TIEMPO Y COMUNIDAD

Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente

Maarten E.R.G.N. Jansen y Valentina Raffa
(coordinadores)

Archaeological Studies Leiden University 29

Leiden University Press

Tiempo y comunidad

ARCHAEOLOGICAL STUDIES LEIDEN UNIVERSITY

TIEMPO Y COMUNIDAD

HERENCIAS E INTERACCIONES SOCIOCULTURALES EN MESOAMÉRICA Y OCCIDENTE

MAARTEN E.R.G.N. JANSEN Y VALENTINA RAFFA

(COORDINADORES)

Leiden University Press

Archaeological Studies Leiden University
is published by Leiden University Press, the Netherlands

Series editors: M.E. R. G. N. Jansen and H. Kamermans

Coverpage image: Manuel May Castillo

Cover design: Joanne Porck
Text revision and style correction: Pedro Luis García
Layout: Pedro Luis García
Illustrations: the individual authors

ISBN 978 90 8728 247 9
e-ISBN 978 94 0060 249 6
NUR 682

© Maarten E. R. G. N. Jansen y Valentina Raffa / Leiden University Press, 2015

All rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, no part of this book may be reproduce, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without the written permission of both the copyright owner and the author of the book.

ÍNDICE

1. *Los valores culturales frente a la colonización y la globalización: Nota introductoria*
Maarten E.R.G.N. Jansen y Valentina Raffa 9

2. *La colonización técnica del tiempo*
Pier Luca Marzo 19

3. *El tiempo y la formación de la comunidad: el calendario maya en el altiplano de Guatemala*
Paul van den Akker 25

4. Xëëw-it. *Tiempo y espacio en la cultura ayuuk*
Juan Carlos Reyes Gómez 35

5. *Comunicar entre culturas*
Valentina Raffa 47

6. *Los dos mundos de Santa Catarina*
Raúl Macuil Martínez 53

7. *Tiempo, religión e interculturalidad en la Colonia: los catecismos pictográficos de México*
Maarten E.R.G.N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez 65

8. *El tiempo negado: la remoción colectiva del pasado después de un desastre*
Monica Musolino 103

9. *El tiempo eternizado: la conmemoración a los ancestros en una tumba prehispánica*
Ángel Iván Rivera Guzmán 113

10. *Aproximaciones a la historia y al arte colonial en la Mixteca*
Alessia Frassani 123

11. *Tiempo y espacio en el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque*
Omar Aguilar Sánchez 129

12. *El ritual como restablecimiento del paisaje sagrado*
Emmanuel Posselt Santoyo y Liana Ivette Jiménez Osorio 143

13. *Sitios sagrados, educación, cultura y pueblos indígenas*
Tarcila Rivera Zea 151

14. *Dialogando con los* ñuhu:
una reflexión ética con respecto al tiempo y el entorno
Itandehui Jansen y Armando Bautista García 153

15. *Tiempo generativo, tiempo reproductivo*
Milena Meo 161

16. *El tiempo y las mujeres*
Laura Armeli 167

17. *El tiempo de la organización y del asistente social en la relación de ayuda*
Tiziana Tarsia 175

18. *El tiempo de la enfermedad*
Silvia Carbone 181

19. *Andar por los caminos ralámuli:*
conocimiento ancestral, tierra y cotidianeidad
Sabina Aguilera y Ana Paula Pintado 185

20. *Mujeres de otros tiempos*
Angela Bagnato 195

21. *Patrimonio indígena en la migración*
Rufino Domínguez Santos 201

22. *La dinámica de la moda y la obsolescencia programada*
Ivana Parisi 205

23. *Tiempo productivo, tiempo improductivo:*
del tiempo de la producción al tiempo de la relación
Fabio Mostaccio 211

24. *Resistencias cotidianas en las comunidades mayas*
Manuel May Castillo 219

25. *Los logros y los retos de la población maya por recuperar su herencia histórica*
Iyaxel Cojtí Ren 229

26. *La palabra (escrita) y el espectáculo:*
la Opera dei pupi, *una mirada sociológica*
Pier Paolo Zampieri 235

27. *Comunidad y patrimonio cultural. Proyecto de gestión cultural*
para el museo comunitario de San Mateo Macuilxóchitl, Oaxaca
Jesús Martínez Arvizu 243

28. *Tiempo, patrimonio y derechos de los pueblos indígenas*
Shu-Li Wang 253

29 *Descolonizar memoria, mentalidad e investigación*
Gabina Aurora Pérez Jiménez 269

30. *Entre cooperación e investigación*
Antonella Cammarota 289

Referencias 293

1. Los valores culturales frente a la colonización y la globalización. Nota introductoria

Maarten E.R.G.N. Jansen y Valentina Raffa

En este libro se reúnen en un razonamiento colectivo los resultados de investigaciones muy diversas que se han realizado a partir de diferentes formaciones disciplinarias y múltiples culturas que comparten una misma preocupación: la sobrevivencia y el desarrollo de la diversidad y de la creatividad de las comunidades humanas frente al avance global de un capitalismo urbano, industrial y materialista destructivo. El tema es urgente y son obvias sus implicaciones políticas.

Las reflexiones que aquí se presentan se enfocan en un tema central específico: el tiempo, y concretamente en el papel del tiempo en la vida social.

¿Por qué el tiempo?

El devenir de una comunidad o de un pueblo transcurre en el tiempo, tanto en una línea diacrónica de herencia y de memoria cultural como en una convivencia sincrónica marcada por rituales cíclicos. A la vez se forma una visión de futuro compartido, con ideas, ideales e ideologías acerca del desarrollo deseado, del camino a seguir. En su evolución histórica las comunidades y los pueblos entran en contacto, comunicación, conflicto y colaboración de acuerdo con sus estructuras de poder y sus intereses del momento. Tanto dentro de una comunidad como entre comunidades distintas se generan procesos de exclusión e inclusión. Las desigualdades resultantes, incluyendo la opresión, la discriminación y la explotación, se "racionalizan" y "justifican" con una autoproclamada "superioridad" del grupo dominante, que se apodera de una posición central y protagónica en el presente al monopolizar el discurso, patentar la cultura y colonizar tanto la memoria como las expectativas del futuro. Se construye una imagen del tiempo pasado como una evolución desde lo "primitivo" hasta lo "desarrollado", "civilizado", "moderno". El grupo dominante se sitúa a sí mismo en el auge de esta supuesta evolución. Los "otros" quedan en el margen, pues parecen estar fuera de la actualidad y de la gestión. La antropología –que ejerce el grupo dominante– los construye como objetos pasivos que pertenecen al pasado (cf. Fabian, 1983).

Un ejemplo clave se aprecia en el caso de los pueblos originarios o indígenas del mundo. Primero los colonizadores los consideraron "paganos y bárbaros", necesitados de que los salvaran la "verdadera religión" y la "verdadera civilización". Según la visión nacionalista del Estado son "atrasados", ya que *todavía* no han recibido los beneficios de la modernidad y se les debe integrar en la sociedad *mainstream*. La globalización eleva la doctrina nacionalista a un plano trasnacional y los encuentra igualmente como "grupos subdesarrollados o tradicionales" que obstaculizan el "progreso". Con frecuencia habitan en tierras marginadas, aún no exploradas, de ahí que se conviertan en un foco del interés capitalista para la explotación masiva de sus recursos. Se presenta entonces de manera muy visible el conflicto entre las comunidades poseedoras de su propia cultura (que generalmente se describe en términos de "tradición" o "relación íntima con la naturaleza") y la urbanización-industrialización (que generalmente se presenta como "desarrollo" o "modernidad").

Aun los simpatizantes, admiradores y defensores de los pueblos originarios tienden a atribuirles una conexión espiritual con la naturaleza como una sabiduría antigua, una condición del paraíso primordial que el Occidente siente haber "perdido". En todos estos casos vemos que la ubicación de la otra comunidad en una fase temporal anterior genera lo que Fabian llama "*denial of co-evalness*" como una negación de que se convive en el mismo tiempo. Usando este imaginario de gente "primitiva" se les niega a estos pueblos su derecho a la autodeterminación y a la soberanía, al manejo de sus propios recursos, a su

desarrollo propio, diseñado y gestionado por ellos mismos, a la educación en su propia lengua, en su cultura y en su historia, así como a la investigación científica y a la gestión propia de su patrimonio tangible e intangible.

En términos globales podemos ver entonces que el tiempo es una categoría a través de la cual la modernidad capitalista expresa su poder destructivo de una manera violenta. Este es el tiempo imaginado como proceso lineal, marcado por los ritmos del capital, de la producción, del consumo, de una tecnología radicalmente separada de la dimensión natural de la vida. Un tiempo que, de esta forma, se impone a las culturas locales de todo el mundo y se convierte así en el tiempo global, el tiempo "homogéneo y vacío" del capital, como diría Anderson (1996), en el cual poco espacio se dedica a la memoria o al pasado. Bajo la presión de ese "tiempo del reloj", ese tiempo que es dinero, se erosionan los "otros tiempos", más identitarios, organizados generalmente en ciclos rituales alrededor de las relaciones humanas dentro de una comunidad o de las relaciones entre una comunidad y la naturaleza, que reflejan los ritmos de la vida y del cosmos. El proceso destructivo (que paradójicamente se presenta como un desarrollo natural) no sólo afecta a los pueblos originarios sino también a los individuos y a las comunidades dentro del Occidente mismo, en forma de una marginación, desorientación y manipulación de sus vidas, convertidas muchas veces en materia cuantitativa cuyo interés lo define el mercado.

Por otra parte, la destrucción de la diversidad cultural y natural, la deshumanización, no es el único escenario imaginable, pues hay factores capaces de generar resistencias creativas. Esto se observa en la práctica. Tales factores abren la posibilidad de acción política al reconocer la complejidad de toda esta cuestión y al tomar en cuenta que los procesos sociales dependen de las características específicas de cada realidad local.

Resistencias

En septiembre de 2007 la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, resultado de muchos años de lucha social de los pueblos mismos y de difíciles negociaciones con los estados. Si bien en este documento se formulan principios importantes, aún no ha sido bien acondicionado en la estructura sociopolítica de los países ni en el mundo académico. Mucho queda por hacer, comenzando con la descolonización de la memoria y de esa visión evolucionista que privilegia y pretende justificar la explotación tecnológica-industrial-capitalista.

Así, el tiempo de la modernidad se convierte en el "espacio" donde se produce el conflicto, típicamente moderno, entre los procesos de homogeneización hacia un modelo cultural único, proyectado hacia el futuro y luego impuesto más fácilmente sobre el presente, y, por otro lado las resistencias culturales que reivindican la tradición como un elemento esencial de su presente y de su futuro. No para quedarnos atrapados en ella, sino para desarrollarla con creatividad y dignidad humana. Dado que histórica y temáticamente las estructuras opresivas de homogeneización moderna se derivan frecuentemente de formas de colonización, la resistencia incluye múltiples planteamientos y acciones de descolonización que implican la recuperación del propio espacio y de la propia identidad y dignidad. Jefferess (2008) ha identificado algunos aspectos de esta resistencia: la perseverancia cultural propia, la subversión, la crítica y la oposición contra el proceso colonial, y la potencia de transformación social y cultural. La resistencia es parte de un programa postcolonial –tomando en cuenta que el postcolonialismo no se refiere a una realidad temporal que ya superó el colonialismo, sino a un objetivo e ideal de llegar a tal realidad por medio de un proceso activo de descolonización que tiene su propia metodología y su propia epistemología–.[1] El tiempo moderno y la época moderna se pueden considerar, por lo tanto, como una "arena" en la que se reflejan, se manifiestan, se realizan y se confrontan tales contradicciones y conflictos sociales. Hemos revisado los efectos de este proceso así como las experiencias y perspectivas de diversas formas de resistencia a partir de investigaciones concretas que enfocan dos regiones distintas. Por un lado una región ubicada dentro del Occidente, concretamente en el sur de Italia: Sicilia y Calabria, corazón de la región mediterránea; por otro una región

1 El clásico estudio de Linda Tuhiwai Smith esboza esta metodología desde la perspectiva indígena; para una elaboración compárese por ejemplo Mignolo (2007). En su reseña de la obra de Jefferess, Shahjahan (2011) señala la necesidad de realizar esta resistencia anti/post-colonial también dentro del sistema de educación superior. A la vez el análisis de Tuck y Yang (2012) advierte que el uso del término 'descolonización' como metáfora en muchos ambientes sociales y psicológicos no debe oscurecer la necesidad de una descolonización *real*.

cultural indígena: Mesoamérica, ubicada en México y Centroamérica. Ambas regiones pertenecen al llamado "Sur del mundo"; aquí se realizó la mayoría de las investigaciones. Son realidades con su propia historia y con un pasado importante, comparables no sólo por el hecho de que han vivido, cada una a su manera, experiencias de dominación de tipo colonial, exterior e interior, sino también por la condición de que han sido marginales en comparación con un norte siempre más rico y "desarrollado", del que han dependido durante mucho tiempo. Además, en ambos casos la llegada del nacionalismo ha resultado en la exclusión de aquellos que no se reconocen en la unidad del Estado ni en su proyecto nacional.

Ambas realidades ofrecen ejemplos representativos de los fenómenos culturales y sociales de gran complejidad que se producen en zonas de frontera, de margen, de conflicto y de encuentro, el lugar donde se manifiestan todas las contradicciones de un sistema social. Por esta razón es interesante "leerlo" y utilizar el análisis comparativo como una herramienta para estudiar e interpretar los procesos sociales y culturales más amplios y globales. Más interesante aún por el hecho de que el punto de vista es el de personas que viven estos márgenes y es expresión de su universo cultural. Las contribuciones que se reúnen en este volumen van en este sentido: de un Sur a otro.

