Encargado de Despacho de la Vicerrector de Extensión y Difusión de la Cultura
Hugo Vargas Comsille
Director de Fomento Editorial

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Ángel Xolocotzi Yáñez
Director
María del Carmen García Aguilar
Secretaria de Investigación y Estudios de Posgrado
Francisco Javier Romero Luna
Secretario Académico
Mónica Fernández Álvarez
Secretaria Administrativa
Arturo Aguirre Moreno
Coordinador de Publicaciones

CINTILLO LEGAL
MIRADA ANTROPOLÓGICA, año 13 No. 14, Enero–Junio de 2018, es una difusión periódica semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Con domicilio en 4 Sur No. 104 Colonia Centro, Puebla Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 295500, Ext. 5490 http://emas.siu.buap.mx/portal_pprd/wb/filosofia, Editor Responsable: Alejandra Gámez Espinosa; mirada.antropologica.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-090413431300-203, ISSN: (En trámite). Ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dra. Alejandra Gámez Espinosa, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Colonia Centro Histórico, Puebla Pue., C.P. 72000, fecha de última modificación, 29 de Enero de 2017.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

La Dirección de la Revista está a cargo de Dra. Alejandra Gámez Espinosa. El Comité editorial está conformado por Lillian Torres González (FFYL-BUAP); Humberto Morales Moreno (FFYL-BUAP); Ernesto Licona Valencia (FFYL-BUAP); Carlos Serrano Sánchez (IIA-UNAM); Abilio Vergara Figueroa (ENAH-INAH); Martí Boneta y Carrera (Universidad de Barcelona); Citlalli Reynoso Ramos (Fac. de Psicología-BUAP). Joaquín Sabaté (Universidad Politécnica de Cataluña, España); Luis Alberto Vargas (IIA-UNAM); Beatriz Nates Cruz (Universidad de Caldas, Colombia); Omar Moncada Maya (Instituto de Geografía-UNAM); Horacio Capel Sáez (Universidad de Barcelona, España); Johanna Broda (IIA-UNAM); Pablo Paramo (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia); André Munhoz de Argollo Ferrão (Universidad de Estadual de Campinas, Brasil) y Ricardo Melgar Bao (INAH). Editores de este número: Alejandra Gámez Espinosa, Mariana Figueroa Castelán.

DOSSIER

Presentación

El espacio y el territorio, dos categorías de análisis necesarias en las Ciencias Sociales: A manera de presentación
MARIANA FIGUEROA CASTELÁN 3

Territorio numinoso en la colonia obrera textil El Mayorazgo, Puebla
LILLIAN TORRES GONZÁLEZ 8

La restauración y reconfiguración de los espacios en el centro histórico de la ciudad de Puebla
GABRIELA RUIZ VELÁZQUEZ 22

Del trabajo agrícola tradicional a la pluriactividad. Reconfiguración de identidades en el valle de Teotihuacan
CARLOS BRAVO ROMO 36

La paradoja hídrica. Gestión del agua y procesos de intervención en la subcuenca El Zamorano, Colón, Querétaro
JOSÉ CARLOS DORANTES CASTRO 54

MISCELÁNEA

El trabajo académico y la teoría queer en México
MAURICIO LIST REYES 72

RESEÑAS

Territorios y Espacialidades. Abordamientos disciplinares
LAURA PENELOPE URIZAR PASTOR 86

Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones polémicas y etnografías
ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA 92

PRESENTACIÓN

El espacio y el territorio, dos categorías de análisis necesarias en las Ciencias Sociales: A manera de presentación

Space and Territory, Two Categories of Analysis needed in the Social Sciences: As a Presentation

La revista *Mirada Antropológica*, ha sido concebida por los miembros del Cuerpo Académico del Colegio de Antropología Social como un espacio de encuentro y difusión en torno a la producción del conocimiento que se deriva de las investigaciones sociales, que a partir de las dimensiones culturales de las sociedades y sus actores, se realizan en el contexto actual. Es por ello que el marco del *I Congreso Nacional de Espacialidades: Territorios, movilidades y conflictos 2016*, se consideró fundamental para generar los canales de divulgación de los diálogos, enfoques y propuestas que dan paso a la complejización y pertinente atención a las problemáticas socio-espacio-territoriales de la contemporaneidad.

El Dossier que se presenta a continuación, se encuentra dedicado a las diversas miradas que a partir del *espacio* y el *territorio* se presentaron en dicho escenario, tanto las que se han producido en el Colegio de Antropología Social a partir de sus diversas líneas de investigación, como las realizadas desde otros centros de formación académica del país, tal es el caso del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, la Universidad Autónoma de Querétaro y el Centro INAH Quintana Roo. Instituciones que se dieron cita en el Congreso, y que subrayaron con su participación la pertinencia del acercamiento a estas dos categorías a partir de las cuales es posible generar esquemas comprensivos ante las nuevas significaciones, apropiaciones y reconfiguraciones socio-culturales. Así, los artículos que lo conforman, nos permiten una visión holística de estas categorías desde la construcción de los territorios, las pugnas y conflictos sociales a partir de los usos de sus recursos naturales, así como de las transformaciones espaciales que las diversas temporalidades territoriales producen cotidianamente, tal como se reseña a continuación:

Lillian Torres González en el texto titulado *Territorio numinoso en la colonia obrera textil El Mayorazgo, Puebla*, da cuenta de la importancia de los procesos evocativos de entes fantasmagóricos que condensan sitios y emplazamientos cuya densidad de memoria les permiten mantenerse vigentes en el colectivo que conforma la colonia obrera, así como la profunda conexión que estos entes mantienen con los recursos naturales de la zona, mismos que se conectan con la rivera del Río Atoyac y todo el sistema sociocultural asociado a este, lo que coadyuva a la construcción de un territorio propio, apropiado y reconocido históricamente por sus habitantes. La autora señala

de manera muy puntual, que las transformaciones del uso de suelo han generado el desdibujamiento de ciertas prácticas que eran cotidianas hace 40 o 50 años, por lo que las milpas, los chiqueros en los traspatios, los pequeños ranchos, las zonas de cultivo, o los cuerpos de agua comunes, han reducido su presencia paulatinamente hasta desaparecer, lo cual conlleva a inminentes cambios en el paisaje de El Mayorazgo. Sin embargo y a pesar de los cambios vertiginosos, aún se observan los relatos que procuran la *potencia* de la espacialidad mayorazguense a manera de resistencia y como práctica sociocultural del ámbito local que cohesiona a la comunidad; así, los relatos evocativos de la comunidad actualizan lo propio y lo traen al presente, delineando una cartografía imaginaria siempre vigente y generadora de sentidos.

Por su parte, Gabriela Ruíz Velázquez en su propuesta titulada *La restauración y reconfiguración de los espacios en el centro histórico de la ciudad de Puebla*, nos permite comprender los procesos de reconfiguración espacial que ciudades como la nuestra (Puebla) viven a partir de la intervención de edificios históricos y con valor patrimonial en el centro histórico, cuya finalidad principal es transformarlos en hoteles y restaurantes exclusivos destinados a actores, capitales y discursos de clase que se vuelven fundamentales para lograr el reconocimiento del lugar, su inscripción en las prácticas cotidianas de los habitantes, así como en las *expectativas socioculturales* que orientan la visita de los turistas a la ciudad. Actualmente se puede observar una vinculación muy estrecha entre el patrimonio y el turismo, al ser el primero socialmente reconocido el interés del segundo se hace presente. La afluencia turística a lugares que cuentan con elementos patrimoniales, sean tangibles o intangibles, es consecuencia de una mercantilización de bienes que funcionan en este caso como patrimonio-producto, y el consumo de los mismos implica una relación costo-beneficio que involucra no sólo a los consumidores y quienes los resguardan (gobierno, instituciones, empresas privadas), también a los habitantes de los pueblos y ciudades, y a los servicios que ahí se ofertan, por ejemplo hospedaje y alimentos, por lo cual es común que al tener bienes patrimoniales reconocidos la dinámica de los grupos se reconfigure y surjan nuevas actividades vinculadas a éstos. Abordar el tema del patrimonio no es tarea fácil, ya que este concepto conduce a una serie de visiones distintas: desde el ámbito administrativo, institucional, privado, social e incluso individual, o desde su materialidad o su sustentado identitario inmaterial. La autora menciona que indagar las respuestas a lo que pareciera un tema simple, conlleva a una compleja discusión entre, por un lado, la supuesta sacralidad del patrimonio y de quienes están detrás de este discurso, y por el otro, el patrimonio como una reconstrucción del pasado desde el presente realizada por los actores sociales que tienen el poder para activar bienes y preservarlos con distintas finalidades e intereses. La intervención de inmuebles reconocidos como históricos tiene que ver no sólo con la re funcionalización de los espacios para albergar nuevos usos, es relevante también el ambiente que crean a partir de objetos materiales, música,

iluminación, nombres y una serie de elementos que tienen que ver con los sentidos y con la experiencia que se produce al estar en espacios que se han posicionado como representativos de la imagen patrimonial de la ciudad.

Devenido de las discusiones anteriores, es importante recordar que los territorios se enfrentan a transformaciones culturales que recaen principalmente en las identidades y las prácticas cotidianas. Esto puede observarse en el texto *Del trabajo agrícola tradicional a la pluriactividad. Nuevas identidades en el valle de Teotihuacán* de Carlos Bravo Romo, en el cual se da cuenta del proceso sociohistórico a través del cual, el característico modo de vida agrícola del Valle de Teotihuacan se transformó a las formas actuales de pluriactividad, mismas que permiten comprender la existencia de una identidad anclada a la forma de vida rural pero ya sin el vínculo con el trabajo campesino. En este artículo, Bravo Romo aborda el cambio identitario que la reconversión de la actividad productiva ha provocado en el valle de Teotihuacan, dejando de lado las prácticas agrícolas tradicionales de la región por los sectores secundario y de servicios y comercio dentro del sistema regional. De esta manera, el autor asegura que el valle mencionado ya no es más una región campesina, ya que la pluriactividad ha entrado en escena y ha incorporado una nueva forma de vivir la ruralidad; situación que se ve complejizada al tomar en cuenta un ciclo festivo agrícola aún vigente, del cual se desprende la celebración de las fiestas patronales y el sistema tradicional de organización comunitaria, lo cual y en conjunto, permite dar sentido de cohesión social e identidad colectiva. De esta manera, los sistemas de organización comunitaria y de reproducción de los ciclos festivos anuales, son aquellos elementos que el autor denomina como “vivos”, dinámicos, flexibles, con gran capacidad de adaptación al cambio y fuertemente imbricados entre sí, los cuales otorgan a los espacios de la nueva ruralidad un carácter más amplio de análisis, a partir de las reconfiguraciones de sus relaciones sociales y personales, de la forma en la que se dilatan o contraen las fronteras de los pueblos ante las transformaciones que trae consigo el proceso de modernización, y/o de los procesos de construcción de significados del espacio territorial en el que se asientan.

Finalmente encontraremos la propuesta de José Carlos Dorantes Castro, *La paradoja hídrica. Gestión del agua y procesos de intervención en la subcuenca El Zamorano, Colón, Querétaro*, misma que plantea la síntesis de los conflictos territoriales contemporáneos los cuales se articulan a partir de la imposibilidad que tienen los grupos sociales que habitan esos territorios para usufructuar sus tierras, beneficiarse de sus recursos naturales y generar procesos de mercantilización de estos elementos, debido a la implementación de políticas públicas diseñadas desde el punto de vista del desconocimiento social y etnográfico de las comunidades. La responsabilidad directa de la escasez, que los habitantes de El Potrero le otorgan al entubamiento de los manantiales de la parte alta obedece a un conocimiento local sobre el funcionamiento del ciclo del agua sobre la tierra, asumiendo que el agua que cae en forma de lluvia debe bajar hasta

la presa de La Soledad, no sin antes pasar por su localidad. Esta coyuntura ha trascendido las dimensiones locales al grado de negociaciones tensas dentro y fuera de la cuenca entre los habitantes de El Potrero, los representantes de otros municipios como el de Colón, e Instituciones como CEA y CONAGUA; como es evidente, ninguno de estos actores han permanecido pasivo, por lo que la negociaciones van de reinventar y experimentar las definiciones de derechos y códigos normativos que regulan el día a día de las prácticas de agua. Se entiende entonces a esta paradoja hídrica, como la con-junción de acontecimientos históricos, reconfiguraciones territoriales, dinámicas socio ambientales, decisiones políticas y proyectos de intervención, que impiden otorgarle una ubicación geográfica específica a la problemática o una temporalidad determinada con respecto a la localidad de El Potrero, lo que conlleva a una falta de definición en cuanto a si se encuentra dentro o fuera de la cuenca, y si debería o no formar parte de la Unión de Riego.

Si bien este texto (como todos los que conforman el presente *Dossier*) es digno de subrayarse de manera integral, quisiera resaltar –para ir concluyendo esta breve presentación– una pregunta que Dorantes Castro se hace: ¿tiene el enfoque de cuencas la capacidad reflexiva, teórico–metodológica, y práctica; de incorporar la complejidad planteada por los elementos socioambientales, culturales y políticos recabados en esta investigación? La respuesta o respuestas se antojan de gran complejidad, sin embargo la pregunta en sí misma nos lleva a una reflexión que debe entonar el diálogo científico, académico e institucional entre las Ciencias Sociales e incluso ir más allá de las ciencias hermanas.

Los cuatro casos presentados con anterioridad, muestran con certeza que los espacios y territorios no sólo emergen desde el enfoque ingenieril, urbanístico, geográfico o arquitectónico, los espacios y territorios son referentes de significación cotidiana para los sujetos sociales que los espacializan, fronterizan y conflictúan, y la cotidianidad implica lo social y cultural pero también lo político, lo económico, lo moral, lo religioso y todas las instancias que construyen el mundo individual y colectivo de las personas. La resolución o abordamiento de cada caso, nos hace pensar que los dos conceptos centrales de este *Dossier* –espacio y territorio– urgen de una atención trans y multidisciplinaria, en medida de las complejidades particulares –locales y globales– que los caracterizan. Menciona Dorantes Castro que los espacios y territorios emergen de las relaciones entre los hombres y las cosas, los objetos y las acciones, lo biofísico y lo social, la naturaleza y la cultura; y esas relaciones deben constituir la base, reflexiva, teórica, metodológica y práctica de los fenómenos espacio–territoriales.

Hoy en día, los espacios y territorios se ven insertos en una dinámica de tendencia modernista instrumental aunada a políticas públicas y ambientalistas, que bajo proce-deres y *diseños de maqueta*, establecen fragmentaciones, rupturas y omisiones de las vidas, historias y memorias colectivas. De esta manera, las dimensiones sociales, cul-

turales y políticas de los espacios y territorios quedan relegadas en un segundo o tercer término, cuando en realidad éstas deberían ser imperantes en la gestión e intervención de las unidades espacio-territoriales.

De esta manera, el *Dossier* pretende mostrar la diversidad de realidades sustentadas en las nociones históricas, geográficas, simbólicas, materiales, conflictivas, festivas, laborales y emotivas que, desde la perspectiva antropológica, se establecen como escalas interpretativas de la relación que los sujetos establecemos con los espacios y territorios, buscando de esta manera aportar no sólo al estudio en general de las espacialidades contemporáneas, sino también a los proyectos de *impacto*, *rescate* o *dignificación* territorial tan en boga en la actualidad, sugiriendo desde los aportes de las Ciencias Sociales, la consideración primaria de las esferas significativas, simbólicas y del habitar, pues ellas son las encargadas de sustentar apropiaciones, usos y funciones reales de los espacios y los territorios sociales.

Mariana Figuroa Castelán¹

1. Profesora-Investigadora del Colegio de Antropología Social, BUAP. Coordinadora del Seminario Académico de Investigación *Espacios, territorios, lugares y procesos socioculturales*. Correo de contacto: maria-na.figuroa@correo.buap.mx

DOSSIER

TERRITORIO NUMINOSO EN LA COLONIA OBRERA TEXTIL EL MAYORAZGO, PUEBLA

NUMINOUS TERRITORY IN THE TEXTILE WORKER COLONY EL
MAYORAZGO, PUEBLA

LILLIAN TORRES GONZÁLEZ*

Sr. Modesto Díaz Nava: In memoriam

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo dar cuenta de la conformación de un territorio que se devela a partir de los relatos que aborda la dimensión fantasmagórica que emergen de lo sobrenatural. Lo anterior, contribuye a la conformación de un sistema de lugares alternativo que delimita un territorio numinoso con prácticas locales propias de una colonia obrera, y en sintonía con el aprovechamiento de recursos naturales, cuya riqueza también contribuye a formar una atmósfera transmundana.

PALABRAS CLAVE: *Territorio, memoria, lugares, sobrenatural.*

* Profesora—investigadora del Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y estudiante del doctorado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo de contacto: lillian.torres@correo.buap.mx

ABSTRACT

The aim of the present work is to account for the formation of a territory that is revealed from the stories that addresses the phantasmagorical dimension emerging from the supernatural.

This contributes to the formation of an alternative system places delimiting a numinous territory with own local practices of a workers' colony, and in tune with the exploitation of natural resources, whose wealth also contributes to form a transmundane atmosphere.

KEYWORDS: *Territory, Memory, Places, Supernatural.*

PRESENTACIÓN

El Mayorazgo es una colonia con tradición obrera ubicada en el sur de la ciudad de Puebla, la cual nace a partir de un centro textil que lleva este mismo nombre, su origen se remonta desde los albores del siglo XIX, y hasta la fecha, el sello fabril sigue en pie. Si bien, la fábrica cerró sus puertas desde el año de 1993, el territorio que se ha desplegado es uno con continuidad histórica hasta convertirse en la colonia obrera textil El Mayorazgo, localizada en la ribera del río Atoyac. Sin embargo, previo a su construcción, se aprovechó la tecnología colonial que allí residía, como un molino de trigo que era movido por el caudal del mismo río, el cual se reutilizó para la fábrica. Su localización es estratégica, pues en sus inicios, demarcaba la periferia de la incipiente urbe, y al mismo tiempo estaba cercana a rancherías, haciendas y pueblos. Ulteriormente, fue uno de los centros fabriles que consolidó una tradición laboral que incidió en beneficios sociales y económicos para sus trabajadores.

Parte del crecimiento económico y social se debe a un empresario industrial que compró El Mayorazgo hacia finales de los años treinta de siglo XX; José de la Mora inicia un periodo de urbanización en este sitio, dicha fase se caracterizó por la creación de la primera agrupación sindical, mejorando así las condiciones de los trabajadores y sus familias (Ventura, 2010, p. 720). A partir de este momento, el paisaje comenzó a adquirir nuevas formas y relaciones, ya que este empresario facilitó la adquisición de casas para los obreros y sus familias, con la construcción de conjuntos habitacionales que se distribuyeron en la zona oriente de la colonia industrial, delineándose así, un territorio cuyas características pertenecían cada vez más a un contexto urbano.

En este sentido, las transformaciones importantes en El Mayorazgo nacieron de las demandas de los sindicatos de trabajadores. Hacia los años cincuenta, se construyó un molino de nixtamal y una tienda grande de productos básicos, gestionada por la sección 10. En ella se ofrecían productos básicos y se suplía a las formas tradicionales de consumo. Incluso, las maneras de elaborar algunos alimentos reflejaban las significaciones y los cambios de un *locus* rural a uno urbano, confluyendo distintos contenidos simbólicos. Asimismo, se crearon escuelas –Jardín de niños y primaria–; campo deportivo, lechería, ladrillera, academia de corte y confección, la segunda Iglesia de San José, el Sindicato, sala de cine, terraza y un billar, todos

estos lugares funcionando hasta que la fábrica cerró sus puertas en 1993, pocos de ellos aún subsisten (Ventura, 2010).

Es importante definir algunos conceptos ejes de este trabajo para acercarnos a mirar al territorio numinoso de El Mayorazgo, por ello, a continuación se abordan las escalas y niveles de esta colonia obrera.

SISTEMA DE LUGARES COMO CONCEPTO

El sistema de lugares apela a la interdependencia y relación dialógica de un conjunto de lugares que se inscriben en un territorio. Esta definición tiene la finalidad de profundizar en los significados, huellas y dinámicas de los lugares que se actualizan con la apropiación, evocación y discursos vertidos. A partir de este ejercicio, se observa una serie de cartografías superpuestas que son resultado de un tejido constituido por actores de distintas generaciones.

El imaginario territorial se materializa en las prácticas de cada lugar que densifica y al mismo tiempo, refleja discursos alternativos condensados que se observa como una especie de material especular o de múltiples reflejos. La transición categórica de espacio a lugar, será un proceso en el que intervendrá la interacción entre los sujetos de una comunidad y formarán la esencia histórica de su realidad convirtiéndose así en “espacio social [...], un sistema de diferencias sociales jerarquizadas en función de un sistema de legitimidades socialmente

establecidas y reconocidas en un momento determinado” (Rizo, 2006, p. 6).

En este sentido, la memoria jerarquiza el territorio a partir de los referentes que constituyen los recuerdos y expresiones más representativas del lugar o lugares. Los sistemas de lugares estructuran y dan forma a la dinámica social, son la proyección de un universo ordenado que da cuenta de las funciones sociales, además pone de manifiesto el deber ser y el ser. Así, el lugar es definido por Abilio Vergara (2013) como:

[...] el espacio construido por los que habitan-usan-poseen, ellos son los que facturan física y significativamente, por ello, la historia de los lugares está estrechamente ligada a la biografía de los individuos y también a la historia de sectores de la comunidad y de la sociedad en las que se emplazan [...] (p. 141).

Por tanto, sin apropiación no hay lugares, es por eso que al hablar de espacio, territorio y/o lugares necesitan de la memoria a partir de los referentes espacio-simbólicos para recrear y reproducir imágenes, vivencias y narrativas que evoquen al territorio habitado. Esta memoria se recrea desde los sujetos que establecen lazos con el espacio y son producto de sujetos históricos situados, son apropiaciones materiales y simbólicas que permiten definir, en este caso, la vida rural-urbano-industrial de El Mayorazgo.

SISTEMA DE LUGARES EN EL MAYORAZGO

A lo largo de la investigación en El Mayorazgo, se ha delimitado el territorio bajo una forma que no necesariamente corresponde a los límites oficiales de la colonia. De acuerdo con informantes que destacan por su participación en la vida obrera y oscilan entre los 70 y más de 90 años de edad, se materializa un sistema de lugares organizado bajo distintos cronotopos.

Los lugares frontera, por ejemplo, son referentes naturales y simbólicos que delimitan al territorio bajo dos niveles de apropiación: frontera lejana y cercana. La primera refiere a los límites que antiguamente se reconocían como los formalmente establecidos bajo un título oficial.

En la primera mitad de siglo xx, se refiere a dos elementos fronterizos, hacia el norte Agua Azul y la poza de Amatlán, y hacia el sur, Los Jagüeyes y la Laguna de Mayorazgo, siendo actualmente esta última, un centro comercial y estacionamiento. Fuera de estos límites se percibía un mundo distinto, como el de la ciudad –centro–, y hacia el sur, la existencia de otras áreas del mundo rural como la Hacienda de Castillotla. Hacia el lado oriente, se absorbieron algunos ranchos que posteriormente se transformaron en colonias, pero sujetas, identificadas e incorporadas en la vida de El Mayorazgo, tales como Los Ángeles, San Baltazar Campeche, San Vicente y algunos ranchos de pobladores origina-

rios de Chipilo,¹ municipio próximo a la ciudad de Puebla. Hacia el poniente, la frontera natural por excelencia fue y ha sido el río Atoyac.

Por otro lado, la frontera cercana, refiere al conjunto de prácticas propio de la esencia de este territorio, el cual refiere a una división particular del mundo laboral. En este sentido, el faro localizado en el sur de la colonia, y el puente del río de San Francisco, fueron elementos que marcaron la delimitación de lo ajeno y lo propio de esta villa fabril (Licona, Meza y Torres, 2014).

Uno de los elementos que se comparten en los testimonios es la relación dialógica entre el mundo interior y exterior: El Mayorazgo es extensión de la casa, es espacio íntimo, cercano, proveedor del sustento y referente que ordena la vida social. El Mayorazgo tiene vida propia, se personaliza, adquiere facultades humanas pues: “Mayorazgo siempre estaba alegre, era bonito, por la convivencia con las familias, se sentía como una casa, como un hogar. [...] hablar de Mayorazgo es sentirnos dentro de él”,² esta última expresión refiere a la fuerte pertenencia hacia el lugar de origen.

La sonoridad campestre se fusionó con el ritmo de los telares, la moderni-

1. Chipilo fue fundado por familias italianas procedentes de la región del Véneto a finales del siglo xix, quienes se dedicaron a la labor agrícola y ganadera. Actualmente, su principal producción es la de productos lácteos.

2. Sr. Mora, fecha de entrevista: 05 de febrero de 2015.

dad se desplegó e instaló un tiempo regular, mecánico, fraccionado en turnos y marcado por el silbato, cuyo artificio reguló el ritmo laboral, íntimo y cotidiano de los pobladores del Mayorazgo:

[...] el silbato se usaba mucho en las fábricas porque hay las calderas y produce mucho vapor para los engomados, [...] entonces los silbatos silban a base de la presión del vapor [...] y no una fábrica, la mayoría, yo recuerdo que se oía la de Santiago hasta Mayorazgo, la de la Teja [...] se identificaban y se oían casi al mismo tiempo porque eran a la misma hora de entrada.³

Si bien la fábrica configuró este territorio nominado además como lugar laboral, emergieron otros espacios que alternamente complementaron la vida de sus habitantes; lugares de trabajo se observaron en la zona de los lavaderos, la ladrillera, el transporte público, incluso las pulquerías fueron además de lugares de ocio y entretenimiento, concebidos como un lugar laboral y el sostén de muchas familias. Es por ello, que cada uno juega distintos papales a partir de las prácticas y biografías de los sujetos, y es aquí, donde observamos este juego de matices y reflejos a contra luz que constituye distintas facetas del lugar.

El parque deportivo Atoyac Textil, lugar gestionado por la sección 10 del Sindicato, abrió sus puertas en 1940 y condensó una serie de prácticas que

conformaron el sello característico de esta colonia: el deporte, particularmente constituyó una tradición beisbolera. Más adelante, actividades de distinta índole han sobrepuesto otras prácticas que han diversificado sus usos y apropiaciones conformando un lugar polisémico. Así, se traza en los mapas un sistema de lugares, que es multimodal y bajo distintos discursos, conduciendo no únicamente a un único sistema de lugares, sino diversos.

DIMENSIÓN SOBRENATURAL

Es bajo este tenor, que quisiera abordar otra dimensión o temas alternativos que han derivado de los relatos, los cuales se caracterizan por contener elementos sobrenaturales que otorgan potencia a los lugares; cada narración aborda aspectos particulares, personas, temporalidades y sucesos específicos. Este territorio emerge bajo determinados factores que propician la escena fantasmal tales como el tiempo, el entorno —el agua, la ribera del río, los pozos—, la oscuridad y la noche, son algunos de los elementos que contribuyen a catalizar el proceso de construcción de la materialidad de esta dimensión numinosa.

El territorio numinoso y su sistema de lugares

Otra forma espacial de estructurar y ordenar el mundo social es a partir del

3. *Idem.*

imaginario que se representa en los relatos vinculados al mundo sobrenatural. De este se desprenden asociaciones entre el entorno natural y otras manifestaciones de vida, se replican símbolos que al parecer se comparten con otros sitios. Asimismo, se producen imágenes locales producto de la interrelación entre el espacio y el tiempo, cuya manifestación en la literatura, Mijail Bajtín (1989) le ha denominado cronotopo, y cuyo autor lo define como:

[...] la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura [... El cronotopo] expresa el carácter indisoluble del espacio y el tiempo (el tiempo como la cuarta dimensión del espacio). Entendemos el cronotopo como una categoría de la forma y del contenido de la obra (p. 237).

En este sentido, y bajo un primer acercamiento, se propone abordar los relatos de lo sobrenatural como ejemplos de cronotopo, cuya narrativa se caracteriza por la intersección de los elementos temporales que se despliegan en el espacio. Incluso, no se observa de la misma manera el cronotopo de hace algunas décadas o más, a como se le mira actualmente.

Los elementos de peso para intensificar la estructura del cronotopo de lo sobrenatural y/o numinoso, y condicionar o auspiciar el mismo, son la noche y el contexto rural de El Mayorazgo, además de las condiciones naturales tales como

su ubicación entre dos ríos: Atoyac y San Francisco. Además, el alumbrado público hace 40 o 50 años era un gran ausente, cuya circunstancia de oscuridad densificaba y era eficaz para los efectos sobrenaturales:

Pero yo les voy a decir una cosa, que todas estas leyendas pues probablemente si sean ciertas, porque se prestaba la situación, porque había muy poca luz. Había un foquito aquí y un foquito dentro de dos calles y todo era muy oscuro [...], oscuro, oscuro completamente. Entonces pues todo se prestaba para lo mismo. Te digo cuando éramos chavitos pos a las ocho de la noche ya era, ya era noche [...] porque ya se ponía muy oscuro, muy oscuro, no había cambios de horario como ahorita [...], era natural y si a las ocho o nueve de la noche máximo, todo era desierto completamente por la oscuridad.⁴

Cabe mencionar que actualmente, ha perdido fuerza el cronotopo de lo sobrenatural en algunos casos; ahora los temores y miedos que se suscitan en la colonia están relacionados con el contexto de inseguridad de la misma: “Pero sí le digo hay muchas leyendas, [...] y [...] esas son leyendas que existían aquí en la colonia. Ahora ya después ya le digo ya hay mucha luz ya, ahorita sale el muerto o la Rielera y la violan”.⁵

Para fines de esta exposición y de acuerdo a los relatos hasta aquí

4. Sr. Modesto Díaz, agosto de 2015.

5. *Idem*.

registrados, se identificaron tres tipos de lugares que se enmarcan en un territorio, incluso van más allá de la colonia El Mayorazgo, fuera de las barreras físicas: lugar de entes acuáticos, lugar de ánimas y *aparecidos* y lugar de nahuales. Algunos autores clasifican este tipo de historias como parte de la mitología menor o también denominada mitología inferior, cuyo término fue acuñado por Manhartd –etnógrafo alemán del siglo XIX– y es retomado por Ivanov (2002) quien define a dicha mitología como:

[...] los seres mitológicos que no poseen un status divino, los diferentes demonios y espíritus [...]. Por lo regular, los seres atribuibles a la M.i. (*Mitología inferior*)⁶ son los personajes más populares de los géneros folclóricos: cuentos, leyendas locales (*bylichki*), etc. [...] la M.i. puede ser denominada “no oficial”, a diferencia del culto oficial a los dioses. La oposición de la M.i. como no oficial al culto oficial aparece en forma particularmente clara en las sociedades en que estos sistemas mitológicos son, por su origen, histórica o étnicamente distintos [...] en las regiones donde un cristianismo llegado en fecha relativamente tardía, al devenir culto oficial, absorbió todo el sistema de concepciones mitológicas locales, degradadas al nivel de M.i. (p. 297)

De esta manera, la mixtura de personajes, imágenes, nombres, repre-

sentaciones tienen una reminiscencia derivada de lo local, regulando la movilidad, los lugares y el horario. Así, se construye una atmósfera que sedimenta los sentidos, se potencian particularmente aquellos que advierten los peligros y los riesgos propios de los lugares al transitar por alguna calle, esquina o zona en la que el poder discursivo despliega y manifiesta el peso de la imaginería sobrenatural. Cualquier sonido, sombra, movimiento, o algo que irrumpa con la trayectoria cotidiana, o regularidad propia de dicho lugar o adquiera una forma irreal,⁷ se traduce en una experiencia transmundana o sobrenatural.

El campo de lo invisible se normaliza a partir de los actores que están expuestos a dicha atmósfera y han presenciado tales manifestaciones. La naturalización de estos relatos se ancla a la tradición oral cuya temporalidad es larga y se explica bajo las figuras ya reconocidas que se replican en mucho lugares, tales como nahuales, brujas representadas como bolas de fuego, fantasmas locales que son propios del territorio, tales como la mujer (rielera) o señora que se aparece cerca de un pozo, y el niño encuerado visto en el campo deportivo.

6. La acotación es mía.

7. Considérese irreal a lo que irrumpa la lógica del mundo físico cognoscible y plausible a través de los cinco sentidos convencionales.



Campo deportivo Atoyac textil de El Mayorazgo. Partido de beisbol, agosto de 2015.
Lugar donde se aparece el niño encuerado o sin rostro. Fuente:
Lillian Torres González.

Las representaciones que de ellos se hacen se socializan, trascienden, cobran forma, tanto que, construye lo real a partir de lo imaginario. Es decir, se incorpora a las imágenes mentales que, de haberlo visto, son creíbles dichas historias. A pesar de estar de por medio los cinco sentidos, se incluye un canal más que se describe como aquello que se percibe pero no se ve, ni oye, ni se palpa o huele. Este conjunto de prácticas, relatos, nombres, lugares, atmósfera, sujetos e incluso sensaciones indescriptibles, pertenecen al campo de la semiótica de lo invisible, cobijadas bajo una lógica dialógica que aún falta por explorar en términos metodológicos y teóricos.

Haidar (2006) define a la semiótica de lo invisible como aquello “que abarca los sentidos producidos fuera de los cinco

canales sensoriales-perceptivos, como lo que ocurre en el campo de la magia, de la telepatía, de las energías invisibles que producen la dimensión del misterio, que remiten a lo oculto” (p. 42).

En consecuencia, se identificaron tres categorías que ya mencionamos respecto al sistema de lugares, el primero es el lugar de entes acuáticos. Uno de los cronotopos que se construye a partir de la relación entre cuerpos de agua, tales como los ríos y los pozos, se caracteriza por un paisaje sonoro y olfativo, así como la vegetación, actualmente precaria en algunas zonas, dado la urbanización y su innegable contaminación. No obstante, el río es marco de la densidad de las narrativas transmundanas que conducen a prácticas de los habitantes ribereños.

Este lugar incluye la zona con vegetación, pero además, las casas inmediatas al río. El cohabitar con el río implica entrar a una zona que despliega creencias y se aceptan las condiciones bajo las cuales se rigen algunos de sus residentes. Los seres que se materializan son duendes, víboras que chupan la energía vital de los humanos hasta alcanzar su muerte llamadas *cincuete*, aves de rapiña de gran tamaño y bolas de fuego, cuya identidad de los últimos dos corresponde a las brujas que roban, enferman niños y mantienen a las madres bajo un sueño muy profundo: “Escuchó que algo aleteaba, era una bola de fuego y se fue hacia el río, dicen que era una bruja. Las mujeres de la frontera, que viven en la orilla del río tienen mucho cuidado”.⁸

Las prácticas que se despliegan en este lugar, se asocian a la protección de los niños, principalmente de los más pequeños: “A los niños se les protegía con unas tijeras (puestas en cruz) y el cuchillo, la punta pa fuera y el cabo pa dentro”.⁹

La representación popularizada de las brujas se remonta a la Edad Media, con un gran peso de la concepción cristiana, al asociarlas con el diablo. De acuerdo con Iusim (2002), las brujas se caracterizan por “la facultad del transmutacionismo, volar en el aire, animar cualquier objeto, volverse

invisibles” (p. 90). Emplazado al contexto local del Mayorazgo, una comunidad procedente del contexto rural, se incorporan elementos de sustrato mesoamericano, y su representación es:

Dicen que son mujeres que se vuelven piedras y andan volando en la noche a donde había niños chiquitos. Los pies de las brujas los dejaban debajo del tenamaxtle, el tenamaxtle es en mexicano y son unos ladrillos (que se acomodan) para el tlecuile para echar tortillas (...) y allí dejan sus pies, entonces volaban, les echaban algo a las mujeres para que se quedaran dormidas y no sabían cuándo se los jalaban.¹⁰

8. Entrevista a la Sra. Aguayo, fecha de entrevista: julio de 2013.

9. *Ídem*.