La mayoría de los estudios aquí reunidos se desarrolló en dos ámbitos: uno con enfoque sociológico en el Departamento de Ciencias Humanas y Sociales (SUS) de la Universidad de Messina (Sicilia, Italia), otro enfocado a la herencia cultural de los pueblos indígenas de México y Centroamérica en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden (Países Bajos). Personas centrales en este proceso han sido y siguen siendo: Gabina Aurora Pérez Jiménez, activista mixteca e investigadora en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, y Antonella Cammarota, socióloga italiana, catedrática en la Universidad de Messina. El contacto entre ambas se remonta a 1988, con ocasión del simposio "La visión india: tierra, cultura, lengua y derechos humanos" del Congreso Internacional de Americanistas en Amsterdam (Musiro, 1989), seguido por simposios similares en Messina



Figura 1.1: Mesoamérica (mapa dibujado por A.I. Rivera Guzmán).

(Cammarota, 1990, 1991). Un objetivo central en estos encuentros fue la participación activa de expertos indígenas de las Américas. Posteriormente se realizaron varias reuniones donde se continuó el intercambio de ideas y experiencias con la misma perspectiva, incluyendo también a estudiantes y candidatos al doctorado, a jóvenes doctores así como a otros colegas y amigos. Durante los últimos años hemos concentrado la atención sobre la concepción del tiempo como fenómeno social y cultural, particularmente sobre su relación con cuestiones como la herencia y la identidad. En Messina hubo, por ejemplo, un par de reuniones sobre el tema "Tempo, Genere e Intercultura" (2008, 2012), en Oaxaca (México) un simposio sobre "La dimensión cultural del desarrollo" (2009), y en Leiden recientemente un coloquio internacional sobre "Heritage and Rights of Indigenous Peoples" (2014). En estos encuentros fue siempre fructífera la colaboración interdisciplinaria entre la sociología política y la historia cultural, con un enfoque sobre la emancipación, la interculturalidad y la descolonización.

En 2012 nuestra investigación en la Universidad de Leiden recibió un importante estímulo del European Research Council (Advanced Grant núm. 295434) para explorar el tema "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala". Gracias a este apoyo fue posible constituir un equipo internacional que dialoga en este volumen con investigadores de Messina y con otros colegas.

Las contribuciones

Enfocamos la forma en que se ven afectados por él diferentes segmentos sociales y la manera en que desarrollan una resistencia desde su propio *ethos* comunitario. Esto implica atención a la comunicación intercultural y a su desarrollo histórico, así como a la memoria (que por lo general ha sido afectada profundamente por el proceso colonial) y el patrimonio cultural-lingüístico, expropiado, comercializado y cada vez más en peligro. En la presentación se entretejen varias perspectivas, tanto descriptivas y empíricas como reflexivas y teóricas. Aunque los estudios se realizaron con base en diferentes ángulos disciplinarios y en diversas partes del mundo, se advierte que las conclusiones de cada trabajo refuerzan, amplían y profundizan las de otros; buscamos desarrollar una *con-ciencia*.

Para iniciar esta mesa redonda **Pier Luca Marzo** ha elaborado el concepto del tiempo en su sentido social y examinado las consecuencias de la cada vez más precisa cronometría mecánica: una verdadera "colonización técnica del tiempo" que se produjo en la cultura occidental y ahora se extiende por todo el planeta; una sincronización totalitaria, cada vez más acelerada, que regula y controla los procesos de producción, los viajes y horarios, los mercados y las bolsas de valores, la moda, las noticias, y de hecho casi toda la sociedad mundial, en términos numéricos, como "un motor perpetuo" en el que el tiempo es convertible en dinero.

Un ejemplo de otro concepto del tiempo lo encontramos en Mesoamérica: allí el calendario fue un elemento central en la organización simbólica de la cosmovisión y de la experiencia vital; precisamente por eso fue combatido y perseguido por la "colonización espiritual" como "obra de diablo y de brujería". A pesar de esta mentalidad hostil el calendario ha sobrevivido en diversas formas. Hasta hoy su simbolismo desempeña un papel importante en los ritos y en la medicina tradicional. Aquí conviene recordar que la unidad básica del calendario mesoamericano, 260 días (formada por una combinación de números de 1 a 13 con veinte signos en secuencia fija), se deriva del periodo de gestación humano. Esto nos habla de una concepción de la vida y la cultura humanas como parte integral de la naturaleza. En los ámbitos donde sigue rigiendo este calendario sus periodizaciones y simbolismos contribuyen a la integración, la ética y la permanencia de la comunidad. El arqueólogo holandés **Paul van den Akker** describe el aspecto ritual y ético del tiempo en el caso de los pueblos mayas del Altiplano de Guatemala.

La fuerza ética religiosa de una comunidad originaria está en su cosmovisión orgánica, que se refleja y actúa en un paisaje de significado religioso y de valor moral. El lingüista ayuuk (mixe) **Juan Carlos Reyes Gómez** nos presenta una síntesis de cómo su cultura considera el tiempo, el espacio y la comunidad, así como la vida civil y religiosa a la manera de una unidad con su propia lógica, basada en símbolos y valores. Esta cosmovisión es integradora y tiene implicaciones tanto para la herencia y la memoria culturales como para la organización social e incluso para la medicina.

En este punto **Valentina Raffa** introduce el tema de la comunicación intercultural y la perspectiva pos-

colonial. Para que la comunicación entre culturas distintas sea exitosa debe superar los etnocentrismos mediante la empatía; a la vez ha de tomar en cuenta que la colonización ha generado una violencia simbólica y visiones discriminatorias que perduran hasta hoy, lo que hace necesaria una descolonización mental.

Para demostrar la dinámica de comunicación intercultural en la práctica, **Raúl Macuil Martínez**, historiador nahua, nos coloca en una comunidad mesoamericana de habla náhuatl, Santa Catarina, y esboza los aspectos principales de su vida ritual. Una gran desigualdad subyace en las relaciones de esta comunidad y la sociedad nacional. La comunicación entre ambas sigue estando determinada por mentalidades y estructuras que se heredaron de la época colonial y aún no se han superado. Macuil Martínez acredita la impresionante continuidad histórico cultural que ha pervivido desde la época precolonial hasta ahora y expresa sus preocupaciones respecto a lo que se ha perdido y olvidado y acerca de las grandes transformaciones contemporáneas: "El mundo ritual es sostenido por un *mecate* (lazo) muy delgado y desgastado que se puede llegar a romper en cualquier momento".

Como ilustración de la complejidad del proceso colonial se presentan en este volumen varios estudios de fuentes históricas y obras artísticas de México. En el primero de ellos **Maarten Jansen** y **Gabina Aurora Pérez Jiménez** describen las confrontaciones, resistencias y sinergias religiosas de aquella época. En este contexto interpretan un género especial de textos interculturales: los llamados "manuscritos testerianos" o catecismos pictográficos, que ilustran la manera en que se incorporó en la tradición milenaria de Mesoamérica la religión que predicaron e impusieron los colonizadores.

Aquí es importante incluir la referencia a la memoria. Podemos comparar los procesos mentales de la Colonia con lo que ocurre en la formación de la memoria en una comunidad severamente afectada por una catástrofe natural. **Mónica Musolino** analiza las diferentes formas de tratar con tan traumáticas experiencias y observa el caso de una comunidad siciliana que fue destruida por un terremoto y reconstruida en otro sitio. Considera importante que se mantenga o restablezca el lazo con el pasado para generar una autoimagen de continuidad comunitaria. En el caso al que se refiere se incluyeron las ruinas de la comunidad destruida en un enorme monumento que a la vez conserva el pasado (como un "archivo" subterráneo) y lo hace inaccesible para los sobrevivientes y sus descendientes. En su búsqueda identitaria la comunidad contemporánea queda suspendida entre una continua tendencia al olvido, homogeneizadora, y una difícil reelaboración de su relación con el pasado potencialmente creativa.

Visto desde esta perspectiva, un monumento precolonial se convierte en el registro de una raíz, de una memoria y de valores ancestrales, pero los monumentos también pueden caer en el olvido o quedar ocultos por el paso del tiempo. Una contribución de la arqueología y de la iconografía es su redescubrimiento para que vuelvan a hablarnos. El arqueólogo mixteco **Ángel Iván Rivera Guzmán** analiza una tumba que fue hallada en San Juan Ixcaquixtla, México: las pinturas muestran el núcleo social mesoamericano, la familia reunida en un ritual de respeto ante una "ancestra", mujer fundadora a la que se identifica con los poderes divinos de la naturaleza.

La arqueología es una ciencia que atraviesa el tiempo: el investigador pasa del presente al pasado, donde entra en un ambiente "congelado" de acción humana, y luego separa este conjunto de restos y vestigios del pasado para insertarlo en el presente. La entrada repentina en aquel momento íntimo del pasado debe contribuir a reconocer el valor espiritual de una comunidad y a reflexionar sobre su trayectoria a través del tiempo. Al entrar en un lugar sagrado de la antigüedad nos encontramos como asistentes a un antiguo ritual, eternizado en el tiempo, y nos reconectamos nosotros mismos y las futuras generaciones de manera palpable con los ancestros. A partir de esta toma de conciencia la arqueología debe ser una ciencia sensible y respetuosa. Por eso resulta preocupante observar que a menudo los lugares y restos materiales de la antigüedad se descontextualizan y se convierten en meros objetos de museo y de turismo, e incluso en elementos comercializables, al atribuirles un estatus que si bien se considera "normal" dentro del paradigma del desarrollo capitalista, produce una ruptura en la continuidad cultural y un distanciamiento violento del pueblo y de su cosmovisión.

La arqueología y la historia parten de una subdivisión conceptual del pasado que en el Occidente ha tomado la forma de una idea y de una ideología de evolución (que se presenta como algo que corresponde a las leyes naturales) que a menudo enfoca el desarrollo del Estado en términos nacionalistas. La nación actual se proyecta hacia el pasado y lo coloniza:

se considera presente, prefigurada, antes de que en realidad existiera: el México Antiguo, la prehistoria de Holanda, etc. A la vez se introduce una visión estática y esencialista al distinguir etapas sucesivas de la evolución de la nación distribuidas entre diversas disciplinas. En la historia de México se acostumbra hablar de una época precolonial, precolombina o prehispánica (que investigan los arqueólogos) de una época colonial (que investigan los historiadores) y de una época moderna (que investigan los antropólogos y los sociólogos), todas integradas dentro de una concepción nacionalista no indígena. Como a los pueblos indígenas se les margina como ciudadanos de segundo rango, e incluso como extranjeros en su propio país, la parte indígena de toda esta arqueología, historia y antropología suele ser todavía un terreno exclusivo de los investigadores y gestores no indígenas. Las instituciones nacionales, con varias décadas de existencia, no se han esforzado en formar especialistas indígenas en esta materia, sino que mantienen el divorcio, la apropiación y, aún más, el "robo del pasado".[2] **Alessia Frassani** concentra su atención en un monumento específico: el convento de Yanhuitlán en la Mixteca alta (Oaxaca, México); critica tal visión fragmentada y fragmentadora y muestra la permanencia de las instituciones y las costumbres indígenas en una dinámica relación intercultural con el monumento colonial.

Similares dinámicas se reflejan de manera más general en el arte y en la documentación histórica. El arqueólogo mixteco **Omar Aguilar Sánchez** analiza el lienzo de Santo Tomás Ocotepec, otra comunidad en la Mixteca Alta, y muestra en qué forma ha influido el proceso colonial en la historiografía indígena. Concretamente observa que se produjo un cambio profundo en la relación de la comunidad con la tierra. En la visión precolonial la tierra era morada de las fuerzas divinas y los humanos podían gozar de sus frutos siempre que respetaran religiosamente a dichas fuerzas con ofrendas, ritos y otros actos de fe. Con la colonización se introdujo la concepción de la tierra como un recurso privado, un objeto de transacción económica que se podía poseer y vender. Esta nueva concepción afectó la relación *nchivi-ñuhu* ("gente-tierra") de los pueblos mesoamericanos y provocó los innumerables conflictos sobre la tierra y las fronteras de la época colonial que incluso hoy perviven entre las comunidades indígenas.

Al igual que en Guatemala, los ritos que anualmente celebra el pueblo mixteco (Ñuu Dzaui) sitúan la vivencia comunitaria dentro de un paisaje sagrado. Los arqueólogos mexicanos **Emmanuel Posselt Santoyo** y **Liana Ivette Jiménez Osorio** describen detalladamente el ritual de la bendición de manantiales que da inicio a la temporada de la lluvia y de la siembra –estación principal del año mixteco– y construye un paisaje sagrado. En este ritual advertimos también que la religión mesoamericana ha incorporado términos y símbolos cristianos en una sinergia impresionante. Con la incorporación, en sitios de culto y circuitos rituales, de los santos católicos (que implican tanto un simbolismo particular como días festivos especiales), la comunidad puede mantener una relación con el paisaje en momentos significativos del año.

En este punto nos preguntamos también cómo lograrán resistir los embates de la globalización moderna el paisaje sagrado y el *ethos* religioso. **Tarcila Rivera Zea**, quechua del Perú e incansable defensora de los derechos de los pueblos indígenas, denuncia que el Estado niega y viola la sacralidad de los centros ceremoniales de los pueblos indígenas para convertirlos en meros centros de atracción turística. Desde su amplia experiencia en la dirección de la ONG indígena Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú, formula algunos puntos principales de acción social necesaria y urgente.