10. *Ídem*.



Río Atoyac. Ribera en la que se ubican casas de los vecinos de El Mayorazgo y lugar en donde se han observado las bolas de fuego o brujas. Marzo de 2016. Fuente: Lillian Torres González.

Por otro lado, los pozos, también forman parte de los elementos que catalizan los relatos de lo sobrenatural. Es común la presencia de algunos entes que cobran forma de aparecidos, tales como la historia de la mujer de negro que la han visto rondar en una casa siempre cercana a un pozo, u otra aparición denominada *la rielera*. De acuerdo con García Zambraño (2006, p. 31), el pozo es una oquedad que al igual que varios elementos naturales tales como cuevas, abrigos rocosos, barrancas, grutas, grietas, riscos forman parte de pasajes, de umbrales que conectan con el inframundo desde la visión mesoamericana. Esta interpretación es sólo un acercamiento para seguir profundizando en la relación de elementos naturales, socioculturales y

la producción de relatos sobrenaturales, los cuales conforman una semiosfera constituida por un determinado lenguaje, por el agua, sonidos, prácticas, sujetos, imágenes y percepciones que hace de él un lugar densificado y forma parte de la relación interdependiente con el territorio mayorazguense, pero comparte con otras realidades locales en las que se replican estas mismas historias.

Parte de este sistema de lugares, es el lugar de ánimas y aparecidos que se materializa en el espacio público como la calle y particularmente en el parque deportivo Atoyac, el cual forma parte del imaginario propio de Mayorazgo. La historia remite a la aparición de un niño de aproximadamente 7 u 8 años que no tiene ropa y anda jugando a veces en la

zona cercana de juegos infantiles, pero principalmente, ronda el parque deportivo, corre al interior de este campo, a veces aparece junto a un árbol antiguo que se localiza justo en la salida de este parque de El Mayorazgo. El nombre que ha recibido, es el del *niño encuerado* o el *niño sin rostro*. Sin embargo, la efectividad del lugar se materializa en la noche:

Sí, esa leyenda es muy famosa también aquí, de un niño que salía en cualquier parte de la colonia. Pero básicamente en el parque Atoyac y todavía hace como veinte años. [...] era como las dos de la mañana [...], dicen “miren ahí está el chamaco encuerado”. Y como iban como veinte y que dice José Luis Madrid: “Pues órale muchachos, vamos a agarrarlo”. Dice “Vamos a rodiar”. Dice “Y cuando chifle yo, todos nos brincamos, [...] lo fueron a arrinconar, el chamaquito se metió corriendo ahí donde, donde había mucha maleza y todos empezaron a acercarse a rodearlo [...] dicen que desapareció, de la segunda base que se iba al tercero y ahí se echaba a correr todo el parque.”¹¹

Como ya se mencionó anteriormente, la semiótica de lo invisible, aborda aspectos que rebasan los cinco campos convencionales de los sentidos, la experiencia del lugar se sedimenta en la relación con la emotividad y/o sensaciones que son únicas de la situación particular del lugar; en términos metodológicos

constituye una dificultad para entender lo invisible que se visibiliza porque muchos lo relatan y forma parte de la memoria compartida, la cual adquiere gran potencia:

[...] pero entonces empezaron a sentir feo se les empezó a erizar el pelo [...], Saben qué muchachos, vámonos, vámonos porque esto no es bueno, aquí nos va a pasar algo fuerte, mejor vámonos.” Y ya todos se fueron, todos en bola, se fueron para sus casas.¹²

Estos emosignificados se corporeizan, se somatizan y se interpretan constituyendo un lugar relativo al ámbito prohibido, o el que tiene fronteras simbólicas que si son trasgredidas, altera el orden no únicamente natural, sino sobrenatural.

El tercer lugar que despliega la memoria rural, es la presencia de nahuales en El Mayorazgo. La condición de El Mayorazgo como *pueblo*, sintetiza la obviedad de la presencia de aquellos:

[...] como todo pueblito, por decirlo así porque era como un pueblito antes no era una colonia, ahora ya tenemos hasta fraccionamiento. Sí, éramos un pueblito pos estábamos llenos de leyendas y de dichos y leyendas que espantaban mucho aquí en la colonia, y pues por lo que nos platicábamos y por lo que veíamos, pues sí era eso.¹³

11. Sr. Modesto Díaz, fecha de entrevista: agosto de 2015.

12. *Ídem*.

13. *Ídem*.

Actualmente, el lugar o lugares de los nahuales son inexistentes, pues la urbanización ha reducido las posibilidades y las condiciones de una atmósfera propicia para la materialidad del mundo invisible y sobrenatural. No obstante, la idea de un Mayorazgo rural se condensa en los relatos acerca de estos actores que mutan de humano a animal:

Resultó que una tarde, una vez al señor Anacleto se le hizo tarde para llegar a la su casa, ya venía nohecito cuando este dentro de las milpas, [...] este empezó a oír mucho ruido. Que “pas” “pas”, cortaban, se oía mucho ruido y se escuchan mucho pos era solitario y pos un ruido se escucha fácilmente [...] Entonces él con la curiosidad de ver qué es lo que estaba pasando, se metió a las milpas y cuál fue su sorpresa, que estaba un burro, pero con manos humanas cortando la caña, los elotes y echándolos en los canastos. Sí. Entonces él se espanta y también por el ruido que hace al espantarse voltea también el burro y este empieza a corretearlo.¹⁴

El lugar de la milpa o el traspatio fue fundamental para la presencia de nahuales, cuyos relatos son el común denominador de otras localidades, se populariza y sus representaciones aluden a animales tales como burros, perros, pavos, cerdos, jaguar, puma, entre otros. Esta capacidad de algunos seres humanos de transformarse en animales, corresponde a una habilidad de nacimiento que

orienta un saber desde el campo de la hechicería y/o el chamanismo. De acuerdo con estas historias, su objetivo es hurgar o robar comida o animales, y su poder se disminuía al amanecer. El lugar adquiere densidad al relacionar tiempo y espacio, dicho cronotopo se estructura con los siguientes elementos: noche, solitario, silencio, campo, milpa y traspatios:

Pues ya cuando empezaba a amanecer, que el burro [...] se volvió una persona y le habló y le dice “mira no seas malo, déjame ir” dice. “Es que se va casar mi hijo y por eso me vengo a robar el maíz” dice. “Pero no me lo tomes a mal” dice. “Se va a casar para tal fecha y si me dejas ir, ese día vas a ver, [...] vas a recibir una sorpresa, una buena sorpresa”. Pues ya el señor quiso, ¿no? Ya se levantó su sombrero y que cada quien para su casa y efectivamente el día que le había dicho llegó a su casa con unas personas, llegaron con muchas canastas: con mole, con huajolotes, tamales, tortillas, de todo pero unas canastotas. Sí. Porque a mi papá le tocó comer, pos era su vecino.¹⁵

En este sentido, las relaciones que constituyen los lugares que se escala a su vez en un sistema y constituye un territorio, también se transforma a partir de las coyunturas y transformaciones del espacio, no obstante, la memoria es un acto también de resistencia que otorga poder a la

14. *Ídem.*

15. *Ídem.*

imaginería de los lugares, y algunos mencionan que, a pesar del ruido, el crecimiento urbano, aún se perciben estos lugares alternativos y fantasmagóricos.

CONCLUSIÓN

Para concluir, es importante señalar que, las transformaciones del uso de suelo, han generado la eliminación de ciertas prácticas que eran cotidianas hace 40 o 50 años, por ejemplo, a partir del cambio de uso público a privado. Las milpas, chiqueros en los traspatios, pequeños ranchos como los de los chipileños, zonas de cultivo, cuerpos de agua comunes, han reducido su presencia paulatinamente hasta desaparecer, lo que ha conducido a cambios en el paisaje de El Mayorazgo.

No obstante, a pesar del vertiginoso cambio, en donde la privatización se ha convertido en la nueva práctica que mercantiliza los lugares de la ciudad, aún se asoman los relatos que operan con potencia. La transformación en el paisaje es un hecho, sin embargo, se observan fuerzas de resistencia, pues las prácticas socioculturales del ámbito local reflejan el sentido que cohesiona la comunidad, pero más aún, los relatos evocativos de la comunidad actualizan lo propio y traen al presente, al pueblo que se mantiene en la memoria de sus habitantes delineando una cartografía imaginaria siempre vigente y generadora de sentidos.

REFERENCIAS

- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taururs.
- García, J. (2006). *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*. Morelos, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Haidar, J. (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*. México, D.F.: UNAM.
- Iusim, M. (2002). Brujas. En *Árbol del Mundo. Diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos*. La Habana, Cuba: Criterios.
- Ivanov, V. (2002). Mitos antropogónicos. En *Árbol del Mundo. Diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos*. La Habana, Cuba: Criterios.
- Licona, E, Meza, A & Torres, L. (2014). Memoria y territorio: lugares, sujetos y sentidos en el Mayorazgo. Puebla. México. En L. Rubio & G Ponce (Eds.). *Escenarios, Imaginarios y Gestión del Patrimonio*, España: Universidad de Alicante.
- Rizo, M. (2006). Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales, *Revista Bifurcaciones*, vol. 6, otoño. Recuperado de <http://www.bifurcaciones.cl>
- Ventura, T. (2010). Colonia El Mayorazgo. Algunos aspectos sociales y culturales. En *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional, Santiago de*

Compostela: España, 200 años de Iberoamérica (1810-2010), pp. 713-730.

Vergara, A. (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México, D.F.: Ediciones Navarra, ENAH-INAH.

LA RESTAURACIÓN Y RECONFIGURACIÓN DE LOS ESPACIOS EN EL CENTRO HISTÓRICO DE LA CIUDAD DE PUEBLA

THE RESTAURATION AND RECONFIGURATION OF THE SPACES
FROM THE HISTORICAL DOWNTOWN PUEBLA

GABRIELA RUIZ VELÁZQUEZ*

RESUMEN

El presente texto aborda la discusión acerca de una visión del patrimonio que responde a nuevas formas de consumo que tienen que ver con la historia de local y con los inmuebles que han sido elegidos para representarla. Se analiza de manera general el caso del centro histórico de la ciudad de Puebla, ya que la intervención arquitectónica de un número importante de edificaciones en los últimos años ha contribuido a una reconfiguración del espacio en el cual se entrecruzan apropiaciones, capitales y discursos. De manera particular, se aborda el tema de los restaurantes pertenecientes a la categoría *Tesoros de México* a partir de la información recabada durante trabajo de campo,¹ la cual enriquece el análisis del surgimiento de nuevas prácticas, actores, ambientes, propuestas de valor y ofertas gastronómicas en espacios revitalizados, en el marco de una idea de patrimonio que otorga prestigio y reconocimiento social.

PALABRAS CLAVE: *Patrimonio, reconfiguración, espacio, consumo.*

* Licenciada en Antropología Social. Maestra en Antropología Social por el Colegio de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo de contacto: graby21@hotmail.com

1. Consistió en observación participante, entrevistas y pláticas informales con los distintos actores que forman parte del equipo de trabajo de los restaurantes, así como a comensales.

ABSTRACT

This text deals with the discussion about a vision of heritage that responds to new forms of consumption that have to do with the local history and with the properties that have been chosen to represent it. The case of the historic centre of the city of Puebla, discussed in a general way that the architectural intervention in an important number of buildings in recent years has contributed to a reconfiguration of the space in which intersect appropriations, capital and speeches. In particular it addresses the issue of restaurants belonging to Tesoros de Mexico category from the collected information during field work,² which enriches the analysis of the emergence of new practices, actors, environments, value propositions and gastronomic offers in revitalized spaces, within the framework of an idea of heritage which gives prestige and social recognition.

KEYWORDS: *Heritage, Reconfiguration, Space, Consumption.*

LA CIUDAD DE PUEBLA Y LA PUESTA EN VALOR DEL PATRIMONIO

El patrimonio visto como identidad nacional ha sido sustituido por una visión patrimonialista en donde se des-

2. It consisted of participant observation, interviews and informal talks with the different actors that are part of the team of restaurants as well as guests.

taca la venta y consumo de los patrimonios por el turismo. En México se han hecho estudios acerca del impacto que ha tenido la declaratoria de Patrimonio Mundial de la Humanidad en distintas ciudades, así como en prácticas consideradas patrimonio intangible, tanto entre sus habitantes como en aspectos económicos, políticos y sociales de estos espacios. Además este país ha sido considerado como uno de los que asignan mayor presupuesto a la conservación del patrimonio, sobre todo a lugares de interés global y de turismo internacional que puedan potencializar la derrama económica, como son los sitios arqueológicos e históricos, así como en el patrimonio intangible, como las festividades o la comida.

La ciudad de Puebla es relevante por su diversidad sociocultural, su acervo histórico-arquitectónico de dimensiones universales y su especificidad histórica-local. La declaratoria del centro histórico de la ciudad como Patrimonio Mundial de la Humanidad en 1987 delineó dos procesos: antes³ y después de la

3. En 1984 comenzó el proceso de rescate del legado histórico y cultural del centro de la ciudad, mediante el reordenamiento urbano de la misma, con intervenciones como la desconcentración del comercio de abasto, la limpieza de calles, la reestructuración del transporte público, la construcción de equipamientos deportivos y recreativos de carácter público; además de acciones para devolver el rostro de ciudad monumental, como el rescate del atrio de Santo Domingo, la demolición de marquesinas, arreglo del pavimento, reparación de banquetas con laja tipo Puebla y la recuperación de aproximadamente 72 inmuebles.

misma; los cuales demarcaron la imagen y usos actuales de este espacio.

Milián y Lessard (2003) mencionan:

La primer fase fue cuando las autoridades emprendieron un conjunto de acciones de saneamiento y restauración, en primera instancia con vista a su posible integración a la lista de ciudades patrimoniales; y la segunda, ya conseguido el estatus patrimonialista, en la que se buscaba la inserción del patrimonio en el mercado mundial de consumidores de escenario históricos (p. Jy).

Consecuentemente, en la actualidad el centro histórico es contenedor de actividades y prácticas con un enfoque turístico, cuyo resultado proviene de los procesos antes dichos y de la atención que se puso a los edificios históricos para revalorizarlos y convertirlos en museos, restaurantes, hoteles y otros lugares que se insertan en una lógica de consumo cultural no sólo a nivel local y nacional sino también a nivel internacional.

El hecho de que el centro histórico de Puebla se encuentre en la lista del Patrimonio Mundial de la Humanidad está relacionado con que este espacio sea vivido día a día por miles de actores sociales que lo aprehenden de maneras distintas; este hecho lleva a cuestionar las diversas definiciones que se le han dado al concepto de patrimonio, primero limitándolo a lo material y después abriéndolo a lo inmaterial, pero siempre con una clara injerencia del poder hacia lo que debe

o no ser reconocido o resguardado, es decir, “se consagran como superiores ciertos barrios, objetos y saberes porque fueron generados por los grupos dominantes o porque éstos cuentan con la formación necesaria para comprenderlos, apreciarlos y controlarlos mejor” (Rosas Mantecón, 2005, p.73), aunado a esto, se encuentra el beneficio económico que se puede obtener de los denominados bienes culturales materiales e inmateriales.

Actualmente en el centro de la ciudad de Puebla cada vez más edificios antiguos son intervenidos para ser reutilizados, y esto responde a una suerte de gentrificación, ya que con el paso de los años los habitantes han sido desplazados a otros puntos, al igual que algunas actividades que ahí se llevaban a cabo,⁴ y quienes permanecieron carecían de los recursos para mantener en buen funcionamiento las antiguas casonas y vecindades, por lo que se pusieron a la venta, fueron abandonadas o bien son habitadas por personas de bajos recursos que se encuentran en hacinamiento, ubicándose fuera de la imagen patrimonial que se proyecta tanto al interior como al exterior de la ciudad. El abandono forzado de espacios estratégicos en el centro histórico resultó en la apropiación de éstos por parte del gobierno, instituciones (como universidades) e iniciativa privada, así como en la reconfiguración

4. Como es el caso del Mercado La Victoria, que funcionaba como espacio de abasto de la ciudad y que fue desmantelado para llevar las prácticas comerciales que ahí se llevaban a cabo a la periferia de la ciudad.

importante de los espacios, actividades y prácticas que se llevaban a cabo.

LA ACTIVACIÓN PATRIMONIAL Y LA RESTAURACIÓN DE ESPACIOS

El espacio en donde se encuentran las edificaciones y las prácticas que se consideran patrimonio están construidas por sociedades dinámicas que, con el paso del tiempo, se apropian de éste, lo habitan, lo modifican, lo significan, lo imaginan, lo viven y lo transforman, por lo cual se debe entender al patrimonio como una construcción social enraizada en el presente, a partir de la cual se reconstruye, selecciona e interpreta el pasado desde los grupos dominantes; claro ejemplo de esto es lo que Llorenç Prats (1997) ha denominado *activación patrimonial*, la cual explica como escoger diferentes referentes del *pool* (colección hipotética de todos los referentes patrimoniales posibles) y exponerlos de una u otra forma, esto equivale a articular un discurso que quedará avalado por la sacralidad de los referentes. La exposición, por ejemplo, de una edificación que ha tenido un uso históricamente relevante para la construcción de un discurso, es reforzada por éste y por otras edificaciones que articulan un conjunto de espacios que son reconocidos como integrantes de una imagen construida del patrimonio, la cual frecuentemente está ligada con el turismo

La relación entre estas restauraciones y el patrimonio denominado tangible e

intangible es estrecha, ya que responde a nuevas formas de consumo que se observa en varias ciudades alrededor del mundo, y que tienen que ver con lo local y con su propia historia, pero también de cada uno de los espacios seleccionados para representarlo, basándose en una lógica de mercado, que a su vez presupone las formas de concentración a partir de las necesidades de éste. El tipo de consumidores a los cuales están dirigidos ciertos bienes y servicios que se efectúan dentro de las edificaciones intervenidas, son quienes cuentan con capitales económicos y simbólicos para obtenerlo.

La activación patrimonial a través de la restauración de edificaciones busca rescatar la parte arquitectónica y adecuarla a un nuevo uso, sin perder la esencia del lugar, incluso ésta se encuentra fortalecida por la construcción de *falsos históricos* que pretenden mantener una idea de cómo se encontraba el inmueble en determinada época; un ejemplo es la colocación de vigas en los techos o el levantamiento de muros que se imitan al estilo de la construcción original. También como parte de la restauración se realizan adecuaciones con un estilo contemporáneo, el cual se distingue de lo histórico y, al mismo tiempo se fusiona o mimetiza con las partes originales del inmueble que aún se conservan.

Este tipo de intervenciones tiene que ver con distintos intereses, siendo uno de ellos la activación patrimonial por parte de actores sociales que tienen poder,⁵ como el gobierno o la

5. Cuando en el ámbito nacional se estaban ela-

iniciativa privada, quienes realizan inversiones millonarias para la rehabilitación de edificaciones que pueden ser incluidas en el discurso patrimonial y turístico del centro de la ciudad. Las ganancias que se obtienen de transformar el edificio histórico en hotel o restaurante son económicas; y la puesta en valor de estas edificaciones restauradas los hace únicos, con lo cual elevan los precios de sus servicios y les otorga cierta exclusividad frente a lugares que ofertan consumos similares.

El resultado de la activación patrimonial ha sido el surgimiento de nuevos espacios, como es el caso de hoteles y restaurantes ligados con las políticas de los distintos gobiernos para *embellecer* el centro de la ciudad colocando macetas, arreglando luminarias, cambiando continuamente lajas en las calles, pintando paredes, cerrando la circulación vehicular alrededor de la plancha del zócalo los fines de semana, prohibiendo a los automóviles estacionarse en ciertas calles, no permitiendo la venta de mercancías a los vendedores ambulantes, cerrando bares y colocando un carril para la circulación de bicicletas, etc., acciones que se han llevado a cabo de manera más o menos constante, y que han posibilitado la

borando los expedientes de algunos centros históricos y zonas arqueológicas, poblados distinguidos (actores sociales con poder, como directores de instituciones, representantes de fundaciones privadas, funcionarios del gobierno y universidades) comenzaron la elaboración de un plan para incluir al centro histórico en la lista de Patrimonio Mundial.

aparición de ciertas prácticas para los actores permanentes, y también el surgimiento de nuevos actores, quienes consumen una ciudad distinta.

EL TURISMO Y EL MERCADO DEL PATRIMONIO

El turismo ha provocado que las ciudades históricas se transformen por su presencia. Por lo cual diversos actores sociales han desarrollado procesos de mercantilización y de búsqueda de lo auténtico. Para Mata Ortiz (citado en Lagunas, 2006) la mercantilización simboliza el crecimiento contemporáneo de la denominada reflexividad turística, es decir, del conjunto de disciplinas, procedimientos y criterios que posibilitan que cualquier lugar sea evaluado, monitoreado y desarrollado por su potencial turístico, dentro de los patrones del turismo global; es decir, los espacios son pensados, interpretados y decodificados según diversos actores, de tal forma que el turismo llega al punto de exigir de una localidad que se muestre según la imagen que se ha construido de él, incluso el turista comprende la imagen que tiene previa del lugar mucho antes de llegar a este.

Para difundir y poner en el mercado global el patrimonio los operadores turísticos seleccionan elementos emblemáticos que son considerados representativos de la ciudad y que circulan a nivel global a través de anuncios televisivos, videos redes sociales, películas,

programas, y páginas web que promocionan los destinos para visitar, sugiriendo hoteles, restaurantes y actividades que se realizan⁶ en cada ciudad. Por ejemplo, la imagen construida de la ciudad de Puebla durante años fue la imagen de ciudad colonial, destacando monumentos del centro histórico y la gastronomía; actualmente grupos de poder a través del gobierno han construido una imagen distinta en la cual se integran construcciones contemporáneas a la mencionada, la cual muestra una ciudad tradicional y a la vez moderna. Los visitantes buscan conocer los lugares que han sido seleccionados como configuradores del discurso turístico actual y se han erigido en el imaginario desde la asimilación de éste.

La configuración espacial de la ciudad, dice Gregorio Hernández (2013) contribuye en el reconocimiento de las cualidades asignadas al espacio, que se vehicula por medio de representaciones sobre la riqueza o el *glamour* donde se ubican, como es el caso de la monumentalidad de los edificios. Se puede pensar en un centro que enaltece tanto cuestiones

materiales como simbólicas, que van de la mano para la proyección de una imagen dirigida al consumo no sólo económico, sino de experiencias que se crean en ese espacio. Los personajes como vendedores ambulantes o indigentes son retirados constantemente de éstas, relegados a calles que no interfieren con los planos del desarrollo y de la visión turística; es decir, la activación patrimonial desde la monumentalidad transforma los espacios para potenciar el consumo y las ganancias, al mismo tiempo que segrega a los que no generan estos beneficios.

Los límites administrativos de los planos de la ciudad, los cuales no dan más información a los actores acerca del entorno “son planos de orientación destinados a guiar al usuario en el traslado de un punto a otro, a través de la red de calles o líneas de transporte” (Monnet, 2013, p. 147), es decir, quienes visitan la ciudad se mueven dentro de las sendas que han sido previamente seleccionadas para el recorrido, dejando de lado lo que no se quiere ver de la ciudad. Estos límites se observan, entre otros, en las guías turísticas del centro histórico de la ciudad de Puebla, las cuales se han construido a partir de la zona de monumentos declarada Patrimonio de la Humanidad, cuya demarcación está señalada con letreros; y aun dentro de ésta existen ciertos límites para los turistas, que se observan en el momento en el cual ciertas calles son invisibilizadas al no tener atractivos turísticos o ser consideradas peligrosas. Los visitantes se movilizan a través de circuitos confor-

6. A nivel nacional, las telenovelas son un escaparate importante para dar a conocer distintas ciudades. En un lapso de dos años (2014-2016), cuatro melodramas de la cadena Televisa han sido grabadas en Puebla, dos en los recientemente nombrados pueblos mágicos de Zacatlán y Cuetzalan, la tercera mostrando diferentes lugares del centro histórico y la más reciente con locaciones en la llamada Puebla moderna. Se observa así en gran interés que tiene el gobierno por mostrar determinados espacios que enaltecen los programas que ha desarrollado para impulsar el turismo en partes específicas del Estado.

mados por espacios cuya oferta es similar, como es el caso del recorrido de los museos, de la calle de los dulces⁷ o bien de restaurantes que producen cocina mexicana.

LA CATEGORÍA TESOROS DE MÉXICO Y LOS RESTAURANTES COMO ESPACIOS RECONFIGURADOS

Como se ha mencionado anteriormente, los nuevos usos de las edificaciones intervenidas son variados, y uno de ellos es el de restaurantes, entendidos como espacios en los cuales se produce y se consumen diversas cocinas mexicanas, los cuales han sido dotados de valor histórico, y rehabilitados para albergar a los actores y a las prácticas culinarias que ahí reproducen. Estos restaurantes se diferencian de los demás tanto por su infraestructura como por la decoración y los objetos que buscan resaltar la primera; de tal forma que las fuentes de piedra, jarrones de talavera y mobiliario antiguo, entre otros, se conjugan para crear un ambiente que está fuertemente ligado con la comida que ahí se prepara.

Un elemento que tienen en común los restaurantes son las categorías (como *Tesoros de México*, *Distintivo M*, *Mesas Poblanas* o *Tripadvisor*, entre otras) que

han obtenido y mantenido con el paso de los años y que produce una distinción frente a los demás, ya que para obtenerlas deben de cumplir con una serie de requisitos y mantener cada uno de los estándares de calidad que éstas dictan, de tal manera que al exhibirlas se despliegan capitales que convergen en ese espacio, mismos que quienes traspasen el umbral para acceder a él tienen que saber movilizar.

Una de estas categorías es la que otorga el programa *Tesoros de México* que abarca hoteles *boutique* y restaurantes, y uno de los requisitos es que precisamente se encuentren ubicados dentro de edificaciones restauradas y con una arquitectura singular, también que tengan altos estándares de servicio, características gastronómicas que promuevan la riqueza de la cultura mexicana, que se encuentren en ciudades de gran importancia histórica, rodeados de cultura, tradición y autenticidad. Este programa era un club de calidad de una empresa española, al traerlo a México la Secretaría de Turismo Federal lo compró y lo convirtió en una de las máximas certificaciones a nivel nacional, y lo opera a través de las Secretaría de Turismo de los Estados, enfocándose principalmente a aquellos que son considerados destinos coloniales.

El programa comenzó hace unos años en Michoacán⁸ con distintos estándares de calidad llamados

7. La calle de los dulces que se ubica en la 6 Oriente-Poniente, entre la 6 Sur y la calle 5 de Mayo. Es reconocida porque la gran mayoría de los negocios que se encuentran en ambas aceras se dedican a la venta de los denominados dulces típicos poblanos.

8. Otros estados parte de Tesoros de México son: Zacatecas, Yucatán, Querétaro, Oaxaca, Morelos, Jalisco, Guerrero, Ciudad de México, Chiapas y Aguascalientes.

rosetones, siendo tres rosetones de tesoros el máximo reconocimiento a los establecimientos que cumplieran los más altos estándares de calidad con características de lujo y decoración, sin embargo esto dejó de funcionar debido a que, por ejemplo, hay hoteles que se encuentran en Puebla ubicados en casonas que tienen 300 años de antigüedad que cumplen con los estándares, pero no se puede comprar con una casona señorial de la gente más rica de Guanajuato,⁹ ya que las características arquitectónicas juegan un papel distinto aunque la ambientación sea agradable en los espacios. De tal forma que actualmente el cumplimiento de los más de 500 estándares de calidad que tienen que cumplir los establecimientos, además de la capacitación, certificación y evaluación por parte de la Secretaría de Turismo Federal, se centra más en la manera en la cual se llevó a cabo la restauración y no tanto en la distinción arquitectónica, siempre y cuando la edificación sea singular y tenga un valor histórico.

En la ciudad de Puebla los establecimientos pertenecientes¹⁰ a *Tesoros de México*, son: Mesón Sacristía de la Compañía, Casona de la China Poblana, La Purificadora, Entre Tierras, Casa de los Muñecos, Mural de los

Poblanos, La Noria, Casareyna y San Leonardo, algunos inscritos como hoteles boutique y otros como restaurantes, sin embargo se pretende que a corto plazo un mismo espacio conjugue la certificación de ambos servicios, de tal forma que se eleve más la distinción que produce frente a los demás establecimientos.

Estos lugares certificados trabajan en conjunto dentro de la oferta turística que se ha construido de Puebla como ciudad patrimonio, complementando diversas actividades que en ellos los consumidores pueden llevar a cabo como clases de cocina, visitas a fábricas de talavera, recorridos por el centro histórico o la realización de eventos sociales, incluso cuando hay grandes congresos en la ciudad los hoteles *boutique* se conjugan para recibir a los visitantes (ya que a veces rebasan la cantidad de cuartos que ofrece cada uno), y los restaurantes se recomiendan entre sí sabiendo que aunque ofrezcan propuestas gastronómicas distintas, como la cocina tradicional, la cocina fusión, la cocina artesanal contemporánea o la alta cocina mexicana los comensales tendrán una alta calidad tanto en los alimentos como en el servicio.

La propuesta de valor que ofrecen estos espacios es de suma importancia, ya que es algo que los hace únicos y diferentes a los demás, y conjuga tanto lo tangible como lo intangible, es decir, la experiencia total que se vive. Por ejemplo, en el hotel *boutique* y restaurante

9. En Puebla, hoteles y restaurantes Tesoros de México se encuentran en antiguas casonas, vecindades y exfábricas. La casona señorial a la que se hace referencia en Guanajuato es el hotel Villa María Cristina.

10. El trabajo de campo del cual se desprende la información de este apartado se llevó a cabo entre finales del año 2014 y principios del año 2016.

Casareyna¹¹ está la talavera como parte de la decoración de todo el lugar, y la exclusividad de esta radica en que es la marca Talavera de la Reyna (ambas empresas pertenecen a los mismos dueños), además en los diversos patios que conforman el restaurante se encuentran piezas de arte de reconocidos autores valoradas en millones de pesos, incluso en los sanitarios de mujeres se venden piezas de joyería de un reconocido diseñador mexicano.

Con lo mencionado anteriormente la parte del consumo se complejiza, ya que los actores van a disfrutar de la comida que ahí se oferta y que es accesible a quienes tienen un cierto capital económico para costearla, pero también tienen capitales simbólicos para reconocer las piezas de arte, la firma de la talavera o la joyería que ahí se encuentra. Entonces ese espacio que antes funcionaba como casas en el siglo XVI y que estuvo abandonado varios años, después del rescate arquitectónico en el que participaron arquitectos, ebanistas y artistas, se reconfiguró como espacio de consumo de sectores sociales con alto poder adquisitivo,¹² locales, nacionales y extranjeros.

El caso del restaurante Casa de Los Muñecos¹³ es relevante debido a que

11. Privada 2 Oriente 1007. Centro Histórico.

12. 2 Norte 2. Centro Histórico. Este restaurante se ha posicionado como uno de los lugares de moda de la sociedad de la élite poblana, ahí se realizan comidas de negocios, eventos sociales como bodas, baby showers y bautizos, y varios artistas mexicanos lo visitan frecuentemente.

13. Es el único restaurante perteneciente a Tesoros de México que tiene una sucursal, la cual

conjuga la reutilización del espacio por una institución como es la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, que tiene ahí un museo, y la iniciativa privada, que se encarga del restaurante, por lo que la instalación de éste requirió varios permisos adicionales para poder comenzar a funcionar. La propuesta de valor se encuentra tanto en la edificación y los objetos de antaño que la decoran, como en la alta cocina mexicana que ahí se produce y de la cual se desprende una línea de productos *gourmet*¹⁴ que es comercializada dentro de una amplia red de distribución nacional e internacional.¹⁵ El espacio del restaurante llega a funcionar como escaparate de una empresa que traspasa los límites físicos, pero al mismo tiempo regresa a esa idea de espacio con valor histórico y patrimonial para impulsar el consumo de los productos etiquetados como representantes de la gastronomía poblana fuera del mismo.

La creación de un ambiente es pieza clave en los espacios, ya que requiere de una armonía entre la fachada, los objetos, la comida, los servicios e incluso la música. El ubicar a los restaurantes

se encuentra en el Complejo Cultural Universitario de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, además se pretende abrir otra en la Ciudad de México.

14. Se vende salsa de jamaica con chiltepín, salsa de tamarindo con chipotle, mermelada de plátano con chocolate, de maracuyá, de tuna con chocolate y mole poblano, entre otros.

15. En México se encuentran en tiendas como Liverpool, Chedraui Selecto o El Palacio de Hierro, también se exportan a países como España y Estados Unidos.

dentro de edificaciones restauradas que conservan divisiones físicas y materiales originales y producir un tipo de cocina mexicana, además de conjugar sentidos que posibiliten apropiaciones y prácticas significativas, conducen a la distinción de los espacios. Dentro del concepto que tiene cada espacio, se busca una experiencia sensorial, que apele a todos los sentidos, ya que si se quieren cautivar todas las sensaciones del comensal tiene que ir desde lo visual, el aroma, la música, la iluminación, los colores, elementos que trabajen en conjunto para crear un ambiente distinto.

En el restaurante de La Purificadora¹⁶ se refleja un concepto propio que enmarca la creación de un ambiente, ya que por las noches se colocan velas que contrasten con las mesas y con las estructuras de piedra en el *lobby* que funcionan como pequeñas fogatas alrededor de las cuales se encuentran sillones en los que los huéspedes y algunos comensales se sientan a pasar un rato, las grandes cortinas moradas que se encuentran entre el *lobby* y el comedor se sueltan para dividir ambos espacios y así crear una sensación de privacidad entre ambos que no sucede en el día y que apela al sentir que se encuentran en un lugar único y diferente.

Otro ejemplo de ambientación es el que se ha logrado en el Mesón de la Sacristía¹⁷ de la Compañía que es una

casona antigua y que tiene más de 200 años de historia, este concepto está fusionado con la empresa familiar de los dueños que han sido anticuarios por más de tres generaciones, por lo que las antigüedades que decoran el lugar y que se encuentran en la galería, en el restaurante y en los cuartos del hotel están permanentemente a la venta, los colores de las paredes y de cada uno de los cuartos son muy vibrantes, siendo el rosa mexicano del patio central el que más llama la atención de propios y extraños, ya que en ocasiones les parece lleno de vida y en otras demasiado excesivo; las habitaciones del hotel fueron nombradas a partir de alguno de los objetos antiguos que las decoraron en algún momento, y éstos están orientados a la religiosidad de la ciudad, así como muchas de las antigüedades que decoran incluso los sanitarios.