En oposición al proceso violento de consumismo y capitalismo expansivo, **Itandehui Jansen** y **Armando Bautista García** presentan la ética mixteca, que no considera la naturaleza como mero recurso sino como un ser vivo merecedor de respeto religioso. La relación con el entorno es una experiencia directa y personal que encuentra su expresión en el *nahualismo*, una transformación o fusión de la identidad humana con un animal u otro ser de la naturaleza, una cosmovisión que dichos autores comparan con el concepto de 'devenir animal' de Gilles Deleuze.

La ética comunitaria y religiosa de los pueblos originarios contrasta con el estrés de la modernidad fragmentadora, así como con las ideas sobre la identidad biológica temporal en la modernidad occidental. La socióloga **Milena Meo** toma como base sus investigaciones en Sicilia para analizar lo que le ocurre al cuerpo y a la subjetividad de las mujeres cuando ciertos agentes externos controlan y determinan sus

2 Véase Pérez Jiménez y Jansen (1979), Bonfil Batalla (1987) y Goodoy (2012). A la misma cuestión se refiere Gabina Aurora Pérez en su contribución a este volumen.

tiempos biológicos generativos. La tecnología moderna interviene en el proceso del embarazo de tal manera que convierte a las mujeres en "máquinas de reproducción" y luego transforma la reproducción en producción. Este procedimiento hace pedazos el proceso biológico de la generación humana: "podemos tener en diferentes tiempos (y lugares) a una mujer que provee los óvulos, a otra que provee el útero y a una tercera que crecerá al recién nacido".

Laura Armeli observa que el tiempo no es neutral, sino diferenciado según el sexo. Generalmente en la historia occidental el individuo masculino dominante ha concebido y construido la sociedad y el tiempo mismo, por lo que la mujer ha sido y no pocas veces sigue siendo excluida como "otra cosa" en términos de Simone de Beauvoir. Esta opresión afecta profundamente su ser, su espacio y su tiempo, tanto en sentido simbólico y mental como en la realidad vital y socioeconómica. La imagen de la maternidad como el ideal y fundamento de la existencia tiene otra cara. El reto para las mujeres jóvenes es precisamente romper con esos modelos tradicionales.

La idea del tiempo como un desarrollo lineal, calculable y cada vez más subdividido y fragmentado afecta también el trabajo científico y social, especialmente cuando se realiza en un contexto institucional que impone a las personas normas de conducta. El proceso moderno de control en términos mecánicos y numéricos asigna a la actividad profesional normas de "puntualidad, calculabilidad y exactitud" y así genera la difundida experiencia de "falta de tiempo". La socióloga **Tiziana Tarsia** examina las consecuencias que esto ocasiona en los asistentes sociales empleados en los ayuntamientos del sur de Italia, dada la tensión entre su acción como sujetos (de tiempo interior) y su servicio a su contexto de usuarios y burocracias (tiempo exterior). ¿Cómo reconciliar la eficiencia con la eficacia cuando el número de usuarios aumenta, los discursos disminuyen y las exigencias son cada vez más complejas? Esta autora explora tales contradicciones valiéndose del ejemplo de la documentación –informes, entrevistas, monitoreo de intervenciones– que es necesaria tanto para prestar el cuidado mismo como para planear y gestionar el tiempo del propio trabajador social.

La contribución de **Silvia Carbone** amplía el tema de las presiones al incluir el tratamiento del enfermo y la experiencia del enfermo mismo. Observa con justa razón que "la curación no se puede reducir sólo a la eliminación de los síntomas y dolencias, sino que también debe consistir en dar al sujeto su tiempo y su ritmo, su vida de todos los días, que perdió momentáneamente".

También la propia comunidad sufre a menudo las secuelas del mundo moderno. La imagen arqueológica y antropológica de un pueblo indígena sugiere a menudo una armonía ética, eternizada en monumentos y ritos, pero esta imagen se desmorona cuando nos percatamos de que las estructuras y mentalidades coloniales siguen presentes y la comunidad es víctima de la agresión, la dominación y la explotación. Un ejemplo de tales problemas nos lo presentan las antropólogas mexicanas **Sabina Aguilera Madrigal** y **Ana Paula Pintado**, quienes describen la cruda realidad que vive el pueblo rarámuri en el norte de México. Tanto la política externa como la violencia criminal que proviene del narcotráfico interrumpen de manera dolorosa y traumática la convivencia de la gente y la obligan a buscar refugio en otros lugares. Esta situación dramática fuerza al pueblo a desconectarse de su tierra, de sus ritos y de toda su tradición cultural.

Similares realidades dramáticas dan origen a migraciones forzadas en todo el mundo. **Ángela Bagnato** entrevistó a algunas mujeres migrantes de Ucrania que trabajan en Reggio Calabria y describió sus experiencias en su proceso de traslado y reubicación en los servicios locales, concretamente en el trabajo de cuidado de enfermos: "se encuentran solas y desprevenidas en medio de tierras de nadie delante de cuerpos desconocidos… de personas enfermas, expulsadas desde los circuitos de producción y consumo". Tras una experiencia original de vida activa y de trabajo en el espacio público, su tiempo es ahora de ahogo, de fatiga, de enajenación y de falta de futuro.

Hay una enorme migración de México y Centroamérica hacia Estados Unidos; se le suele calificar como "ilegal" y proviene en gran parte de las comunidades indígenas. El director del Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante, **Rufino Domínguez Santos**, mixteco, esboza este proceso y reflexiona sobre algunos elementos de la herencia cultural que perviven en las comunidades migrantes como expresión de su resistencia y como reafirmación de su identidad.

A la vez las tradiciones deben renovarse y transformarse para no quedar presas de una erosión y una pérdida progresivas. Sin embargo para que esto ocurra es importante que el tiempo artificial de la moda no las absorba de manera pasiva. En este aspecto es inte-

resante la reflexión teórica de **Ivana Parisi,** quien utiliza el ejemplo de la moda, de ese "juego vertiginoso de cambio y recambio", para ilustrar que "la temporalidad del capitalismo moderno es la temporalidad de la sociedad de la obsolescencia programada de los objetos".

Fabio Mostaccio parte de la premisa de que el tiempo es una construcción social con la intención de presentar una reflexión sobre la forma en que una vez que el capitalismo se impuso en escala mundial el tiempo ha sufrido una transformación radical –al menos en cuanto a su percepción– y se ha vuelto mercancía; una "mercancía ficticia", como diría Polanyi, un elemento fundamental de un imaginario utilitarista con connotación exclusivamente economicista. Sin embargo, frente a la imposición de ese modelo dominante se crean en las sociedades de capitalismo avanzado regiones de resistencia de individuos que intentan dar al tiempo su sentido original: el de ser un "lugar" para las relaciones humanas. En esta dirección se mueven múltiples iniciativas en el mundo; entre ellas, al menos en Italia, una de las más significativas es el "banco de tiempo", cuya idea principal es no considerar más el tiempo en su sentido *productivo*, regulando el intercambio económico, sino en su sentido *improductivo*, como un punto de apoyo del intercambio social.

El arquitecto maya **Manuel May Castillo** revisa una serie de sucesos violentos, de momentos traumáticos y formativos de la historia indígena, y sintetiza tales procesos usando la cuenta larga del calendario maya. A la vez identifica las defensas del pueblo contra la colonización y frente a las diversas formas de explotación, su resistencia en contra de la visión del mundo del colonizador y frente al exterminio cultural, su oposición a romper el vínculo con sus ancestros, a permitir el exterminio de su lengua y a aceptar la medicina occidental. El pueblo se ve en crisis: "la globalización, la migración, la violencia y el colonialismo atacan diariamente las raíces culturales de las comunidades mayas y las resistencias cada vez son menores".

Guatemala es un país multiétnico, multilingüe, y pluricultural con una población diversa que habla 24 idiomas dentro del territorio nacional, 21 de las cuales son de origen maya. A pesar de esta diversidad cultural y lingüística la mayor parte de la gente sigue oprimida por una lengua oficial, una historia oficial, y una ley que demanda que la herencia arqueológica, que es sobre todo de origen maya, pertenezca al Estado. Como consecuencia los pueblos indígenas de Guatemala no controlan su herencia tangible y sus historias han sido suplantadas por la historia "oficial" de la élite oligárquica política y económica. La arqueóloga quiché **Iyaxel Cojtí** examina la situación actual de Guatemala respecto a las luchas de los líderes y las organizaciones indígenas para recuperar y manejar los sitios arqueológicos sagrados. Es necesario combinar los esfuerzos de la arqueología y la educación para proteger la herencia maya y para poner en práctica el derecho de los pueblos indígenas a conocer su pasado.

Una preocupación similar acerca de la conservación y la recuperación de datos y valores culturales importantes subyace en la reflexión de **Pier Paolo Zampieri** acerca del teatro de marionetas –espectáculo visual, literario y dramático– como *medium* cultural en Sicilia. Este teatro de títeres solía ser un elemento importante en la configuración social, la vivencia comunitaria, la memoria épica y la trasmisión de valores, pero tras los avances de otros medios de la tecnología moderna y de consumo masivo parece haberse convertido en un "relicto folclórico" descontextualizado. Cabe reconocer por otra parte que notables contramovimientos de creatividad artística han logrado preservar y desarrollar su mística original.

Para conservar los elementos culturales que se hallan en peligro se suele recurrir a los museos, instituciones que generalmente son parte del Estado y como consecuencia reflejan la visión ideológica que éste quiere promover acerca del patrimonio cultural y el desarrollo diacrónico de la nación. Si bien se cuenta también con iniciativas locales, suelen enfrentar severas carencias económicas, de conocimientos técnicos y de recursos humanos. **Jesús Martínez Arvizu**, director del Museo del Palacio, Espacio de la Diversidad en la ciudad de Oaxaca, México, reflexiona sobre sus experiencias en la creación de un museo comunitario zapoteco, que surgió gracias al interés de la comunidad por rescatar y restaurar la capilla del siglo XVI anexa a la iglesia, así como al propósito de conservar y exhibir en un espacio adecuado ciertos objetos arqueológicos que la población encuentra en sus casas, en las calles y en los espacios públicos, ya que anteriormente se depositaban en las oficinas de la agencia municipal. Concluye que en la mayoría de los museos de este tipo la participación de la población es la esencia del sitio.

Para que el museo comunitario desempeñe un papel señero en la autorreflexión y la autorrepresentación es

importante la contextualización de la comunidad en los procesos histórico culturales y socioeconómicos. No se trata de una autorrepresentación como ente situado en el pasado ni como objeto antropológico visto por propios y ajenos como un folclor. Es importante generar conciencia explícita acerca de los valores culturales y los procesos coloniales que afectaron y siguen afectando a la comunidad indígena. Así, al integrar el museo comunitario se debe hacer un esfuerzo por ofrecer dentro de la educación un lugar importante y digno a la lengua, a la historia y a la cultura indígenas como base de una auténtica emancipación.

La museóloga taiwanesa **Shuli Wang** sintetiza los principales puntos de la discusión sobre el patrimonio cultural de los pueblos indígenas; analiza brevemente el estado de las ideas acerca de sus derechos y demuestra que éstos están íntimamente relacionados entre sí y con el contexto de toda la problemática social.

Nos damos cuenta de que la frase "colonización del tiempo" que describe **Pier Paolo Marzo** al principio de este libro no es meramente metafórica, ya que este proceso se conecta con la colonización real, como vemos en el caso de Mesoamérica, y con sus sucesivas elaboraciones en el nacionalismo y la globalización. Varias contribuciones han demostrado que este proceso se ramifica en diversos segmentos sociales, en diversos momentos de la historia cultural, en transformaciones del culto religioso, de la tenencia de la tierra, de las experiencias vividas en el cuerpo y la mente. La colonización –la expansión militar y económica del Occidente que con su intento de autojustificación sitúa al otro en el pasado y lo considera primitivo e inferior– ha invadido la memoria misma de los colonizados y de los colonizadores. **Gabina Aurora Pérez Jiménez** denuncia que las consecuencias de la colonización siguen presentes en la sociedad y siguen influyendo incluso en muchos estudios modernos sobre el patrimonio lingüístico y cultural de los pueblos indígenas.

Al entretejer todas estas experiencias y perspectivas que son distintas pero convergentes percibimos que se interrogan, inspiran y refuerzan mutuamente. Los problemas de la comunicación intercultural en el colonialismo del siglo XVI aún perviven. El impacto de un desastre en la memoria de la comunidad es comparable con el trauma de la conquista. La delimitación y comercialización de las tierras tiene su símil en la medición y el uso del tiempo mismo para desviar la vida social e individual hacia una aceleración de la economía capitalista. En este contexto se generan y se continúan las marginaciones y por lo mismo se emprenden desesperadas migraciones desde las regiones sumergidas en la injusticia y la explotación hasta los polos de desarrollo industrial. En muchas poblaciones se va erosionando la convivencia comunitaria y va surgiendo una nueva esclavitud que no ofrece a las personas oportunidades reales de una vida digna. El patrimonio se descontextualiza y pierde su valor original: una parte se comercializa y pasa a manos ajenas, otra se conserva y se exhibe en los museos para que otros la vean. A la vez nacen y continúan importantes resistencias. Aunque la colonización ha destruido mucho, como en el caso de Mesoamérica, los pueblos originarios han logrado sobrevivir; su experiencia histórica y social es invaluable. Hoy hacen oír su voz que es cada vez más fuerte, y más aún, su movimiento es internacional y ofrece importantes perspectivas y oportunidades.

Tras revisar este proceso la profesora **Antonella Cammarota** ofrece una reflexión final, basada en su gran experiencia personal con las resistencias socioculturales en el sur de Italia y con la lucha de los pueblos indígenas en el sur del mundo.