Dentro de la arquitectura de los edificios, como se mencionó anteriormente, existen diversas intervenciones que se han realizado, incluso hay algunas que no se ven forzadas debido a una buena adaptación del restaurante a lo que había antes¹⁸; de igual forma, la iluminación juega un papel importante dentro de la creación del ambiente, en algunos espacios es natural y en otros es más trabajada para crear una sensación de relajación y privacidad, incluso la entrada de luz en ciertos espacios ocasiona un reflejo de colores. En las distintas construcciones existen adapta-

16. Callejón de la 10 Norte 802. Paseo de San Francisco, Barrio del Alto.

17. 6 Sur 304 Callejón de los Sapos. Centro Histórico.

18. Como es el caso de los muros de los patios de Casareyna.

ciones, que se asemejan a la época del edificio en cuestión y que también llegan a resaltar ciertos puntos visuales.¹⁹

Por supuesto, el mobiliario juega un papel fundamental en cada uno de los espacios, ya que posibilita la convivencia entre quienes se encuentran en una mesa, al igual que la privacidad, o el querer ver y ser vistos, la circulación y la comodidad; los restaurantes tienen de manera general mesas cuadradas y redondas, dependiendo del número de comensales. La excepción son las mesas del restaurante de La Purificadora, ya que son tableros rectangulares en donde conviven propios con extraños, es decir, los comensales son sentados en las mismas mesas aun sin conocerse y ahí comen y platican con sus acompañantes o con quienes conocen en ese momento, experimento que ha funcionado ya que la dinámica no se ha modificado desde que abrió el restaurante. Los objetos que conforman el espacio posibilitan la sociabilidad fugaz con quienes se comparte la mesa, la circulación peatonal de comensales, el ubicarse en lugares estratégicos para ver y ser vistos y el encuentro entre conocidos; la intervención material a estos espacios, así como su reutilización genera una vida social dinámica, cuyas prácticas les dan especificidad.

Como se puede observar, la intervención que se realiza en las edificaciones va más allá de la cuestión

arquitectónica, conjuga una serie de elementos tanto materiales como simbólicos para su reutilización; el espacio genera y es generado por diversas prácticas de los actores sociales que se apropian de él, lo recorren, lo consumen, crean un ambiente y construyen experiencias. Las categorías que se les dan a estos inmuebles y que generan distinciones como es el caso de *Tesoros de México* potencian la búsqueda y restauración de edificaciones con características particulares que puedan formar parte de la reconfiguración del centro histórico desde una visión turística, patrimonial y de consumo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El hablar acerca de patrimonio conduce a una serie de visiones distintas, desde el ámbito administrativo, institucional, privado, social e incluso individual; si la idea de patrimonio que se ha construido en el imaginario social tiene que ver con la materialidad y recientemente con prácticas y costumbres, es pertinente preguntarse el porqué de la elección de ciertos bienes materiales e inmateriales como representativos de la identidad de un grupo; razón por la cual indagar las respuestas a lo que pareciera una pregunta simple lleva a una compleja discusión acerca de la supuesta sacralidad del patrimonio y de quienes están detrás de este discurso.

Al entender el patrimonio como una reconstrucción del pasado desde el presente que es realizada por actores so-

19. Tal es el caso del retablo que se encuentra en el patio central del restaurante Entre Tierras y que es considerado, junto al balcón esquinado del segundo piso, como su propuesta de valor.

ciales que tienen el poder para activar bienes y preservarlos con distintas finalidades e intereses, se puede entretener un análisis más profundo pensando en sociedades dinámicas, en interpretaciones distintas de lo tangible e intangible y lo que se ha conservado con el paso del tiempo y, dentro de esto, qué es lo que ha sido elegido para ser protegido y expuesto así como la manera en la cual se ha llevado a cabo este proceso.

Actualmente se puede observar una vinculación muy estrecha entre el patrimonio y el turismo, al ser el primero socialmente reconocido el interés del segundo se hace presente. La afluencia turística a lugares que cuentan con elementos patrimoniales, sean tangibles o intangibles, es consecuencia de una mercantilización de bienes que funcionan en este caso como patrimonio-producto, y el consumo de los mismos implica una relación costo-beneficio que involucra no sólo a los consumidores y quienes los resguardan (gobierno, instituciones, empresas privadas), también a los habitantes de los pueblos y ciudades, y a los servicios que ahí se ofertan, por ejemplo hospedaje y alimentos, por lo cual es común que al tener bienes patrimoniales reconocidos la dinámica de los grupos se reconfigure y surjan nuevas actividades vinculadas a éstos.

El caso del centro histórico de la ciudad de Puebla que se retomó líneas arriba es un claro ejemplo de esta activación monumental desde la iniciativa de grupos dominantes y de la reconfiguración espacial tanto en el ámbito mate-

rial y arquitectónico como en el social, que tiene que ver con las apropiaciones y reapropiaciones, con prácticas y actividades que se modificaron o surgieron con el ingreso de la zona monumental a la lista del Patrimonio Mundial de la Humanidad. *Puebla ciudad patrimonial* es un discurso que ha acompañado la exposición turística mundial de la ciudad, propiciando el consumo de bienes, historias, actividades y experiencias locales y únicas; y una parte de las edificaciones intervenidas ha retomado estos elementos, siendo acondicionadas como comercios, restaurantes y alojamientos con vistas al turismo.

Una vez revitalizados estos espacios enmarcados en la idea de que el patrimonio otorga prestigio y es reconocido socialmente, ingresan al mercado de consumo, generando ganancias importantes a sus inversionistas. La intervención de inmuebles reconocidos como históricos tiene que ver no sólo con la refuncionalización de los espacios para albergar nuevos usos, es relevante también el ambiente que crean a partir de objetos materiales, música, iluminación, nombres y una serie de elementos que tienen que ver con los sentidos y con la experiencia que se produce al estar en espacios que se han posicionado como representativos de la imagen patrimonial de la ciudad.

Uno de los ejemplos que se pueden encontrar en la ciudad de Puebla acerca de la restauración y reconfiguración de edificaciones es el de los hoteles *boutique* y restaurantes que pertenecen a la categoría de *Tesoros de México*, que fun-

ciona a nivel nacional y cuyos requisitos logran delinear el interés por el prestigio que otorga el encontrarse en zonas declaradas patrimoniales. El grupo de actores sociales al que están dirigidos que tiene que ver con aquellos que tienen capitales económicos y simbólicos para poder acceder a los bienes y servicios que se ofertan en estos espacios, y la construcción de una imagen turística de la ciudad que pretende resaltar la monumentalidad y al mismo tiempo dejar de lado actividades y construcciones que puedan opacarla. Dirigir la atención hacia este tipo de prácticas contemporáneas enriquece la discusión actual acerca del tema del patrimonio, ya que ejemplifica de manera puntual las dinámicas cotidianas en espacios específicos, en este caso en edificaciones restauradas que tienen una función distinta para la que fueron construidas y que se encuentran enmarcadas en el ámbito global del turismo y el consumo, pero que tienen como base vestigios del pasado que se rescatan tanto en lo material como en lo histórico, de tal forma que se logran insertar en discursos que construyen y reconstruyen visiones patrimonialistas desde ámbitos locales con lineamientos internacionales. El tema del patrimonio, de su uso y apropiación es relevante por la riqueza que puede llegar a generar el tratarlo desde distintas disciplinas, ya que las visiones se complementan y posibilitan en encuentro de una gran diversidad de elementos que logran complejizar su estudio.

REFERENCIAS

- Hernández Pulgaría, G. (2013). Representación y prácticas urbanas en la ciudad-mercancía. En B. Nates (Ed.). *La frontera, las fronteras. Diálogos transversales en estudios territoriales contemporáneos*. Colombia: DET-ICSH-Universidad de Caldas-Universidad de la Guajira.
- Lagunas, D. (2006). El espacio del turismo. *Revista Alteridades*, vol. 16 (31), 119-129.
- Melé, P. (2010). Dimensiones conflictivas del patrimonio. En E. Nivón. y A. Rosas (Eds.). *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Juan Pablos Editor.
- Milián G, Lessard, M. (2003). La influencia funcionalista, el ataque a la tradición. En B. Blanc, M. Lessard, P. Negrón (eds.). *La rehabilitación de la vivienda popular y del patrimonio en los centros históricos de Puebla (México) y de Puerto Príncipe (Haití)*. México: BUAP-FLACSO-GIM.
- Monnet, J. (2013). El territorio reticular. En B. Nates (Ed.) *Enfoques y Métodos en Estudios Territoriales*. Colombia: RETEC-Universidad de Caldas-DET.
- Nivón, E. (2010). Del patrimonio como producto. La interpretación del patrimonio como espacio de intervención cultural. En E. Nivón. & A. Mantecón. (Eds.). *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Juan Pablos Editor.

- Pratts, L. (1997). *Antropología y Patrimonio*. España, Ariel Antropología.
- Proenca, R. (2010). Patrimonio cultural y gentrificación en el Brasil contemporáneo: balance y perspectivas. En E. Nivón & A. Mantecón (Eds.). *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Juan Pablos Editor.
- Rosas Mantecón, A. (2005). Las disputas por el patrimonio. En E. García (Ed.) *La Antropología Urbana en México*. México: Conaculta/UAM/FCE.

DEL TRABAJO AGRÍCOLA TRADICIONAL A LA PLURIACTIVIDAD. RECONFIGURACIÓN DE IDENTIDADES EN EL VALLE DE TEOTIHUACAN

FROM TRADITIONAL AGRICULTURAL WORK TO
PLURIACTIVITY. RECONFIGURATION OF IDENTITIES
IN THE TEOTIHUACAN VALLEY

CARLOS BRAVO ROMO*

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el proceso socio–histórico en el cual se pasó del trabajo agrícola tradicional a la pluriactividad en una región del estado de México conocida como valle de Teotihuacan. Planteo como hipótesis que dicha reconversión ha propiciado diversas formas de territorializar el espacio social, configurado un tipo de identidad rural sin la presencia del trabajo campesino. Bajo esta lógica, puede afirmarse que la celebración de los ciclos festivos agrícolas está jugando un papel fundamental en la reconfiguración identitaria de la población.

PALABRAS CLAVE: *Trabajo agrícola, pluriactividad, identidad.*

ABSTRACT

This paper aims to analyze the socio–historical process in which the Teotihuacan Valley went from traditional agricultural work multiactivity. Hypothesized that this restructuring has led to various forms of territorialize social space, forming a kind of rural identity without the presence of peasant labor.

* Maestro en Estudios Regionales, candidato al grado de doctor por el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA-UNAM). Correo de contacto: antropo_romcar@hotmail.com

Under this logic, we can be said that the celebration agricultural festive cycles are playing a key role in the identity reconfiguration of the population.

KEYWORDS: *Agricultural Labor, Multiactivity, Identity.*

INTRODUCCIÓN

En las décadas más recientes, en México se ha vivido un proceso de transición en el cual se pasó de ser una sociedad eminentemente rural, a una sociedad urbana. Hacia el año de 1900 casi tres cuartas partes de la población mexicana vivía y trabajaba en el campo, para finales de siglo, las cifras se habían invertido (Warman, 2001). Este fenómeno ha representado una serie de cambios en todos los aspectos de la vida nacional. En el aspecto económico y social puede hablarse de reconversión laboral y, de la incorporación del grupo familiar campesino a una dinámica donde la expansión de las empresas agrícolas, la mayor articulación de lo urbano con lo rural, las telecomunicaciones, la infraestructura de servicios (entre otros factores), han propiciado que los actores sociales que anteriormente se dedicaban a trabajar el campo, ahora sean en gran mayoría trabajadores asalariados (Contreras, 2014).

Entendemos por trabajo agrícola tradicional, aquellas actividades económicas de las cuales se obtiene un producto de la tierra, donde ésta adquiere un valor simbólico y donde el campesino es due-

ño de los medios de producción o emplea su fuerza de trabajo para lograr una cosecha. Bajo esta conceptualización es que se afirma que el trabajo agrícola tradicional ha venido a menos en los espacios estudiados desde la nueva ruralidad, para dar paso a la pluriactividad, definida por Salas y Rivermar (2011) como:

El tránsito desde la uniformidad de las actividades agropecuarias hacia la pluriactividad, que se encuentra marcada por diversos procesos: la dinámica del mercado de tierras, los cambios en el mundo del trabajo; el cambio en la composición de las unidades campesinas, el ingreso de mujeres jóvenes al mundo laboral, el impacto de remesas, la diversificación del empleo de los miembros del grupo familiar, y el significativo peso de los ingresos familiares provenientes de actividades extra agropecuarias (p. 149).

De acuerdo con lo antes dicho, en el presente trabajo se analiza el proceso que tanto a nivel nacional como regional ha propiciado la emergencia de la pluriactividad como estrategia de sobrevivencia y, como fenómeno en el cual la identidad campesina en la región de estudio se reconfigura a partir de la celebración del ciclo festivo agrícola, creando nuevos referentes de territorialización.

El referente espacial de este artículo tiene su origen en el trabajo de investigación que durante la segunda década del siglo XX Manuel Gamio¹ y su grupo de colaboradores realizaron en una región

1. Primer investigador interesado en sistematizar

delimitada culturalmente, a la cual denominaron valle de Teotihuacan, debido a la presencia del sitio arqueológico que ahí se localiza. Desde una perspectiva antropológica, el equipo de Gamio hizo un extenso estudio para determinar las condiciones sociales y económicas en que se encontraba la población del espacio referido. El resultado del trabajo fue una publicación titulada *La población del valle de Teotihuacan*, (1922), en la cual se define dicho espacio como una región homogénea, indígena y campesina, integrada a los actuales municipios de Acolman, Teotihuacan, San Martín de las Pirámides y Otumba, en el Estado de México.

El contexto temporal del presente trabajo es la segunda mitad del siglo xx. Durante este periodo, el campesino que cultivaba la tierra de manera tradicional, sustentando su labor en la organización de la unidad familiar, se vio obligado a transformar su relación con el campo y a adaptarse a las condiciones socioeconómicas que imperaban tanto a nivel nacional como a nivel regional.

Los datos cualitativos aquí vertidos se construyeron básicamente a partir de la observación *in situ*, de trabajar con historias de vida y de entrevistas estructuradas que se aplicaron a personas originarias de algún poblado de la región de estudio, a personas quienes trabajaron el campo y que ya no lo hacen, a personas quienes actualmente lo trabajan (de pre-

ferencia ejidatarios), a personas mayores de 60 años independientemente de su ocupación, así como a quienes durante el proceso de investigación ocupaban el cargo de mayordomo en las fiestas patronales de las cabeceras municipales. Los datos etnográficos fueron recabados en el año 2014 en tres periodos de trabajo de campo dentro del área de estudio, cada uno de estos con duración aproximada de un mes, abarcando parte del ciclo festivo en los poblados de San Martín, Otumba, San Juan y Tepexpan.

El alcance de la información recabada en campo sirvió para dos fines; en primera instancia para entender el proceso de reconversión laboral, a partir de la historia oral que posee el conjunto de personas que han formado parte de dicho fenómeno. En segundo término, para identificar cómo un gran segmento de la población originaria del lugar encuentra en el ciclo festivo el principal referente que lo vincula a un territorio históricamente construido. Cabe destacar que la información que presento es parte de una investigación ya terminada, que sirvió como punta de lanza para un nuevo proyecto en el cual intento mostrar en toda su complejidad el mundo festivo de esta región de estudio.

Para este artículo, se hace la propuesta de trabajar con dos grandes perspectivas teóricas. La primera de éstas, gira en torno al concepto de identidad. Al respecto, dentro de la producción sociológica y antropológica existe una vasta bibliografía. Dada la diversidad de tipos de identidad que una persona o un

e institucionalizar la disciplina antropológica en México.

colectivo puede tener, aunado a la cantidad de acepciones que el término ha ido acumulando a lo largo de los años, cuando se habla de identidad se debe ser muy específico acerca de, a qué se está haciendo referencia. En este sentido, la identidad colectiva hace alusión al proceso de identificaciones históricamente apropiadas, que le confieren sentido de unidad a un grupo social.

La segunda perspectiva teórica hace referencia a la Nueva Ruralidad o Ruralidad Desagrarizada. Ya que se habla de una región que sin perder rasgos originarios está adoptando características urbanas, dicha categoría de estudio arroja luz para entender un proceso complejo de reconfiguración no sólo identitaria, sino de patrones de vida y de conducta. En este sentido, cabe destacar el trabajo de investigación y la producción bibliográfica realizada por Gabriela Torres-Mazuera (2012), Hernán Salas (2011) y Kristen Appendini (2008).

La información aquí presentada es parte del resultado de una investigación en la cual, quien suscribe, caracterizó esta región como un sistema regional en proceso de re-estructuración. Por tal motivo, en los párrafos siguientes, se utiliza tanto región como sistema regional para referirse al mismo espacio.

El trabajo está estructurado en varios apartados que van desde el planteamiento general hasta la reflexión final. El objetivo es presentar información histórica, conceptual y estadística, así como una hipótesis que intente explicar la forma en que el cambio en la actividad pro-

ductiva ha llevado a la reorganización del valle de Teotihuacan, re significando aspectos identitarios.

PLANTEAMIENTO GENERAL

Durante el siglo xx, los grandes cambios estructurales que se presentaron en el país conformaron el marco de referencia del cual —con sus especificidades— se desprendieron las pautas a seguir por las comunidades campesinas que integran el área teotihuacana. A principios del siglo xx, el valle de Teotihuacan presentaba características eminentemente rurales, mismas que le proporcionaban sentido de integración y homogeneidad. Con el transcurrir de los años y siguiendo etapas históricas, estas condiciones paulatinamente comenzaron a modificarse, hasta que, hacia la parte final de la década de 1970, en algunas zonas del valle de Teotihuacan, principalmente las más cercanas a la ciudad de México, el trabajo agrícola tradicional desaparece casi por completo, iniciando con esto un proceso de transición hacia nuevas formas de integración económica, situación que llevó a las personas otrora campesinas, a buscar referentes de identidad sin romper el vínculo con sus tradiciones; en este sentido, el ciclo festivo agrícola adquiere un papel relevante como vehículo de sedimentación y de *continuum*.

Circunscrito al escenario de transformación mencionado, en el valle de Teotihuacan hacia la última parte del

siglo xx han ocurrido dos fenómenos que aceleraron el proceso de cambio. El primero de ellos, la incorporación de los municipios de Acolman y Teotihuacan a la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), y en consecuencia, la pérdida de tierras de cultivo que han cedido espacio a las inmobiliarias. El segundo, la tercerización de la economía que ha propiciado la pérdida de fuerza laboral campesina. Ambos aspectos cobran relevancia cuando se hace el análisis de las condiciones en que se lleva a cabo el trabajo agrícola en la actualidad.

Breve cronología: 1920-1992

El movimiento revolucionario ocurrido en México hacia la segunda década del siglo pasado, dejó una serie importante de transformaciones en todos los ámbitos de la vida nacional. En materia de uso y tenencia de la tierra, la reforma agraria se convirtió en el principal logro emanado de la Revolución Mexicana. Para Othón Baños (1991):

Una vez iniciada la reforma agraria, el ejido se convirtió en el principal mecanismo de acceso a los recursos productivos y la forma de organización local más común, donde los ejidatarios y los pequeños agricultores privados llevaban a cabo sus actividades cotidianas y se proyectaban a la sociedad (p. 118).

En este contexto, se inicia un primer intento de modernización en el campo, el

cual en términos productivos consistía en hacer más eficiente el uso de la tierra agrícola, produciendo más alimento a bajo costo en una menor superficie.

Siguiendo a Estela Martínez (1996) “es a partir de la posguerra, en la segunda mitad de la década de 1940 en que la política de desarrollo nacional se encamina a la industrialización” (p. 205). En este momento histórico de cambio estructural, la agricultura pasa a ocupar un papel secundario dentro del escenario nacional, como simple proveedora de alimento a bajo costo para las ciudades en crecimiento. La implementación del modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI) tuvo un impacto negativo en el campo.

La necesidad de mano de obra para la industria, ocasionó un éxodo de población rural que arribó a los centros urbanos en busca de oportunidades de trabajo. En este sentido, Contreras (2014) hace una descripción detallada del proceso de transformación que vivió el país, para pasar de ser una sociedad rural a una sociedad urbana. De acuerdo con este autor, entre 1940 y 1970, una parte de la población campesina fue absorbida por los procesos de modernización de la agricultura, otra continuó trabajando de manera precaria el ejido obtenido como producto del reparto agrario, pero en su mayoría la gente joven que ya no encontró oportunidades en el sector agrícola, migró hacia las ciudades, ocasionando el despoblamiento de espacios rurales (Contreras, 2014, p. 55). En este contexto, dentro del valle de Teotihuacan comienza a sentirse

el efecto de tales fenómenos, en la memoria oral de los pobladores originarios, se ubica la década de 1970 como la época en que se perdió el campo.

Olivia Leal (2004) advierte que es a partir de los años sesenta que en la zona teotihuacana:

Se reconfiguran los vínculos económicos y culturales con la ciudad de México y territorios aledaños, en tanto se generalizan oficios alejados de las actividades agrícolas y aparecen nuevas formas de consumo y diversión, mismos que se aceleran hacia la década de los ochenta (p. 9).

Siguiendo a la misma autora, a principio de la década de los sesenta, la situación económica y social de los pobladores teotihuacanos comenzó a transformarse, sobre todo en temas como el apego a la tierra, la movilidad de la población local y el acceso de los habitantes al mercado de trabajo regional.

Martínez (1996, pp. 212–214) señala que, hacia la década de los años setenta, en el campo mexicano se profundiza la crisis, debido entre otros factores, a que la producción agrícola nacional estaba completamente subordinada al modelo capitalista comercial; es decir, sujeta a las leyes del mercado mundial. Las empresas transnacionales tuvieron un papel decisivo dentro de esta crisis, ya que el sector agrícola respondió a sus intereses económicos imponiendo cambios en la estructura productiva, técnica, tecnológica, así como en los regímenes alimen-

tarios. Para la misma autora (1996, p. 223), la crisis se recrudece en la siguiente década cuando el sector agropecuario mexicano alcanza niveles alarmantes, ya que como política pública se dio prioridad a la producción para la agro-exportación, se abrió el mercado nacional al capital extranjero, se apoyó al capital privado y se dejó en el abandono al sector social. De acuerdo con Jaques Chonchol (1997) en esta época comienza la introducción del sistema agroindustrial internacional dominado y orientado por empresas multinacionales; por lo tanto, las políticas agrarias impuestas durante esos años para reactivar el campo no pudieron incorporar al campesinado tradicional en el proceso de desarrollo.

Para Torres Mazuera (2008, p. 74), en la década de 1980 la actividad agrícola comenzó a supeditarse a otras actividades que ofrecían mayor ingreso, y hacia los años noventa, la agricultura campesina quedó totalmente relegada por otras actividades. Dicha situación redujo las opciones de sobrevivencia para quienes se dedicaban a trabajar en el campo, lo que a decir de Martínez y Vallejo (2011) “ha obligado a las familias rurales a generar nuevas estrategias socioeconómicas enmarcadas en la multifuncionalidad y la pluriactividad, ligadas cada vez más a actividades urbanas: el comercio, los servicios y la industria, creando nuevos mercados de trabajo” (p. 30).

El siguiente momento de cambio estructural para el sector agrícola mexicano es la reforma de 1992 al artículo 27 constitucional. En dicha reforma se con-

solidan e institucionalizan prácticas que de manera velada se venían dando con el uso de la tierra, a saber: su renta para cultivo y otras actividades, falta de sanciones a quienes mantuvieran las tierras ociosas o improductivas, desintegración de la propiedad común, segmentación y derechos individuales plenos sobre el ejido. Para Cristóbal Kay (1998, p. 67), en materia agrícola, esta reforma constituye el símbolo más significativo del neoliberalismo y marca el fin de la reforma agraria en nuestro país, que si bien tuvo como objetivo lograr el beneficio del campesinado, el resultado predominante favoreció el desarrollo de una agricultura capitalista y, aunque una minoría de campesinos obtuvo beneficios, para la mayoría la promesa de la reforma agraria sigue sin cumplirse.

En el valle de Teotihuacán, la unidad y la homogeneidad que la vida agrícola le proporcionaba a esta región, paulatinamente se fue resquebrajando. Las comunidades campesinas que encontró Manuel Gamio hacia finales de la década de 1910, no permanecieron ajenas a los procesos descritos. La reforma agraria con todas sus virtudes y desaciertos, así como la implementación del modelo bimodal, de la revolución verde² y de la crisis que provocaron estas políticas, se vivieron en suelo teotihuacano, por lo cual hoy en día, en el valle de Teotihuacán se aprecia una reconfiguración espacial que motiva a realizar un análisis

de cuáles son las lógicas y las dinámicas que han seguido las comunidades que integran esta región, que en gran parte fueron perdiendo su matriz agrícola hacia la década de 1970 y, que en función de esto, han buscado nuevos espacios de integración en los cuales refuncionalizar su identidad rural.

Dentro del marco de estos cambios estructurales, y partiendo del supuesto teórico que las identidades no son inmutables, se plantea como un hecho social que en el valle de Teotihuacán, en los cuarenta años más recientes, se ha vivido un proceso de urbanización, dentro del cual, la identidad campesina que tenían los habitantes originarios dedicados al campo se ha transformado, fortaleciendo otros referentes de integración y de pertenencia. Por otra parte, las generaciones que en este periodo se han incorporado al mercado laboral en actividades distintas a las agrícolas, construyen una ruralidad diferente, en la cual el trabajo en el campo ya no es el referente de articulación social.

Partiendo de lo antes dicho, cabe preguntarse: en qué se transformó la identidad campesina de los pobladores del valle de Teotihuacán, cómo territorializan el espacio sin cultivar la tierra, en qué se sustenta la identidad colectiva que los mantiene ligados a un estilo de vida rural y, de ser una región campesina, ahora cómo se reconocen sus pobladores.

2. Modelo de producción agroindustrial de corte eminentemente capitalista.

HIPÓTESIS TENTATIVA

El cambio en la actividad productiva vivido en el valle de Teotihuacan a partir de la década de 1970 ha transformado la identidad campesina que tenían sus pobladores, modificando entre otras cosas, su relación simbólica con la tierra y la forma de apropiarse del espacio; por lo cual, la celebración del ciclo festivo y los sistemas tradicionales de organización comunitaria constituyen un mecanismo de re-significación y resistencia a los cambios ocasionados, pero no evitan que la identidad colectiva como elemento dinámico adopte una nueva cara. En este sentido, se plantea como hipótesis que, cuando en una sociedad colapsa una actividad productiva dominante, emergen otras y se inicia un proceso acelerado de transformación donde la identidad colectiva se ve afectada y busca nuevos referentes de reconfiguración a partir de los ya existentes.

CAMBIO EN LA ACTIVIDAD PRODUCTIVA Y PLURIACTIVIDAD

Uno de los principales elementos a partir de los cuales se establece la nueva ruralidad como categoría de estudio es el cambio en la actividad productiva que en los años más recientes se ha venido dando en las comunidades tradicionalmente campesinas, como lo fueron aquellas que integran el valle de Teotihuacan.

Dentro de esta región de estudio, de acuerdo con los datos obtenidos a través

de las fuentes oficiales y de los testimonios recabados mediante el trabajo de campo, el sector primario de la economía muestra una tendencia descendente en el porcentaje de número de personas que se dedican a esta actividad; se puede afirmar que la tercerización de la economía está en auge. Sin embargo, también se percibe que el trabajo en el campo busca nuevas formas de subsistencia, se combina parcialmente con el desempeño de otras actividades y aún representa un gran valor simbólico y económico para algunos habitantes. En este sentido, cobra relevancia lo mencionado por Carneiro (2008) cuando afirma que:

Eso nuevo de lo rural consistiría justamente en la incorporación a los espacios considerados rurales de otras ocupaciones que no las específicamente agrícolas. En otros términos, la novedad de lo rural contemporáneo se hallaría en la combinación, dentro de los mismos espacios, de actividades consideradas hasta entonces como típicas del medio urbano, tales como las del sector de servicios, con las ocupaciones características del medio rural, o sea, las agrícolas (p. 90).

Para ilustrar la manera en que se ha presentado el cambio en la actividad productiva dentro de los espacios considerados rurales, Torres Mazuera (2008, p. 74) menciona que este proceso se ha dado en tres momentos claramente definidos; el primero de estos lo ubica en el periodo que comprende los años que van de 1940 a 1975, en este lapso de tiempo, para la autora citada, la estrategia empleada por

los campesinos era utilizar el ingreso obtenido en actividades como la ganadería, el trabajo de construcción en la ciudad y el empleo doméstico para continuar sembrando el ejido. En un segundo momento ubicado en la década de 1980, la actividad agrícola comenzó a supeditarse a otras actividades que ofrecían mayor ingreso. En el tercer momento, que se inicia en los años noventa, la agricultura campesina quedó totalmente relegada por otras actividades. Dicha situación redujo las opciones de sobre vivencia para quienes se dedicaban a trabajar en el campo.

En general, en el valle de Teotihuacan las comunidades consideradas campesinas no han quedado fuera del escenario general mostrado para el sector primario de la economía. Recordando lo expuesto en la cronología presentada, para la década de 1970 la producción agrícola nacional estaba completamente subordinada al modelo capitalista comercial.

Los testimonios obtenidos de algunas personas quienes vivieron la crisis referida en el área de estudio, coinciden en que el trabajo del campesino tradicional poco a poco fue relegado de la vida económica de las comunidades, hasta llegar a las condiciones actuales en que la inversión que hacen estos actores sociales para sacar una cosecha, regularmente es mayor a la ganancia lograda. Bajo esta perspectiva, se entiende que generacionalmente la población haya optado por un cambio en la actividad productiva, al respecto Martínez y Vallejo (2011) coinciden en que:

Las puertas de salida de los pobladores rurales a la debacle agrícola y agraria han sido la pluriactividad o diversificación ocupacional, la migración o la asalarización. Si bien estas prácticas siempre han existido en el medio rural, en la actualidad se constituyen en una estrategia fundamental a la que recurren cada vez más familias para su sobrevivencia (p. 36).

La crisis campesina referida, la especialización productiva en el campo hacia determinados cultivos, el crecimiento de zonas industriales, la presencia del sitio arqueológico de Teotihuacan, la implementación del programa de Pueblos con Encanto³ entre otros factores, han propiciado que el valle de Teotihuacan como sistema regional se reorganice y se transforme, afectando directamente con esto los procesos identitarios. El planteamiento propuesto, gira en torno a integrar estas variables como parte de un mismo proceso, que de acuerdo con Salas y Rivermar (2011) “permite observar el tránsito desde la uniformidad de las actividades agropecuarias hacia la pluralidad [...] y el significativo peso de los ingresos familiares provenientes de actividades extra agropecuarias” (p. 149). De acuerdo con los datos obtenidos para los tres sectores de la economía y tal como lo mencionan los estudios sobre nueva ruralidad, la diversificación eco-

3. Programa implementado por el Gobierno del Estado de México, con el objetivo de conformar polos de desarrollo turístico, a partir de aprovechar las características históricas y culturales de determinados espacios.

nómica hoy en día es una característica de los espacios otrora campesinos, como lo fue hasta hace cincuenta años el valle de Teotihuacan.

Teniendo una visión de conjunto, puede decirse que actualmente el valle de Teotihuacan mantiene a través del trabajo en el campo (que no desaparece) un lazo cada vez más débil. Esta región ya no es más un espacio agrícola, pero tampoco ha logrado especializarse marcadamente en algún sector, aunque muestran tendencia hacia la tercerización, siendo este sector el que más ha crecido en los veinte años recientes.

Utilizando como indicadores el porcentaje de Población Económicamente Activa (PEA) y el número total de personas ocupadas en cada sector de la economía, y sin perder de vista la tasa de crecimiento poblacional, se presenta el cuadro 1, donde puede apreciarse el pa-

norama completo de la tendencia general. Puede notarse que porcentualmente en el sector primario existe un gradual decremento, ya que crece el número de población total de cada municipio, pero la PEA, con ligeras variaciones ascendentes o descendentes, se ha mantenido estable; es decir, prácticamente desde hace veinte años es el mismo número de gente quien está dedicándose a la actividad agrícola. En este sentido, Otumba y San Martín de las Pirámides, en porcentaje muestran el índice de variación más alto; sin embargo, el primer municipio señalado, para el año 2010 con relación a 1990 ha incorporado 346 personas al sector, lo cual representa un crecimiento de 16.4%, mientras que el segundo sólo perdió 7.9%, lo cual indica que no hay un crecimiento real, pero tampoco abandono de la actividad agropecuaria.

Porcentaje y PEA ocupada por sector en todos los municipios del año 1990 al 2010

	Agricultura, ganadería y minería		Industria manufacturera		Comercio		Servicios*	
	%	PEA	%	PEA	%	PEA	%	PEA
Acolman								
1990	9.47	1028	34.09	3888	10.1	1098	33.28	3665
2000	5.63	982	24.8	5835	14.45	2977	38.0	7977
2010	1.82	917	31.34	15799	23.08	11635	42.54	21445
Índice de variación y crecimiento**	(-)7.65	(-)10.7%	(-)2.75	(+)406.3%	(+)12.98	(+)959.65%	(+)9.25	(+)486.73%
Otumba								
1990	36.66	2105	17.55	1009	12.19	701	21.85	1253
2000	26.28	2415	22.25	2044	17.58	1616	26.78	2460
2010	18.75	2451	24.98	3249	19.76	2570	36.25	4739
Índice de variación y crecimiento**	(-)17.91	(+)16.4%	(+)7.43	(+)222%	(+)7.57	(+)266.6%	(+)14.4	(+)278.2%

San Martín de las Pirámides								
1990	31.33	1231	26.85	1065	12.07	401	22.13	869
2000	15.84	1068	23.19	1563	16.96	1144	28.83	1943
2010	11.75	1133	32.49	3133	15.78	1521	39.39	3798
Índice de variación y crecimiento**	(-)19.58	(-)7.9%	(+)5.64	(+)194.17%	(+)3.71	(+)279.3%	(+)17.26	(+)337%
Teotihuacan								
1990	15.83	1057	24.92	1663	14.31	955	34.41	2297
2000	6.49	992	24.09	3682	17.19	2625	39.91	6150
2010	3.07	614	31.44	6288	19.64	3925	45.14	9028
Índice de variación y crecimiento**	(-)12.76	(-)41.9%	(+)6.52	(+)278.11%	(+)5.33	(+)310.9%	(+)10.73	(+)293%
Índice de variación y crecimiento total	(-)62.6	(-)5.6%	(+)16.28	(+)273.36%	(+)29.59	(+)522.85%	(+)51.64	(+)382.55%
*Incluye servicios de transporte, públicos, profesionales, de restaurantes y hoteles entre otros								
** Contempla la variación en el porcentaje de población total ocupada en cada sector, así como el crecimiento porcentual de la PEA del año 1990 al 2010								

Cuadro 1. Elaboración propia. Fuente: INEGI, Censos de Población y Vivienda 1990, 2000 y 2010.