Cotemporalidad

Los diversos estudios de caso que aquí se presentan son una evidencia de que el tiempo que vivimos ahora, lo mismo en Sicilia que en México y Guatemala, contiene una increíble diversidad de experiencias que nos dan la posibilidad de identificar varios "otros" tiempos dentro del tiempo cronométrico que ha elaborado la modernidad occidental. Chatterjee (2006), basado en Foucault, y alejado de las visiones apocalípticas de otros autores, sostiene que el espacio real de la vida moderna consiste en *heterotopías*, en "otros espacios", una especie de respuesta a la contemporaneidad mítica y real del espacio en que vivimos, en donde el tiempo es heterogéneo y se caracteriza por diferentes densidades. Según este sociólogo se pueden ver muchos ejemplos de esto en el mundo postcolonial, donde hay un fuerte sincretismo entre las prácticas sociales llamadas "modernas" y las "tradicionales", es decir, las relacionadas con la cultura. Los "otros" tiempos no son meros vestigios de un pasado "premoderno", como a menudo los interpreta cierta corriente antropológica y sociológica que Fabian critica con

justa razón. Al contrario, se trata de productos originales que nacen del encuentro con la modernidad y coexisten con ella en el "mismo tiempo". Por eso Eisenstadt (1997) habla de "múltiples modernidades" en referencia al hecho de que las culturas locales aceptan el *input* de los procesos de modernización pero los reelaboran a través de sus propias categorías culturales.

No se trata entonces de idealizar de manera romántica la tradición comunitaria como una nostalgia del pasado, sino al contrario, de tomar en serio la diversidad humana y su memoria cultural, así como su búsqueda y su derecho a la pertenencia social y a la autodeterminación en su desarrollo espiritual, cultural y socioeconómico. Precisamente el reconocimiento pleno de la cotemporalidad implica una actitud abierta y positiva hacia esta diversidad, en contra de homogeneizaciones destructivas. Los procesos de continuidad y cambio se deben concebir como partes integrales de un *devenir* múltiple e incluyente.[3] La resistencia y la conciencia son fuerzas positivas y transformadoras dentro de este devenir.

Esto implica también que no se ha de caer en esencialismos o en actitudes conservadoras. Entre las tradiciones hay elementos positivos y negativos, y para determinar tal diferencia nos sirven la discusión y el consenso mundial acerca de los derechos humanos. La marginalización, la discriminación y la opresión de la mujer, cuyo acceso a la educación, al mercado laboral y a la vida política activa sigue siendo muy limitado y desigual, es un buen ejemplo de una tradición que es preciso eliminar y transformar. Otro ejemplo es la presencia de conflictos inter e intracomunitarios que son resultado de una política sostenida de *divide et impera* que propician los grupos dominantes. Es importante recordar que muchas de las prácticas sociales de hoy son producto de momentos de opresión y colonización del pasado. Esto implica la necesidad de generar conciencia histórica, cultural y social sobre el tiempo como un paso rumbo a la orientación hacia el futuro. En este paso las experiencias negativas y traumáticas del pasado se pueden reevaluar como tema de autorreflexión positiva en el presente. Así es posible crear un nuevo desarrollo no destructivo, sino creativo y plural, que parta de un proceso de reestructuración de las prácticas tradicionales, pero que siga conteniendo la esencia de ellas: su valor humano.

3 Para el término 'devenir' (inglés: *becoming*) véase la contribución de Jansen y Bautista en este volumen (y la literatura allí referida), así como la obra *Being Alive* de Tim Ingold (2011).

2. La colonización técnica del tiempo

Pier Luca Marzo

El ser humano y las visiones del tiempo

El ser humano siempre ha tenido una relación *mediada* con la dimensión del tiempo, característica que lo hace único entre los seres vivos. De hecho estos últimos, a pesar de las variaciones o diferencias entre una especie y otra, no hacen otra cosa que ser parte inmediata del flujo temporal que genera la dinámica natural que está presente en sus respectivos *habitat*. Esta inmediatez se refleja en el comportamiento rígidamente animal, determinado por un ritmo de estímulo y respuesta. Nuestra especie, por el contrario, ha ido en contra del propio comportamiento humano, ha comenzado a interrumpir la reacción estímulo respuesta y logrado así la invención de una dimensión temporal propia, paralela a la natural. Esta invención humana ha permitido a su pensamiento reflexionar sobre los hechos que están presentes en su campo perceptivo, ubicarlos en secuencias procesuales coherentes, formular preguntas sobre su origen, y modificar así los resultados con su propia manera de actuar.

Tal invención parece incluso más valiosa si consideramos que su uso ha ido más allá de los ámbitos de aplicación estrechamente conectados a la manipulación de los nexos temporales para influir en la entera esfera del saber hacer de nuestra especie y así hacerla creativa. Su utilización, de hecho, permitió a los primeros homínidos interrumpir la repetitividad de su lenguaje animal y generar espacio para las variaciones discursivas de sus palabras, interrumpir la repetitividad de las técnicas constructivas y generar espacio para la variabilidad de sus artefactos, conectar casualmente la percusión de las piedras para producir el fuego, así como comprender y reproducir los ciclos naturales y dar inicio a la era agrícola.

Los mundos sociales específicos en que los humanos se encuentran y hacen su vida han dado a esta invención un carácter único e irrepetible. Pensemos por ejemplo en el complejo de Stonehenge (que se construyó alrededor del año 3100 a. C.), el cual se considera un dispositivo astronómico para determinar los equinoccios. O en el calendario chino que mide el tiempo en ciclos de 60 años (*ghānzhī*) a partir del 2637 a. C., cuando, según la tradición, se inventó el calendario chino. O en el reloj de arena, cuyo uso por los egipcios está documentado en el siglo xv a. C. y que fue usado en Grecia para medir la duración de las competencias, las carreras, los juegos y los turnos de guardia, así como para controlar la duración de las audiencias en un tribunal. O en el calendario mesoamericano que usaron los pueblos de México y Centroamérica (mayas, toltecas, mixtecos, aztecas y otros), que está basado en siglos de larga y diversa duración: *1)* el ciclo de 260 días (*tzolkin* en maya, *tonalpoalli* en lengua azteca), una combinación de números del 1 al 13 con 20 signos en secuencia fija, para fines de adivinación y ritualismo religioso; *2)* el ciclo de 365 días o año solar (*haab* en maya y *xihuitl* en lengua azteca), un calendario civil relacionado con el ciclo de las estaciones; *3)* los ciclos de 52 años solares como unidades dentro de las cuales se daban los acontecimientos de la vida y la repetición cíclica de los ritos anuales; y *4)* la cuenta larga, que registraba el número de días transcurridos desde el inicio de la era maya en 3114 a. C. (véanse las contribuciones de May Castillo y Van den Akker en el presente volumen).

Todas estas singulares invenciones sociales del tiempo tienen un punto en común: el hecho de ser la expresión creativa de un imaginario colectivo basado en percepciones del mundo unidas a lo sacro. Tradicionalmente, de hecho, son las estructuras de la vida religiosa de cada mundo social las que instituyen un espacio de sentido que dura para toda la vida colectiva; gracias a eso los humanos han traducido en palabras y signos la inestabilidad, el transcurrir, el fluir, el cambio del mundo ambiental.

En este espacio de sentido de duración, instituido por las grandes narraciones religiosas, se ha desarrollado la vida colectiva e individual y ha encontrado su propio ritmo compartido, en virtud del cual puede conservar una memoria colectiva. Por medio de esta memoria perdura la vida social más allá de los puentes generacionales. Esto ha dado a los humanos la posibilidad de abrirse a horizontes de grandes planes y objetivos gracias a los cuales se construye el sentido del futuro, y les ha permitido así organizar los rituales sacros y profanos que relacionan la vida de los individuos con la evolución de las instituciones. Así también podemos marcar los procesos biológicos que se expresan en los cuerpos desde el nacimiento hasta la muerte y de esta manera los hacen socialmente significativos. En síntesis, este complejo proceso ha generado y permite la existencia del mundo social.

Sin embargo esta diferencia en la calificación del tiempo social está ahora sujeta a un proceso mundial de estandarización, una especie de *reductio ad unum* determinado por una temporalidad cuantitativa. En el siguiente apartado me ocuparé de este fenómeno; buscaré por un lado describirlo y por otro comprender el tipo de imaginario que lo instituye.

La unificación mundial de la temporalidad

Se estima que la mitad de la población humana, integrada actualmente por 7 000 millones de individuos, habita en un espacio urbano. El dato es provisional, ya que como es sabido, el tejido humano no hace otra cosa que expandirse en el espacio global y producir ciudades, metrópolis y megalópolis. Es fácil intuir que tal proceso lleva consigo, en una relación directamente proporcional, la edificación de nuevas estructuras, aeropuertos, estaciones ferroviarias y metropolitanas, grandes centros comerciales, oficinas de servicios públicos y privados, más allá de simples calles, plazas y complejos habitacionales.

Se estima además que hoy existen más de mil millones de computadoras en el mundo y que esta cifra va creciendo año con año a una tasa de 12%. Su difusión capilar, a su vez, es un nuevo fenómeno de urbanización que no se expande en el espacio geográfico, sino en el espacio electrificado: aquel del *World Wide Web*. Y pasando mentalmente a la *web*, donde millones de usuarios experimentan diariamente la vida metropolitana del internet, hecha de caminos hipertextuales, sitios, redes sociales, centros comerciales virtuales etc., ¿cuáles son las rutas que trazan en tales espacios urbanos físicos y electrónicos estos hombres y mujeres cuyos rostros difieren uno del otro?, ¿qué miedos, proyectos, sueños, deseos o creencias mueven sus cuerpos y pensamientos dentro de esos laberintos de la vida social contemporánea? No hay ningún dato que nos ayude a saberlo. De hecho, ni la más grande imaginación lograría construir un mapa que representara sus infinitos recorridos. Y obviamente sería imposible elaborar un plano imaginario de sus mundos interiores, donde estos recorridos encuentran su centro de movilización.

Existen, sin embargo, gestos y actos que acompañan esta inimaginable trama de raíces humanas que día tras día se tejen y se disuelven en combinaciones formales siempre nuevas. Dirigir una mirada fugaz al reloj de pulso, o sacar del bolsillo el *smartphone* para verificar la hora; caminar con la cabeza en las nubes buscando encontrar en el arreglo urbano la presencia de un gran cuadrante para identificar los ángulos que forman las manecillas de las horas o de los minutos; verificar en la pantalla el adelanto o el retraso de una coincidencia de las llegadas o de las partidas de los trenes o de los aviones; verificar si el periódico que se hojea es de hoy; buscar con el movimiento rápido de las pupilas el ícono numérico del tiempo en las esquinas de la pantalla de una computadora o de un iPad, son los gestos casi imperceptibles que muchas veces al día repiten millones de hombres y mujeres mientras se mueven en sus inimaginables caminos físicos y mentales.

Es imposible construir un mapa espacial que represente estos gestos, pero la contemporaneidad ofrece la posibilidad de construir un mapa temporal universal capaz de incluirlos. Estos gestos comunes, de hecho, son sintomáticos del correr de un solo tiempo planetario que, sobrepasando las distancias geográficas y culturales, envuelve a miles de millones de individuos de mundos interiores y sociales tan distintos y los orienta en un solo perímetro temporal. Por eso podemos llamar a este periodo social sin fronteras: “tiempo-mundo”.

El sistema de referencia universal de Greenwich es básicamente lo que instituye este tiempo-mundo, y son sus 24 husos horarios los que permiten diariamente la sincronización de las dinámicas de los sistemas sociales conforme a la rotación de la Tierra.

La circulación de los pasajeros en las rutas aéreas,

el flujo de los medios masivos de comunicación digitales, las conexiones internas de las élites políticas y económicas trasnacionales, las fibrilaciones de comunicación simultánea en las bolsas mundiales, y en una palabra, el sistema global contemporáneo sería impensable sin el tiempo-mundo de las 24 horas que encuentra en el meridiano de Greenwich su cero inicial.

No sólo los relojes mundiales que organizan pequeños eventos diarios están sincronizados por adelantado o en retraso respecto a la "estrella polar" de Greenwich, también lo están los grandes eventos de la historia que fluyen entre sus meridianos. Se dice que el mínimo movimiento de las alas de una mariposa es capaz de provocar la reacción de un huracán al otro lado del mundo, y efectivamente es este efecto mariposa lo que hoy caracteriza a la esfera única de la temporalidad. De hecho, un evento cotidiano es capaz de provocar instantáneamente un huracán social en la otra parte del mundo.

El ataque a las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de septiembre de 2001, el tsunami en Indonesia el 26 de diciembre de 2004, la reciente crisis económica mundial que puso en marcha la economía estadounidense en 2008 con el derrumbe del banco de inversión Lehman Brothers, todos éstos son ejemplos del efecto mariposa que caracteriza a las sociedades contemporáneas en la época de su recíproca interdependencia. Cada uno de estos eventos locales provoca instantáneamente efectos políticos y económicos en todas partes, como los círculos concéntricos que produce la caída de una piedra en un charco de agua, alimentados por el flujo planetario de la época contemporánea. Los efectos de estos círculos son tan intensos porque han generado en el espacio mental de los humanos otro grado de conciencia, capaz de entrar en el ámbito reflexivo de la persona común y en el de un científico social. Ambos, si bien con diferente grado de conciencia, comprenden que forman parte de un solo devenir mundial capaz de ejercer efectos concretos tanto dentro de la vida cotidiana como en otros aspectos de la vida asociada en la cual han echado raíces.

Más compleja, sin embargo, es la comprensión de la naturaleza técnica de este tiempo-mundo (véase Marzo, 2011). Ella, de hecho, no está marcada por intervalos temporales, sino por el encadenamiento de segmentos exactos y calculables compuestos por segundos, minutos, horas, días, años, siglos, etc., producidos por una máquina autorreguladora: el reloj.

El reloj es/y la moneda

En el florecer y en el marchitarse de las civilizaciones los humanos han producido relojes de sol, relojes de agua, relojes de aceite, cera y candela para medir el tiempo a través del flujo de los elementos naturales. En esta historia milenaria de las tecnologías del tiempo, el reloj –encontrando en el recorrer de sus mecanismos su movimiento perpetuo– calcula la temporalidad en absoluta autonomía (Jünger, 1994). Sus engranajes, de hecho, no miden el tiempo inexacto de los elementos naturales, sino que dan la medida exacta al mundo, sea natural o social. Más allá de los cuatro elementos naturales, este *perpetuum mobile* de la máquina se vuelve el nuevo quinto elemento –técnico– que el humano ha situado en el despliegue de la modernidad, primero en el Occidente y luego en el mundo entero, desde un tiempo construido *por* la naturaleza hacia un tiempo construido *sobre* la naturaleza. Dentro de esta nueva forma cronotécnica no solamente se rompe la relación analógica entre el tiempo natural y el social, sino también la relación entre la temporalidad y las formas imaginarias calificativas de la vida religiosa que ya se mencionaron. La visión del mundo que somete el tiempo a la construcción del reloj es, de hecho, el resultado de una visión cronométrica del mundo de orden cibernético. Este último, como es sabido, es la disciplina tecnocientífica que estudia los fenómenos de autorregulación, incluyendo los controles automáticos de las máquinas, los controles adaptativos de los animales y la teoría de la información por medio del lenguaje aséptico del cálculo numérico. Y es por medio de estos estudios, que se iniciaron alrededor de 1950, que comenzaron a proyectarse las primeras calculadoras eléctricas y a elaborarse los primeros lenguajes de computadora, dando inicio a la época de la informática. Los fundadores de la cibernética –Wiener, Turing y Von Neumann– estaban convencidos de que tal ciencia, que fundamentalmente se basaba en el lenguaje aséptico del número, podría aplicarse a otros campos disciplinarios como la economía y la sociología. Lo correcto de su intuición lo confirman diariamente los controles numéricos del tiempo-mundo que generan los relojes. Esos autómatas, los que computarizan las dinámicas sociales y personales, están esparcidos en cada realidad geocultural y la adaptan al lenguaje binario del tic tac que encuentra su lógica de funcionamiento mundial en el sistema cronométrico de Greenwich.

De hecho, el espacio de duración que genera este imaginario cibernético ya no es construido por el arte de la palabra, con la cual cada cultura ha abierto tradicionalmente el cofre de las posibilidades de imaginar el tiempo humano. Por primera vez en la historia del hombre el tiempo máquina mundial ha abierto ese cofre valiéndose de un lenguaje numérico neutral e inaccesible al sentido de la palabra (véase Heidegger, 1997).

Es interesante que el origen de este imaginario técnico del tiempo, paradójicamente, tenga sus raíces profundas justamente en el imaginario eclesiástico del mundo medieval. Es en ese periodo, de hecho, donde ya hay pistas del repiqueteo de los primeros relojes, que nacieron gracias al ingenio de la orden de los benedictinos, quienes se empeñaron en regularizar la vida activa al interior del monasterio. Creado para coordinar el *ora et labora*, el reloj, todavía sin cuadrantes ni manecillas, muestra desde sus orígenes cómo servía a la sincronización de la actividad humana. Poco a poco comenzó a funcionar, y procedió desde la *vida activa* de los monasterios hasta las torres de los campanarios para hacer sonar el paso de las horas en las ciudades medievales (Le Goff, 1977). Durante casi toda la primera parte de la Edad Media, sin embargo, todavía la arquitectura sacra de piedra lo aprisionaba en su interior, dejando a las oscilaciones de las campanas y a las sombras del reloj de sol la tarea de mostrar al mundo exterior el transcurrir del día.

El siglo XIV fue el momento en que comenzaron a florecer en los campanarios los cuadrantes y las manecillas del reloj mecánico. Durante la primavera de la modernidad el mercader y el artesano encontraron la medida exacta para sincronizar la circulación del tiempo con la del dinero. En el espacio atravesado por las mercancías una operación comercial en términos de costos y beneficios y la duración de la jornada de trabajo del artesano se vuelven dentro de esta cronotecnología cantidades calculables con cierta anticipación hasta la última moneda.

Esta metamorfosis del tiempo cronométrico en dinero es el fundamento de las estructuras del mercado mundial de hoy. La conmutabilidad numérica entre el tiempo y el dinero es en sí lo que permite a las bolsas de valores mundiales crear precondiciones estándar para sus diversos juegos especulativos, los cuales generan 98% de los intercambios diarios de la riqueza mundial. Pensemos por ejemplo en los llamados contratos *futures*, que se pueden considerar verdaderas apuestas y que se basan en el movimiento del mercado hacia una dirección específica durante cierto periodo de tiempo. En términos ejemplificativos, son contratos que se empeñan en adquirir o vender en una fecha posterior una determinada cantidad de mercancía (*commodity futures*) o una actividad financiera (*financial futures*) a un precio establecido. Parece más simple comprender los *commodity futures* que hacen los agricultores mundiales en el mercado tradicional de las materias primas: un agricultor, por ejemplo, puede vender en una fecha futura y por un precio acordado con el comprador sus granos o sus animales antes de que éstos estén listos para la venta. Así el vendedor garantiza con certeza un precio que le da la posibilidad de hacer una planificación anticipada de su actividad productiva. El comprador, por su parte, al aceptar este precio acordado no hace otra cosa que apostar, con base en las expectativas, acerca del valor futuro de los animales y del grano, esperando un mayor rendimiento al final del contrato *future*. En breve, lo que sucede es que el comprador del contrato *future* asume una posición de rendimiento con un periodo más prolongado invirtiendo en el presente sobre el futuro, mientras que el vendedor, al contrario, en una posición de rendimiento inmediato, anticipa en el presente su ganancia futura. Las contrataciones del tiempo-dinero de los *futures*, que están reglamentadas por bolsas especializadas (como la de Chicago, que es la principal para los productores agrícolas), dan a los operadores la posibilidad de conocer cada día su posición derivada de la compraventa y de valorar la oportunidad de intervenir cerrando la operación.

Se comprende, por lo tanto, que la lógica del tiempo marcado en la economía financiera puede imponer los términos de la contratación de los *futures* y manejar la vida material de los campesinos minifundistas y también la economía de poblaciones enteras. Tales operaciones, así como los otros contratos financieros, son posibles en virtud del enlace entre el cálculo numérico del dinero y el del tiempo, ya que uno existe en función del otro. Es en este circuito cibernético del tiempo y del dinero (que deviene un cortocircuito en las grandes crisis financieras) que las cualidades espacio-temporales que expresan las diversas naturalezas sociales mundiales se vuelven equivalentes universales. En este proceso todo el grano que germina, la cría de animales, el trabajo como objetivo de la persona, la duración de los ritmos naturales y sociales, el sentido del futuro de las generaciones, el valor de la

memoria, vienen calificados por un continuo balanceo de números que encuentra en las gráficas financieras de las bolsas mundiales su cálculo provisional cotidiano. Tal balance es posible sólo en virtud de la unificación acelerada del tiempo técnico, capaz de hacer saltar cotidianamente las distancias geoculturales entre las diversas naturalezas sociales.

Descolonizar el tiempo

La equivalencia numérica entre el tiempo y el dinero, como he tratado de explicar, es lo que en la actualidad crea el hábitat ideal en que el espíritu del capitalismo puede imponer su credo a través de la institución eclesiástica del mercado mundial, que se basa en el sacramento del lucro. Por otra parte, como comprendiera Weber, el ascetismo del capitalismo se origina en el espíritu de la ética protestante:

> El puritano quiere ser un profesionista, nosotros debemos serlo. De hecho, cuando el ascetismo pasó de las celdas de los conventos a la vida profesional y comenzó a gobernar sobre la ética intramundana, contribuyó por su parte a edificar aquel poderoso cosmos del orden económico moderno –conectado con las presuposiciones técnicas y económicas de la producción mecánica–, que hoy determina, con una forma coactiva invencible, el estilo de vida de todos los individuos que nacieron en medio de este gran engranaje (no sólo de aquellos que se dedican directamente a una actividad económica), y quizá continuará haciéndolo hasta la última tonelada de carbón fósil. Sólo como una ligera capa que siempre se podrá quitar, la preocupación por los bienes exteriores debía cubrir las espaldas de sus santos […]. Pero el destino ha querido que la capa se transformara en una jaula de durísimo acero (Weber, 1991: 239-240).

La unificación técnica del tiempo y el mundo es hoy el engranaje mecánico que edifica mundialmente esta jaula de acero sobre la que escribe Weber, impidiendo así a diversos imaginarios sociales abrir el cofre de las posibilidades del tiempo. La representación de los 24 husos horarios de Greenwich ilustra bien la idea de la jaula del tiempo-mundo.

Naturalmente, la imagen que aquí se reproduce es

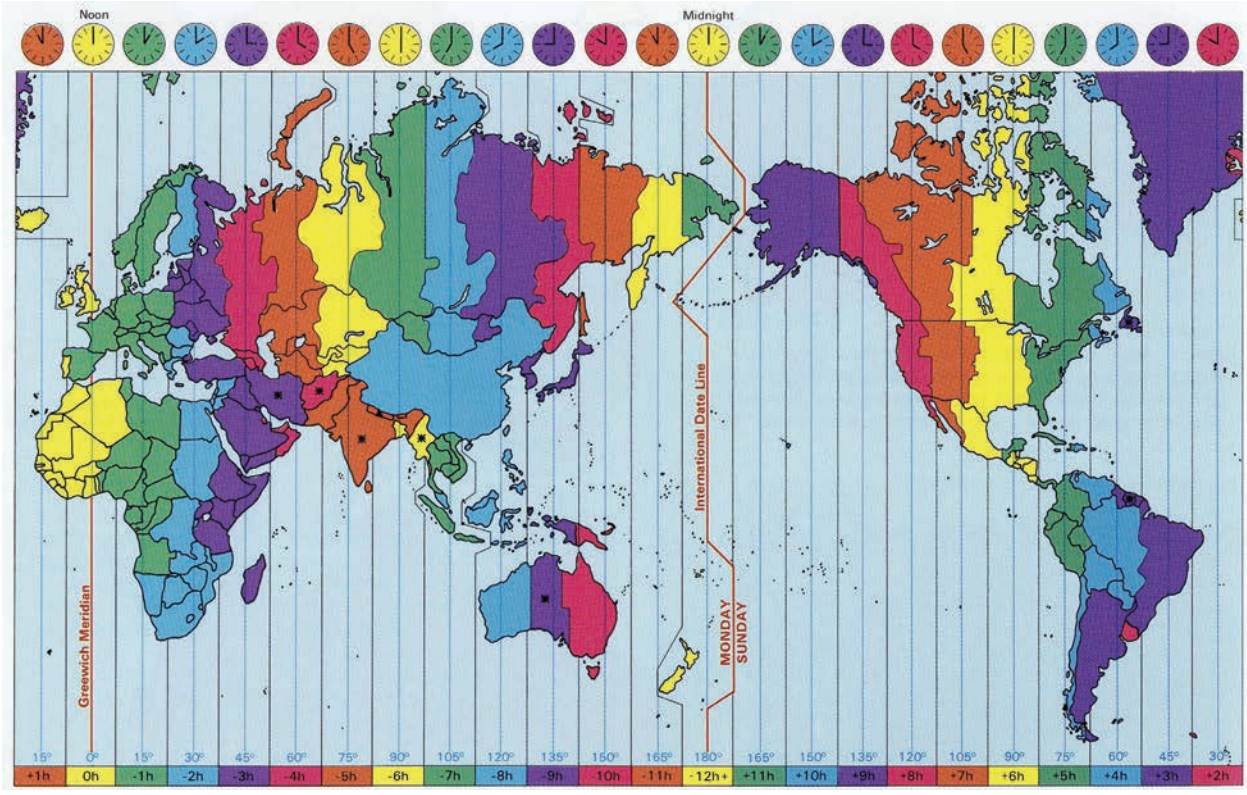


Figura 2.1: Zonas del tiempo.

sólo una representación estética del tiempo-mundo, pero en mi opinión da la posibilidad de considerar en un solo vistazo que los 24 husos horarios son como las barras inmateriales que encierran irremediablemente a la humanidad como esclava del tiempo. Son barras capaces, sin embargo, de producir efectos reales en cada parte del planeta por la mencionada equivalencia entre el tiempo y el dinero. Esta condición nos hace protagonistas de una verdadera y propia colonización técnica de la temporalidad; una colonización que se injerta en cada lugar donde sincroniza las dinámicas sociales con su apremiante movimiento y las hace parte de un solo ecosistema técnico, tal como sucede en la vida de sus componentes.

En este ecosistema todo circula en constante aceleración: las noticias de grandes acontecimientos en cada una de las realidades geoculturales, las imágenes de los medios, la moda, las comunicaciones, los pasajeros en los cielos transcontinentales, los descubrimientos científicos, los capitales digitales, las mercancías y las innovaciones tecnológicas. Un flujo temporal mundial en el que todo se agita, se disuelve y se sustituye en un movimiento perpetuo que encuentra su razón de ser en sí mismo, igual que los engranajes de un reloj. La única cosa que no viene a ser sustituida es el sistema cibernético mismo que regula y posibilita mundialmente esta circulación.