Puede apreciarse que Acolman, en el año 2010 tiene el porcentaje más bajo de población ocupada en el sector primario (1.82%), pero también su índice de variación es el menor de todo el sistema regional, esto conduce a pensar que debido al contacto con la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) el proceso de diversificación económica lo inició antes que los demás municipios. El enorme crecimiento poblacional registrado en Acolman de 1990 al año 2010 no se ha visto reflejado en este sector, ya que no se ha incorporado más gente a esta actividad productiva; sin embargo, en los años referidos, la PEA en el sector primario apenas decreció en menos 10%, por lo cual, tampoco se puede hablar de abandono, más bien, la población que se ha agregado al mercado laboral busca

otras formas de subsistencia y se dirige a los otros sectores de la economía. Con respecto a Teotihuacan, este es el único municipio donde gradualmente la actividad agrícola se ha ido dejando de lado, de 1990 al año 2010 ha perdido 41.9% de la PEA que se dedicaba a este sector.

De manera general, puede observarse que el sector primario de la economía dentro del sistema regional es el único que presenta números negativos, lo cual refleja su estancamiento con respecto a los otros sectores que han crecido por arriba de 200%, destacando principalmente la actividad comercial en Acolman, ya que por cada cien personas que en 1990 se dedicaban a esta actividad, para el año 2010 hay novecientas cincuenta y nueve más. Los números presentados, cuando se comparan entre sec-

tores dejan ver que el mayor crecimiento para todo el sistema regional se ubica en el comercio y en los servicios, con una importante presencia del sector manufacturero externo, lo cual implica gran movilidad laboral, ya que la industria dedicada a esta actividad se localiza fuera del valle de Teotihuacan.

Siguiendo con el análisis numérico, en Otumba y Teotihuacan, se muestra equilibrio en el crecimiento entre el sector secundario, el comercio y los servicios. En San Martín de las Pirámides despunta el incremento de PEA que se dedica al sector terciario, teniendo como referente el sitio arqueológico. En cuanto a la industria manufacturera, este sector en todo el valle muestra un comportamiento irregular, pero se mantiene fuerte, en algunos casos el porcentaje ha variado muy poco y en otros casos ha habido momentos de decrecimiento o de estancamiento, por ejemplo, el periodo que va de los años 1990 al 2000 en Acolman, Teotihuacan y San Martín de las Pirámides; no hay dato etnográfico y tampoco la presencia de algún suceso estructural que explique dicho comportamiento, por lo cual se infiere que esta variable está determinada por la tasa de crecimiento poblacional. Si bien, porcentualmente este sector no ha crecido al ritmo del sector terciario, ha logrado incorporar más de veinte mil personal al mercado laboral.

En el mismo sentido de los datos presentados, la historia oral reciente resalta que hacia la segunda mitad del siglo XX en el valle de Teotihuacan había animales de ganado, se sembraba mucho frijol,

maíz y alfalfa. El señor Bertín Vázquez⁴, músico de profesión, que al momento de la entrevista contaba con 72 años de edad, comenta lo siguiente:

Todavía tenemos campo para sembrar, nos dedicamos también a ser agricultores, antes teníamos mucho ganado, muchas vacas, borregos, marranos, guajolotes, pollos, de todo había, pero todo va cambiando y todo se va acabando, entonces ahorita ya no se puede tener ganado en las casas porque ya no es redituable, ya no conviene, para sembrar también el campo ya no conviene porque se invierte demasiado y ya no se recupera. Ahorita tengo sembrado maíz, que aunque no sea redituable uno lo siembra por conservar los terrenos, porque no los puede uno abandonar, por amor al campo. Yo desde niño le ayudaba mucho a mi padre a trabajar, a ordeñar las vacas, a cuidar ganado, a traer alfalfa. A mi hijo ya no le gusta el campo y yo le doy la razón porque no se recupera lo que se invierte.

Aquí en el pueblo, aunque ya nos dedicamos a otras cosas, todos los que somos ejidatarios tenemos una hectárea y un cuarto de terreno que sirve para cultivo y ahí uno puede sembrar lo que sea. Antes se sembraba mucha alfalfa porque había mucho ganado, borregos y vacas. La pastura del zacate que sale del maíz se ocupaba mucho para alimentar al ganado. Pero como ya no hay ganado ya nadie quiere la alfalfa, ya nadie quiere el maíz, el

4. Entrevistado por Carlos Bravo el 10 de agosto de 2014 en Acolman, Estado de México.

zacate menos, yo anduve ofreciendo hace unos años esto, el zacate lo tuve que regalar y el maíz lo vendí muy barato porque esa vez afortunadamente se me logró mucho y dije pues ahora qué le hago, utilizamos 100 cuartillas para autoconsumo y yo tenía como 10 toneladas, así que lo vendí muy barato, de eso a que se me eche a perder.

Identidad colectiva

Se entiende por identidad colectiva al proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le da estructura significativa para asumirse como unidad. En este sentido, actualmente para el caso del valle de Teotihuacan, la identidad se circunscribe a los municipios o a los espacios locales. La población de este sistema regional, ante el cambio en la actividad productiva, ha reforzado los referentes de identidad que viven en sus tradiciones y en sus edificaciones representativas, como puede ser el sitio arqueológico o el convento de San Agustín en Acolman.

Siendo que los grupos sociales asumen que todo pasado fue mejor, la identidad colectiva forjada con elementos de un pasado inmediato, conlleva una carga positiva en relación con la identidad reciente y futura (Portal, 2003). De acuerdo con esta idea, la identidad colectiva también puede entenderse como aquellos referentes históricamente construidos que un número considerable de pobla-

dores asume como propios, ya que se relacionan con prácticas y significaciones vigentes para ese grupo social.

Partiendo de lo anterior, al emplear como unidad de análisis las formas tradicionales de organización comunitaria⁵ ligadas al ciclo festivo agrícola, ha podido determinarse que la transformación vivida dentro del valle de Teotihuacan en los cuarenta años más recientes, ha encontrado en las fiestas patronales un contenedor desde donde se re-significa la identidad colectiva y se territorializa el espacio, a través de las actividades religiosas y profanas en que participan los pobladores.

De lo anterior, surge la necesidad de hacer un riguroso análisis de las fiestas patronales, para vislumbrar la forma en que mediante la organización de estas celebraciones, el sistema regional teotihuacano encuentra elementos de cohesión, de homogenización y de resistencia a las transformaciones vividas, teniendo como piedra angular la identidad y el sentido de pertenencia en relación dialéctica.

Los datos etnográficos construidos a partir del discurso formal que manejan quienes ocupan cargos en la organización de las fiestas, pero también a partir de lo dicho por algunos pobladores en conversaciones informales sostenidas durante las estancias de trabajo de campo, indican que además de fortalecer

5. También conocido y trabajado ampliamente desde la disciplina antropológica como sistema de cargos.

la identidad religiosa, la fiesta patronal conforma parte de la identidad comunitaria, además que establece fronteras simbólicas que son reconocidas y aceptadas por los demás poblados. No es que en antaño la identidad colectiva no estuviera ligada a la figura del Santo Patrón, que en muchos casos también da nombre a los poblados junto con su toponimia en náhuatl, por ejemplo San Mateo Chipiltepec; la novedad en estos espacios es que ante el desvanecimiento de la actividad agrícola como medio de subsistencia, el Santo Patrón y su fiesta emergen con mayor fuerza como principal referente en el cual se finca el sentido de pertenencia a un territorio.

Las fiestas patronales se conforman a partir de estructuras organizativas en donde intervienen, con trabajo o participación, gran número de pobladores ya sea de manera individual o colectiva; aunado a esto, este tipo de celebraciones dinamizan las redes familiares internas y externas, el mercado regional de productos y parte de la vida social, política y cultural de las comunidades. Con respecto a las fiestas patronales, Eliana Acosta (2006) señala que:

Las fiestas patronales implican la reafirmación de un tiempo y de un espacio originario: del tiempo en que fue fundado el pueblo y del espacio en que habita el padre o la madre de la comunidad, y es la casa de todos. Es el momento privilegiado de interacción con los santos, el pueblo se comunica con ellos a través de los rezos, las ofrendas,

la música, las danzas y los cantos. Es el tiempo en que se confirma el pacto original entre la comunidad y sus protectores (p. 160).

Las fiestas patronales de casi cualquier población del valle de Teotihuacan, además de las actividades religiosas, comprenden un extenso programa de actividades llamadas profanas entre las que destacan llevar de visita de los Santos Patronos a diversas casas y lugares simbólicos dentro de los poblados, peregrinaciones, procesiones, danzas, audiciones musicales, mañanitas, quema de castillos y diversas actividades artísticas. En todas éstas, de manera abierta o velada, siempre hay un componente territorial, de pertenencia y de identidad. Por ejemplo, las diversas procesiones en que se lleva en andas a los Santos Patronos es común que se acompañen de danzas en las cuales participa la población originaria del lugar, que hagan una parada en el panteón local para recordar en dónde están sus orígenes, que marquen los límites territoriales de las comunidades y, que pasen por las tierras ejidales como acto simbólico de re-apropiación del espacio.

Como parte del análisis del papel que juegan las tradiciones en la conformación y fortalecimiento de la identidad colectiva, a manera de ejemplo presento extractos de un par de entrevistas realizadas en el marco de una fiesta patronal en el poblado de Tepexpan (municipio de Acolman). En la primera de ellas, el

señor Servando Enciso⁶ en su función de mayordomo comentó lo siguiente:

Me motiva participar en la mayordomía el hecho de saber que nuestras costumbres arraigadas en nuestra población no se pierdan, para mí es una dicha y un honor poder estar en la mayordomía porque somos un grupo muy unido. He sido mayordomo desde hace más de veinte años, para mí es mucha satisfacción porque de alguna manera llevo arraigadas mis costumbres y tradiciones, sobre todo quiero que esto no se pierda, que lo sigamos llevando e inculcando a nuestros hijos para que ellos en su momento, cuando nosotros no estemos, sigan con esta tradición. Siento la vocación de poder servir a mi iglesia, a mis patronos y a mi pueblo; el tiempo que pueda estar seguiré apoyando.

En la segunda entrevista, el señor Efraín Martínez⁷ como habitante originario de Tepexpan visualiza las fiestas patronales como una tradición que forman parte del acervo cultural de su comunidad, ya que menciona lo siguiente:

El pueblo cambia y nosotros no podemos evitarlo, pero las fiestas se mantienen como siempre, solo se modifican en algunas cosas, en esencia siguen siendo parte de la tradición y es importante que sigan manteniendo el mismo

sentido religioso y que muestren la forma de ser de la población originaria de Tepexpan.

Pensando en las implicaciones que tienen este tipo de festividades dentro de un sistema regional con las características que presenta el valle de Teotihuacan, puede decirse que dichas celebraciones siguen un patrón de organización que responde a las necesidades pasadas y actuales. En este orden de ideas, las fiestas patronales como elemento tradicional de las comunidades de matriz agrícolas, sin perder su esencia, se han reformulado para dar cabida al cambio que significó pasar de ser sociedades campesinas a sociedades rurales sin agricultura.

Ante la serie de cambios ocurridos en tan poco tiempo y el caos que para la población originaria de la región significó el crecimiento demográfico, la urbanización de su espacio, la transición hacia otras actividades productivas, la invasión de su territorio y la ocupación de lugares simbólicos, quienes participan en la organización de las fiestas patronales han tenido que adecuarse a las exigencias de la época, resignificar algunas prácticas y modificar otras tantas con el objetivo de mantener viva cierta forma de habitar su territorio.

La identidad construida a partir de las fiestas patronales da sentido de homogeneidad. Los aspectos rituales construidos en torno al Santo Patrón, mantienen la integración comunitaria y permiten la incorporación de nuevos elementos culturales, funcionan como el

6. Entrevistado por Carlos Bravo el 22 de julio de 2014 en Tepexpan, Acolman Estado de México.

7. Entrevistado por Carlos Bravo el 28 de abril de 2014 en Tepexpan, Acolman Estado de México.

Núcleo Duro⁸ a través del cual la identidad colectiva se re-significa sin perder su sentido originario. Pensando en transformaciones, puede afirmarse que cuando éstas se presentan, lo último que cambia son los procesos culturales, en este caso identificados específicamente con este tipo de celebración.

REFLEXIÓN FINAL

En este artículo, se abordó de manera sucinta el cambio identitario que la reconversión de la actividad productiva ha provocado en el valle de Teotihuacan. La agricultura tradicional en esta región de estudio se ha desvanecido, los datos numéricos indican que, si bien, el sector primario se mantiene activo, en los años más recientes presenta falta de crecimiento, el sector secundario tiene una importancia significativa y el sector servicios y comercio se posiciona como preponderante dentro del sistema regional. Visto desde este ángulo, el valle de Teotihuacan ya no es una región campesina, la pluriactividad ha entrado en escena y se incorpora a una nueva forma de vivir la ruralidad. El ciclo festivo agrícola, del cual se desprende la celebración de las fiestas patronales y el sistema tra-

dicional de organización comunitaria, en conjunto, dan sentido de cohesión social, integrado la identidad colectiva.

Desde mi perspectiva, la reorganización del valle de Teotihuacan no ha logrado fragmentar la identidad colectiva de los pobladores originarios que participan de manera más activa en las actividades que se organizan para celebrar el ciclo festivo en cada uno de los poblados que integran la región. La transformación identitaria es un proceso lento y de largo alcance; por lo tanto, las identidades son uno de los elementos que más resisten al cambio.

Por otra parte, se considera que los elementos más vivos, dinámicos, flexibles y con gran capacidad de adaptación al cambio son los sistemas de organización comunitaria y la reproducción de los ciclos festivos anuales, elementos fuertemente imbricados entre sí y que a estos espacios de nueva ruralidad le dan un carácter digno de un análisis más amplio, a partir de cómo conforman las relaciones personales, de cómo dilatan o contraen las fronteras de los pueblos ante las transformaciones que trae consigo el proceso de modernización y de cómo significan el espacio territorial donde se asientan.

REFERENCIAS

- Acosta, E. (2006). El culto a los santos en Milpa Alta. En A. Medina (Coord.). *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos origi-*

8. Alfredo López Austin (1996, p. 59) lo define como un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actúan como estructurantes del acervo tradicional y que permiten que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente al contexto cultural.

- narios (pp. 125–165). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM
- Baños, O. (1991). México rural pos campesino. *Nueva Antropología*, Vol. XI, No. 39, pp. 115–131. México: CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Nacional de Antropología e Historia
- Carneiro, M. J. (2008). Ruralidad en la sociedad contemporánea: Una reflexión teórico metodológica. En E. Pérez (Comp.). *La nueva ruralidad en América Latina avances teóricos y evidencias empíricas* (pp. 79–102). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Chonchol, J. (1997). *Sistemas agrarios en América latina. De la época prehispánica a la modernización conservador*. México: Fondo de Cultura Económica
- Contreras, F. (2014). *Cambios estructurales en los contextos rurales de México, 2000 y 2010*. (Tesis de Doctorado en Demografía inédita). El Colegio de México, México
- Gamio, M. (1970) *La Población del Valle de Teotihuacán*, Tomo I. México: Instituto Nacional Indigenista (Edición Facsimilar de 1922)
- Kay, C. (1998). ¿El fin de la reforma agraria en América Latina? El legado de la reforma agraria y el asunto no resuelto de la tierra. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 61–98. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Leal, O. (2004). *Vida festiva y mayoromías en Santa Catarina, Acolman un estudio sobre nueva ruralidad*. (Tesis de maestría inédita). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
- López Austin, A. (1996). *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica
- Martínez, E. (1996). México: Cambios en la estructura agraria y en la participación social y política de los campesinos. En L. Zamosc, E. Martínez & M. Chriboga (Coords.). *Estructuras agrarias y movimientos campesinos en América Latina*, (pp. 199–234). Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación de España. Serie Estudios n°. 127
- Martínez, E., & Vallejo, J. (2011). Las nuevas relaciones rural-urbanas. En H. Salas & L. Rivermar (Eds.). *Nuevas ruralidades: Expresiones de la transformación social en México*, (pp. 29–58). México: UNAM, IIA, Juan Pablos Editor
- Portal, M. A. (2003). La construcción de la identidad urbana: la experiencia de la pérdida como evidencia social. *Alteridades*, vol. 13, núm. 26, julio-diciembre, pp. 45–55. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
- Salas, H., Rivermar, L., Velasco, P. (Eds.). (2011). *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/

Instituto de Investigaciones Antropológicas/Juan Pablos Editor

Torres-Mazuera, G. (2012). *La ruralidad urbanizada en el centro de México. Reflexiones sobre la reconfiguración local del espacio rural en un contexto neoliberal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México

Torres-Mazuera, G. (2008). Los productores maiceros de Emilio Portes Gil: de campesinos de subsistencia a agricultores de medio tiempo en un ejido que se urbaniza. En K. AppendinI & G. Torres-Mazuera (Eds.). *¿Ruralidad sin agricultura?*, (pp. 235–259). México: El Colegio de México, Centro de Estudios Económicos

Warman, A. (2001). *El campo mexicano en el siglo xx*. México: Fondo de Cultura Económica

LA PARADOJA HÍDRICA. GESTIÓN DEL AGUA Y PROCESOS DE INTERVENCIÓN EN LA SUBCUENCA EL ZAMORANO, COLÓN, QUERÉTARO

THE WATER PARADOX. WATER MANAGEMENT AND INTERVENTION PROCESSES IN THE EL ZAMORANO WATERSHED, COLÓN, QUERÉTARO

JOSÉ CARLOS DORANTES CASTRO*

RESUMEN

La supuesta crisis del agua a nivel global no solo ha exigido la intensificación y diversificación de los esfuerzos investigativos sobre cómo se relaciona el hombre con la naturaleza, sino que también ha orillado a intervenirla en pro de la restauración de los ecosistemas degradados en todo el mundo. Las políticas de desarrollo y las propuestas de conservación ahora se entrelazan. Sin embargo, el acercamiento analítico a la experiencia vivida por la comunidad de El Potrero, al no poder utilizar el agua que baja de El Zamorano, pone en duda la efectividad de las políticas públicas sobre la gestión del agua; así como los enfoques desde los cuales se proponen proyectos que intentan resolver la problemática. Al mismo tiempo, la confrontación de la experiencia de los actores locales que viven, negocian, niegan, gestionan y manejan el agua; permite incorporar reflexiones que pongan en el centro del análisis su pertinencia social.

* Maestro en Gestión Integrada de Cuencas por la Universidad Autónoma de Querétaro. Centro INAH-Querétaro. Correo de contacto: hedd_19@hotmail.com

PALABRAS CLAVE: *Agua, cuencas, poder, desarrollo, gestión.*

ABSTRACT

The supposed crisis of global water has not only demanded the intensification and diversification of research efforts on how man and nature is related, but has also skirted to intervene it towards the restoration of degraded ecosystems worldwide. Politics of development and conservation proposals now intertwine. However, the analytical approach to the experience of the community of El Potrero, it could not use the water coming down from El Zamorano, casts doubt on the effectiveness of public politics on water management; as well as approaches from which projects that attempt to solve the problem are proposed. At the same time, the confrontation of the experience of local actors who live, trade, deny, manage and operate the water; can incorporate reflections put in the center of análisis social relevance.

KEYWORDS: *Water, Watershed, Power, Development, Management.*

EL CONTEXTO DE LA PARADOJA

En México, la Ley General de Aguas define a la *gestión del agua* como un proceso sustentado en el conjunto de principios, políticas, actos, recursos, instrumentos, normas formales y no formales, bienes, recursos, derechos, atribuciones y responsabilidades, mediante el cual coordinadamente el Estado, los usuarios del agua y las organizaciones

de la sociedad, promueven e instrumentan para lograr el desarrollo sustentable en beneficio de los seres humanos y su medio social, económico y ambiental. Es, sin duda, un proceso complejo y multidimensional a escala temporal y espacial que trasciende no solo al líquido como tal; sino a su principal unidad espacial de gestión, la cuenca.

En este sentido, los principios que sustentan la política hídrica nacional son:

- a) El agua es un bien de dominio público federal, vital, vulnerable y finito, con valor social, económico y ambiental cuya preservación en cantidad y calidad y sustentabilidad es tarea fundamental del Estado y la Sociedad, así como prioridad y asunto de seguridad nacional.
- b) La gestión integrada de los recursos hídricos por cuenca hidrológica es la base de la política hídrica nacional.
- c) La gestión de los recursos hídricos se llevará a cabo en forma descentralizada e integrada privilegiando la acción directa y las decisiones por parte de los actores locales y por cuenca hidrológica (LAN, 2013, p. 107).

Sin embargo, los conflictos por el agua son situaciones recurrentes y ya habituales en México. En gran parte del territorio nacional están presentes este tipo de conflictos, los cuales se despliegan en una variedad de formas por sus dis-

tintas escalas (local, regional, cuenca o internacional), en los que se encuentran involucrados desiguales actores sociales y gubernamentales con múltiples niveles de organización, tipo y amplitud de las acciones que realizan a partir de sus intereses por el recurso, en confrontaciones de intensidad y amplitud heterogéneas (Guitrón y Preciado, 2010). El conflicto de la tribu Yaqui en Sonora por el traspase de agua, desde su cuenca, hasta la ciudad de Hermosillo por medio del Acueducto Independencia; el Sistema Cutzamala y el Ejército Zapatista de Mujeres (mazahuas) en Defensa del Agua en el Estado de México, y la resistencia a desaparecer bajo la presa El Zapotillo de Temacapulín, son solo los casos más reconocidos.

La mayor parte de las situaciones conflictivas relacionadas con la gestión del agua, la escasez y la inseguridad hídricas no están tan relacionadas con una disponibilidad precaria en términos absolutos de agua limpia, como con la manera en que el agua y los servicios de agua están distribuidos en contextos de desigualdad de poder (Boelens, 2007). Esta es la principal característica que atraviesa el caso del ejido Trigos, y la relación entre las localidades de Fuenteño y el Potrero; en el contexto de la subcuenca El Zamorano en el municipio de Colón, Querétaro.

En este contexto, la cuenca, entendida como todo aquello dentro de una forma de relieve, que se encuentra delimitada por el denominado parteaguas, que es la línea que parte la gota de lluvia que cae en las montañas hacia un lado u otro,

desplazándose a favor de la pendiente; las aguas que no se infiltran al subsuelo y por tanto quedan en la superficie generan los escurrimientos que forman el drenaje de la cuenca. En éste, los cauces conducen los flujos de agua hacia una corriente principal, misma que drena a otra cuenca, a un lago o al mar (Pineda, 2014); aparece como una alternativa y propuesta para fomentar la conservación y el desarrollo a partir de una visión integral de las interacciones socioecosistémicas en un espacio determinado.

CONTEXTO HISTÓRICO GENERAL DE LA ZONA DE ESTUDIO

En gran parte de lo que hoy, en términos político-administrativos, abarcan los municipios de El Marqués y Colón, a mediados del siglo XIX existieron dos haciendas que prácticamente controlaban este territorio: Atongo y Amazcala. Mismas que a partir de un complejo proceso compra-venta y herencia fueron fraccionándose hasta constituirse en seis núcleos de producción: Atongo, Amazcala, San Rafael, Alfafayuca, El Lobo y El Zamorano. Estas propiedades pueden ser caracterizadas generalmente como potencialmente ricas tanto para la producción agrícola como ganadera. Estructura productiva que conservarían hasta fines del siglo XIX y principios del XX (Flores, 2003).

Si se sigue la idea de que la tierra y sus posteriores reformas en términos de propiedad no eran solo una cuestión que

se restringía a los títulos que la acreditaban, si no de delimitaciones espaciales y productivas, se puede coincidir con Morett (2013) cuando menciona que una reforma agraria significa una redistribución de los recursos tierra y agua de un sector minoritario de la población a uno mayoritario. Esto quiere decir, una redistribución de recursos productivos que también son la base de un poder político y económico. Control político, económico y social que los grandes terratenientes, ente ellos la iglesia, no estaban dispuestos a dejar.

Sin embargo, Flores (2003) asegura que no es extraño que pese a que pudiera haber un régimen represivo y coercitivo en las haciendas de El Lobo, El Zamorano, Alfafayuca; estas les permitía a sus trabajadores mayores ventajas respecto a sus necesidades, sostienen hoy los sobrevivientes; al tiempo que recuerdan, que confluían diversos aspectos, porque llovía, porque no había plagas, porque crecían más los cultivos, pero sobre todo porque había trabajo. Los tiempos del *otro día*, significativamente para ellos eran mejores. Esto de algún modo permitió que en el momento de desarticulación de la hacienda en pro del reparto agrario, muchos hacendados se valieran de estas concepciones para negociar con sus trabajadores para que no aceptaran las tierras.

ANTES DEL PARTEAGUAS

Don Miguel Hernández, habitante de la localidad de El Potrero, recuerda exactamente la fecha (29 de septiembre de 1965) en la que, recién casado, salió de las tierras de la hacienda de Gudinos para establecerse en el lugar río arriba donde actualmente se encuentra asentada la localidad. El gobierno del estado les había concedido una ampliación de 660 hectáreas, que eran parte de las tierras de agostadero de dicha hacienda. Esto sucedió a pesar de que esta última poseía un certificado de inafectabilidad¹ que le había permitido mantenerse intacta frente al proceso de reparto agrario. Ya sea por la extensión del ejido que se les había dotado, así como por la calidad de la tierra, que en su mayoría era agostadero; los habitantes de El Potrero consideran haber sido afectados por esta resolución, principalmente por la intransigencia de quien en aquellos representaba sus intereses.

1. Autorizaron extensiones *hasta de 50 mil hectáreas* para la práctica ganadera extensiva. Con ello se estimuló la actividad pecuaria y se protegió por medio de concesiones de *inafectabilidad* ganadera. Las causas que explican esta situación fueron la necesidad de combatir la oposición de los empresarios agrícolas y concretar alianzas con los ganaderos para hacer frente a la ofensiva de los sectores más conservadores de México; elevar la producción pecuaria como secuela de la Revolución e impulsar el norte semiárido (donde la presión para el reparto agrario era mínima), por medio del desarrollo de la ganadería extensiva que puede darse en esas condiciones ecológicas (Morett, 2003, p. 76).

Dentro del ejido de El Fuenteño habían quedado las principales fuentes de agua naturales que alimentaban el arroyo *Peña Rajada*, sobre el cual el Potrero se había asentado. Por el otro, la hacienda contaba, además de las escorrentías del arroyo, con algunos ojos de agua que abastecían a los encargados, acasillados y peones que seguían trabajando en y para ella. Es justo en este momento, a mediados de la década de los 60's, que comienza el trájín de esta localidad para satisfacer sus necesidades hídricas tanto domésticas como productivas; no solo por la ubicación geográfica y social que se ha mencionado, sino porque pocos años después llegaría la construcción de la presa que influiría de manera determinante no solo en la vida de sus habitantes sino en la de una gran parte de los municipios de Colón y Tolimán.

LA PRESA DE LA SOLEDAD

Bajo la supervisión de la entonces Secretaría de Recursos Hidráulicos, la empresa ICA termina la construcción de la presa de almacenamiento Alfredo V. Bonfil en 1969, conocida localmente como La Soledad. Diseñada para almacenar 8 millones de m³ (de los cuales 7.4 son de capacidad útil) que contribuirían al riego de 820 hectáreas.² Cuenta con

2. Esta información contrasta con los datos obtenidos a partir de la entrevista con el señor Teodoro Reséndiz (expresidente de la Unión de Riego), quien menciona que la concesión otorgada por la Comisión Nacional del Agua es para el riego de

una cortina de 30.5m de altura y 3m de ancho en la corona. Su vertedor es de tipo libre y está alojado en el centro de la cortina, mismo que presenta una longitud de 70m y una capacidad de descarga de 294 m³/s con una carga hidráulica de 1.64 m. Cuenta con una tanque a la salida que amortigua la velocidad de salida y conecta la estructura con el canal de riego³ (la acequia). Para su control cuenta con dos compuertas deslizantes de operación manual (Pineda, 2014).

Asimismo, ésta se enmarcaba en un proyecto más amplio que incluía a la acequia que la comunicaba con todas las localidades beneficiarias, hasta su punto final en San Pablo Tolimán; la presa Colón, conocida localmente como *La Obra* por el paraje en el que se encuentra; la construcción de las carreteras que comunicaban a éstas con la cabecera municipal, así como las casas en donde vivirían los técnicos. Mismos que hasta antes de 1991 se encargaron de la supervisión del proyecto.

Entrada la década de 1980, el gobierno mexicano llegó al clímax de una crisis económica que se venía gestando desde años anteriores. Esto lo orilló a realizar ajustes estructurales en términos económicos para amortiguar las fuertes variaciones en el tipo de cambio de la moneda, por ejemplo, así como recortes al gasto público, particularmente en el sector agropecuario; lo cual aceleró las

469 ha.

3. Canal de riego que transporta el agua por medio de gravedad hasta la localidad de San Pablo en el municipio de Tolimán.

transformaciones del modelo de políticas de gestión (incluida la del agua) en el contexto económico, político e institucional (Dávila, 2006). La reforma al Artículo 27 constitucional en el año de 1992, significó la transformación de la relación entre los campesinos ejidatarios y el Estado.⁴

Autores como Lagarda (2002), sostienen paralelamente, que esta crisis se vio reflejada en la incapacidad del gobierno federal de aumentar la frontera agrícola que él mismo había proyectado mediante los grandes planes de desarrollo regional y crecimiento urbano. Por un lado, dejando sin posibilidades a todos aquellos campesinos con tierra, pero sin los insumos y asesoría necesaria para volverla productiva. Por el otro, sobrestimado la capacidad de los sistemas hidrológicos para procesar adecuadamente todos sus contaminantes (Lagarda en Dávila, 2006). Es en este contexto histórico e institucional en el que se encuentran las localidades, ahora, delimitadas por los partaguas que se plantearían años más tarde.

4. Para autores como Arturo Warman, el propósito de la política agropecuaria, la autosuficiencia, se perdió desde 1970. Los sistemas públicos de apoyo al campo favorecieron la concentración económica y geográfica. Las burocracias crecieron pero no la atención ni los servicios. Los precios de garantía, el apoyo más cuantioso, que recibían muy pocos productores, acabó por elevar el precio de los alimentos para los residentes y trabajadores rurales más pobres que no tenían acceso a los subsidios urbanos. El crédito y el seguro altamente concentrados, no promovían la producción, la simulaban. El campo fue más un pretexto que un propósito (Warman, 1994).

MANEJO Y GESTIÓN DE CUENCAS EN MÉXICO

Durante el sexenio de Vicente Fox Quesada (2000–2006), la SAGARPA puso en marcha el Plan Nacional de Microcuencas (PNM) como una de las prioridades estratégicas de la política pública, para ejecutarse a través de un Fideicomiso de Riesgo Compartido (FIRCO) que operaría en coordinación con los gobiernos estatales y municipales. A partir de los objetivos de este Plan Nacional, se planteaba realizar acciones simultáneas en todo el país con el propósito de rehabilitar, conservar y aprovechar de manera sustentable, integral, racional y eficiente los recursos naturales y asociados; como premisa básica para elevar los niveles de producción y productividad de las actividades económicas desarrolladas en el medio rural y propiciar el mejoramiento de las condiciones y calidad de vida de los habitantes de las microcuencas (Sánchez, 2006).

Según la *Memoria Documental* del Programa Nacional de Microcuencas publicada en el año 2007, los componentes que integran este plan no operan de manera independiente sino integrada en función de lo diversos y múltiple que son los problemas y sus causas. Algunos componentes integran subcomponentes de manera tal que contenga una aplicación directa con uno o más, por lo que se podrá dar un cruce de apoyo y complemento (Desarrollo social y humano 20%. Desarrollo del manejo y conser-

vación de suelo y agua 45%. Desarrollo agropecuario y no agropecuario 25%. Fortalecimiento del PNM 10%). Es decir, una visión y caracterización integral del funcionamiento de las microcuencas que encontraría su materialización a través de la construcción como instrumento de planeación, al Plan Rector de Producción y Conservación (PRPC).

En este contexto institucional, a finales del 2013 se concluye la actualización⁵ de los Planes Rectores de Producción y Conservación (PRPC) para cada una de las microcuencas que integran la Subcuenca El Zamorano. Estos planes rectores fueron elaborados por la doceava generación de la Maestría en Gestión Integrada de Cuencas, de la Universidad Autónoma de Querétaro. Ejido Patria, Nuevo Álamos y El Zamorano fueron caracterizadas por un equipo integrado tanto por alumnos como profesores de distintas disciplinas, en un lapso aproximado de dos meses. Dichos planes rectores se llevaron a cabo gracias al acercamiento del Director de Desarrollo Agropecuario de Colón, quien junto con otras autoridades municipales planteó a la MAGIC las siguientes problemáticas a resolver:

- a) Prevenir el azolvamiento de la presa La Soledad. Ubicada en el punto de salida de la Subcuenca.
- b) Contrarrestar la degradación de los recursos naturales que

sostienen las actividades agrícolas, forestales y pecuarias en la Subcuenca.

- c) Combatir la marginación de pequeños productores agropecuarios.
- d) Promover proyectos productivos acordes a la aptitud territorial.

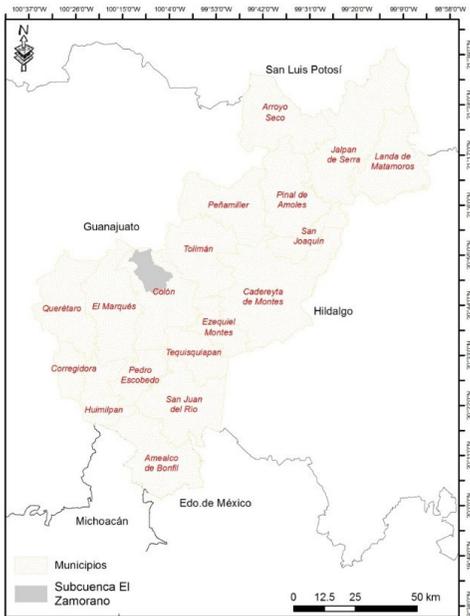
A continuación se muestran algunas generalidades de las caracterizaciones de dichos Planes Rectores.

CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LA SUBCUENCA EL ZAMORANO

Según el Plan de Desarrollo Municipal 2012–2015 para el municipio de Colón, este cuenta con una extensión territorial de 807.152 km², correspondiente al 6.91% de la superficie del Estado, ubicándose en el tercer lugar de todos sus municipios. Orográficamente, la parte norte del municipio se caracteriza por las montañas, altas mesetas y grandes cañadas, como un extremo de la provincia fisiográfica Meseta del Centro. La parte sur tiene presencia importante de llanuras, cerros y lomas aisladas que forman parte del Eje Neo Volcánico Transmexicano. Por su elevación sobre el nivel del mar es un parteaguas continental. Hacia el oriente las vertientes escurren al Golfo de México por el Río Panuco y al occidente las concentra el Río Lerma (POEL Colón, 2012, p. 24).

Cuenta con una población total de 58,171 habitantes, equivalentes al 3.18 por ciento de la población total del

5. Ya en el año 2002 se habían generado planes rectores para estas microcuencas por parte de FIRCO. *Trigos, El Zamorano y La Soledad*.