Las mismas cualidades espaciales, infiltradas por las dinámicas del tiempo-mundo, se deforman como si fueran parte de una sola materia plástica predispuesta. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, *1)* con la especificidad de los *espacios de paisajes*, marcados por las redes carreteras o las vías ferroviarias de los trenes de alta velocidad, *2)* con los *espacios políticos*, en los cuales las decisiones se toman dentro de sus perímetros nacionales en función del crecimiento del PIB, y *3)* con los *espacios corporales* que dependen para su funcionamiento cada vez más de suplementos, drogas y psicofármacos.

No hay ahora espacio orgánico o inorgánico que logre obstaculizar aquel movimiento en constante aceleración, capaz de dominar casi siempre las voluntades que por motivos anclados en un sentido ecologista, ético, religioso o político no sean afines a ella. Es esto lo que ha hecho perder al ser humano su centralidad imaginativa en otras relaciones no técnicas con la temporalidad, con el espacio del sentido de duración del devenir.

En la sociedad contemporánea el sentido profundo del tiempo cibernético parece ser la velocidad misma, ya que si se es más veloz se es más eficiente, y más aún en la esfera de la legitimización de la verdad. Esta equivalencia entre la verdad y la velocidad es el dispositivo conceptual que connota la dinámica acelerada que se imprime sobre la vida de las sociedades contemporáneas sincronizadas con el tiempo-mundo.

Y sin embargo, como cada verdad histórica, el régimen de verdad de la velocidad tampoco puede ser sino un estado provisional de la colonización de los tiempos sociales. Es necesario, en resumen, descolonizar el tiempo. Tal operación implica saber ver más allá de las barras de la jaula de los 24 husos horarios que han aprisionado la capacidad imaginativa con que los humanos han inventado el tiempo en formas diversas. Por otra parte, como ha sucedido en cada proceso de descolonización, es importante reconocer la violencia que está oculta en la ideología del colonizador y con la cual busca legitimarse en su confrontación con el colonizado. Fundamentalmente, con el discurso que aquí se presenta se ambiciona identificar la violencia en el pasar del tiempo-mundo, enmascarada bajo una ideología que proclama la neutralidad de la técnica.

3. El tiempo y la formación de la comunidad: el calendario maya en el altiplano de Guatemala

Paul van den Akker

Hoy día las comunidades de los pueblos originarios de Mesoamérica se encuentran sometidas a mucha presión debido a procesos que se relacionan con la antigua y reciente colonización religiosa, con la pobreza y con la emigración a Estados Unidos; la desintegración de la comunidad y la pérdida de sus tradiciones, conocimientos y valores culturales van de la mano. Estos procesos de destrucción, que producen hijos sin padres y familias divididas por las religiones, atacan a las comunidades mayas en su base principal: la familia, y son claramente visibles en las comunidades del altiplano de Guatemala.[1] Aunque la tradición religiosa maya se concentra en su calendario y sus rituales, parece capaz de crear un fuerte vínculo entre los miembros de la comunidad, y de fungir como base de una resistencia inconsciente contra los procesos destructivos.[2]

En su mayoría los mayas del altiplano siguen las reglas de su religión ancestral, pero también son católicos; sólo unos cuantos han rechazado el catolicismo y se han enfocado en el desarrollo de una religión que sería maya pura. Sin embargo no origina un conflicto el ser miembro de las dos comunidades. La sinergia de la cosmovisión maya y el catolicismo ha generado una noción coherente del tiempo en que se que incorporan elementos de ambas religiones.

Este ensayo se enfoca en el efecto de la experiencia compartida del tiempo –regulada por el calendario maya– en la formación de las comunidades del altiplano de Guatemala. En particular se explora cómo la experiencia compartida del tiempo evita la desintegración de la comunidad. En esta investigación se distinguen tres ámbitos que están relacionados con la noción compartida del tiempo que fortalece el vínculo entre los miembros de la comunidad: las cualidades semánticas de los días, los rituales, y la historia compartida. La comunidad está integrada por un grupo de personas que comparten un fuerte sentimiento de pertenencia mutua en conjunto. Los miembros comulgan en el sentimiento de ser una parte importante del grupo, reciben satisfacción, ven la solución de sus necesidades como integrantes de esta comunidad, y a la vez mantienen conexiones emocionales (McMillan y Chavis George, 1986: 6-7). Esta definición bastante amplia supera la división reduccionista entre las comunidades territoriales o geográficas y las comunidades relacionales.[3] McMillan y Chavis George (1986: 8) distinguen cinco atributos de pertenencia a la comunidad que están correlacionados: límites, seguridad emocional, sentido de pertenencia y de identificación, inversión personal, y un sistema de símbolos comunes. Todos ellos interactúan y contribuyen a la sensación de comunidad. En este ensayo se examinan tales características en relación con el calendario maya.

Al especialista iniciado en el calendario maya se le llama *Aj Q'ij* (plural: *Aj Q'ijaab*). Éste, educado en el calendario y valiéndose de sus observaciones y pronósticos, da consejos para solucionar todo tipo de problemas personales. La mayoría de los eruditos refiere a los Aj Q'ijaab como "contadores de días". Una traducción literal, sin embargo, sería "él/ella de los días" o "maestros de los días" (Christenson, 2007: 68).

La información que se presenta en esta investigación se recopiló durante cuatro meses y medio de

1 Me complace expresar mi agradecimiento a las personas que me han enseñado la esencia de la cultura maya: Rigoberto Itzep Chanchavac, María Hernández Ajanel, Gregorio Itzep Hernández, Thomas Hart, Elías López Huinil, Julio Cotom, María Teresa López, José Ángel Xeloj y Roberto Poz Pérez. Además agradezco al pueblo de Momostenango su ayuda y su cálida recepción en la comunidad. *Kin maltioshij chiwe.*

2 La investigación que llevó a este resultado fue financiada por el European Research Council en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013)/ERC Grant Agreement No. 295434 "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala".

3 Las comunidades relacionales se basan en un cúmulo de características además de las geográficas, por ejemplo en la religión o en sus preferencias políticas (Gusfield, 1975).

trabajo de campo en el altiplano de Guatemala. Si bien el foco principal de este viaje fue la comunidad k'iché' de Momostenango, también se visitaron otras comunidades k'iché' y mam de los departamentos de Totonicapán y Quetzaltenango, respectivamente. Se realizaron entrevistas formales e informales con Aj Q'ijaab y con otros especialistas, algunos de los cuales suelen contribuir a la promoción de la cultura maya.

La noción del tiempo

Con el interés de examinar la manera en que influye el tiempo en la construcción de una comunidad, resulta necesario explorar primero el concepto del tiempo. La parte teórica de este trabajo se basa principalmente en la monografía sintética de Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999). En definitiva, el tiempo es un acuerdo que se acepta inconscientemente acerca de una estructura temporal en la cual cada individuo puede ubicar sus propias experiencias, memorias y expectativas dentro de una comunidad. Aunque el tiempo se considera natural, en realidad se construye y se constituye con base en los procesos sociales, que a menudo están dirigidos por órdenes litúrgicos (Rappaport, 1999: 174). Sin la estructuración pública del tiempo existiría solamente un grupo de individuos, cada uno de los cuales lo experimentaría desde su propia perspectiva. Una sociedad no puede funcionar a base de nociones del tiempo puramente personales: para la cohesión social y para la estructuración de las actividades es necesario establecer un acuerdo general sobre el concepto de éste (Rappaport, 1999: 175). La experiencia individual del progreso del tiempo no es confiable, pues la distorsionan emociones como la alegría, la pena, la excitación, la nostalgia y la esperanza. Por lo tanto es preciso ordenar y organizar públicamente la experiencia individual del paso del tiempo para que dentro de este marco las personas organicen, comuniquen e interpreten sus propias experiencias (tabla 3.1).

Conforme a la definición básica, "el tiempo es la sucesión de periodos" (Rappaport, 1999: 178; traducción del autor). Sin embargo "sucesión" indica que hay distintos periodos de tiempo en lugar de los procesos naturales continuos que nos rodean. Con el fin de tener periodos es necesario separar el tiempo mediante marcadores temporales; a menudo este papel lo desempeñan los rituales, que marcan el principio y el final de un periodo en un ambiente natural que cambia continuamente; los rituales crean un intervalo entre dos periodos de tiempo y distinguen la fase anterior de la fase siguiente. Estas fases sirven para caracterizar duraciones de tiempo y darles un significado específico. Como órdenes litúrgicos, organizan los momentos en los que han de llevarse a cabo los rituales, y así dan su significado al periodo anterior y al periodo subsiguiente (Rappaport, 1999: 179). Por ejemplo, la ceremonia del año nuevo maya, el Mam, que tuvo lugar de la noche del 20 de febrero a la madrugada del 21 de febrero de 2014, separó dos periodos

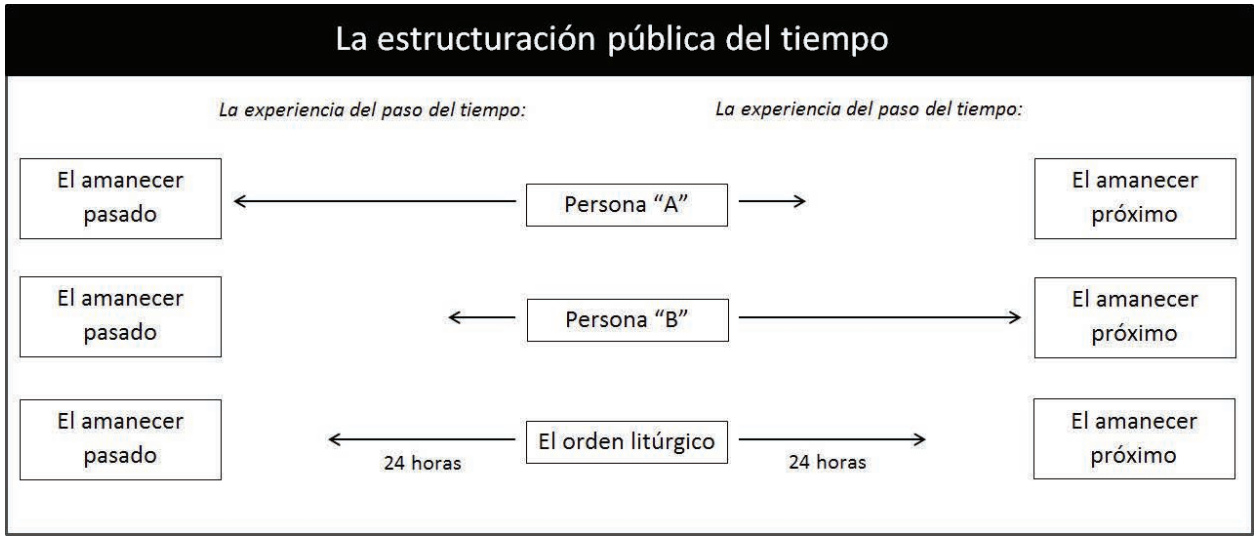


Tabla 3.1: La estructuración pública del tiempo.

de tiempo. El año anterior fue regido por su "cargador del año",[4] que fue el día 1 Iq', lo cual connota un ambiente de crisis y caos en el mundo. El ritual que se siguió en muchos hogares k'iché' esa noche marcó que ese periodo de caos se había terminado, y se dio la bienvenida a un nuevo periodo de tiempo regido por el nuevo "cargador de año", el día 2 Kiej, que durante los próximos 365 días traerá un nuevo poder y soluciones para el desorden anterior.

Breve explicación del calendario maya

La mayoría de los estudiosos caracteriza la noción del tiempo "occidental" como lineal y la maya como cíclica. Este punto de vista es demasiado simplista y sugiere que no habría percepción del pasado o el futuro en la cultura maya, y que en la cultura "occidental" no habría ninguna idea de eventos recurrentes. Peor aún, la terminología que retrata la percepción del tiempo maya como puramente cíclica niega que en esta cultura se cuente con conceptos de desarrollo o progreso, y evoca la idea de que se trata de un pueblo atrapado en el pasado. Johannes Fabian (2002: 31) llamó a esta tendencia antropológica "la negación de la contemporaneidad" (*denial of co-evalness*). Los investigadores que priorizan esta distinción (cíclico-lineal) asumen entonces que las dos entidades, 'sí mismo' (*Self*) y 'el otro' (*Other*), efectivamente no comparten el mismo tiempo, y además refuerzan la idea colonial de que 'el otro' está atrasado, mientras que 'el mismo' está avanzado, es moderno, lo cual lo califica como superior (Fabian, 2002: 74); Valentina Raffa se refiere a este tema con más detalle en el capítulo 5, "Comunicar entre culturas", en este volumen.