Mapa 1. Ubicación de la subcuenca El Zamorano en el Estado de Querétaro. Fuente. Conjunto de datos vectoriales 1: 300 000. INEGI, 2010.

estado. A lo largo de 15 años, este municipio incrementó el número de habitantes en cerca del cien por ciento; así como su densidad de población a 76.04 habitantes por km². De su población total 50.2 por ciento son mujeres (29,196) y el 49.8 por ciento son hombres (28,975), y casi el 50 por ciento de la población económicamente activa está sin empleo. En la actividad primaria, la agricultura y la ganadería trabajan un 23.3 por ciento de la población; mientras que un 41.4 por ciento de ésta recurre a la industria, minería y construcción. La subcuenca El Zamorano ocupa la ladera sur del gran volcán extinto conocido como cerro de

El Zamorano, que presenta la mayor altura del estado de Querétaro (3,360 msnm). Abarca una superficie total de 166.9 km² y sus coordenadas extremas son 2315499.6 y 2297335.26 norte, 373049.49 y 391357.79 oeste. Pertenece a la región hidrológica 26 del río Pánuco (misma que cuenta con 77 cuencas), dentro de la cuenca del río Moctezuma y es tributaria de la subcuenca del río Extoraz. Así como también en términos hidrológico-administrativos pertenece a la región Golfo-Norte (ix). Está conformada por tres microcuencas: Ejido Patria, Nuevo Álamos y El Zamorano. El sistema de drenaje que se forma en las tres unidades drenan los escurrimientos a través de dos corrientes principales: el arroyo Peña Rajada que se forma con los afluentes que descienden del cerro del Zamorano y se une con aquellos provenientes de las mesetas de la microcuenca Nuevo Álamos; y el arroyo Los Amoles que se forma en la unidad El Zamorano, drenado por los escurrimientos generados en el sistema de mesetas y lomeríos alrededor de la localidad El Zamorano y el cerro de El Mexicano.

Según datos de INEGI para el año 2010, los habitantes de la Subcuenca se encuentran tendientes a una marginación de alta a muy alta y están distribuidos en 24 localidades. El Zamorano es la que cuenta con mayor número de habitantes, con 1938; y Mal Paso la de menor cantidad con solo dos. Considerando la población por microcuenca, El Zamorano cuenta con la mayor cantidad de habitantes (2126), seguido por Ejido Patria

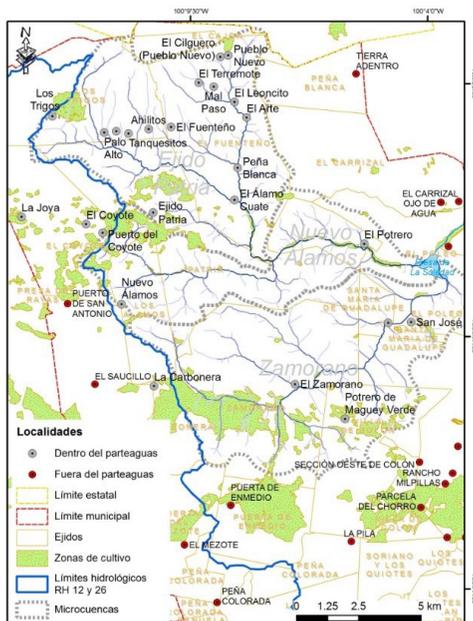
(1410) y después Nuevo Álamos (326). Los servicios básicos más atendidos son el agua y la luz eléctrica, ambos con cifras similares de presencia en cada vivienda (661 y 694 respectivamente). Sin embargo, la situación inversa de poca cobertura se presenta con la dotación de drenaje, ello tiene como consecuencia la contaminación de arroyos y ríos por fecalismo. La dispersión de casas y poblados hace muy difícil, si no imposible, proporcionar este servicio de saneamiento en la Subcuenca (Pineda, 2014). Asimismo, la población económicamente activa en la subcuenca alcanza a 1315 habitantes contra 1426, pertenecientes a la categoría de inactiva.

ESTUDIOS DE CASO MÁS ALLÁ DEL PARTEAGUAS

La presa, como es posible notar al acercarse al caso de la localidad de El Potrero, solo representó beneficios permanentes para quienes se asentaban de la cortina hacia abajo, quedando marginados de cualquier posibilidad de utilizar el agua que la abastecía y almacenaba. Para Don Miguel, la razón por la cual El Potrero no formó, ni forma parte de los beneficiarios que se dependieron de la construcción de la presa es la ubicación de la localidad. El hecho de encontrarse antes de la cortina los ha marginado de participar en el desarrollo que ellos observan después de ella.

Como se mencionó anteriormente, la construcción de la presa de La Soledad formaba parte de un proyecto más amplio que incorporaba lo que hoy en día se conoce como la presa Colón, las carreteras que conectan a éstas con distintas poblaciones como la cabecera municipal, y la infraestructura hidroagrícola complementaria como lo es la acequia; así como las viviendas de los ingenieros que hasta antes de 1992 se encargaron de supervisar el proyecto.

Después del conflicto agrario con El Fuentebño y la construcción de la presa, los habitantes de El Potrero parecían entrar en una etapa igualmente complicada, pero de cierta estabilidad. Muchos de sus habitantes, que habían trabajado durante casi cuatro años en la construcción de los distintos tipos de infraestructura que apareció en la zona, tuvieron



Mapa 2. La subcuenca El Zamorano. Fuente: Conjunto de datos vectoriales 1: 300 000. INEGI, 2010.

que volver al ejido y comenzar a movilizarlo en términos productivos. Sin la intención de ignorar las diferencias entre las caracterizaciones más actuales y el estado ecológico del ejido hace casi 40 años, lo cierto es que las tierras que les fueron otorgadas no tenían las mejores condiciones en términos productivos. Con una vocación histórica hacia la cría de ganado, la mayoría de las tierras no eran aptas para la agricultura, siendo la única excepción las que se encuentran algunos metros antes de llegar al embalse.⁶

Ante dicha situación, algunos de los ejidatarios a pesar de contar con tierras para trabajar, decidieron migrar a la cabecera municipal de Colón, Querétaro, Distrito Federal y Estados Unidos; empleándose como obreros, albañiles o comerciantes. Este es el caso de Don Miguel, quien después de ser el primer comisariado del ejido y durar tres años en el cargo, decidió irse a trabajar al Distrito Federal; regresando de forma intermitente, pero siempre con la intención de que el trabajo en el ejido pudiera desarrollarse.

Ante la inexistencia de un manantial o arroyo perenne con las capacidades para abastecer las necesidades domésticas y productivas, como los que se encuentran en la parte alta, la alternativa planteada por las instancias estatales encargadas fue la excavación de un pozo profundo dentro del ejido a mediados de la década

de los 80. Después de localizar el lugar adecuado, mediante la realización de los estudios técnicos, Don Miguel cuenta que la obra nunca se llevó a cabo. Ya que meses después de conocer los resultados de los estudios, a la comunidad acudió una persona a supervisar la obra, llevándose la sorpresa de que no se había comenzado. Ante esto, le pide a Don Miguel que acuda a las oficinas en la ciudad de Querétaro para preguntar sobre la licitación; encontrando como respuesta la declaración desierta de la misma con el argumento de que, en el lugar elegido para la excavación había la presencia de roca muy dura que representaba serias complicaciones para llevarla a cabo.

La caracterización geológica del Plan Rector La Soledad (2002) menciona que:

De acuerdo a la carta geológica 1:250 000 los tipos de roca que se encuentran la microcuenca pertenencia a la era Cenozoica del periodo Terciario-Cuaternario con tipo de roca Ígnea Extrusiva y su unidad litológica de nombre Riolita-toba ácida y Basalto y suelo aluvial. El tipo de roca dominante es de conformación dura, encontrándose en las parcelas y el agostadero.

Así mismo, dentro de la actualización del Plan Rector en el año 2014, se sostiene el mismo argumento, agregando que la distribución del basalto y la riolita-toba ácida son de 50% cada una dentro de la microcuenca.

6. Tierras que pertenecen al particular que hoy es dueño de la ex hacienda de El Potrero.

Se omite por completo alguna mención sobre las dificultades para perforar sobre esta roca, pero sí se comenta que:

El uso común para este tipo de material es el de obtener grava para construcción. Sin embargo la utilización de basaltos en forma de grava implica inversiones en molinos especializados que resultan costosos. Por otro lado, los materiales para la construcción como la grava, deben su costo principalmente al componente del transporte de traerlos de sitios lejanos (PRPC Nuevo Álamos, 2014).

Casi a la mitad de la comunidad, sobre la ribera del arroyo, se encuentra el único manantial que abastece a la comunidad de agua potable. Este, de condición muy inestable pero perenne, fue adecuado años después para bombear el agua hasta un tanque en la parte alta de la localidad; para posteriormente distribuirla mediante gravedad a las viviendas. La compra de la bomba, la construcción del tanque y el material, la mano de obra; así como la manguera y la posterior tubería para la distribución del agua, fueron gastos absorbidos por la localidad⁷. Mediante cooperaciones y faenas los fines de semana, El Potrero consiguió que el agua potable llegara a la mayoría de sus ha-

7. Esta misma situación ocurrió cuando, por medio del municipio, recibieron dinero y materiales de construcción para el puente que conecta a la comunidad sobre el arroyo y la casa de salud. Los dos construidos hace aproximadamente ocho años, al parecer durante la segunda gestión de don Miguel como comisariado ejidal.

bitantes⁸. Ante situaciones como ésta, la localidad no pudo seguir dependiendo de los presupuestos, estudios técnicos y tiempo de las instituciones para concretar una solución al problema del abastecimiento del agua. No solo don Miguel durante su gestión intentó esto, todos los comisariados que le siguieron tuvieron dentro de su agenda esta problemática, sin realmente obtener una respuesta; aunque como él mismo lo menciona, “unos le trabajan más que otros”.

Sin embargo, los conflictos internos por el agua no se han hecho esperar. En las cercanías del paraje conocido como *El atascadero de la piala*, existe un ojo de agua que alimentaba a uno de los dos bordos con los que cuenta la localidad. Este bordo conocido como *La olla* se encuentra en las cercanías del solar de uno de los habitantes. Durante la segunda gestión de don Miguel como comisariado, se intentó mejorar la construcción y ampliar la capacidad del bordo; por lo que había que entrar unos cuantos metros al solar de esta persona. Sin embargo, este se negó rotundamente y la obra quedó inconclusa, abandonada y hoy en día inservible. A decir de don

8. Durante los meses de estiaje, cuando la cantidad y presión del agua disminuyen, algunas de las casas que se encuentran aguas arriba del depósito padecen escases. Ante dicha situación, la Comisión Estatal de Aguas establece brigadas de pipas que rellenen estos depósitos con agua extraída de los pozos que tiene bajo su administración. Sin embargo, algunos habitantes de la localidad dicen haber percibido un mal olor del agua que estas pipas distribuyen, optando por no consumirla.

Miguel, ante estas situaciones el agua es muy celosa, “cuando ve que hay conflicto se va”.⁹

La segunda gestión de don Miguel como comisariado ejidal, durante los años 2005, 2006 y 2007, coincidió con la operación a nivel municipal del Programa Nacional de Microcuencas. En este contexto se enmarca la aplicación de los primeros Planes Rectores elaborados en el año 2002, y la construcción de algunas de las obras menores de infraestructura hidroagrícola para solucionar la problemática del agua.

Como se mencionó anteriormente, durante la época de las haciendas gran parte del territorio que hoy delimitan los ejidos asentados sobre las faldas del cerro de El Zamorano, pertenecían a dos de las más importantes de la región, Alfajayucan y El Lobo. Además de transportar agua desde los manantiales de la parte alta hasta abrevaderos y los mismos cascos de las haciendas mediante el *caño*, la mayor parte de esta zona del cerro era utilizada como agostadero y

en zonas muy puntuales existía una incipiente agricultura de temporal; sobre todo practicada por los mismos trabajadores de la hacienda para su subsistencia.

El acuerdo del ejido Trigos con la CEA

La señora Leticia Guevara, habitante de la localidad de Trigos y actual subdelegada, cuenta que cuando era pequeña el agua no era un problema. Recuerda acompañar a su abuelita a lavar la ropa en las piletas que estaban en *el caño*,¹⁰ dejando el agua salir de la manguera durante largo tiempo sin tener presente que pudiera terminarse; y aunque no le gustaba ayudar a sus padres a acarrear agua hasta su casa en botes, desde un manantial que está en la parte alta del ejido, el agua no faltaba. A partir de sus remembranzas, el agua ha comenzado a escasear desde hace aproximadamente 15 años.

No solo es doña Leticia, sino muchos habitantes de las localidades aledañas al cerro de El Zamorano los que atribuyen la disminución no solo de agua disponible, sino de lluvias en la región, al incendio que se suscitó en marzo del año de 1998 en una importante porción del límite que le corresponde con el estado de Guanajuato. Así mismo,

9. Una de las situaciones más recientes en este mismo sentido, se dio a partir de que CONAZA ofreció la dotación de bombas eólicas para extraer del cauce del arroyo y regar los cultivos de temporal. Según don Miguel, varios habitantes de la comunidad se negaron a recibirlo por lo complicado que parecía construirlos, operarlos y darles mantenimiento (ya que CONAZA solo los daba). Él aceptó uno de estos molinos y junto con el técnico, que se ofreció a ayudarlo, y lo pusieron a trabajar. Cuando algunas personas de la comunidad se dieron cuenta que funcionaba y extraía una buena cantidad de agua, le reclamaron a don Miguel la propiedad comunitaria del molino; a lo que él se negó rotundamente argumentando apatía solucionar los problemas del ejido.

10. Según las versiones locales, el caño es una acequia o canal que fue construido durante la época de las haciendas para llevar agua desde uno de los manantiales que se encuentra en la parte alta del cerro, hasta El Lobo y Alfajayucan, dos de las haciendas más importantes de la región.

se comparte la versión de que este incendio, que tardó varias semanas en ser controlado, fue causado por una fogata o descuido de alguno de los cientos de peregrinos, que provenientes de Tolimán o Tierra Blanca suben cada año en esas fechas para pedir a sus ancestros una buena temporada de lluvias.¹¹

A mediados de la década los 80 los servicios públicos comenzaron a llegar a las localidades asentadas en la parte alta del cerro de El Zamorano. Las localidades con mayor población y mejor accesibilidad fueron dotadas de tanques almacenadores de agua de aproximadamente 10,000 l y tuberías que distribuirían, a partir de gravedad, el líquido en la mayor cantidad posible de viviendas. Doña Leticia se ha dado cuenta que cada vez llega menos y con menos presión. Dada la ubicación del tanque que almacena el agua que brota del manantial de *los güeros*, cerca del camino de terracería que lleva hasta la punta de El Zamorano, la presión ya no es la suficiente para

empujar el agua con fuerza hasta su casa, ubicada frente a la primaria y casi a la salida sobre la carretera que lleva hasta El Fuenteño.

Según información recopilada por el Plan Rector de Ejido Patria (2014), INEGI en el año 2010 contabiliza que el 83 por ciento de las viviendas asentadas en esta parte alta cuentan con servicio de agua entubada, mientras que el 17 por ciento no cuenta con este servicio. Así, del total de la población reunida a partir de la delimitación de la microcuenca, solo 144 personas no tienen acceso a este servicio.

Si bien las comunidades ubicadas en la parte alta son las que tiene mayores posibilidades de aprovechar las condiciones climáticas y morfológicas que permiten la captación del líquido¹², distintas

11. Vázquez en su trabajo *Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre el chichimeca otomí del semidesierto queretano*, encuentra que: "como entidades sagradas, los cerros son comprendidos en la región del semidesierto queretano de múltiples maneras. En algunas narraciones aparecen como los protectores, en otras como los benefactores y en otras tantas como el padre o madre de las comunidades... Se piensa que tal elevación (El Zamorano) absorbe el agua de las nubes y la distribuye en diversos arroyos de la región. Además de estos puntos, el Zamorano está ubicado al poniente de la región, ubicación que corresponde a la puesta del sol. Todos estos aspectos influyen para que en esta región se le considere como una entidad vinculada con la feminidad" (Vázquez, 2007).

12. La parte más alta de la unidad hidrográfica que forman las microcuencas EP y NA comienza con el Pinal del Zamorano. Es en la punta de este cerro donde nacen los escurrimientos que moldean en su parte alta los domos volcánicos donde se asienta el único bosque de oyamel en los estados de Querétaro y Guanajuato. Aproximadamente 250 metros hacia abajo comienzan a dominar los encinos, conformando el bosque que se expande sobre las laderas del cerro y rodea a algunas de las comunidades y tierras de cultivo que se asientan en la zona. Algunos factores como la densidad de la vegetación boscosa, la altura (sobre los 3000 msnm), el clima templado y la precipitación (llega a los 611mm/año en verano) favorecen la captación de una cantidad importante de agua en la época de lluvias y durante el estiaje conserva humedad. Este conjunto de microcuencas delimita una superficie de aproximadamente 97 km². El suelo que sostiene estos bosques es un Phaeozem de textura arcillosa rico en nutrientes, y a partir de la parte media del cerro, las fuertes pendientes forman lavas escalonadas en donde pueden acumularse los sedimentos que

situaciones han condicionado la disponibilidad de agua no solo en términos locales sino también institucionales; a pesar de que los números arrojados por INEGI en términos de cobertura de servicios públicos muestran lo contrario. Además de alimentar el tanque que distribuye el agua a la localidad de Trigos, el manantial de *Los Güeros* está conectado a otra tubería que transporta el agua por aproximadamente 10 km hasta las localidades de La Joya, Ejido Patria, y Coyote. Una de las condiciones que impuso tanto la CONAGUA como la CEA a los ejidatarios de Trigos para construirles el tanque de almacenamiento y tender la tubería a las viviendas fue, que parte del agua del manantial fuera entubada hacia estas otras localidades que no contaban con una fuente de abastecimiento constante.

Aunque el agua que brota de *Los Güeros* es constante ya no es suficiente. Ni para Trigos ni para las otras localidades que dependen de este manantial. En el año 2012 dio inicio un proyecto conjunto entre el municipio de Colón, la CEA y CDI para perforar nuevamen-

acarrea el agua. Estos derrames causados por la pendiente, los procesos erosivos y la ausencia de vegetación, son aprovechados para el establecimiento de cultivos de temporal así como para las actividades ganaderas que en conjunto son parte importante del sustento de los 1676 habitantes distribuidos en las 15 comunidades asentadas sobre las faldas del Zamorano y pertenecientes a la microcuenca Ejido Patria (Palo Alto, La Colmena, El Arte, Peña Blanca, Álamo Cuate, El Leoncito, Patria, Trigos, Tanquecitos, Ahilitos, El Fuenteño, el Terremote, Mal Paso, El Cilguero y Pueblo Nuevo).

te el pozo La Carbonera, ubicado dentro de los límites ejidales de El Zamorano y en la microcuenca del mismo nombre. Este proyecto consistió en la construcción de tres estaciones de bombeo que subirían agua para complementar el abastecimiento de las localidades de Nuevo Álamos,¹³ El Coyote, Ejido Patria, y La Joya. Después de dos años de construcción, fue en el año de 2014, durante la elaboración de la actualización de los Planes Rectores que se concluyó la obra y fue inaugurada por distintos funcionarios de las instituciones involucradas, incluido el gobernador del estado, José Calzada Roviroa.

Además de *Los Güeros* existen otros dos manantiales cercanos a la localidad, aunque estos son temporales y el agua que brota de ellos solo se utiliza para los animales. Ante esto, algunos habitantes

13. Aproximadamente fue a mediados de la década de los 80 que esta comunidad fue reubicada. La constante petición de los habitantes a ser dotados de servicios públicos y caminos hizo que el presidente municipal por aquellos años, el C. Téllez Girón, les ofreciera moverlos de lugar porque "me sale más caro construirles su camino y llevarles servicios que trasladarlos a donde pasa el camión y construirles 21 viviendas y una de muestra". Si bien las personas asumen este hecho como algo que les ha beneficiado en muchos sentidos: "Aquí donde estamos es mejor. Allá un enfermo o difunto para sacarlo ¡Hijole!, eran veredas para salir... a mí me todo cargar por esas a mucha gente" (Donato, 2013) "Imagínese para salir, había que caminar mucho hasta acá arriba, porque aquí veníamos a tomar el camión para ir a Colón o Querétaro... era difícil y cansado llevar lo que uno compraba o salir del pueblo" (Josefina, 2013). Sin embargo, también reconocen que en el antiguo lugar donde se encontraba la comunidad "se vivía bien".

de la localidad han optado por instalar, de forma propia o mediante apoyos institucionales, tinacos que les permitan almacenar agua. Aunque doña Leticia aún no cuenta con ningún sistema, tinaco o cisterna que le permita almacenar agua, ya sea de lluvia o del mismo manantial; le parece necesario que este tipo de apoyos lleguen de forma constante por la cantidad de gente mayor que habita estas localidades.

CONSIDERACIONES FINALES

La paradoja hídrica sufrida por la localidad de El Potrero es la conjunción de acontecimientos históricos, reconfiguraciones territoriales, dinámicas socio ambientales, decisiones políticas y proyectos de intervención. Ante esto, es imposible otorgarle una ubicación geográfica específica a la problemática o una temporalidad con respecto a la localidad, para definir si se encuentran dentro o fuera de la cuenca, si debería o no formar parte de la Unión de Riego. Por lo tanto su análisis trasciende los parteaguas definidos por los planes rectores.

La responsabilidad directa de la escasez, que los habitantes de El Potrero le otorgan al entubamiento de los manantiales de la parte alta obedece a un conocimiento local sobre el funcionamiento del ciclo del agua sobre la tierra, asumiendo que el agua que cae en forma de lluvia debe bajar hasta la presa de La Soledad; no sin antes pasar por su localidad. Sin

embargo, el énfasis hacia el ejido de El Fuenteño (porque otras localidades de la parte alta también han entubado manantiales) se relaciona más con el conflicto agrario que protagonizaron hace varias décadas, que con un crítico déficit de disponibilidad de agua.

Al mismo tiempo, los habitantes de la parte alta conocen perfectamente el camino que recorre el agua que llueve, baja por sus laderas y brota de los manantiales. Saben que pasa por El Potrero y que ésta no tiene agua, pero las condiciones socio-ambientales y productivas de la parte alta hacen que en unos pocos kilómetros, la abundancia se convierta en escasez. Es decir, que a pesar de su aparente disponibilidad en términos de la cuenca, es un recurso en disputa.

Las distintas perspectivas que existen en torno al agua en las localidades: el agua concesionada, el agua que baja de El Zamorano, el agua que bombea la CEA (entre otras) hasta la parte alta, el agua de los manantiales y el agua de la presa, confluyen en un mismo espacio. Esto ha trascendido las dimensiones locales al grado de tener que negociar, como en el caso del ejido Trigos, cierta cantidad del agua de *Los Güeros* para llevarla a otras localidades dentro y fuera de la cuenca.

Instituciones como CEA, CONAGUA o el municipio de Colón, ante la inminente gestión de la escasez, están imposibilitadas de proponer soluciones que vayan en coordinación con la dinámica de la cuenca, limitando sus procedimientos a soluciones técnicas. Muestra de ello es

el sistema de rebombes *El Zamorano* que lleva agua desde un pozo en la localidad de El Zamorano, hasta el ejido de Patria, venciendo una altura de aproximadamente 500 m; así como las estrategias administrativas de CONAGUA para que, El Potrero, se ajuste a la lógica de concesiones y cada vez utilice menos el agua que es propiedad de la Unión de Riego, incluso antes de almacenarse en la presa. Como es evidente, ninguno de estos actores, tanto locales como institucionales han permanecido pasivos ante las distintas problemáticas relacionadas con el agua que imperan en la subcuenca.

Sin embargo, en los sistemas de uso y control de agua (como los que pueden confluir en la cuenca), los diversos grupos de interés se encuentran y negocian, reinventan y experimentan las definiciones de derechos y códigos normativos que regulan día a día las prácticas de agua. Por lo tanto, determinado también por las condiciones físico-ecológicas, el desarrollo de los derechos del agua se entremezclan con las historias culturales, políticas, económicas y tecnológicas de las sociedades locales de usuarios (Boelens, 2007).

Independientemente de que se realice a partir de un enfoque de cuencas, delimitación político-administrativa o local, la mayor parte de las situaciones relacionadas con la gestión de agua, la escasez y la inseguridad hídrica no están relacionadas con una disponibilidad precaria en términos absolutos de agua limpia, sino con la manera en que el agua

y los servicios de agua están distribuidos en contextos de desigualdad de poder (Boelens, 2007).

En este sentido, más allá de las propuestas emanadas de los Planes Rectores elaborados por la MAGIC para la subcuenca El Zamorano, ¿tiene el enfoque de cuencas la capacidad reflexiva, teórico-metodológica, y práctica; de incorporar la complejidad planteada por los elementos socioambientales, culturales y políticos recabados en esta investigación? El análisis de las formas simultáneas y conflictivas de gestión local e institucional del agua en la subcuenca El Zamorano, aunado a la multidimensionalidad tanto espacial como temporal de la escasez vivida por la localidad de El Potrero; arroja más preguntas que respuestas para la gestión integrada de cuencas.

La cuenca como la unidad espacial ideal por excelencia para la gestión del agua, no ha podido definir en qué momento es pertinente *reducirse o ensancharse*. Es decir, mientras que hace algunos años, aseveraciones como las de Dourojeanni (2002) sobre la posibilidad de resolver todos los problemas dentro de una cuenca, siempre y cuando se resuelvan primero los del agua; aparecían como insuficientes, parcelarias y tecnócratas.

Hoy en día, la gestión integrada plantea la incorporación no solo de todos los elementos que la integran como ecosistema; sino la gestión de las relaciones en su interior, tratando de subsanar el sesgo de una gestión dirigida exclusivamente a los elementos hídricos; e incorporando

también, nociones como la de “externa- lidad” (Cotler, 2004), traída de la teoría económica clásica para comprender las relaciones desde y hacia afuera del parteaguas. Esto, en las caracterizaciones y diagnósticos enmarcados en el enfoque de cuenca, ha visibilizado y aumentado cada vez más la cantidad de elementos que convergen en ella.

Sin embargo, la imperiosa necesidad de la gestión integrada de *contener* y abarcar *todo* lo que existe y se relaciona dentro del parteaguas, ha condenado al enfoque de cuenca a establecer el límite de su resonancia social a una dimensión discursiva que no sobrepasa la instrumentación bien intencionada (pero poco sistematizada y reflexionada) de una política pública ambiental que desde su diseño fragmenta (temporal y espacialmente), y pone en segundo término las dimensiones sociales, culturales, y políticas del territorio. Sobre todo cuando pretende concretarse como unidad para la intervención.

En este sentido, y como se mencionó en el primer capítulo, el principal obstáculo que se tiene es teórico–metodológico; pues la conceptualización básica de la cuenca dentro del enfoque (como ecosistema, unidad hidrográfica, unidad de planeación) parte de la diferenciación (discursiva y práctica), entre los hombres y las cosas, entre los objetos y las acciones, entre lo biofísico y lo social, entre la naturaleza y la cultura.

REFERENCIAS

- Boelens, R. (2011). Luchas y defensas escondidas. Pluralismo legal y cultural como una práctica de resistencia creativa en la gestión local del agua en los Andes. *Anuario de Estudios Americanos*, 673-703.
- Cotler, Helena (2004). *El manejo integral de cuencas en México. Estudios y reflexiones para orientar la política ambiental*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología. México.
- Dávila Poblete, S. (2006). *El poder del agua. ¿Participación social o empresarial? México, experiencia piloto del neoliberalismo para América Latina*. México, D. F.: Ítaca.
- Dourojeanni, A. (2002). *Gestión del agua a nivel de cuencas: teoría y práctica*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Fideicomiso de Riesgo Compartido (2002). *Plan Rector de Producción y Conservación Microcuenca La Soledad*. SAGARPA.
- Flores, G. A. (2003). *Serranos y rebeldes: La Sierra Gorda Querétana en la Revolución*. Querétaro, México. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Guitrón de los Reyes, A., & Preciado Jiménez, M. (2012). El agua en México: situación y tendencias. En S. Vargas (Ed.). *Los conflictos por el agua en México: caracterización y prospectiva* (págs. 23–56). Morelos: Insitituto Mexicano de Tecnología del Agua.

- Lagarda, Cesar (2002). *La situación del sector hidráulico antes los retos de la descentralización*. Ponencia presentada en la Primera Reunión para el Fortalecimiento de las Comisiones Estatales de Agua. Cancún, Quintana Roo.
- Ley de Aguas Nacionales (2013). Diario Oficial de la Federación, p. 107. Distrito Federal, 7 de junio de 2013.
- Maestría en Gestión Integrada de Cuencas (2013). *Plan Rector de Producción y Conservación Microcuenca Nuevo Álamos*. Universidad Autónoma de Querétaro–Municipio de Colón.
- Morett Sánchez, J. C. (2003). *Reforma Agraria: Del latifundio al neoliberalismo*. México, D. F.: Departamento de Sociología Rural, Univesidad Autónoma de Chapingo-Plaza y Valdéz.
- Municipio de Colón (2012). *Programa de Ordenamiento Ecológico Local para el Municipio de Colón, Querétaro*. Municipio de Colón.
- Pineda López, Raúl Francisco (2014). *Análisis para la promoción del desarrollo agropecuario mediante la conservación y manejo del capital natural en la subcuenca El Zamorano, Colón, Querétaro*. Santiago de Querétaro. Municipio de Colón, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Sánchez Molina, F. J. (2006). *Microcuencas: alternativas jurídicas para su protección*. Tesis de Maestría. Maestría en Gestión Integrada de Cuencas, Facultad de Ciencias Naturales, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Vázquez, Alejandro (2007). Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz entre los otomís del semidesierto queretano, en *Revista de Estudios Sociales*, Nueva Época; No. 2, Universidad de Guadalajara, México.
- Warman, Arturo (1994). *La política social en México, 1989-1994*. México: FCE.

MISCELÁNEA

EL TRABAJO ACADÉMICO Y LA TEORÍA QUEER EN MÉXICO

ACADEMIC WORK AND QUEER THEORY IN MEXICO

MAURICIO LIST REYES*

La teórica feminista y lesbiana Teresa de Lauretis, autora principalmente de estudios de cine, no sospechaba el éxito que tendría su fórmula, lanzada como una ocurrencia y pensada como una provocación, cuando al coloquio que organizó en 1990 en la Universidad de California en Santa Cruz, donde enseña, le dio el título de “Queer theory”. De Lauretis invitaba a su auditorio a un gesto multiforme; deseaba primero cuestionar el confort que ofrece la noción, “ahora bien establecida y muy cómoda”, de los “gay and lesbian studies”. Convenía en especial preguntarse sobre el papel de los estudios lésbicos en este conjunto definido por una “y” que parecía ya tan obvio que nadie se preguntaba qué significación podía tener este lazo entre “estudios gay” y “estudios lésbicos”, su razón de ser y los problemas que plantea. Se trataba también de ampliar el campo de los estudios lésbico-gays, dominados por los trabajos empíricos de investigadores de ciencias sociales empeñados en delimitar una “diferencia homosexual” considerada de modo muy homogéneo (y por ende homogeneizante), con el fin de abrirlos a una reflexión teórica más amplia y más atenta a la multiplicidad de las diferencias sexuales. De Lauretis quería también poner en evidencia y deconstruir el carácter heterosexista de lo que tradicionalmente se considera propio del campo de la “teoría” en la universidad y en la vida intelectual...

La expresión se propagó con la velocidad de la luz y muy pronto se empezó a hablar por todas partes de la Queer Theory, con mayúsculas de rigor, como si se tratara de una doctrina

* Profesor-Investigador del Colegio de Antropología Social, BUAP. Coordinador del Doctorado en Antropología Social, CAS / BUAP. Correo de contacto: mauriciolist@gmail.com

constituida, con sus conceptos y sus principios. El único problema, como lo escribe David Halperin en su muy crítico artículo–balance “La normalización de la Teoría Queer” (2003), es que “nadie sabía lo que era la teoría en cuestión. Por la simple razón de que dicha teoría no existía”.

Didier Eribon

En 2010, *Nxu Zänä*, mujer indígena hablante de hñähñü, publicó su artículo titulado “Contra la teoría Queer (Desde una perspectiva indígena)” En ese artículo la autora pretende hacer una crítica a dicha propuesta considerando que sus planteamientos de alguna manera arremeten en contra de los movimientos – como el indígena– que basan su acción en la defensa de la identidad. En este artículo me interesa discutir dicha crítica y señalar algunos planteamientos que considero que deben ser precisados en términos teóricos.

Aunque se trata de un texto que fue escrito hace casi 8 años, se trata de un trabajo que continúa circulando a través de las redes sociales y, por tanto, considero que merece ser debatido desde una perspectiva académica. Cada uno de sus planteamientos merecería una revisión amplia y profunda, sin embargo, dada la limitación del espacio en este artículo haré solo algunos señalamientos que pretendo ayuden a elucidar dicha propuesta.

Nxu Zänä explica que no escribe desde la academia, por lo que sería muy útil

considerar su lugar de enunciación para comprender esta crítica que no discute los conceptos teóricos sino que recupera fundamentalmente los grandes ejes en torno a la deconstrucción de los marcos normativos de género y sexualidad. Por supuesto, muchos activistas han retomado sus planteamientos y hecho importantes críticas y contribuciones. Hay que decir que a pesar de los múltiples contextos en los que han dado esos debates, han predominado los surgidos de los movimientos LGBT.

En los años que llevo desarrollando trabajo de investigación, muchas han sido las ocasiones en las que he dialogado con ese activismo, y esa experiencia me ha permitido darme cuenta de que en la mayoría de las ocasiones se trata de experiencias productivas, más allá de que podamos disentir en nuestros argumentos. Estoy convencido de que el conocimiento en esta área solo puede enriquecerse prestando atención a los cuestionamientos, las luchas, los argumentos que surgen desde diversos contextos sociales, y que la experiencia acumulada por los movimientos sociales de diferente signo, ayudan a entender la relevancia social de la sexualidad. Me parece productivo, en este sentido, proponer esta lectura del polémico texto de *Nxu Zänä*.

La autora cuestiona a la *Teoría queer*, pues cree ver en ella un instrumento del neoliberalismo que pretende ir en contra de los movimientos sociales de las comunidades que se encuentran más desfavorecidas. Vale la pena recordar

que ciertamente, en nuestro continente, los pueblos originarios han sido históricamente violentados, discriminados, excluidos y hasta esclavizados. Hoy en día en Argentina y Chile se persigue al pueblo mapuche al que se le ha dado una caracterización de terrorista. En Canadá y Estados Unidos las obras de infraestructura amenazan los territorios de los pueblos originarios. En Brasil se ha venido dando el despojo y destrucción de sus territorios para el saqueo de los recursos naturales, y en México las empresas mineras se han convertido en los últimos años en el nuevo depredador de los territorios indígenas. Por supuesto no se agotan aquí los conflictos que experimentan en la actualidad dichos pueblos.

De ninguna manera podría cuestionar las suspicacias que le generan propuestas surgidas de la academia pues es un hecho que en general ha existido una arrogancia por parte de los intelectuales y escasa disposición a acercarse a los planteamientos teóricos por parte de los activistas

Creo importante reconocer que disiento de su planteamiento, pues tengo claro que de ninguna manera la intención de la teoría *queer* ha sido cuestionar a los movimientos sociales, ni siquiera los que toman como fundamento la identidad. La intención no ha sido desmovilizarlos, sino alentar una autocrítica que les permita observar que aún a su interior se generan discursos altamente normativos.

La teoría *queer* surgió en Estados Unidos, como ya se dijo en el epígrafe

de este texto, y es producto de propuestas teóricas de muy diverso origen. Si bien sus principales impulsoras fueron feministas que cuestionaron los modelos normativos de género y sexualidad, no se puede olvidar que en esos debates estuvieron muchas veces ausentes las llamadas feministas chicanas, las feministas de color y muchas otras y otros igualmente subordinados que no fueron convidados o no estuvieron presentes en dichos debates.

Creo que a pesar de que inicialmente esas otras voces estuvieron ausentes, posteriormente fueron incorporadas en un esfuerzo por complejizar dichos debates. Así, feministas como Gloria Anzaldúa o Cherrie Moraga, por ejemplo, aportaron, si se quiere involuntariamente, importantes argumentos a los debates surgidos tanto en los contextos de los movimientos sociales como en los contextos académicos. Me parece que los estudios decoloniales y postcoloniales, precisamente han hecho evidente cómo y desde dónde se construye el conocimiento que suele considerarse científicamente relevante, y que durante gran parte de la historia ha sido monopolio del hombre blanco, generando jerarquías en las que han sido subordinadas las mujeres, las poblaciones racializadas y quienes se encuentran fuera de la norma heterosexual.

Algunos pensadores latinoamericanos, han cuestionado la *colonización del conocimiento* y por tanto la pertinencia de la aplicación de marcos teóricos construidos en lo que se ha llamado el

norte global a nuestros contextos socio-culturales, que no alcanzan a explicar las condiciones específicas en las que operan dimensiones como las de sexo y género, por lo que proponen acudir a propuestas más cercanas como las desarrolladas por autores como Néstor Perlongher en Argentina, Pedro Lemebel en Chile o Giuseppe Campuzano en Perú, e incluso Carlos Monsivais en México, por ejemplo, que hicieron en su momento planteamientos críticos en los que incorporaron dimensiones como la etnia, la raza y la clase para pensar la sexualidad y el género en contextos locales.

Tampoco se puede soslayar el contexto en el que surgieron las propuestas de la Teoría Queer. Cuando Teresa de Lauretis convocó al primer congreso mencionado, según sus propias palabras, no existía tal cosa, se trató de una ocurrencia, pero que en ese momento tenía sentido frente al claro avance del neoliberalismo en occidente y junto con él, el resurgimiento del conservadurismo que tenía como principales objetivos los movimientos feministas y LGBT, pero que también estaba en contra del avance en el reconocimiento de derechos civiles y humanos de las llamadas “minorías” norteamericanas.

En ese sentido, las movilizaciones sociales y políticas que se venían dando desde la posguerra habían puesto de relieve las contradicciones sociales que existían en razón de raza, género, edad, orientación sexual, clase social, entre otras, y que generaron múltiples movilizaciones en diversos países que permi-

tieron el avance en el reconocimiento de derechos. Me parece, este sentido, que no se puede negar la trayectoria de las feministas que sentaron las bases para la teoría queer y los aportes de pensadores homosexuales que igualmente contribuyeron a esos debates.¹

Nxu Zänä explica la estrategia seguida en Estados Unidos al retomar un término que era peyorativo y que se le dio un sentido totalmente distinto para la reivindicación de quienes salían de la norma heterosexual, sin embargo, considera que esa acción necesariamente debería llevar a otros movimientos sociales a hacer una acción semejante.

Me parece que la estrategia seguida en el país del norte y que ha sido replicada por otros colectivos en diversas latitudes, no debería leerse en clave normativa. Por el contrario, mas bien invita a que cada colectivo pueda reivindicar aquellas nominaciones en las cuales reconocerse con orgullo frente a los discursos de discriminación y exclusión a los que se ven expuestos.

Nxu Zänä encuentra problemático igualmente el planteamiento que sugiere repensar las nominaciones que históricamente se nos ha aplicado y encontrar aquellas con las cuales podamos reconocernos en un “nosotros”. Si bien entiendo su postura, en el sentido de mantener las identidades y las categorías utilizadas en la defensa de «nuestros

1. En este contexto habría que considerar los aportes de Judith Butler, Teresa de Lauretis, Donna Haraway, Monic Wittig, Gayle Rubin, David Halperin, Michel Foucault, entre muchos otros.

derechos, de nuestra forma de vida, de nuestras culturas tales como el género, la clase y la raza» (Nxu Zänä), me parece que tendríamos igualmente que cuestionar en torno a qué nos reconocemos, y si ello nos representa de la mejor manera, y nos ayuda en la lucha política por el reconocimiento de nuestros derechos.

En este sentido, no es un dato menor el hecho de que muchos jóvenes no se reconozcan en el término gay, por ejemplo, a pesar de que su atracción sea por personas de su mismo sexo. En un texto recientemente publicado (2018), me refería al hecho de que ese término tuvo sentido para una generación de varones que en su momento estábamos buscando una forma de reconocernos frente a una sociedad profundamente homofóbica, en la que sistemáticamente podíamos ser agredidos y extorsionados, aún por la policía, sin que contáramos con redes de apoyo o instancias institucionales a las que acudir.

Es importante mencionar el hecho de que las acciones de reivindicación social e identitario, han ido modificando la agenda de los movimientos LGBT en el actual milenio, y por lo mismo las condiciones de nominación también han cambiado, retomando esas formas que coloquialmente se usan para señalar y ofender, dándole un sentido distinto. Los jóvenes en la actualidad están buscando sus propios referentes: *marica*, es un término al que algunos acuden en una suerte de castellanización del término queer.

Ahora bien, efectivamente la propuesta queer plantea un cuestionamiento

al sentido normativo de la identidad. Autores como Michel Foucault o Judith Butler, por señalar a dos referentes fundamentales para dicho enfoque, en diversos textos hacen referencia a dicho sentido normativo, y Leo Bersani lo explica diciendo “El intento de estabilizar una identidad es en sí mismo un proyecto disciplinario” (Bersani, 1998, p. 15)

Quiero citar a Judith Butler en su clásico texto *El género en disputa*, cuando hace referencia a ese sentido normativo. Ella dice:

Suelo utilizar normativo de una forma que es sinónima de “perteneciente a las normas que rigen el género”; no obstante, el término “normativo” también pertenece a la justificación ética, ¿cómo se establece, y qué consecuencias concretas se siguen de ella? (2001, p. 20)

Y más adelante señala:

Podemos sentirnos tentadas a hacer la siguiente distinción: una explicación *descriptiva* del género incluye cuestiones de lo que hace inteligible el género, una indagación sobre sus condiciones de posibilidad, mientras que una explicación *normativa* intenta responder a la pregunta de qué expresiones de género son aceptables, y cuáles no, ofreciendo motivos convincentes para distinguir de esta forma entre tales expresiones (2001, p. 21).

Catherine Millet, por su parte, dijo el 10 de octubre de 2018 en un discurso en Buenos Aires titulado “¿Existe la mu-

jer?” Algo que muchas otras feministas han discutido previamente: “¡la mujer no existe!” Decía la escritora francesa. El sentido que tiene esta aseveración es que no hay tal sujeto que encarne, en función de su sexo, una condición ontológica, y por tanto es imperativo hablar de “las mujeres”, en plural, para recuperar la diversidad de condiciones y experiencias de quienes se reconocen como tales.

Me parece que es necesario señalar, en función de los cuestionamientos de Nxu Zänä, que si bien el planteamiento es que en general las identidades son normativas, la teoría queer no las discute fuera de los marcos de género y sexualidad. Desde ese enfoque no se discuten otros escenarios en los cuales se plantean formas disciplinarias, que pretenden en todos los casos estabilizar esas identidades a partir de una serie de definiciones, cuya intención es justamente lograr la inteligibilidad de los sujetos.

No hay duda de que estos planteamientos generan temor. Cuestionar las ontologías implica de alguna manera perder asidero, dejar de reconocer y ser reconocido a partir de una serie de características que han sido naturalizadas socialmente. A la vez, Nxu Zänä señala “si ell@s marcaron el derecho de autodenominarse queer como una forma de respuesta a la homofobia del sistema ¿por qué a mí y a los pueblos indígenas ha de negársenos la posibilidad de autodenominarnos indígenas?” Nxu Zänä no aclara por qué supone que hay esa negación, sin embargo me parece pertinente recuperar una afirmación de Eve Sedwick,

quien en el contexto de esta discusión afirma que “el término queer sólo tiene sentido cuando se emplea en primera persona” (Ceballos, 2005, p. 169). Son los sujetos quienes en todo caso pueden reconocerse de una manera más flexible, por tanto sería un despropósito pretender, desde una perspectiva *queer*, asumir una posición normativa para establecer a otros una forma de nominación.

Me parece en ese sentido que en ocasiones no se tiene claridad del campo en el que la teoría *queer* quiere incidir. Género y sexualidad son los ámbitos en los que opera dicha propuesta, pero hay que reconocer la interseccionalidad en la que dimensiones como la clase, la edad, la etnia o la raza resultan fundamentales.

La feminista chicana Gloria Anzaldúa decía:

La habilidad de servir, afirman los hombres, es nuestra mayor virtud. Detesto cómo mi cultura hace caricaturas macho de sus hombres. No, no asumo todos los mitos de la tribu en los que nací. Puedo comprender por qué cuanto más teñidas de sangre anglo, más firmemente mis hermanas de color y decoloradas glorifican los valores de su cultura de color –para compensar la extrema devaluación de la que es objeto por parte de la cultura blanca. Es una reacción legítima. Pero yo no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme.

Así que no me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es con-

tar con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –una cultura mestiza– con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista (2004, p. 78).

Para la autora chicana no es posible subordinar un aspecto al otro. Que reivindicque su condición chicana no la lleva a aceptar aspectos de esa cultura que la oprimen en otros aspectos.

Nxu Zänä a pesar de que reconoce que la identidad *es un proceso histórico y cambiante* su planteamiento es que dichos cambios responden a los embates del colonialismo, es decir, no hay un reconocimiento de que las sociedades cambian en función de sus propias necesidades, de sus propias contradicciones, de las transformaciones en sus propios sistemas de pensamiento, todo ello en los contextos sociohistóricos en los que se hayan insertos.

Aparentemente Nxu Zänä supone que desde una perspectiva *queer*, la identidad se reduce a la sexualidad, y nuevamente considero que se suele simplificar aspectos que son complejos. Evidentemente la identidad no se reduce a uno u otro aspecto. Las y los teóricos de lo *queer* lo entienden perfectamente. Reconocer la importancia de la sexualidad cuando se habla de identidad en muchos casos re-

sulta vital. Creo que el ejemplo actual de Brasil puede ilustrar este punto. En ese país se presenta uno de los mayores índices de crímenes de odio por homofobia, y la creciente popularidad del candidato de extrema derecha está impulsando su aumento al punto de que muchas personas LGBT están considerando seriamente huir de su país, pues ser reconocido ejerciendo una identidad fuera de los ámbitos normativos de género y sexualidad puede colocar en gran riesgo frente a la creciente violencia homofóbica, más aún cuando a ello se suma la violencia por motivos raciales.

Quizá uno de los problemas analíticos que resulta más difícil de abordar sea precisamente la visión binaria que occidente estableció con el desarrollo de la modernidad. Para muchas personas es clara la crítica a esos modelos binarios, sin embargo, salirse de sus estrechos límites es un reto. ¿Cómo se puede constituir el sujeto en un intento de ubicarse fuera de dichas dicotomías?

Nxu Zänä continúa su crítica sobre lo *queer* diciendo:

Creo que esta gran confusión sobre la identidad surge porque su lucha la enfocan a un solo ámbito: la sexualidad en lo individual; y porque su lucha se ejerce contra los movimientos feministas, homosexuales y lésbicos creyendo que estos sólo se enfocan en el género y la sexualidad; sin ver más allá y entender que en sus inicios estos movimientos tenían un trasfondo político, económico, social.

Me parece que el hecho de que el sujeto pueda constituirse fuera de los marcos normativos no quiere decir que se apele a un individualismo extremo, como diría Javier Sáez se trata de “romper los papeles asignados y el poder disfrutar de todo tipo de prácticas, como propone el movimiento queer”, se trata de “cuestionar las representaciones tópicas que encierra, en ser capaces de producir nuevas formas de vivir y de disfrutar, negándonos a extraer una verdad sobre los sexos.” (Sáez, 2000, p. s/p)

Pero estos procesos no pueden darse abstrayéndose de los contextos socioculturales, por el contrario, se trata de hacer una crítica a los modelos normativos del tipo que sean. Si revisamos la obra de las autoras y autores que han desarrollado y debatido la *Teoría queer*, me parece que podemos observar que sus discusiones no pierden de vista las condiciones sociales y políticas en las que se han dado estos debates. En todo caso habría que decir que la teoría *queer* hace una crítica al tipo de derechos que se han estado buscando en el marco de las democracias liberales, y quizás es ahí donde se encuentra el mayor punto de disrupción con el pensamiento de Nxu Zänä.

La teoría *queer* no sería el ámbito para el reconocimiento de derechos como el matrimonio entre personas del mismo sexo, la conformación de familias diversas, la adopción legal de infantes por parte de parejas del mismo sexo, el reconocimiento de una identidad a través de la burocracia oficial, por mencionar algunos. No obstante ello no

significa que su apuesta no pueda ser política y tener efectos en los contextos sociales.

En el mundo 71 países penalizan los actos sexuales consensuales entre personas adultas del mismo sexo, y diez más mantienen la pena de muerte para esos actos. Esto sin contar la existencia de crímenes de odio por homofobia en un número mucho más grande de países de todo el mundo. En ese contexto resulta complicado pensar que se trata de actos estrictamente privados y personales.

Desde mi punto de vista la perspectiva *queer* lo que cuestiona es la naturalización que se ha hecho del sujeto. Los regímenes jerárquicos, las instituciones disciplinarias, requieren de la existencia de identidades estables, bien definidas y acotadas. Lo que plantea la propuesta *queer* es poder desestabilizar dichas identidades, poder pensarlas en términos más flexibles. Si revisamos los planteamientos de muchas de las autoras y autores fundamentales para el desarrollo de esta perspectiva veremos que están muy lejos de simplificar la constitución del sujeto a una identidad fija y coherente.

Nxu Zänä afirma que “Otra situación cuestionable es el hecho de pretender eliminar el ser hombre o mujer”. Ello me lleva nuevamente al principio de este trabajo. Con demasiada frecuencia en occidente se acude a la naturaleza o a la biología para pretender restablecer las diferencias ontológicas entre los sexos. El Dr. Juan Carlos Jorge-Rivera, profesor del departamento de Anatomía

y Neurobiología de la Escuela de Medicina en la Universidad de Puerto Rico afirmó en un artículo titulado *El corpus sexual de la biomedicina* recientemente publicado:

La inteligibilidad de los cuerpos sexuales a través de la biomedicina es un saber experto, críptico, y del Norte Global. Pero resulta muy difícil aceptar su hegemonía cuando cuestionamos la validez de la idea que sexo es reducible a los cromosomas, cuando reconocemos que la idea de testosterona es reciclada cada vez que se hacen evidentes las excepciones a la diada sexo-género, cuando nos resulta absurda la proposición de una embriología del género, y cuando nos percatamos que las investigaciones más recientes en sexualidad humana descansan sobre el principio científico pre-moderno que la estructura precede a la función. El corpus sexual de la biomedicina no es producto de la posición privilegiada del Norte Global para producir conocimiento científico ni es producto histórico inevitable de la evolución de dicho conocimiento desde finales del siglo XIX hasta el presente. Al contrario, este corpus es una agenda colonizadora de cuerpos que efectivamente rebasa fronteras y que apoya la agenda geopolítica más amplia donde el Norte Global se reinventa como productor y monitor de identidades (2014, p. 30).

A partir de una amplia base de análisis de la historia de la medicina lo que demuestra el Dr. Jorge-Rivera es que la biomedicina, quizás uno de los campos de co-

nocimiento más legitimado en occidente, igualmente ha construido un discurso en torno al sexo y al género que responde a cierto interés político.

Dice Nxu Zänä: “jamás negaría la realidad de mi cuerpo y lo que conlleva en mi grupo, historia, vida personal y colectiva” Lo que se cuestiona desde esta perspectiva es la existencia de tal “realidad” en buena medida porque lo que se ha planteado como la verdad del sexo del sujeto es un producto histórico cultural.

Buena parte de la discusión surgida dentro de la Teoría *queer* ha ido precisamente en el sentido de cuestionar la naturalidad de los cuerpos. La lucha de las personas trans ha visibilizado precisamente que la biología no es destino y en ese mismo sentido, los avances en el reconocimiento de los derechos de las personas intersexuales evidencian la necesidad de comprender el papel que ha jugado la biomedicina intentando “normalizar” los cuerpos al querer ajustar sus cuerpos al modelo de dos sexos, dos géneros.

Nxu Zänä pregunta si ¿el hecho de eliminar las categorías de hombre y mujer elimina la injusticia en la realidad social? Evidentemente no, precisamente porque estamos ante procesos sociohistóricos de larga duración, sin embargo, es un hecho que desnaturalizar los cuerpos permite abrir espacios para la lucha de quienes no se reconocen en dichos modelos. Creo que hay que insistir en que la lucha política no se da únicamente en las calles a través de mítines y plantones. Un ejemplo claro lo ha dado el proceso

de modificación del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* de la Asociación Psiquiátrica Americana, principal referente para esa clase de diagnósticos que en sucesivas versiones retiró, primero a la homosexualidad, y posteriormente a la transexualidad, de su lista de trastornos. En términos políticos este cambio fue muy importante debido a que permitió argumentar con referentes “científicos” la necesidad de realizar cambios legislativos y de generación de políticas públicas a favor de sectores tradicionalmente excluidos, y en otros casos simplemente eliminar tratamientos y *terapias de conversión* para quienes así se asumen. Michel Foucault decía:

Creo que deberíamos considerar la lucha por los derechos de los gays un episodio que no podría representar la etapa final. Por dos razones: primero, porque un derecho, en sus efectos reales, está mucho más ligado a actitudes y patrones de conducta que a formulaciones legales. Puede haber discriminación contra los homosexuales, aun cuando tales discriminaciones estén prohibidas por la ley. Por lo tanto es necesario luchar para dar lugar a estilos de vida homosexuales, elecciones de existencia en las que las relaciones sexuales con personas del mismo sexo sean importantes. [...] No se trata solamente de integrar la práctica reducida y extraña de hacer el amor con alguien del mismo sexo en campos culturales preexistentes, sino de crear formas culturales (En Halperin, 2000, p. 103).

De hecho Nxu Zänä afirma:

Tendríamos que modificar todo el sistema para eliminar la injusticia y violencia que por sexo se ejerce hacia la mujer, eliminar los términos no cambia la realidad de los hechos, ¿acaso por dejar de sentirme mujer no seré violentada, golpeada, secuestrada, violada o explotada sexualmente? y me dirán que eso es sólo un comienzo para reconceptualizarnos, para comenzar a cambiar pero entonces ¿de qué manera haremos el cambio si de principio no reconocemos nuestras diferencias sustanciales que generan injusticia y violencia?

Por supuesto que tenemos que modificar los sistemas normativos para acabar con esas diversas violencias sexistas, misóginas, homófobas. La realidad mexicana actual ha mostrado precisamente que la violencia hacia las mujeres y hacia una diversidad de “otros” ha venido creciendo en los últimos años. David William Foster, investigador norteamericano, especialista en literatura latinoamericana LGBT, en una conferencia evidenciaba que a más visibilidad de estos sectores mayor violencia por odio. Es un hecho que el avance en el reconocimiento de derechos en las últimas décadas ha generado un enorme rechazo por parte de la *nueva derecha*. En ese contexto no se puede negar el poder de los discursos de odio que alientan la violencia cotidianamente. Pero tampoco se puede negar el peso de la acción de esos mismos sectores, definidos como minorías, pero que igualmente presionan para lograr trans-

formaciones sociales. Al respecto Jeffrey Weeks señala:

La nueva política sexual desde los años sesenta ha desestabilizado profundamente los límites existentes, dado que cuestiona el carácter fijo de los atributos masculinos y femeninos, la división entre adultos y niños, la relación entre procreación y sexo, entre los genitales y el placer sexual y muchos otros asuntos. Ha puesto en un crisol muchas creencias que se habían dado por hecho, y provocado confusión en el universo mental de mucha gente, sobre todo de aquellos que ya se sentían amenazados por otros cambios. En tal situación, algunos reaccionan con violencia y con exigencia de segregación moral, retribución y el restablecimiento de las viejas disciplinas (1998, p. 109).

Resulta sin duda revelador el planteamiento de Weeks a la luz de las opiniones que externa Nxu Zänä. En este sentido, he señalado en diversas oportunidades que el avance del conservadurismo a partir de la década de los años ochenta a nivel global, permea en los diversos sectores sociales. La oleada neoconservadora ha impactado en ciertos sectores del feminismo por ejemplo, que vuelven a los viejos discursos abolicionistas respecto a pornografía, trabajo sexual entre otras formas de sexualidad comercial. No debería sorprendernos entonces que Nxu Zänä haga el siguiente señalamiento respecto de las sexualidades no hegemónicas cuando dice:

En cuanto a la sexualidad si el sujeto se define por sus prácticas sexuales que configuran a sexualidades no “normativas” entonces como dice la teoría queer lo principal se centra en el juego y el placer eróticos, en ese sentido es que enaltecen la existencia de otras sexualidades diferentes a la heterosexual y aquellas que consideran como “liberadoras” de ahí que hagan tanto énfasis en la bisexualidad, el sadomasoquismo, la “reinvención de la pornografía” porque consideran que son transgresiones dando un protagonismo a la sexualidad como nunca antes se había visto ¿Acaso el sistema en sí no le ha otorgado ya dicho protagonismo a la sexualidad? ¿No sería en ese sentido que más bien van con la dinámica del sistema? Entonces para ustedes la revolución comienza en las prácticas sexuales, nuevamente en lo individual y privado, en las formas de obtener placer ¿por qué enaltecer el uso del dildo, de la penetración anal, de las prácticas sadomasoquistas?, ¿sólo porque van en contra de las prácticas tradicionales de la heterosexualidad?

De hecho, las pioneras de los estudios *queer* denunciaron los discursos que cuestionan la sexualidad que sale de los marcos de la heterosexualidad obligatoria, señalando cómo esos esfuerzos normativos van en el sentido de darle inteligibilidad a los cuerpos.

A principios de la década de los años ochenta Gayle Rubin decía:

Igual que el género, la sexualidad es política. Está organizada en sistemas de poder que alientan y recompensan a al-

gunos individuos y actividades, mientras que castigan y suprimen a otros y otras. Al igual que la organización capitalista del trabajo y su distribución de recompensas y poderes, el moderno sistema sexual ha sido objeto de lucha política desde que apareció, y como tal se ha desarrollado. Pero si las disputas entre trabajo y capital están mistificadas, los conflictos sexuales están completamente camuflados.

La reestructuración legislativa de finales del siglo XIX y de las primeras décadas del XX fue una respuesta a la aparición del sistema erótico moderno. Durante aquel período se formaron nuevas comunidades eróticas. Se hizo posible «ser» homosexual o lesbiana de una forma que nunca antes lo había sido. La producción en masa de artículos eróticos se hizo posible, y se ampliaron las posibilidades del comercio sexual. Se formaron las primeras organizaciones de defensa de los derechos de los homosexuales, y aparecieron los primeros análisis de la opresión sexual.

[...] Si el sexo se toma demasiado en serio no ocurre lo mismo con la persecución sexual. Hay un mal trato sistemático a individuos y comunidades por razones de sus gustos o conductas eróticas. Hay penas graves por pertenecer a las distintas castas sexuales profesionales. Se niega la sexualidad de los jóvenes, la sexualidad adulta se trata a menudo como si fuese una variedad de residuo nuclear, y la representación gráfica del sexo ocurre en un fango de rodeos legales y sociales. Ciertas poblaciones aguantan lo más pesado del actual sistema de poder erótico, pero su

persecución sirve de esqueleto a un sistema que afecta a todos.

La década de los ochenta ha sido ya un período de gran sufrimiento sexual. También lo ha sido de fermento y nuevas posibilidades. A todos nos conviene intentar evitar más barbarismo y alentar la creatividad erótica. Aquellos que se consideren progresistas deben examinar sus preconcepciones. Poner al día su educación sexual y familiarizarse con la existencia y funcionamiento de una jerarquía sexual. Es momento ya de reconocer las dimensiones políticas de la vida erótica (1989, p. 188–189).

Es posible mirar entonces que uno de los problemas en el enfoque de Nxu Zänä tiene que ver con la concepción en torno a la sexualidad. Creo que uno de los grandes problemas que los estudios de sexualidad han mostrado, es el reduccionismo con el que se le aborda, y ello tiene que ver, en parte, con el hecho de que en buena medida, la sexología, derivación clínica en el estudio de la sexualidad, se estableció como la disciplina científica que establecería los límites de la normalidad.

En este sentido me parece que no se alcanza a visualizar el hecho de que la sexualidad no se reduce a “las formas de obtener placer”, en realidad se trata de algo mucho más amplio y complejo que tiene que ver con la constitución misma del sujeto, pues es en esa sexualidad donde, como diría Foucault, se busca la verdad del sujeto.

Quiero cerrar esta presentación recuperando la última afirmación que Nxu

Zänä incorpora en su texto resaltando sus afirmaciones en *itálicas* para mayor énfasis en donde dice:

Así pues, la generación de la teoría queer contribuye a la generación de un saber que forma parte de los juegos de poder del sistema en el rompimiento de las comunidades e identidades. En contra de las mujeres, las y los indígenas del mundo, las y los obreros, las y los campesinos, las lesbianas, los homosexuales, las feministas, los sindicatos, en fin la teoría queer se convierte en el arma ideológica neoliberal perfecta basada en la individualidad y el placer promoviendo además una forma mercantilizada de la sexualidad que resulta opresiva, nuevamente, para la mujer, las y los niños, las y los adolescentes, facilitando el camino para una nueva opresión y explotación de los sexos y géneros.

El desarrollo de lo que hoy conocemos como Teoría *Queer* es, desde mi punto de vista, un campo de conocimiento complejo que se ha constituido en términos transdisciplinarios, y en un ejercicio en el que han participado pensadores de diversos países reflexionando, debatiendo, argumentando. Desde mi perspectiva no se trata de una propuesta que resuelva la complejidad del campo de los estudios de la sexualidad y el género, no obstante, está muy lejos de encontrarse en el sitio en el que la coloca Nxu Zänä. Lo que se puede señalar es que, la transgresión a los modelos normativos, cualquiera que estos sean, es cuestiona-

da frecuentemente por sectores conservadores de izquierda o de derecha, mestizos o indígenas, independientemente de la clase social. Una de las grandes dificultades para transformar las condiciones de violencia estriba en el temor a la transgresión esos marcos normativos.

Cierro este texto con una cita de Ricardo Llamas quien dice:

Así pues, estamos ante el establecimiento de una identidad sin esencia, sin contenido substancial. No se trata ya de definir “lo” que se es, sino de localizar en cada momento “dónde” –en qué posición marginal de resistencia al régimen– se está. Eso es queer. Una renuncia a cualquier referente o verdad de estable; un posicionamiento que no es reductible a ninguna sustancia (Halperin, 1995) De este modo, todos los útiles conceptuales tradicionales de los discursos del saber quedan deslegitimados al establecer sus dimensiones ideológicas, su proyecto de regulación y su incapacidad para dar cuenta de una determinada realidad que se define como móvil e inestable (1998, p. 376).

REFERENCIAS

- Anzaldúa, G. (2004). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En bell hooks (et. al). *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Bersani, L. (1998). *Homos*. Buenos Aires: Manantial.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa*.

- El feminismo y la subversión de la identidad.* México: Paidós, UNAM.
- Ceballos, A. (2005). Teoría rarita. En D. Córdoba, J. Sáez & P. Vidarte (Eds.). *Teoría Queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas* (pp. 165–178) Barcelona: Egales.
- Halperin, D. (2000). *San Foucault. Para una hagiografía gay.* Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Jorge, J. C. (2014). El corpus sexual de la biomedicina. *Revista Sexología y Sociedad*, vol. 16, no 43.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad».* Madrid: Siglo XXI.
- List, M. (2018). Gay a la mexicana. En D. Falconí (Ed.). *Inflexión marica. Escrituras del descalabro gay en América Latina.* Barcelona: Egales.
- Millet, C. (2018). ¿Existe la mujer? Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/147964-existe-la-mujer>
- Nxu Zänä, (20, 10, 2010). Contra la teoría Queer (Desde una perspectiva indígena) [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://abajoleytelevisa.blogspot.com/2010/10/contra-la-teoria-queer-desde-una.html>
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. Vance (Ed.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina.* Madrid: Talasa
- Sáez, J. (2000). El nuevo orden homosexual. En J. Sáez & E. Nabal (Ed). *Mariconadas.* Editado en internet en www.hartza.com/mariconadas.zip.
- Weeks, J. (1998). *Sexualidad.* México: Paidós, UNAM.

RESEÑAS

TERRITORIOS Y ESPACIALIDADES. ABORDAMIENTOS DISCIPLINARES¹

LAURA PENELOPE URIZAR PASTOR*

Las realidades espaciales y territoriales, tanto mexicanas como latinoamericanas se han enfrentado desde sus abordajes conceptuales y metodológicos a la escasa interacción que los especialistas del área mantienen, generando con ello un aislamiento de la producción de marcos interpretativos y analíticos producidos en las diversas academias del país y de América latina, lo cual permitió que en los contextos de formación de científicos sociales se popularizara durante la primera década del siglo XXI (tal como lo hizo la ciencia social anglosajona) la impresión de que el espacio público y sus formas de significación, apropiación y construcción se encontraban en crisis. Es en este contexto que la publicación *Territorios y Espacialidades. Abordamientos Disciplinarios* coordinada por Lilia Varinia López Vargas, Mariana Figueroa Castelán y Rodolfo García Cuevas² aparece en la escena del análisis espacial y territorial actual, el texto es resultado del encuentro e interlocución entre las diferentes disciplinas y especialistas dedicadas al estudio e interpretación de las reconfiguraciones de estos conceptos y sus diversas categorías en el marco del 1er

* Maestra en Antropología Social por el Colegio de Antropología Social, FFYL, BUAP, miembro del Grupo de Investigación Espacios, Territorios y Procesos Socioculturales del Colegio de Antropología Social. Correo de contacto: urizar79@gmail.com

1. Lilia Varinia Catalina López Vargas, Mariana Figueroa Castelán, José Rodolfo García Cuevas. Coordinadores, BUAP, ICSH "Alfonso Vélaz Pliego", Facultad de Arquitectura, FFYL. 1ª. Ed. 2016, Puebla, México.

2. Profesores investigadores de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y miembros de la Red Visión Compleja de los Territorios.

Congreso Nacional de Espacialidades; territorios, movilidades y conflictos, buscando con ello generar un panorama amplio de los estudios, enfoques, teorías y metodologías con las cuales se estudian las categorías pretexto de la publicación; el cual se constituye desde su presentación en marzo de 2016 durante la clausura del 2do Congreso Nacional y 1er Internacional de Espacialidades como un punto de inflexión en las problemáticas que los fenómenos espaciales y territoriales enfrentan hoy en día así como los acercamientos teóricos y disciplinares con los que son interpretadas para atenderlas.

El texto es por tanto un esfuerzo colectivo que logra objetivar la tan anhelada interdisciplinariedad, ya que logra evidenciar el encuentro de diversas disciplinas así como sus códigos interpretativos y analíticos, logrando la coincidencia en sus páginas de la antropología social, la arquitectura, el urbanismo, la sociología, los estudios territoriales, entre otras. Uno de sus grandes aportes es el inicio de una propuesta de transdisciplinariedad misma que se muestra con el grupo de especialistas de diferentes campos de la ciencia social que llevó a cabo la coordinación de su edición, el ejercicio de colaboración entre la historia, la antropología social y la arquitectura dan como resultado un recorrido magistral por el libro, el cual se inicia con la apuesta metodológica conceptual de Abilio Vergara con su ensayo titulado *Del espacio al territorio y al lugar y viceversa. Apuntes metodológicos* quién

plantea la vigencia de conceptos como el de *lugar* (Vergara, 2016) y su imbricación con las categorías de espacio y territorio para dar cuenta de las prácticas espaciales de los actores sociales contemporáneos; Vergara retorna al espacio como materia prima de la práctica social y por tanto de la interpretación de la ciencia social. La lectura de dicho ensayo es la caja de herramientas desde la cual se inicia el recorrido de las propuestas contenidas en el texto, cada una se sitúa en uno de los ejes conceptuales desarrollados por Vergara.³

La gran apuesta del texto es impactar en la realidad contemporánea como lo afirman sus coordinadores en la introducción:

[... incidir en ella caminando el rumbo de la integración del conocimiento sobre el territorio, sus actores y sus espacialidades, reformando el pensamiento que ha guiado desde las disciplinas, nuestros quehaceres, para proponer una postura abierta que trascienda lo aprendido, en pos de comprender las múltiples interacciones de los procesos que se expresan en nuestro entorno...] (López, Figueroa, & García, 2016, p. 11)

Huelga decir que el resultado final cumple con el ambicioso objetivo que dichos especialistas se plantearon, uno de los elementos que permite verificar la importancia de sus esfuerzos es el caleidoscopio que conforman los

3. Es decir, el lugar, el espacio y el territorio.

diversos ensayos conjuntados en sus páginas, diversas miradas del territorio y el espacio que contienen a diversos grupos y actores sociales, poniendo en la mesa de análisis no solo la pertinencia de los estudios espacio/territoriales sino las múltiples necesidades que estos manifiestan cotidianamente y que los tomadores de decisiones desconocen, por lo que el texto se convierte en un referente obligado de todos los representantes de la institucionalidad relacionada a las categorías que se atienden.

En su interior se expresan las voces de la infancia, de los adultos mayores, de campesinos e indígenas, de ciudadanos y urbanistas, lo cual le posibilita al lector construir una cartografía amplia y compleja desde la etnografía y el trabajo de campo, misma que le permite no solo imaginar las realidades teniendo como punto de partida la certeza de una epistemología hermenéutica sino generar cercanía y empatía con estos, fruto que muy pocos textos logran alcanzar, gracias a la sensibilidad que caracteriza a cada uno de los autores para acercarse a las diversas realidades que les interpelen, aparece la calle como una construcción colectiva que se inscribe en territorios como el barrio, la colonia, el pueblo y que se enfrenta a las transformaciones que grupos externos a los colectivos que le habitan inscriben en su cotidianidad, realidad que es abordada por Pablo Gaytán Santiago de una manera novedosa tanto narrativa como conceptualmente, la infancia como sector social fundamental en la construcción de los entornos urba-

nos contemporáneos y su relación con la necesidad de espacios naturales al interior de las grandes ciudades a cargo de María Isabel Reyes Guerrero; le sigue la sierra norte poblana inmersa en conflictos territoriales a partir de los numerosos proyectos de transnacionales que buscan la privatización de sus recursos naturales soslayando las formas tradicionales de relacionarse con la naturaleza de sus habitantes, hecho que es presentado atinadamente por Lilia Varinia Catalina López Vargas, Mónica Erika Olvera Nava y Agustín López Romero, la importancia del centro histórico de la ciudad de Puebla (como ejemplo de lo que viven los centros históricos en México y otros países de Latinoamérica) y las transformaciones espaciales que ha sufrido desde la declaratoria de patrimonio cultural de la humanidad hasta ser considerado en la actualidad como un bien comercial en el medio de la globalización neoliberal, recorrido orquestado por Delia del Consuelo Domínguez Cuanalo, Juan Manuel Guerrero Bazán y Liliana Olmos Cruz; las prácticas religiosas también forman parte de los vínculos espaciales que las sociedades construyen, tal como lo señala Luis Arturo Jiménez Medina al conectar los cultos al Señor de las Maravillas y la Santa Muerte dentro del marco del centro histórico de la ciudad de Puebla con una serie de conflictos y disputas por el espacio urbano.