Como en la mayoría de las culturas mesoamericanas, el concepto del tiempo maya es lineal y cíclico a la vez (véase, por ejemplo, el estudio del tiempo en la región mixe que presenta Juan Carlos Reyes Gómez en este volumen). El calendario está compuesto por ciclos temporales y reconoce un paso progresivo, una acumulación del tiempo, que permite distinguir un pasado y un futuro. Aunque la mayoría de los investigadores suele distinguir en el calendario maya solamente dos ciclos entrelazados, el calendario maya actual se compone fundamentalmente de al menos cuatro ciclos entrelazados: el ciclo de 260 días,[5] el ciclo de 365 días, los cambios repetitivos en la naturaleza y los movimientos cíclicos del ambiente celestial. Estos cuatro ciclos interactúan entre sí y en conjunto crean el sistema que se conoce como el calendario maya. En resumen, el ciclo de 260 días está compuesto por días que llevan energías específicas a partir de la combinación del nombre (signo) y el número que acompañan al día. Hay 20 nahuales, quienes son los señores de los días y que influyen en las características del día, y 13 números, que influyen en la intensidad de las características del nahual (tabla 3.2). Los ritmos celestiales, como el ciclo de la luna, pueden influir también en las características de los días (*vid infra*). Como la cantidad de los nahuales (20) y la de los números (13) no son iguales, hay 260 (20 × 13) posibles combinaciones, de las cuales ninguna lleva energías puramente positivas o negativas.[6] El día Kawok es un buen ejemplo de la dualidad de tales energías:

> Las energías positivas y negativas en un día Kawok están fácilmente fuera de balance. Por lo tanto es un día peligroso en cual no se debe esperar cosas específicas; cualquier cosa puede suceder. En este día hay que tener cuidado para evitar problemas y sufrimientos (Chuchqajau don Rigoberto Itzep Chanchavac).

El ciclo de 260 días está íntimamente vinculado con el ser humano. Ya en 1933 Schultze Jena sostuvo que el ciclo de la luna, la gestación humana, y el ciclo de 260 días están fuertemente relacionados entre sí (Schultze Jena, 1933: 35). Observó que han de pasar nueve lunas (cada una de las cuales dura un promedio de 29 días) después de la última menstruación de la madre hasta que nazca el bebé. Esto conduce a un periodo de 261 días de embarazo (9 × 29). Hoy se dice en las tierras altas de Guatemala que cada bebé va siendo construido por los días en el útero de su madre: cada día trabaja en una parte específica de su cuerpo. Los días del signo Aj, por ejemplo, funcionan en la

4 El cargador del año es el primer día del Mam (año nuevo). Este primer día da su nombre al año e influye en las energías generales que lo rigen.

5 En la literatura académica se suele conocer el ciclo de 260 días como el "calendario ritual" o el "calendario sagrado". Varios líderes espirituales sostienen que ambos términos no están en congruencia con la cosmovisión maya, pues este ciclo no es la única base para la organización de los rituales y el calendario no es sagrado por sí mismo, sino que más bien se refiere a lo sagrado.

6 La mayor parte de los primeros investigadores aplicaron una aproximación dialéctica europea al calendario maya e hicieron una drástica separación entre los días positivos y los negativos (Stoll, 1889: 63; Schultze, Jena, 1933: 28; La Farge, 1947: 178; Thompson, 1950: 90). Sin embargo, cada día del calendario maya trae siempre las dos energías.

columna vertebral. Cada día Aj se seguirá desarrollando la columna vertebral, y una vez transcurridas las trece combinaciones de este día estará terminada. Esta regla se aplica a todos los periodos de 20 días del calendario: en 260 días (13 × 20) estará completamente formado el bebé. Esto también explica por qué los bebés que nacen antes de cumplirse los 260 días pueden presentar algunos problemas de desarrollo, dado que los días todavía no han terminado su trabajo. Finalmente, una vez transcurridos 260 días se revisa y prueba al bebé durante nueve o 13 días más, y después de esto él o ella estará listo para nacer.

No hay años bisiestos en el calendario maya. Los ciclos de años contienen siempre 365 días y por lo tanto el día del Mam se recorre un día cada cuatro años en comparación con el calendario gregoriano (que sí tiene un bisiesto). Los veinte nahuales se repiten dieciocho veces en el año (18 × 20 = 360) y entonces cinco nahuales vuelven a presentarse. Estos cinco nahuales rigen los últimos días del año, llamado en k'iché' *Tzapin Q'ij* o *Tzapin Tzij*, "cierre de los días" o "cierre de las palabras". Por eso el nahual del primer día avanza siempre cinco posiciones respecto al año anterior. Como hay veinte nahuales, y como todos los

Los nahuales	Los números												
B'atz'*	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
E	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
Aj	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
I'x	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
Tz'ikin	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
Ajmak	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
No'j	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
Tijax	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
Kawoq	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
Ajpu'	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
Imox	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
Iq'	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
Aq'ab'al	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
K'at	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
Kan	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
Kame	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
Kej	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
Q'anil	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
Toj	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
Tz'i'	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7

* Durante el siglo xx hubo un intenso debate sobre el inicio del ciclo de 260 días (Lincoln, 1942: 108; La Farge, 1947: 179; Thompson, 1950: 102; Girard, 1962: 330). Barbara Tedlock (1982: 96), tras realizar trabajo de campo en Momostenango de 1976 a 1979, sostuvo que no existe ningún primer día del ciclo de 260 días. Actualmente, sin embargo, la mayoría de los Aj Q'ijaab en Momostenango está de acuerdo en que el día Wajxaqib' B'atz' (8 B'atz') es el primero de este ciclo.

Tabla 3.2: Una representación gráfica del ciclo de 260 días: la secuencia de los nahuales en combinación con los números. El cuadro se lee siguiendo las columnas (en forma vertical) de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha. Cada nombre de día viene combinado con una secuencia de números en que se alternan números altos y bajos, que de esta manera equilibran la intensidad de las características de los nahuales.

años el nahual que inicia el año se corre cinco posiciones en comparación con el primer día del año pasado, solamente hay cuatro posibles nahuales para este primer día, que son conocidos como los "cargadores de los años": Kiej, E, No'j, Iq'. Las características específicas de estos cargadores de años influirán en la economía, la política, la religión y la naturaleza del mundo durante este año.

Los números de los días (1 a 13) se repetirán 28 veces durante el año (28 × 13 = 364). Como hay 365 días en el año, un número se repetirá 29 veces. Esto significa que el número del día del Año Nuevo avanza una posición en comparación con el primer día del año pasado. Son entonces 13 números los que pueden acompañar al cargador del año. El número que acompaña al cargador del año indica la intensidad de los efectos del Mam. Como hay 13 posibles números que acompañan al cargador del año y cuatro posibles cargadores de los años, se repetirá el mismo año después de 52 años.

Tiempo de comportarse

Los días del calendario maya llevan energías que influyen en el ambiente general del día en cuestión, determinan el carácter de las personas que nacen en este día, y facilitan acciones específicas. La dualidad desempeña un papel importante en las energías de los días; coordina el comportamiento social de los miembros de la comunidad, pues señala cuál es la manera correcta de comportase y cuál la incorrecta. Una comunidad sería incapaz de funcionar sin esas convenciones sociales que dirigen el comportamiento individual (Rappaport, 1999: 175). Los días destacan las buenas características, como la justicia, el intercambio, la unión, el cuidado de los familiares o amigos, el ser trabajador, y las capacidades artísticas. Al mismo tiempo los días también señalan características malas, como la pereza, la infidelidad, la prepotencia, el enojo, el egoísmo, y el ser dudoso, mentiroso, celoso, o tramposo.

Las características de una persona nacida en el día Tijash, por ejemplo, son las siguientes:

> Positivo: Esta persona es un buen comunicador. Una persona nacida en Tijash sería un buen médico. Él o ella es un colaborador, practicante del amor humano, y trata los problemas de otros como si fueran propios. Él o ella habla en público con facilidad y tiene la capacidad de cultivar la medicina y ayudar en la curación de las personas y de los animales.
>
> Negativo: Él o ella se contradice a sí mismo. Esta persona tiende a ser violenta, vengativa, resentida y está frecuentemente enojada. Él o ella insulta, es chismoso y provoca a la gente.

Si no se tratan las malas características de manera correcta, esta persona puede enfermarse gravemente; por lo tanto, un comportamiento incorrecto conduce a enfermedades mentales o físicas.[7]

Otro ejemplo de las condiciones médicas del día Tijash:

> Debido a su carácter enojoso, irritable y resentido, esta persona está llena de remordimientos y egoísmos. Corre grandes riesgos de tener accidentes o enfermedades y sufrirá una muerte repentina. Sin embargo, conociendo las características de su día, la persona puede eliminar las energías negativas mediante la consulta de especialistas.[8]

Cuando una persona está enferma visita a un Aj Q'ij, quien determina la causa de su sufrimiento. Por medio de preguntas el Aj Q'ij es capaz de determinar el problema en relación con la conducta del paciente y su nahual. Subsecuentemente da al visitante consejos de comportamiento. De esta manera, el calendario maya coordina el comportamiento de las personas de la comunidad con la ayuda del Aj Q'ij.

El tiempo, los rituales y la comunidad

Los rituales son cruciales en la formación de una comunidad (Rappaport, 1999: 289-304). Reúnen las convenciones y los postulados sagrados que son fundamentales para una comunidad, y que por lo tanto son una expresión y un refuerzo de las convicciones y compromisos que la unen. El aspecto temporal es decisivo para llevar a cabo un ritual. Para celebrarlo se deben ejecutar ciertas actividades en un momento específico en el tiempo. El ritual es una acción repetitiva, paradigmática, una acción que ha de cumplirse

7 Los Aj Q'ijaab son muy conscientes de la relación entre la salud mental y la salud física. Una persona mentalmente inestable está muy propensa a desarrollar discapacidades físicas y enfermedades.

8 Paráfrasis del calendario maya 2014 del Centro de Espiritualidad y Medicina Maya, Chilam Balam (2014: 30).

una y otra vez durante mucho tiempo (Rappaport, 1999: 52-53). El ritual y la noción compartida del tiempo mantienen una relación recíproca: el ritual separa periodos de tiempo mientras que los periodos de tiempo indican cuándo debe tener lugar un ritual. La noción compartida del tiempo proporciona una estructura que indica los momentos adecuados para reunirse con un grupo de personas (véase en este volumen la contribución de Emmanuel Posselt Santoyo y Liana Ivette Jiménez Osorio sobre el ritual de *kuu ii ndute* en la Mixteca). Por ejemplo, los primeros estudios etnográficos del altiplano de Guatemala describen cómo se reúne la gente de diferentes orígenes lingüísticos para celebrar un evento religioso en momentos específicos, pese a estar separada por enormes distancias. Stewart Lincoln refirió en 1942 que durante las ceremonias del cargador del año los especialistas del calendario "vienen a realizar las devociones a Huyl individualmente y en pequeños grupos desde Huehuetenango, Quetzaltenango, Momostenango, Totonicapán, Santa María Chiquimula, Chichicastenango, Naguala, Cobán, Tactic, y Rabinal y Solola" (1942: 113; traducción del autor). Tales encuentros, frecuentes y rítmicos, coordinados por la experiencia compartida del tiempo, contribuyen a la formación de un sentimiento de grupo y a una identificación de los individuos que supera las ubicaciones geográficas y las filiaciones lingüísticas.

Los futuros Aj Q'ijaab en Momostenango reciben enseñanzas durante el transcurso de 260 días que corren desde el día Wajxaqib' B'atz' (8 B'atz') hasta el próximo día Wajxaq'ib B'atz'. Durante este periodo deben visitar con frecuencia los altares mayas Alajsabal, Paklom y Pa Ja', que están relacionados con los números de los días Jun (1), Waqib' (6), y Wajxaqib' (8) respectivamente. En los días que llevan dichos números los aspirantes deben ir al altar relacionado con cada número para realizar allí su ritual personal (figura 3.1). A los aspirantes que llevan a cabo sus rituales en esos días específicos se les presenta ante los nahuales y hacen entonces sus primeras apariciones en la comunidad de los Aj Q'ijaab. Los Aj Q'ijaab ya iniciados visitan los altares sagrados también en los días Jun (1), Waqib' (6), y Wajxaqib' (8), pero a dife-



Figura 3.1: Día 6 Kan: Los Aj Q'ijaab realizan sus rituales en el altar Paklom, Momostenango.

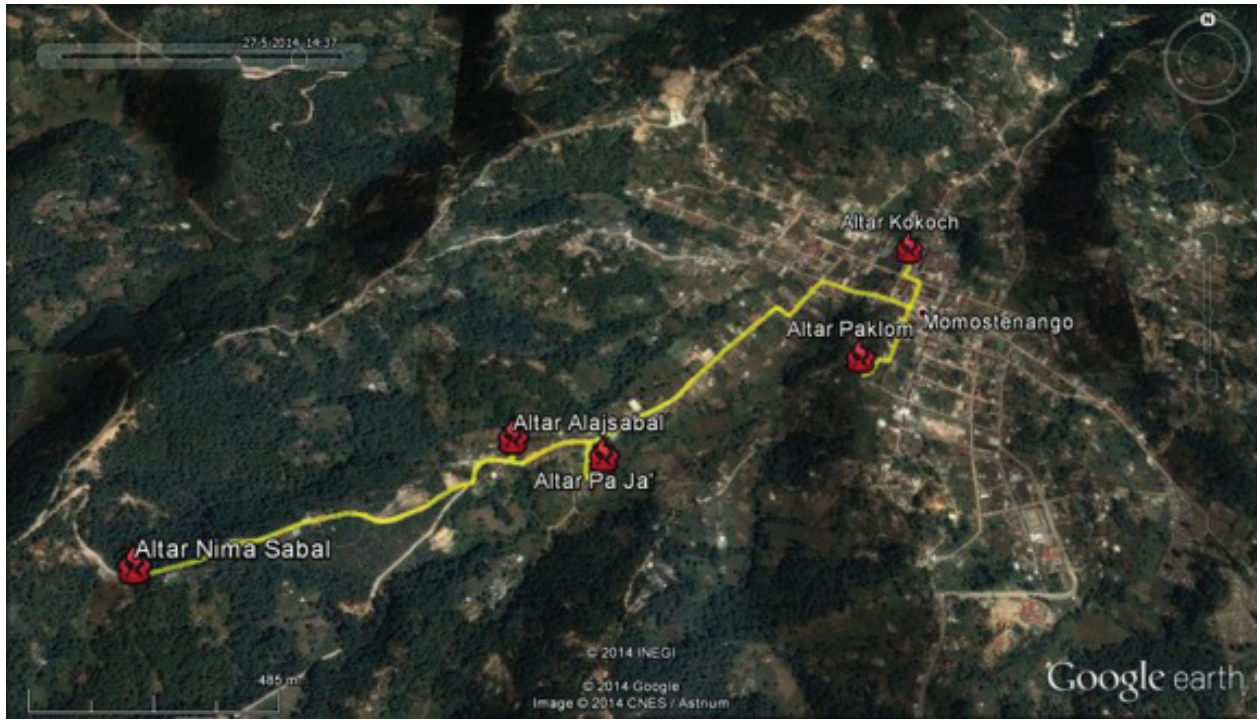


Figura 3.2: Se indica la ruta que se sigue caminando en el día 8 B'atz'. Se visitan entonces los cuatro altares principales de Momostenango (Nima Sabal, Alaj Sabal, Pa Ja', y Paklom) y el altar Kokoch, que se encuentra en el centro del pueblo, donde terminan las ceremonias de iniciación (Google Earth).

rencia de los aspirantes visitan un altar más llamado Nimasabal en los días que llevan el número B'elejeb' (9). El Aj Q'ij que está presente en el Nimasabal en un día con el número B'elejeb' (9) sabe que los demás individuos que allí se encuentran también son miembros iniciados de la comunidad de los Aj Q'ijaab. Sólo después de que se les inicia oficialmente se permite a los alumnos realizar sus ceremonias en Nimasabal en este día (figura 3.2).