El texto continua acercándose a la dimensión socio religiosa a partir de la propuesta de Verónica del Rocío Sán-

chez Menéndez quien afirma que esta dimensión construye territorios socio religiosos que para el caso del municipio de San Pedro Cholula permiten la continuidad de la noción de barrio y sus formas de características de identidad, sociabilidad y formas de apropiación del espacio las cuales se expresan simbólicamente en objetos rituales como el cetro y plato que distingue a los miembros del sistema de cargos local, sintetizando en estos objetos la identidad territorial de sus habitantes; es de resaltar el ensayo de Martha Ivett Pérez Pérez quién da voz a la realidad que los adultos mayores viven en contextos urbanos, las familias actuales se enfrentan a la incapacidad de cuidar de este sector ya sea debido a las dinámicas laborales o a las diversas maneras en que se significa la vejez actualmente, por lo que la importancia que cobran los asilos, residencias o casas hogar (mirados como lugares de encierro senil por la autora) son de vital importancia para comprender las necesidades que este sector social manifiesta en torno a sus vínculos territoriales.

El penúltimo ensayo que el lector encontrará es un pretexto para comprender los conflictos de los territorios tradicionales en el marco de las políticas de intervención turística, retratado por Imelda Aguirre Mendoza con agudeza crítica a estos proyectos que buscan incentivar las economías regionales contraponiéndose al cuidado de los entornos y recursos naturales como es el caso del Sótano de las Golondrinas en la Huasteca Potosina, finalmente y para

cerrar la publicación nos encontramos con la propuesta de Andrea Milena Burbano quién desde Bogotá, Colombia nos acerca a una experiencia espacial poco estudiada y que es sumamente necesaria en las metrópolis latinoamericanas, la construcción de un espacio público con perspectiva de género, la autora da cuenta de un espacio público que discrimina a las mujeres ya que en su diseño (ya sea por desconocimiento u omisión) se invisibilizan los riesgos y necesidades del sector femenino en la ciudad.

Desde mi punto de vista los ensayos se constituyen como puentes epistémicos y conceptuales desde los cuales se encuentran conexiones, interrelaciones con realidades y fenómenos lejanos a través de una cercanía fenomenológica, la experiencia espacial es el lenguaje común para los diversos territorios y espacios que el libro nos acerca; si bien el público primario de la edición es el de los especialistas de las diversas disciplinas estudiosas de las categorías eje de la publicación, también le permite al lego en el área, comprender la complejidad que circunda a los espacios que recorre y apropia cotidianamente, como es que se han visto transformados sus usos para en muchos casos transformarse en mercancía que se consume por diversos sectores económicos y sociales.

La publicación logra convertirse en una imperdible caja de herramientas analíticas y metodológicas urgentemente necesarias en los estudios espaciales así como en los centros de formación de científicos sociales, no solo por la riqueza

za de realidades sociales que como ya he sintetizado logró conjuntar sino porque además lo hace de manera endógena, proveyendo con ello marcos propios de interpretación, generando convergencias utilísimas para la construcción de diálogos con las teorías occidentales y sus fenómenos sociales; el espacio público, los territorios y sus lugares se encuentran tan vigentes como sus sociedades, el texto permite mirar sus interiores y a sus actores sociales inmersos en relaciones complejas que van desde lo simbólico hasta lo económico, de lo colectivo a lo individual.

Finalmente es importante señalar que la publicación resalta el ámbito de la práctica espacial y su contenido, cada ensayo suma un elemento a la reflexión de la experiencia que el espacio y sus categorías producen en los sujetos:

[... invitan a la reflexión sobre la importancia que tienen las experiencias vividas por los diversos actores que construyen territorios y espacialidades, mismos que son necesario incluir en el re-pensar la relación sujeto-espacio en los diversos ámbitos y escalas de análisis, intervención y gestión...] (López, Figueroa & García, 2016, p. 24)

Al finalizar la lectura queda claro que la relación sujeto espacio genera diversas escalas que tienen que ver con el poder, significación, subsistencia, organización social, paisaje cultural, grupo y clase social, entro otras muchas, lo cual es la cereza del pastel del ejercicio de

reflexivo que genera el texto en el lector, la certeza de que el estudio de los fenómenos espaciales no puede hacerse en solitario y solo atendiendo una arista de la compleja red que le conforma, es necesario estar ciertos de que cada realidad a la que nos acercamos se inscribe en un amplio contexto de interacciones sociales, por lo que el diseño de modelos de intervención y gestión espacial deben necesariamente acercarse a las propuestas de análisis e interpretación como las aquí conjuntadas, solo entonces se producirán modelos de equidad e inclusión social, que puedan dar respuesta a las necesidades y problemáticas actuales que las espacialidades manifiestan.

Sirva pues esta reseña no solo para valorar la iniciativa de la Red Visión Compleja de los Territorios de generar estos escenarios de re-pensamiento espacial, sino para incitar al lector y a los especialistas a incluirlo en sus temarios de estudio, en sus recomendaciones académicas y en el corpus teórico metodológico de los nichos formativos del país. Los esfuerzos transdisciplinares como el que nos ocupa solo logran su cometido cuando son socializados, tarea que solo puede ser llevada a cabo por el lector, de igual manera que un espacio solo cobra sentido cuando es recorrido, caminado, capturado en experiencias visuales, olfativas, emocionales y colectivas.

De igual manera su servidora les invita a recorrer el texto, dejando sus huellas en el, subrayándolo, re-escribiéndolo, transmitiéndolo como un lugar reflexivo, social y significativo que

nos permita a todos los interesados en las manifestaciones espaciales re-pensar nuestras interpretaciones y aseveraciones en torno a ellas.

REFERENCIAS

- López, García y Figueroa, Coord, (2016) *Introducción* pp. 7–25, en “Territorios y Espacialidades. Abordamientos disciplinares”, BUAP, ICSH, FA, FFYL, Puebla, México.
- Vergara Figueroa, Abilio, (2016) *Del espacio al territorio y al lugar y viceversa. Apuntes metodológicos* pp. 27–62 en “Territorios y Espacialidades. Abordamientos disciplinares”, López, García y Figueroa Coord., BUAP, ICSH, FA, FFYL, Puebla, México.

COSMOVISIÓN MESOAMERICANA. REFLEXIONES POLÉMICAS Y ETNOGRAFÍAS

ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA*

Esta obra colectiva reúne una selección de distintas investigaciones, que incluyen propuestas teóricas y reflexiones en torno al tema y concepto de cosmovisión. La relevancia de los estudios de la cosmovisión y ritualidad para el conocimiento de los procesos socio-culturales de los pueblos indígenas llevó a los autores, doctor Alfredo López Austin, (destacado especialista en el tema) y a la doctora Alejandra Gámez (coordinadora de un evento académico internacional sobre la problemática así como un grupo de investigación) a conformar un esfuerzo colectivo entre distintas líneas de investigación que trabajan desde hace muchos años el tema de la cosmovisión, principalmente los grupos de la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), instituciones que han sido el pilar de la investigación y la formación de antropólogos en el país y en las que existe una rica tradición de estudios relativos a la historia, la ritualidad, la cosmovisión y la vida social de las comunidades mesoamericanas a lo largo del tiempo. Este enfoque ha sido encabezado en lo fundamental por Johanna Broda y Alfredo López Austin quienes constituyen dos de los núcleos de producción teórico-metodológica más importantes en la antropología mexicana. Ambos se caracterizan por pertenecer a una tradición académica a la que Paul Kirchhoff denominó *mesoamericanística*.

* Profesora-Investigadora del Colegio de Antropología Social, BUAP. Correo de contacto: agamez_09@yahoo.com.mx

Por otra parte se encuentran los esfuerzos del Colegio de Antropología Social de la BUAP, que a través de su línea de religión y cultura desde hace más de una década, ha formado especialistas y creado un grupo de investigación acerca de cosmovisiones indígenas. Su escenario de análisis ha sido particularmente el sur del estado de Puebla, región pluriétnica en donde históricamente han habitado cuatro grupos etnolingüísticos: nahuas, mixtecos, popolocas y mazatecos. El resultado de estos trabajos ha sido la elaboración de tesis de licenciatura, maestría y doctorado referentes al tema, así como la publicación de libros y artículos y la realización de encuentros académicos, tal es el caso del Coloquio sobre Cosmovisiones Indígenas, ya en su quinta emisión.

El análisis de la cosmovisión ha sido un tema central en el desarrollo de la disciplina antropológica ligada a otras categorías, como cosmogonía, cosmografía y cosmología con las cuales tiene relación pero también diferencias sustanciales. El desarrollo teórico del tema tiene sus antecedentes en la filosofía alemana del siglo XIX, y se desarrolla en el siglo XX, en particular en la etnología francesa gracias a la obra de Emile Durkheim.

Uno de los autores más influyente entre los antropólogos mexicanos fue Marcel Griaule quien estudió la visión del mundo del pueblo dogón, en la República de Mali, en 1948. En México, los primeros trabajos y aportes teóricos al tema los encontramos a partir de 1940 en las obras de Jacques Soustelle y Robert Redfield, y de Evon Vogt en 1979.

Para la antropología mexicana el estudio de la cosmovisión ha sido de particular importancia, pues ha definido una parte de su desarrollo y especificidad; en el centro de su discusión y análisis se encuentra la sociedad indígena, ya que su significativa presencia es una de los elementos torales de la formación de la nación a nivel histórico y cultural (Medina, 2000).

Diversos estudios en México se han girado en torno a temas como el origen del universo, su conformación, el papel de los astros y el cuerpo humano, en el que destacan los trabajos de Guiteras (1965), Díaz de Salas (1963), Hermitte (1970a y 1970b), Aramoni (1990), Galinier, (1990), Pury-Toumi (1997), Alfredo López Austin (1980, 1994, 1998), Signorinni y Lupo (1989) y Lupo (1995). Entre los estudios relativos a la naturaleza (cerros, barrancas, aires, animales, plantas como el maíz) se encuentran las contribuciones de autores como Johanna Broda (1971, 1991, 1996, 1997, 2001a, 2001b, 2004a, 2004b), Báez-Jorge (1992), Albores (1997), Good (2001, 2004), Maldonado (2000), Espinosa (1996), Gómez Martínez (2002), entre muchos otros.

La especificidad de la cultura indígena radica en su matriz mesoamericana. Esta afirmación teórica ha sido propuesta por diversos estudiosos, cuyas contribuciones son fundamentales para abordar el complejo campo de la cosmovisión y el ritual de los grupos étnicos de México. Sus aportaciones teórico-metodológicas, si bien no son las únicas, han consti-

tuido los ejes de la investigación sobre el tema en México, donde el paradigma de la cosmovisión mesoamericana ha sido el más influyente y el que ha generado una gran diversidad de investigaciones históricas y antropológicas.

La dinámica y el propio carácter histórico de las teorías de las ciencias sociales plantean la necesidad de reformular nuestras propuestas y conceptos con la finalidad de comprender nuevas realidades, en este caso las que competen a los grupos indígenas. Producto de esta necesidad, surgen en el ámbito científico nuevas teorías que entran en diálogo o en franca polémica con las ya existentes. Así, los niveles de discusión entre grupos de científicos pueden ser distintos: en algunos casos se descalifican simplemente por pertenecer a una corriente diferente; en otros, por la búsqueda de posiciones hegemónicas en el campo científico, y en otras tantas, por desconocimiento o por seguir acríticamente una teoría de moda.

En México, durante los últimos años se han generado polémicas en torno al modelo teórico de la cosmovisión mesoamericana y así, se han realizado eventos académicos y publicaciones (véase Medina, en este volumen) que buscan propiciar el diálogo respetuoso entre las diversas posiciones. Como parte de esos intentos se organizaron conferencias y mesas de discusión en el marco del IV Coloquio de Cosmovisiones Indígenas celebrado en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Entre los objetivos de este evento, además de los ya mencionados, se planteó conocer el estado ac-

tual de los estudios acerca de la cosmovisión indígena en México, sus propuestas teórico-metodológicas, los avances del conocimiento etnográfico sobre el tema y los aportes de otras disciplinas, como la arqueología y la historia (entre otras); finalmente, también planteó reflexionar y contribuir al desarrollo de mejores propuestas teóricas.

La coincidencia de intereses entre los distintos estudiosos de la cosmovisión, posibilitó una reunión académica de investigadores con amplia trayectoria y conocimiento al respecto; tal es el caso de los autores incluidos en este volumen, quienes presentan textos originales que son resultado de investigaciones novedosas y de la experiencia acumulada a lo largo de años de trabajo.

Si bien los textos tienen como puntos de coincidencia el tema, los sujetos de estudio (los pueblos indígenas) y algunos planteamientos de carácter teórico, también se encuentran diferencias que es necesario dilucidar, ya que contribuyen enormemente a la reflexión, al diálogo y al desarrollo de nuestros acercamientos teóricos a la cultura indígena y, en particular, al tema de la cosmovisión. De esta manera, los distintos análisis presentados muestran diferencias en torno al abordaje teórico de la cosmovisión, así como de los métodos empleados para la obtención de los datos que sustentan sus planteamientos e interpretaciones.

Los trabajos de Catharine Good, Alicia Barabas, Miguel A. Bartolomé y Alejandra Gómez parten de estudios etnográficos realizados en distintas comu-

nidades y regiones de México y América Latina; Johanna Broda, del uso de la etnografía y de la historia, Alfredo López Austin, Félix Báez-Jorge y Gabriel Espinosa, del análisis e interpretación de documentación histórica y etnográfica, y Andrés Medina, de una revisión crítica muy amplia del estado de la cuestión en torno al paradigma de la cosmovisión mesoamericana, específicamente sobre el concepto de Mesoamérica.

Entre los puntos de encuentro de los trabajos aquí presentados, como ya se mencionó, está el interés por el estudio y la conceptualización de los fenómenos humanos que englobamos dentro del término *cosmovisión*, el cual, lejos de ser rechazado o de buscar suplirlo por otros en boga —como recientemente han propuesto algunos grupos de investigadores—, se resalta su inteligibilidad y trayectoria en el vocabulario científico y su utilidad analítica. En palabras de López Austin (en este volumen), el término ha marcado históricamente el desarrollo de un debate científico muy amplio entre distintas posiciones teóricas y a lo largo del tiempo ha conservado la claridad necesaria para delimitar un área relevante y definida en el estudio de la cultura, y con ello su vigencia en las ciencias sociales.

En la antropología mexicana, uno de los enfoques que más ha destacado por la importancia de sus planteamientos y aportaciones es la llamada *mesoamericanística*, específicamente en lo referente a la cosmovisión mesoamericana. Dicha corriente plantea que los pueblos

indígenas pasados y contemporáneos se caracterizan por formar parte de una tradición cultural que se origina en la época prehispánica y que a lo largo de su rica y compleja historia se ha venido reproduciendo hasta el presente, y que forma el núcleo de la especificidad cultural de los pueblos indios. Sostiene que el eje o principio sobre el cual se erige la unidad histórica y cultural de los pueblos mesoamericanos es el cultivo del maíz, lo que explica su continuidad hasta la actualidad. El enfoque y la metodología propuestos han implicado la interrelación entre historia, etnografía y antropología, y han contribuido a la construcción de planteamientos y conceptos teóricos acordes con las realidades de los grupos indígenas de México. Sus planteamientos teóricos y sus propuestas en torno a la cosmovisión mesoamericana han sido de las más influyentes en el marco de la investigación tanto nacional como internacional. El interés central de estudio lo constituyen los procesos de cambio y continuidad de los pueblos mesoamericanos y se consideran tanto la complejidad de sus expresiones culturales como los acontecimientos que los impactaron durante la colonización y la larga trayectoria de conformación nacional en los siglos XIX y XX. Así también, se ha interesado por los fenómenos de unidad y diversidad cultural inherentes a las sociedades humanas.

El término *Mesoamérica* y su paradigma también han sido sumamente debatidos. Se ha argüido, sobre todo, su uso político. Sin embargo, se debe dis-

tinguir su utilidad, sobre todo al precisar sus concepciones como periodo histórico, como área cultural o como tradición cultural o civilizatoria.

A lo largo del proceso histórico de la constitución de la antropología mexicana (véase Medina en este volumen) se puede observar la enorme riqueza tanto de investigaciones como de posiciones teóricas y metodológicas, así como de las temáticas abordadas (entre ellas la de la cosmovisión mesoamericana) que ha inducido el concepto de Mesoamérica, pese a su utilización política por parte del Estado Mexicano y del manejo hegemónico de Estados Unidos. Hoy, sin embargo, sigue siendo un concepto que, lejos de permanecer inerte o ignorado, contribuye al debate y al conocimiento de la historia y la cultura de los pueblos originarios de México, por un lado, y al desarrollo y especificidad de la antropología mexicana, por otro.

En la larga existencia de la ciencia antropológica han surgido polémicas y debates en torno a numerosos conceptos. Tales son los casos de los debates en torno a los términos *cultura* o *ritual*. No obstante, la discusión y el diálogo científico han generado, a su vez, nuevas propuestas, y actualmente es posible encontrar diversas construcciones que se alejan de su primera definición, como *área cultural*, para entenderla como *tradición cultural* o *civilizatoria*, lo que indica el largo camino que todavía hay que recorrer. A su vez, muestra la gran utilidad analítica del concepto y del paradigma de la cosmovisión mesoamericana.

Las contribuciones de este concepto han sido numerosas y enriquecedoras; entre otros temas, destacan por sus aportes a la antropología mexicana los de religión prehispánica y actual de los pueblos indígenas; calendarios mesoamericanos; mitos, cuerpo humano, medicina tradicional, arqueoastronomía, magia, geografía sagrada, organización social, especialistas rituales, relaciones cultura-naturaleza y ritualidad agrícola, entre otros. Destaca, también, por su propensión al diálogo y la estimulación de diferentes enfoques disciplinarios respecto de los distintos campos de la antropología (arqueología, etnohistoria, etnología, antropología social, antropología física), además de con otras ciencias, como la astronomía, la biología, la geografía cultural, la medicina y la filosofía.

Los trabajos que se incluyen en este volumen aparecen de acuerdo con dos líneas centrales: planteamientos teóricos y de revisión del estado de la cuestión, e investigaciones concretas. En los primeros cuatro ensayos se busca reflexionar y aportar elementos de análisis en torno a la polémica respecto de la cosmovisión mesoamericana. Los siguientes cinco trabajos son resultado de investigaciones que parten de posiciones teóricas distintas, pero que contribuyen a mostrar la relevancia de los estudios referentes a cosmovisión, así como su vigencia, riqueza y utilidad para comprender los procesos culturales indígenas en el marco general del paradigma mesoamericano. De estos últimos, se empieza con dos investiga-

ciones comparativas que presentan problemáticas indígenas en América Latina, y se sigue con otros estudios que conciernen específicamente a grupos mesoamericanos.

Es importante resaltar cómo los fenómenos culturales generan numerosas propuestas teóricas que intentan dar cuenta de los contextos actuales, en los que se observan cambios vertiginosos producto de la globalización y su incidencia en los escenarios locales. Ante esto, la reflexión gira en torno a que las comunidades indígenas no son escenarios cerrados y pasivos; por el contrario, están abiertos a la globalización y son sujetos de un constante proceso de cambio. Por ello es pertinente desarrollar estudios etnográficos en escenarios indígenas que informen acerca de estrategias, adaptaciones, cambios y permanencias, y que coadyuven a la creación de mejores propuestas teóricas, ya que éstas sólo pueden fundamentarse en el trabajo empírico y en el pleno conocimiento de las realidades sociales, ante lo cual es pertinente señalar que las ciencias sociales, y en particular la antropología, enfrentan un enorme desafío

LOS ENSAYOS DE ESTE VOLUMEN

Sobre el concepto de cosmovisión

En el primer capítulo, Alfredo López Austin presenta una novedosa propuesta teórica en torno al concepto de cosmovisión como resultado de sus reflexio-

nes, hallazgos y maduración a lo largo de su amplia experiencia profesional en la investigación relativa al tema de las culturas mesoamericanas pasadas y presentes. Desde su primera aportación en torno a la cosmovisión, publicada en *Cuerpo humano e ideología*, en 1980, el autor la ha ido enriqueciendo y corrigiendo, y así, en este trabajo ofrece el resultado de su análisis teórico más reciente.

Sobre la base de su amplio conocimiento y de la experiencia acumulada en el estudio del pensamiento de las sociedades de tradición mesoamericana, fundamentalmente las anteriores a la colonización europea, remite, en primera estancia, a penetrar en la relación entre la historia y la antropología, ambas disciplinas inherentemente relacionadas y parte del vasto campo de las ciencias sociales, las cuales se centran en la investigación en torno a la dinámica social, problemática que conduce a la reflexión sobre unidad y diversidad socioculturales propias del fenómeno humano y, como tal, de interés tanto para historiadores como para antropólogos.

Si bien la antropología ha tenido como centros de estudio la diversidad y la otredad culturales, su análisis no ha sido exclusivo de esta disciplina y forma parte también de las preocupaciones teóricas de la historia. A lo largo de su texto, el autor reflexiona acerca de las grandes implicaciones que ha tenido para la antropología el estudio de la diversidad. Tal es el caso de la superación y la crítica del etnocentrismo. Por otro

lado, advierte sobre los riesgos y los problemas que implica un enfoque centrista, como pueden ser el no tomar en cuenta los procesos que conducen a la diversificación; considerar a la diversidad como una atomización cultural extrema; la creación de modelos supuestamente aplicables a todas las culturas a partir de una visión central, y la negación del valor de la aproximación científica a las realidades sociales. Por tales razones, afirma el autor, es común que algunas voces equiparen lo “occidental con la ciencia y ésta es satanizada con tal calificativo” produciendo un rechazo global acríptico que supone la existencia de aproximaciones carentes de bases conceptuales que pretenden “ser puras y vírgenes”. Al respecto, López Austin enfatiza que si bien la ciencia busca alcanzar comprensiones globales, éstas, sin embargo, no dejan de ser modelos centristas de una realidad dada. Por ello es indispensable recurrir a procesos críticos de confrontación de la teoría con la realidad estudiada que permitan construir enfoques de aproximación a sociedades heterogéneas. En este sentido, se destaca, el papel del científico radica en buscar la objetividad –resultado de un manejo riguroso de métodos y teorías– y tender puentes de inteligibilidad entre sus dos otredades: la perteneciente a la cultura específica estudiada, y la propia del mundo académico.

Sobre la base de estos lineamientos, el autor reflexiona acerca de los problemas teóricos que enfrenta un investigador cuando aplica modelos “univer-

sales” erigidos a partir del análisis de sociedades muy lejanas. En ese sentido, analiza la realidad mesoamericana, la cual si bien no posee “una condición especial de ajenidad frente a las demás realidades sociales del pasado o del presente”, si es necesario comprender sus procesos históricos y asumir una posición crítica ante el uso de esos “modelos universales”.

Gracias a su profundo conocimiento de las sociedades de tradición mesoamericana, el autor propone una serie de particularidades que resultan fundamentales para generar un ejercicio conceptual más acorde con las realidades que estudiamos; tal es el caso de las sociedades mesoamericanas, las cuales se pueden englobar como pertenecientes a una tradición cultural que posee un alto grado de coherencia. Estas particulares las sintetiza en siete puntos generales sobre los cuales desarrolla su análisis. Tales características, y otras muchas que podrían enlistarse, remiten, según López Austin (en este volumen), a “un conjunto sistémico de actos mentales con el que una colectividad humana, en un tiempo histórico dado, aprehende holísticamente su propio ser y su entorno para la acción, tanto entre semejantes como en el medio”. Por ello es necesario un manejo de conceptos idóneo que analice y comprenda el conjunto.

Este conjunto está constituido por una red colectiva de actos mentales y hace referencia a una totalidad unitaria concebida por los “miembros de una entidad social”, es holístico y constituye un

hecho histórico, por tanto debe ser visto como un proceso en constante transformación que se caracteriza por su fuerte permanencia, pero también en constante adecuación, por lo que sus componentes se encuentran en constante reacomodo; pero una parte medular del conjunto pertenece a la larga duración y forma un núcleo que debe su origen, “en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos”. Su plasticidad como hecho histórico permite el desarrollo de innovaciones, tanto individuales como colectivas, que modifican en alguna medida el sistema.

La comunicación juega un papel fundamental en este conjunto de actos mentales, ya que por medio de ella, el conjunto se convierte en un proceso colectivo. Sin embargo, la coherencia del sistema nunca llega a ser totalmente uniforme en el interior de una entidad social. Por otro lado, este conjunto sistémico permite las fuertes variantes temporales y espaciales que están “determinadas por las diferencias de las relaciones de producción, recursos económicos, ambientes naturales, tradiciones, lenguas, etcétera”. Sin embargo, la unidad del “núcleo duro” se conserva, pese a los grandes cambios históricos y aun cuando éstos modifiquen los niveles menos resistentes. En cuanto a las dimensiones del conjunto sistémico, no es posible limitarlo a una tipología determinada (comunidad, región, etnia, época). La dimensión es relativa. Tras formular esta definición, el autor incorpora breves notas aclaratorias

sobre los elementos constitutivos de la misma.

Finalmente, por lo que se refiere al término y al concepto de cosmovisión, López Austin subraya la importancia de separar por un lado, lo relativo a la construcción de conceptos y definiciones y, por el otro, lo concerniente a la denominación del objeto definido. Respecto de esto último, destaca y crítica aquellas posiciones que buscan expulsar una denominación del vocabulario científico por medio de argumentos totalmente acrílicos y poco serios (modas, posiciones hegemónicas, egos académicos, etc.) y plantea que el término “cosmovisión” ha demostrado su inteligibilidad, posee una respetable antigüedad, ha marcado históricamente el desarrollo de un debate científico muy amplio entre distintas posiciones teóricas y a lo largo del tiempo ha conservado la claridad necesaria para delimitar un campo su estudio relevante.

La cosmovisión mesoamericana: la configuración de un paradigma

En este ensayo, Andrés Medina Hernández ofrece una rica revisión analítica sobre la historia del concepto “Mesoamérica” y coadyuva, en gran medida, a comprender el largo proceso mediante el cual se configura una tradición científica y un eje paradigmático en disciplinas como la antropología y la historia, y que hoy sigue contribuyendo a darle especificidad e identidad a la antropología mexicana. En su análisis plantea

que se distinguen claramente tres momentos significativos del desarrollo del concepto. El primero, que ubica entre 1940 y 1970, cuando nace el concepto (definido por Paul Kirchhoff en 1943) y se establecen las principales líneas de investigación; asimismo se inicia la primera polémica entre la propuesta oficial (INAH), encabezada por Alfonso Caso, y el neoevolucionismo, representado por los planteamientos de Pedro Armillas. El segundo momento corresponde a la década de 1970 a 1980 y se caracteriza por la influencia y la efervescencia del marxismo en las ciencias sociales, que en el campo de la etnología se manifiesta en la polémica entre los llamados “eticistas”, que parten de las posiciones definidas en la Primera Declaración de Barbados, en 1971, y las propuestas marxistas en torno a las clases sociales. En este periodo, uno de los aportes más notables corresponde al análisis en torno al modo de producción asiático.

El tercer momento (1980-2001) se caracteriza por los planteamientos de Alfredo López Austin (vertidos principalmente en su libro *Cuerpo humano e ideología*, de 1980) y de Johanna Broda (2001a y b) en torno a los rituales agrícolas y sus implicaciones calendáricas y astronómicas. De acuerdo con Medina (2000), es en este momento cuando se configura el paradigma de la *cosmovisión mesoamericana* y se genera el incremento de las investigaciones etnográficas. Sus implicaciones se prolongan hasta nuestros días dando lugar al inicio de otro momento que correspon-

de a nuestro tiempo y que se identifica a partir de la aparición del libro editado por Félix Báez-Jorge y Johanna Broda *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (2001), en el que se reúnen autores de trayectoria trascendente en el estudio de las culturas indígenas de México, quienes sustentan posiciones teóricas y metodológicas diversas en torno a la cosmovisión mesoamericana.

Resultado del desarrollo de investigaciones sobre todo etnográficas y la efervescencia de nuevas influencias teóricas, como el perspectivismo amazónico y el multinaturalismo de Descola, será el surgimiento de un nuevo debate cuyo punto de partida fue el Seminario organizado por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, encabezada por la antropóloga Gloria Artís. Al respecto, el autor reconoce hasta ahora tres momentos de esta polémica en torno a las posiciones establecidas en los trabajos de López Austin (2015) relativas a la cosmovisión mesoamericana y en cada uno de ellos encuentra varias posiciones teóricas. Entre estos momentos considera importantes como foros de discusión el encuentro realizado en mayo de 2013 en el Colegio de Antropología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla –IV Coloquio de Cosmovisiones Indígenas–, en el que se reunieron algunos de los autores más importantes que trabajan bajo el paradigma de la cosmovisión mesoamericana, y que generó los ensayos que componen el presente volumen. El otro evento es el homenaje a

Alfredo López Austin organizado por el INAH, la UNAM y el CEMCA en septiembre de 2013.

Por medio de este seguimiento de la historia del concepto “Mesoamérica”, Medina nos muestra el largo proceso durante el cual se configuró una tradición científica y un eje paradigmático en la antropología mexicana. En los diferentes momentos podemos observar la enorme riqueza y el dinamismo del concepto del cual surgen contribuciones fundamentales sobre la propuesta original de Paul Kirchhoff (1960), en cuyo texto, considerado un clásico, se concilian las diferentes corrientes teóricas de la antropología que integrarán la tradición científica mexicana y en el que también se formó el eje del desarrollo institucional de la antropología al que se remiten las actividades de investigación y de docencia, pero también las del campo de lo político en el que se sustentan el indigenismo nacional y el continental.

A partir de finales de la década de los años setentas del siglo xx surgieron cambios trascendentales en los paradigmas teóricos de las ciencias sociales y humanísticas, resultado de la emergencia del socialismo a nivel mundial. En México, durante este periodo se dio una ruptura con el nacionalismo y el autoritarismo gubernamentales que se expresó en grandes cambios en torno al quehacer antropológico, como la diversificación institucional y la aparición de nuevos paradigmas teóricos. Tales cambios se inician cuando se fractura la hegemonía del INAH y del plan de estudios culturalista

de la ENAH. En ese momento se estructuraron nuevos programas de antropología en las distintas escuelas y universidades a nivel nacional. Simultáneamente, la discusión sobre Mesoamérica también enfrenta cambios importantes al incorporar el diálogo con la teoría marxista y rebasar la discusión culturalista y arqueológica que la había caracterizado. Se pusieron, así, de manifiesto preocupaciones por aspectos socioeconómicos y políticos, lo que condujo a la utilización de categorías como “modo de producción” o “clases sociales”. Asimismo, se acrecentaron las movilizaciones de los pueblos indios a nivel continental y nacional. Muchas de las nuevas propuestas encontraron foro en las Mesas Redondas de Antropología, organizadas por la Sociedad Mexicana de Antropología, en las que se vertieron críticas muy profundas particularmente por parte de los arqueólogos, quienes padecen la política oficial del INAH.

Según las apreciaciones de Medina, el funcionalismo británico, el estructuralismo francés y el posmodernismo anglosajón influyeron también en la antropología mexicana, en especial en la discusión relativa al paradigma mesoamericano, lo que propició la apertura hacia los problemas planteados acerca del concepto de cosmovisión. Es en esta línea en la que el autor sitúa las contribuciones de Alfredo López Austin y de Johanna Broda. Las respuestas a estos planteamientos han sido numerosas y diversas, pero resalta que lo más significativo de la polémica actual ha sido la

apertura a discusiones abiertas en diversos foros académicos.

Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión

Este capítulo, Gabriel Espinosa Pineda contribuye a la reflexión y a la discusión respecto del concepto de cosmovisión y su paradigma mesoamericano. Se trata de un trabajo de análisis preliminar acerca de un amplio debate que se inició a mediados de la primera década del siglo XXI en torno a la posición teórica establecida por Alfredo López Austin (1980), principalmente, autor que ha ejercido una enorme influencia en los estudios relativos a cultura indígena, pasada y actual –en especial sobre el tema de la cosmovisión–, en México. En esta polémica es posible distinguir varias posiciones teóricas pero sobre todo, se identifica la fuerte oposición de un grupo de investigadores cercanos al perspectivismo (multinaturalismo) amazónico y a las propuestas teóricas de Philippe Descola (1994).

En su texto, Espinosa presenta un análisis general de los principales ejes del debate, señala las grandes contribuciones del enfoque de la cosmovisión mesoamericana y realiza una serie de propuestas y de críticas en torno a las posiciones teóricas vertidas por los antropólogos que se oponen a este paradigma.

Acerca del concepto de Mesoamérica, el autor menciona, a grandes rasgos, su trascendencia y vigencia. El interés

primordial lo centra en la polémica relativa al concepto de cosmovisión desarrollado en la antropología mexicana, principalmente, en la obra de Alfredo López Austin (1980). Respecto de esta última propuesta, plantea que el término “cosmovisión” se ha “usado de muy diversas maneras para referir *aquello* que le permite a una cultura percibir e interactuar con el universo que le rodea y formar una ‘imagen’ de ese universo”. Fundamentalmente ha cobijado una amplia reflexión que ha permitido penetrar en la mentalidad de antiguas culturas y da cuenta de cierto tipo de construcción mental en diversas sociedades y culturas. Si bien el concepto elaborado por López Austin está inherentemente relacionado con el de Mesoamérica, éste no debe aplicarse de manera mecánica para el análisis de otras culturas, como en ocasiones sucede con su noción de “núcleo duro”, la cual erróneamente suelen utilizar algunos investigadores como un conglomerado de rasgos culturales inertes que tuvieron continuidad desde tiempos mesoamericanos hasta nuestros días. Al respecto, Espinosa advierte acerca del uso incorrecto del concepto por parte de cierta comunidad académica en México y sus cuestionamientos infundados a la *mesoamericanística*.

Entre las principales críticas al concepto de cosmovisión aparecen las que sostienen que éste no puede representar adecuadamente la imagen cultural del universo porque parte de una distinción excluyente entre cultura y naturaleza. Al respecto, el autor realiza una amplia

defensa sustentada en la revisión de la obra de López Austin y de la suya propia argumentando que éste no entraña una particular distinción “occidental” entre sociedad y naturaleza atribuida a culturas tradicionales. Asimismo, cuestiona que el planteamiento de la dicotomía “occidental” entre naturaleza y cultura haya sido una contribución del multinaturalismo amazónico a la reflexión del pensamiento antropológico; por el contrario, afirma que esta preocupación ha estado presente en numerosas investigaciones referentes a las culturas indígenas desde hace mucho tiempo.

Por otro lado, Espinosa plantea una discusión acerca de ciertos planteamientos del enfoque del perspectivismo, sobre todo en lo que se refiere a las cuatro ontologías universales propuestas por Descola (2001), las cuales, afirma: “son una simplificación esquemática absurdamente generalizadora”. Dicha propuesta es resultado de los amplios estudios realizados con culturas nativas en la Amazonia, sin embargo, ha sido aplicada de manera mecánica y acrítica en otras investigaciones efectuadas en contextos tan diferentes como las actuales comunidades indígenas de tradición mesoamericana. Sobre este punto, en el texto se desarrollan ampliamente algunas posiciones críticas y se sostiene que parte del debate se debe a que algunos investigadores mexicanos consideran, erróneamente, que el concepto de “cosmovisión” debe ser sustituido por otros que permitan aplicar nuevos enfoques teóricos al estudio de las culturas nativas.

Para concluir, Espinosa plantea que lo que realmente subyace en el fondo de la polémica no es exactamente el uso generalizado del concepto de cosmovisión ni la supuesta dicotomía entre cultura–naturaleza atribuida al enfoque mesoamericanista o la incapacidad denostada de notar cambios en la percepción (en la “perspectiva”) de las culturas estudiadas por medio de esta posición teórica. La cuestión reside fundamentalmente en la oposición entre dos posturas teórico–filosóficas históricamente enfrentadas: el idealismo y el materialismo. A decir del autor, el paradigma de la cosmovisión mesoamericana se sustenta en el materialismo y el perspectivismo en el idealismo. A lo largo del texto el autor plantea y desarrolla de manera explícita su propuesta y explica en qué consisten estas diferencias.

Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica

En este capítulo Catharine Good Eshelman ofrece una serie de reflexiones y propuestas muy sugerentes acerca de las implicaciones de los estudios sobre las cosmovisiones indígenas para la etnografía, resultado de sus profundas investigaciones etnográficas entre los nahuas de Guerrero. Aporta importantes contribuciones a la concepción teórico–metodológica del concepto de cosmovisión y sus interrelaciones con la historia. Plantea que la primera forma parte de una tradición intelectual indígena con fuertes

raíces históricas que se ha logrado reproducir hasta la actualidad. Al respecto, y para apoyar este supuesto, desarrolla una serie de características que integran las cosmovisiones mesoamericanas, entre las que destaca las nociones de historia de los pueblos indígenas, que forman lo que la autora denomina una “teoría propia de la historia”. Entre sus aportes más interesantes están sus propuestas respecto de las implicaciones de la práctica etnográfica en la construcción del concepto de cosmovisión, así como sus señalamientos respecto del problema que enfrenta la etnografía cuando se utilizan modelos basados en la investigación histórica para el estudio de sociedades actuales. Por otro lado, destaca la importancia de concebir a la cosmovisión como expresión de una tradición intelectual indígena, lo cual la diferencia drásticamente del pensamiento occidental moderno; este planteamiento, sin duda, tiene importantes implicaciones teórico-metodológicas para el estudio de los fenómenos culturales indígenas.

Por lo que respecta al concepto de cosmovisión, Good plantea que éste remite a una visión estructurada y coherente del mundo natural, del sobrenatural, del social humano y de la interrelación entre ellos; es una expresión histórica, es decir, surge en un contexto social específico, por tanto, se modifica al paso del tiempo de acuerdo con las diversas coyunturas sociopolíticas. Asimismo, establece una diferenciación muy oportuna acerca de la necesidad de entender a la cosmovisión como un concepto y no como un cuerpo

homogéneo de creencias fijas o como un esquema de prácticas formales, lo que coadyuva a reconocer su variabilidad y los múltiples campos de su expresión, de manera que debe hablarse no de “cosmovisión”, sino de “cosmovisiones”, las cuales constituyen un modelo coherente que orienta los comportamientos sociales; no son construcciones abstractas, sino que se manifiestan en la ritualidad y en todos los ámbitos de la vida social. El estudio de las cosmovisiones es fundamental para entender los fenómenos de reproducción cultural y para subrayar la creación cultural, es decir, entender a la cultura como un fenómeno en movimiento.

En la segunda parte del texto se proponen innovadoras líneas de investigación, sobre la base del conocimiento acumulado tanto de la etnohistoria como de la etnografía. Los datos provenientes de estas investigaciones permiten que en el proceso de análisis de la cosmovisión se contemplen nuevas problemáticas en el trabajo etnográfico. Asimismo, se reivindica a la etnografía no sólo como concepción y práctica de conocimiento, sino como una metodología fundamental para la investigación antropológica. En este sentido, se propone dar un giro al uso que se le da a la historia en el contexto de los estudios antropológicos y pasar de la estrategia de utilizar a la historia para interpretar a la etnografía a la de utilizar a ésta para entender a aquélla.

Una parte muy enriquecedora de este trabajo es la que hace alusión a los conceptos de cosmovisión propios de los

pueblos históricos y actuales en términos de una tradición intelectual indígena. Se enfatiza la importancia del concepto de cosmovisión como uno de los ejes centrales de la antropología en México y de la antropología mexicanista en Europa y en Estados Unidos, lo que da cuenta de la existencia de una tradición intelectual mesoamericana constituida por una serie de teorías nativas sobre: la historia y el mundo natural, además de teorías económicas y de la persona, entre otras. Uno de los señalamientos relevantes que propone la autora es la existencia de estas teorías y sus fuertes implicaciones para las ciencias antropológicas y para la acción política, ya que nutren las diversas expresiones de resistencia indígena en torno a las estructuras de poder a lo largo de los últimos 500 años.

La autora denomina tradición intelectual a “un amplio y diverso cuerpo de conocimiento y de pensamiento sistemático acumulado, modificado y transmitido a lo largo del tiempo”, que posee coherencia y lógica internas, que puede dar cabida a una amplia diversidad de perspectivas y por lo tanto, “no es homogéneo ni normativo”. Estas últimas permiten entender el mundo físico y relacionarse con él, y proporcionan las bases y los principios que orientan a la sociedad en su conjunto. Por último, el texto hace alusión a la importancia para la antropología de analizar las tradiciones intelectuales, en este caso, la mesoamericana, con el fin de entender los conocimientos y las formas de vida surgidas en contextos culturales diferentes al nuestro, pero

también para mirar críticamente a nuestra propia sociedad.

Cosmovisión como proceso histórico: el estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes

Johanna Broda, con base en su amplia experiencia en el estudio de la ritualidad, la cosmovisión, el calendario y la astronomía de los pueblos prehispánicos e indígenas contemporáneos, presenta en este texto un análisis comparativo muy ambicioso acerca de un sistema cuatripartita de fiestas anuales relacionadas con el ciclo agrícola en Mesoamérica y los Andes, a partir de la hipótesis de que “un ciclo de fiestas cristianas fue adaptado en la Nueva España al calendario ritual agrícola existente”, el cual estaba constituido por cuatro fechas del calendario mexica, la autora realiza un interesante estudio en el que incorpora datos históricos y etnográficos para comprobar su propuesta y ampliarla a la zona andina.

Sobre la premisa de que el ciclo festivo indígena no debe estudiarse desligado de las condiciones materiales de existencia, en este caso de la agricultura, la autora ha propuesto que las fiestas del calendario mexica se regían de acuerdo con la estructura de los ciclos agrícolas del maíz y que con base en estos ciclos, los mexicas concibieron un complejo panteón de deidades profundamente relacionadas con las actividades productivas.

Gracias a sus amplios estudios en torno a los ritos mexicanos, Broda puede plantear la incidencia de una estructura básica derivada del ciclo agrícola y de las propiedades astronómicas del calendario sustentada en las fiestas de I Atlcahualo, que correspondía al principio del año (12 de febrero); IV Huey tozoztli, 30 de abril (3 de mayo), XI Ochpaniztli (mes de agosto) y XIII Tepeilhuitl, correspondiente al 30 de octubre.

De acuerdo con el enfoque histórico-antropológico que caracteriza a la obra de Johanna Broda, en este trabajo se explora el tema de la imposición de la religión católica durante el periodo colonial y sus profundos efectos, los que condujeron a la reelaboración simbólica de ritos y de creencias indígenas. Al respecto, la autora plantea la importancia de comprender los procesos hegemónicos del imperio español, así como las instituciones políticas y eclesiásticas compartidas, porque ello permite disponer de un marco adecuado para investigar la manera en que estos procesos han incidido en la transformación de las sociedades indígenas hasta nuestros días.

Pese a los profundos efectos de la Colonia y demás procesos históricos en la vida de las sociedades indígenas, tanto en Mesoamérica como en los Andes, se han conservado principios estructurales de los calendarios agrícolas prehispánicos, además de la reproducción de determinadas fiestas del ciclo agrícola y la cosmovisión, las cuales fueron reinterpretadas y reelaboradas simbólicamente a lo largo de complejos procesos históricos.

Para apoyar estas aseveraciones, Broda efectúa un análisis general de aspectos históricos en torno a la imposición de la veneración de los santos en fechas significativas para las comunidades y encuentra que correspondían al ciclo agrícola de los calendarios anteriores a la Conquista. Por otro lado, y apoyándose en datos etnográficos, muestra cómo tales fechas siguen siendo trascendentes en la organización de los ciclos festivos agrícolas de las actuales comunidades indígenas de México y de los Andes.

A lo largo de los diversos apartados del texto, la autora revela cómo se fortaleció la veneración de la Virgen María y el culto a los santos patronos en América, lo que permitió la gestación de un sincretismo religioso en el que se mezclaron elementos hispanos con los propios de las culturas indígenas. Al respecto, plantea la necesidad de estudiar con detenimiento el calendario católico anual dedicado a los santos, ya que en las comunidades indígenas, tanto de Mesoamérica como de los Andes, la ritualidad en torno a éstos “adquirió una gran complejidad que se aleja de los modelos españoles introducidos durante la Colonia”, en los que se produjo una “reelaboración simbólica entre éstos y las muchas deidades prehispánicas que penetró, a un nivel muy profundo de las estructuras históricas de la ritualidad prehispánica”.

Con base en sus profundos estudios etnográficos realizados en México, Broda propone que las fiestas de la liturgia católica que cobraron particular importancia en la ritualidad indígena y en el

calendario agrícola en torno al maíz fueron: a) la Virgen de la Candelaria, que se celebra el 2 de febrero; b) la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo), cuya celebración, en ocasiones, inicia el 25 de abril, día de San Marcos, c) la Asunción de la Virgen, el 15 de agosto y, finalmente, d) 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre, correspondientes a Todos Santos y Día de Muertos, celebraciones que constituyen una conmemoración sincrética de enorme importancia en México desde tiempos inmemoriales. Estas cuatro fechas marcan los momentos clave del ciclo del maíz, es decir, su inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha, respectivamente.

Con base en el análisis comparativo entre Mesoamérica y los Andes, la autora plantea que las mismas cuatro fechas del ciclo anual mencionadas son también relevantes en Cusco, Perú, y que se trata de la celebración de los mismos santos de la liturgia católica, pero que debido a la diferencia de latitudes, corresponden allá a otros momentos del ciclo agrícola. Así, menciona que en los Andes, la primera fiesta, la Virgen de la Candelaria, se relaciona con la estación de lluvias y los rituales, con las primicias de la cosecha del maíz; la fiesta de la Santa Cruz se vincula principalmente con la cosecha del maíz y tiene muchas similitudes con los ritos que se efectúan en México en torno a la Cruz (las cruces se visten y se llevan a la iglesia “para que oigan misa”, y se les coloca en cerros y diversos lugares del paisaje); el 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen, también es

importante, pero a diferencia de México, se trata de una fiesta cuyo contexto es el apogeo de la estación seca y los ritos se relacionan con el inicio de las labores agrícolas. Finalmente, los días 1 y 2 de noviembre, la conmemoración de Todos Santos y Día de Muertos se celebra entre los quechuas y aymaras del área surandina dedicada a los difuntos y se realiza poco antes del inicio de la época de lluvias. Así, se trata de una fiesta que marca un momento crucial del ciclo agrícola anual.

Si bien existen diferencias en las fechas de las actividades agrícolas entre México y el Departamento de Cusco, el análisis realizado en este texto ofrece una aproximación a la denominada “estructura cuatripartita” del calendario, con las cuatro fechas mencionadas, el cual sólo puede explicarse con base en los complejos procesos históricos de ambas regiones. De esta manera, Broda concluye que:

Los evangelizadores españoles impusieron la celebración de los días de la Virgen de la Candelaria, la Santa Cruz, la Virgen de la Asunción y el Día de Muertos, las cuales fueron aceptadas por las poblaciones indígenas de México y de Perú porque se les hizo coincidir con fechas calendáricas que tenían una larga historia en ambas regiones.

Un mensaje político de los mitos. La mitología de privación en Oaxaca, México y América Latina

Miguel Bartolomé define y analiza un tipo de mitología a la que denomina “mitología de privación”, propuesta teórica que es resultado de sus amplias investigaciones acerca de la cosmovisión y los sistemas religiosos indígenas en México y en América del Sur, escenarios en los que ha identificado que esta mitología es común en todos los pueblos nativos de América Latina. Este tipo de narrativa, a su vez, forma parte de un campo más amplio denominado “mitología del contacto”, resultante de la relación y el conflicto interétnico.

Al partir de la premisa de que en las narraciones míticas se sintetizan sistemas simbólicos y de significados que permiten aproximarse a la vida de sus creadores, el autor recalca que las transformaciones en la realidad social de cada grupo han causado una dinámica simbólica que construye, reconstruye, modifica y ajusta mitos de origen o bien crea nuevos mitemas conectados con la mitología tradicional.

Desde una postura diferente a la estructuralista y a la posestructuralista, Bartolomé afirma que las formas simbólicas no pueden tener sentido independientemente de sus creadores, por lo que no le interesa determinar el diálogo entre símbolos o su relación con supuestas formas de pensar, sino fundamentalmente como elaboraciones

humanas que construyen universos, estructuras de sentido de culturas concretas.

Al plantear la existencia de factores comunes entre los pueblos indígenas latinoamericanos –la pobreza y el colonialismo– y su relación con la presencia de un otro extranjero y opresor, el autor señala que la pobreza compartida por todos los pueblos indígenas condiciona la aparición de ciertos mitos similares que responden al contacto y a la dominación de ese otro.

Para mostrar evidencias de este planteamiento, Bartolomé recurre al análisis de distintos mitos presentes en la etnografía de pueblos indígenas de diversas latitudes, tanto del estado de Oaxaca, como del resto del territorio mexicano y de América Latina. Oaxaca es considerado como uno de los estados multiétnicos más ricos del país, cuyos pueblos pertenecen a la tradición civilizatoria mesoamericana y se caracterizan por poseer elementos materiales e ideológicos compartidos, así como otros surgidos de sus propias particularidades históricas; en su vasto territorio es posible distinguir 14 configuraciones etnolingüísticas.

Estos pueblos indígenas, al igual que todos los que habitan en México y en general, en América Latina, han estado sujetos a procesos históricos similares sufriendo sucesos de conquista, colonialismo hispano y neocolonialismo que, si bien no han sido homogéneos, en su gran diversidad de historias existe un aspecto general común: su condición de pobreza. Es a partir de esta condición que en este

ensayo se hace alusión a toda la población indígena del subcontinente.

Los mitos son entendidos como relatos –discursos– que se caracterizan por su dinamismo, su reelaboración constante, puesto que a través de ellos una cultura busca nombrar las nuevas realidades por las que transita; poseen un carácter vivencial y sagrado, y son modelos ejemplares para guiar la conducta humana cuya particularidad esencial, expresa el autor citando a Eliade, es proponer una normatividad sagrada.

Las posiciones teóricas que enmarcan el análisis de este ensayo se orientan por un eclecticismo “que trata de hacer compatibles posturas muy diversas. Queda claro que el mito es un mensaje que admite múltiples lecturas sin que necesariamente una de ellas sea la única posible”.

A lo largo del texto Miguel Bartolomé analiza una gran diversidad de expresiones míticas de distintos grupos indígenas, entre las que incluye a: a) estado de Oaxaca (mixes, zoques, zapotecos, chatinos, cuicatecos); b) algunos otros de nuestro país (o’odam, teenek, rarámuris, guarijíos) y c) Brasil (kadiweu, kaapor, krahó, marubo, timbira, tikuna, entre otros). Todas estas mitologías reflejan situaciones políticas de contacto, conquista y dominación sobre los pueblos y explican “simbólicamente las causas de la pobreza, otorgando de esta forma sentidos posibles a los padecimientos”.

Las mitologías del contacto y de privación son entendidas como formas del proceso de adaptación de las culturas a la nueva realidad que les toca vivir, ya

que es en el nivel de sus construcciones simbólicas donde el hombre refleja más claramente las alternativas de su mundo, donde se refleja la supremacía de un grupo sobre otro, es decir, donde se explican simbólicamente las causas de la pobreza.

Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca

Con este texto, Alicia M. Barabas contribuye a analizar la relación entre mitología y ritualidad por medio del análisis de diversos ejemplos etnográficos de los pueblos indígenas de Oaxaca, con la finalidad de entender a las cosmovisiones indígenas contemporáneas como resultado de una rica tradición cultural y sus distintas configuraciones, las cuales muestran la dinámica histórica propia de los procesos simbólicos.

La autora desarrolla, primeramente, una reflexión teórica muy sugerente y define los conceptos que guían su análisis: cosmovisión, mitología y ritual, para entrar de lleno en casos concretos de mitos y rituales en Oaxaca haciendo referencia a tres tipos de mitos: cosmogónicos, astrales y fundacionales (de reyes fundadores, migratorios, el del águila come-niños, el de los dueños del lugar y los de vírgenes y santos).

En torno al tema de la cosmovisión plantea que ésta podría considerarse como la piedra angular de los sistemas religiosos indígenas que todo etnógrafo aspira a comprender. El concepto de cosmovisión, por su parte, alude a los prin-

cipios comunes de una sociedad “que inspiran modelos o teorías en todos los niveles”. Sin embargo, Barabas menciona que existen diferencias importantes entre las cosmovisiones de la llamada sociedad occidental y las indígenas. En las primeras se encuentran, con frecuencia, modelos individuales y colectivos de naturaleza secular; por ello, el término se refiere a un proceso de ideación más amplio, mientras que en las segundas, lo sagrado permea todas las concepciones y las prácticas de la vida privada y pública, por lo que la cosmovisión está profundamente imbricada con la religión y es difícil diferenciarlas y analizarlas por separado.

El concepto de cosmovisión se refiere a una imagen general del universo y de la existencia que le permite a una sociedad explicarse la realidad, y que está constituida por representaciones colectivas “acerca del universo, las entidades extrahumanas, los seres vivientes y no vivientes, la territorialidad, la organización social, etc., representaciones compartidas por buena parte de los miembros de ese grupo social”. La cosmovisión es un fenómeno que permanece a lo largo del tiempo, pero simultáneamente es dinámico; cumple una función integradora y estabilizadora de la estructura social, pero también expresa tensiones y conflictos e incluso puede promover acciones contra el orden establecido. Asimismo, la cosmovisión es una construcción cultural y por ello no es única, sino diversa, de ahí que exista una gran pluralidad de cosmovisiones. La autora enfatiza que “las

diferentes configuraciones simbólicas no deben ser seccionadas de acuerdo con la procedencia de los elementos culturales que las integran (mesoamericanos/occidentales), en la medida en que los actores sociales los han apropiado y reelaborado hasta constituirlos en nuevas totalidades simbólicas”.

La cosmovisión, como construcción intelectual, suele ser perceptible en prácticas sociales como los rituales; por ello estos escenarios han sido dispositivos privilegiados para su estudio, así como la mitología. Esta última es entendida como una serie de “discursos colectivos de carácter sagrado, de alto contenido normativo, etiológico y emocional” que suelen manifestarse en la ritualidad. Sin embargo, si bien hay una estrecha relación entre mitología y ritual, ésta no es mecánica ya que existen mitos que no se expresan mediante un ritual y rituales que no constituyen la escenificación de un mito. Este último, si bien es una expresión oral se diferencia de otro tipo de narrativas debido a su carácter sagrado y es esta cualidad la que determina al mito.

La autora plantea que la mitología, al igual que la cosmovisión, es una construcción histórica en constante transformación. Por su parte, el ritual es entendido como un sistema de símbolos y significados codificados y rodeados de una fuerte afectividad, y debido a que son hechos sociales, afirma que es necesario estudiarlos en su relación espacial temporal. Su análisis se centra en los rituales religiosos, los cuales, afirma, sobreviven gracias a la aceptación del trasfondo cul-

tural, que incluye mitos, valores, creencias, normas y conductas. Al respecto, Barabas enfatiza que el etnógrafo de las religiones debe investigar el campo de lo singular, es decir, las configuraciones culturales que realizan las comunidades indígenas, en las cuales éstas seleccionan y reinterpretan su legado mesoamericano, el catolicismo y otras religiones “articulando elementos de esos patrimonios para construir sus propias cosmovisión, mitología y rituales”. Asimismo, la autora propone una tipología para los rituales de Oaxaca, de acuerdo con la función que permiten desempeñar, clasificándolos en: propiciatorios, adivinatorios y conmemorativos.

Por último, Alicia Barabas centra su interés en observar recurrencias temáticas entre mitología y rituales con la finalidad de comparar y agrupar mitos y rituales similares que se encuentran en todos o en la mayoría de los grupos indígenas de Oaxaca. Esto último remite a un entrecruzamiento entre las singularidades etnoculturales y el sustrato civilizatorio mesoamericano compartido. De esta manera, tomó a la mitología cosmogónica –por revelar mejor que otros mitos el origen de fenómenos de la naturaleza característicos de lo creado, así como prácticas sociales y religiosas–; a los mitos astrales –ya que éstos, en ocasiones están, consustanciados con el mito cosmogónico que se conoce como “de los gemelos Sol y Luna”–, y a los mitos fundacionales –por ser la expresión más evidente de la apropiación simbólica del espacio. Concluye, así, con la

idea de que la cosmovisión, junto con la mitología y los rituales, son construcciones sociales que refieren cómo cada sociedad entiende el mundo.

El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural

En este último capítulo, Alejandra Gómez Espinosa presenta un amplio estudio etnográfico referente a los procesos de reproducción cultural de los popolocas de Puebla, grupo étnico extensamente investigado por la autora, cuyo análisis se centra en la cosmovisión y la ritualidad en torno al maíz, planta que, se ha señalado, constituye el núcleo de la unidad histórica y cultural de la sociedad indígena mesoamericana (López Austin, 1994; Broda, 2001b). A partir del conocimiento de las prácticas y de las creencias de los grupos étnicos del sur de Puebla, la autora indica que entre las más persistentes y comunes sobresalen las relacionadas con el cultivo, el procesamiento y el consumo del maíz, proceso que es considerado el eje estructurante de las cosmovisiones indígenas y que alude a la presencia del llamado “núcleo duro” definido por Alfredo López Austin (1996), cuya existencia, se enfatiza, es indiscutible. La etnografía refleja la presencia recurrente de nociones, creencias, deidades y seres sobrenaturales comunes; sin embargo, no es posible entender esta presencia como una inercia sociocultural, sino como una construcción de sen-

tido que permite generar formas de vida, adaptaciones y, sobre todo, la existencia de los grupos sociales.

En este trabajo la cosmovisión es vista como una expresión cultural en constante reelaboración, resignificación y reconfiguración, que presenta contradicciones y diferencias al interior de los grupos. No obstante, se resalta la complejidad de las tradiciones culturales indígenas, las cuales comparten una serie de rasgos comunes producto de la tradición cultural mesoamericana y de la imposición del catolicismo desde la época colonial hasta nuestros días; la presencia de ambos tipos de rasgos nos remiten a procesos homogéneos, pero también reflejan la gran diversidad de la cultura indígena.

Gámez propone analizar manifestaciones culturales como la cosmovisión no sólo entendida como un proceso que busca las regularidades, lo similar o lo homogéneo, sino fundamentalmente, como configuración que permite comprender los matices, las diferencias, los cambios y las adaptaciones, pues ambas miradas permitirán ver que lo similar y lo diverso forman parte del fenómeno humano.

Asimismo, resalta la importancia de analizar las prácticas rituales, ya que se considera que el ritual es uno de los dispositivos privilegiados en el cual se expresa de manera concreta la cosmovisión de un pueblo; mediante su estudio se puede comprender cómo se relacionan las personas con las entidades sobrenaturales, mismas que inciden en el buen

desarrollo del cultivo del maíz, así como los valores y las normativas que regulan estas relaciones.

Este análisis propone estudiar a la cultura indígena en movimiento a partir de la articulación de tres ejes conceptuales claves: la cosmovisión, la tradición cultural y la configuración. Al respecto se señala: “las configuraciones culturales y las cosmovisiones, pensadas como fenómenos en movimiento, permiten entender lo que permanece, ‘el núcleo duro’ y, por otro lado, lo que cambia y permite a una sociedad adaptarse a nuevas realidades”.

La cosmovisión es definida como una forma de cultura interiorizada, constituida principalmente por representaciones socialmente compartidas. Las construcciones de la cosmovisión están relacionadas, sobre todo, con las formas mentales con las que una colectividad percibe, idea, representa y explica el universo, la naturaleza y al ser humano en sus mutuas interrelaciones.

La autora reflexiona sobre la situación actual de las sociedades indígenas y su inserción en los fenómenos globales, los cuales están dando lugar a cambios vertiginosos a nivel cultural. Frente a este escenario, se interesa por profundizar en las transformaciones y la diversidad de configuraciones culturales indígenas partiendo de que la cosmovisión se construye mediante la experiencia vivida, lo cual incluye factores económicos, políticos e históricos que inciden de manera determinante en la visión del mundo de las sociedades indígenas.

A lo largo del trabajo se enfatiza la necesidad de analizar los contextos locales en los cuales cada grupo ordena y jerarquiza sus construcciones mentales y sus acciones, a fin de comprender la interrelación entre la herencia mesoamericana y la visión actual que del mundo poseen los grupos indígenas

En el artículo, la autora invita a examinar los múltiples significados de los que ha sido dotado el maíz, lo cual se expresa en los mitos, en los rituales y en la vida cotidiana. Finalmente, por medio de los datos etnográficos demuestra la relevancia que el complejo proceso en torno a esta gramínea posee entre los nguiguas (popolocas), misma que es considerada como un don divino, como alimento y como ser vivo, pero también como una mercancía; de tal manera que estos procesos revelan la constante adaptación histórica y reproducción de la cultura indígena.

Las hagiografías populares y la religiosidad en el México indígena

Este texto es una síntesis analítica de un trabajo previo que Félix Báez-Jorge realizó en 2013 con el título *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, en el cual examina de manera profunda las hagiografías indígenas como ejemplos de un largo proceso de reelaboración simbólica en las que es posible observar las “categorías de fondo” de la cosmovisión mesoamericana y las ma-

nifestaciones contrahegemónicas al catolicismo impuesto, entre muchos otros tópicos. El tema central de su trabajo es el análisis del proceso de evangelización al que se recurrió como estrategia para la imposición de un nuevo orden e ideología mediante la satanización de los dioses, la extirpación de las creencias y el derribo de imágenes indígenas.

De esta manera se analizan las narraciones en torno a los santos “como entramados simbólicos que, ciertamente, no son una copia de la realidad objetiva, si bien revelan planos profundos y trascendentes de la condición humana”. Así, en la religión popular indígena los santos aparecen, en las narraciones, sujetos a un continuo proceso de reelaboración, “semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación”.

Félix Báez muestra un panorama general, pero sumamente enriquecedor, acerca de las características de la religión popular indígena, en las que se enmarcan las hagiografías populares, su relación con los relatos católicos y los procesos de reformulación de los paradigmas de santidad. Todo ello logra dilucidarlo por medio del análisis de materiales etnográficos provenientes de distintas partes de México y de Guatemala, en el que aplica un enfoque teórico-metodológico que incorpora los aportes de la antropología y de la historia.

Las hagiografías indígenas son entendidas como “entramados simbólicos que revelan planos profundos y trascendentes de la condición humana” a partir

de los relatos populares de personajes católicos referidos a la santidad. Es decir, tanto personajes míticos como las primeras deidades mesoamericanas se asocian o se fusionan con santos, vírgenes o incluso con imágenes de Jesucristo. Todos estos referentes, afirma el autor, son expresiones del imaginario colectivo de una comunidad en las que se hace visible la relación entre un tiempo mítico, los acontecimientos de la historia local y los cánones católicos.

Con base en su amplio conocimiento sobre la religión popular, el autor hace una certera crítica en torno a las interpretaciones erradas de concebir a la religiosidad indígena con un “catolicismo popular”, ya que en realidad es resultado de procesos históricos distintos en los que se llevan a cabo profundos mecanismos de reinterpretación sustentados en la tradición religiosa mesoamericana. Su particularidad radica en su relativa independencia frente al marco canónico de la religión oficial, lo que contribuye a definir una adscripción social, estimula la cohesión comunitaria y funciona como expresión local de poder que no centra su atención en los intereses de la Iglesia oficial, sino en los comunitarios. De esta manera, el autor afirma que el núcleo devocional que caracteriza a las comunidades indígenas se define principalmente por el culto que se desarrolla en espacios sagrados locales, la integración social y la búsqueda de bienes de subsistencia y de salud.

Mediante el análisis de las hagiografías indígenas, Félix Báez muestra

cómo los santos venerados poco tienen en común con los atributos de las historias difundidas por la institución eclesiástica, en las que, a partir de las “dinámicas propias del imaginario colectivo, los relatos renuevan episodios míticos, recrean sucesos de la microhistoria comunitaria, establecen la naturaleza de las identidades étnicas y son referentes sustantivos de la praxis ritual”. Por otro lado, se enfatiza la relevancia del estudio de las hagiografías de matriz indígena, ya que son fundamentales para entender el vínculo entre la religión popular y la canónica, el cual suele ser contradictorio, conciliatorio, imprevisible y antagónico.

Como parte de la riqueza del estudio de las hagiografías ideadas por las comunidades indígenas, el autor advierte su importancia como representaciones colectivas que generan identidades, surgidas en contextos de transformación cultural e inherente a dinámicas interétnicas.

A lo largo del texto, el autor presenta una síntesis analítica de las hagiografías indígenas abordadas en su estudio de 2013 que corresponden a San Andrés (tzotziles de Larraínzar), Santo Tomás (tzeltales de Oxchuc), San Sebastián (tzoltziles de Zinacantán), Santiago (mames de Chimaltenango, Guatemala, y otomíes de Temoaya), Virgen de Guadalupe (huicholes), San Dionisio y San Mateo (huaves), San Miguel Arcángel (en la visión campesina del norte de Morelos), San Juan (totonacas), Santa Mónica (zoques de Chiapas), San Mar-

cos (popolocas de Puebla), San Antonio Abad y San Antonio de Padua (nahuas de la Sierra de Puebla).

Por medio de sus reflexiones acerca de estos ejemplos etnográficos muestra la riqueza de los atributos polisémicos que adquirieron la Virgen de Guadalupe y otros santos; la presencia de referentes míticos en las hagiografías; el carácter antropomorfo de los santos, lo que permitió su asimilación con los dioses autóctonos, y la nueva relación con lo sagrado que adquirió la religión indígena al enfrentar el proceso de evangelización católica, entre otros. Así, para concluir, invita a reflexionar sobre los nuevos retos que implican la presencia y la influencia de iglesias protestantes para la cultura indígena.

Por último, Báez-Jorge afirma que en el devenir histórico se apropió y se reinterpretó a los santos católicos y que hoy forman una parte central de la religiosidad popular constituyéndose como referentes simbólicos significativos que sustentan la identidad étnica y los procesos de resistencia de los pueblos indígenas.

REFERENCIAS

- Albores, B. & Broda, J. (Coords). (1997). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas / El Colegio Mexiquense.
- Aramoni, M. (1990). *Talokan tata, Talokan nana: Nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: CONACULTA, Colección Regiones.
- Báez-Jorge, F. (1992). *Las voces del agua. Simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. México: Biblioteca de la Universidad Veracruzana.
- Broda, J. (1971). Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 245–327.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica. En J. Broda, S. Iwaniszewski & L. Maupomé (Eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461–500). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, J. (1996). Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza. En S. Lombardo & E. Nalda (Coords.). *Temas mesoamericanos* (pp. 427–469). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Broda, J. (1997). El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: Apuntes para la discusión sobre graniceros. En B. Albores & J. Broda (Coords.). *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 49–90). México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas / El Colegio Mexiquense.
- Broda, J. (2001a). Introducción. En J.

- Broda & F. Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 15–45). México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (2001b). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: Una perspectiva histórica. En J. Broda & F. Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 165–238). México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (2004a). Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual mexica. En J. Broda & C. Good (Coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 35–60). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie de Estudios Monográficos.
- Broda, J. (2004b) ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En J. Broda & C. Good (Coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 61–82). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie de Estudios Monográficos.
- Descola Philippe (1994). *In the Society of nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge, University Press.
- Díaz de Salas, M. (1963). Notas sobre la visión del mundo entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas. *La palabra y el hombre*, n. 26, pp. 253–267.
- Durkheim, E. (s/f). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial México: Colofón.
- Espinosa, G. (1996). *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de investigaciones Antropológicas, Serie Historia de la Ciencia y la Tecnología n. 7.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanas / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gómez, A. (2002). *Tlanetokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: CONACULTA.
- Good, C. (2001). El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero. En J. Broda & F. Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 239–249). México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica.
- Good, C. (2004). Trabajando juntos: los

- vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En J. Broda & C. Good (Coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 153–176). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie de Estudios Monográficos.
- Griaule, M. (1987) [1ra edición 1948]. *Dios de Agua*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, Colección Altaïr, n. 3.
- Guiteras, C. (1965). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hermitte, E. (1970a). El concepto de nahual entre los mayas de Pinola. En N. McQuown & J. Pitt-Rivers (Eds.). *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas* (pp. 371–390). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Hermitte, E. (1970b). *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México: Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales n. 57.
- Kirchhoff, Paul (1960). Mesoamérica. Sus límites geográficos. Composición étnica y características culturales. Suplemento de la *Revista Tlatoani* núm. 3, México: Sociedad de alumnos de la ENAH.
- López-Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López-Austin, A. (1994). *Tlamoanchan y Tlaloca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López-Austin, A. (1998). *Los mitos del tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas. (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En Alejandra Gámez Espinosa & Alfredo López Austin (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 17–51). México: COLMEX/FCE/BUAP.
- Lupo, A. (1995). *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las suplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista / CONACULTA.
- Maldonado, D. (2000). *Deidades y espacio ritual en Cuahnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas de Morelos. Siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Pury-Toumi, S. (1997). *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: Centro de Estu-

dios Mexicanos y Centroamericanos
/ CONACULTA.

Redfiel, R. (1941). *The Folk Culture of de Yucatan*. Chicago: The University of Chicago, Press.

Redfiel, R. (1964). Thinker and Intellectual in Primitive Society. En S. Diamond (Ed.). *Primitive Views of the World* (pp. 33–48). New York: Columbia University Press.

Signorinni, I., & Lupo, A. (1989). *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Soustelle, J. (1982). *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. El universo de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vogt, E. (1988) [1ra edición 1979] *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.