Fuera del conjunto de especialistas, las reglas del calendario también tienen un efecto importante en la formación de la comunidad. Los acuerdos sobre el significado del tiempo son cruciales para la agricultura e influyen en la dinámica espacial de la comunidad. En Momostenango tres principios determinan el día de la siembra o la cosecha: la luna llena, el día Q'anil, Imox o Aj, y la lluvia. El día en el que Q'anil coincide con la luna llena antes de la temporada de lluvias se seleccionan las semillas de maíz para la siembra. Después de que caen por lo menos tres fuertes aguaceros se siembra la milpa en un día Q'anil, Aj, o Imox, aunque esta tarea sólo se ejecuta cuando hay luna creciente. Un día antes de la siembra se realiza una ceremonia en la milpa para pedir a los seres divinos que vigilen las mazorcas, que aseguren que nadie provoque algún daño a las plantas y que los animales no entren en el campo cultivado. El ritual, establecido por la combinación de la luna, el día Q'anil, Aj o Imox, y los cambios en el entorno natural que indican la llegada de la temporada de lluvias, separa y da un significado a dos periodos temporales: durante el primero la tierra aún no está lista para la siembra, y durante el segundo se puede sembrar. Quienes siguen estas reglas específicas se distinguen de la gente que siembra el maíz en días arbitrarios o casuales (Rappaport, 1999: 190-196). Así, las tradiciones agrícolas influyen fuertemente para determinar a quién se considera miembro de un grupo específico y quién no pertenece a ese grupo.

Una historia compartida[9]

De manera global se advierte que la presencia de un pasado compartido es un aspecto unificador para las

9 Erróneamente se acostumbra referirse a las historias sagradas o simbólicas de Mesoamérica como "mitologías".

comunidades (McMillan y Chavis George, 1986: 8). Las tradiciones orales que se han transmitido de generación en generación contienen relatos sobre el pasado maya que se asemejan a lo que se consigna en el *Popol Vuh*, famoso texto religioso e histórico del pueblo k'iché' (Christenson, 2007). Estos relatos se refieren a la creación del mundo por U'kush Kaj U'kush Ulew ("corazón del cielo, corazón de la tierra"), a las búsquedas de las energías de Wuqub Ajpu Ixbalamq'ij,[10] y a la historia del *ri nan tat* ("el primer abuelo-abuela"). El pasado maya contiene pasajes vinculados a las características del mundo natural, por ejemplo: los conejos no tienen cola porque se la trozaron cuando el héroe Wuqub Ajpu Ixbalamq'ij trató de capturarlos en el momento en que estaban comiendo el maíz, y las ratas no tienen pelo en la cola porque él quemó su cola (Christenson, 2007: 139). El pasado que comparte un grupo de personas ofrece una explicación acerca de cómo se formaron la naturaleza y la humanidad y cómo se establecieron las relaciones entre ambas. Esta combinación da al pasado la calidad de una verdad natural e incuestionable (Rappaport, 1999: 293).

Durante las ceremonias se invoca, se agradece, se pide perdón y se solicita algo a los protagonistas del pasado común. En el inicio de la ceremonia k'iché' se invoca a los cuatro padres fundadores de los linajes k'iché' desde sus puntos cardinales correspondientes: B'alam Aq'ab del Oriente, B'alam Kitze del Occidente, B'alam Ikin del Norte y B'alam Majakutaj del Sur. A otros protagonistas de la historia k'iché', como Wukub Ajpu, Jun Ajpu, Jun Junajpu, Q'ij balam Ish, Tojil, Abilish, Jakabitz, Ishmukane, Ishkik, el creador y formador y muchos otros se les invoca en las oraciones que el Aj Q'ij pronuncia durante la ceremonia. Estos personajes del pasado forman parte de la comunidad que realiza el ritual, pues sin su presencia éste carece de importancia y efecto. Al recordar durante la ceremonia a los participantes del pasado compartido y a los ancestros comunes se robustece la relación entre las personas que ya forman una comunidad. Esta sensación de origen compartido crea un vínculo de pertenencia al mismo grupo y de esta manera se fortalece la comunidad. Así como se percibe el tiempo como algo natural, tanto la razón como la realización de la ceremonia en este tiempo se comprenden como naturales (Rappaport, 1999: 169-216): de esta manera se reconoce la relación entre los miembros de la comunidad como un vínculo natural y lógico.

La construcción de la comunidad

Como se expuso al principio de este documento, cinco características que interactúan determinan la pertenencia a una comunidad: los límites, la seguridad emocional, un sentido de pertenencia y de identificación, la inversión personal, y un sistema de símbolos comunes. Los límites entre diferentes comunidades se distinguen con la intención de proporcionar seguridad emocional (McMillan y Chavis George, 1986: 7). En las comunidades del altiplano los límites se forman valiéndose del calendario maya. Este sistema calendárico señala quién es miembro y quién no lo es; quién planta sus semillas en el día Q'anil, Aj o Imox con luna creciente y quién lo hace en días arbitrarios o casuales. El calendario muestra las metas, las prioridades y los intereses comunes de los miembros. Los días del calendario maya llevan energías que influyen en la vida de las personas y que además contienen un fundamento ético. Las energías de los días del calendario maya alinean el comportamiento de los miembros de la comunidad y promueven una estructura común para la interacción social. La identificación con la historia común de los miembros de la comunidad se fortalece durante las reuniones rituales, donde se enfatizan el pasado y el conjunto de valores compartidos. El calendario maya ofrece una estructura que indica el momento en que deben reunirse los miembros de la comunidad. La frecuencia de las reuniones y el aspecto espiritual de éstas contribuyen en gran medida a intensificar la sensación de pertenencia común (McMillan y Chavis George, 1986: 9). Durante cada 13 días el Aj Q'ij tiene que visitar los cuatro altares para realizar sus rituales; esta inversión personal con la que cada uno de los miembros de la comunidad contribuye a la formación de ésta refuerza la sensación de pertenencia. Estos rituales se llevan a cabo en un

Al usar la palabra 'mitología' para hablar del pasado maya el investigador se distancia de esta visión del pasado que percibe como "[una] 'historia' inventada o no muy bien establecida" (Rappaport, 1999: 347; traducción del autor). También el término 'mitología' implica que los convenios de este orden litúrgico ya no se relatan, es decir, que están prácticamente muertos. Al hacerlo el antropólogo construye una dicotomía entre 'el mismo' (*Self*) y 'el otro' (*Other*), y coloca 'al otro' en el pasado. Tal negación de contemporaneidad viene a reforzar una distinción colonial entre 'el mismo' superior y 'el otro' inferior (Fabian, 2002: 38).

10 Según el Chuchqajau don Rigoberto Itzep Chanchavac de Momostenango, los "héroes gemelos" (que aparecen como protagonistas del *Popol Vuh*) deben ser entendidos como la dualidad de una sola persona llamada Wuqub Ajpu Ixbalamq'ij.

momento específico en el tiempo, que se percibe como algo natural y vinculado al pasado común de los participantes, lo que acrecienta aún más el vínculo entre ellos. Por consiguiente, la noción de tiempo compartido contribuye significativamente a la construcción y preservación de las comunidades.

Consideraciones

Al referirnos a la noción del tiempo y la comunidad hablamos de una inversión y una retroalimentación: la comunidad ha sido creada por el calendario maya y a su vez este calendario ha sido mantenido y formado por la comunidad (figura 3.3).

En un mundo ideal nada cambiaría: el calendario formaría a la comunidad y viceversa. Sin embargo el contexto social (la pobreza, la explotación, la discriminación y muchos otros factores más) ejerce un fuerte efecto de polarización en la comunidad, y esto descompone la relación dialéctica entre la comunidad y el calendario maya. La discriminación, la pobreza y la nueva colonización religiosa y capitalista atacan a la comunidad y fracturan la sensación de seguridad



Figura 3.3: La relación entre la creación de la comunidad y la noción compartida del tiempo.

que ésta había creado. Como menciona en el presente volumen Pier Luca Marzo en su capítulo sobre la colonización técnica del tiempo, las fuerzas destructivas llegan a la comunidad desde fuera, desde una escala global, y penetran en la comunidad dañando simultáneamente el sistema del calendario maya, que opera en una escala local. Cabe preguntar si el calen-

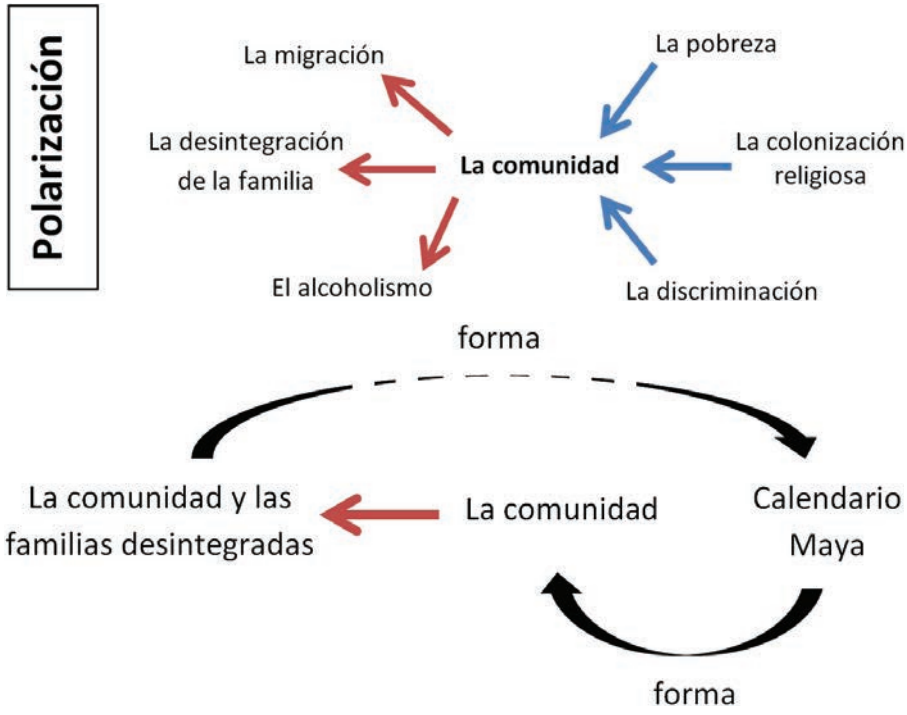


Figura 3.4: Algunos factores que hacen daño a la comunidad y la polarización que ocasionan (arriba). La comunidad fracturada no es capaz de recrear la noción compartida del tiempo de la misma manera que antes, y esto influye de nuevo en la autoconstrucción de la comunidad (abajo).

dario maya puede proporcionar protección y resistencia contra los procesos actuales de etnocidio y neocolonización. De ser así, ¿cuánto tiempo podrá ayudar a la comunidad en la resistencia contra tales procesos destructivos?

Aunque algunas iniciativas serias de carácter local y nacional persiguen la regeneración del calendario maya mediante la transmisión del conocimiento y la conciencia de tiempo a las generaciones siguientes, se observa que los pueblos se están dividiendo cada vez más. Cuando escasean los satisfactores para las necesidades básicas, la fuerza del calendario maya dirigida a crear un vínculo fuerte entre la población se pone a prueba.

Sin embargo las comunidades mayas del altiplano sólo seguirán existiendo si se siguen reiterando y cultivando el pasado común y la programación de las actividades y los códigos de conducta. El mejor momento para hacerlo es durante el ritual. Los rituales mayas, trátese de un acto en un grupo grande o de una adivinación personal, influyen en la individualidad del participante e incorporan en su identidad los valores sociales y la noción de tiempo de la comunidad (Rappaport, 1999: 219-232). La programación de un ritual es inseparable de la noción de tiempo compartido: el tiempo programa los rituales mientras que los rituales estructuran el tiempo. Por lo tanto, la continuación de los rituales y de la noción compartida del tiempo es crucial en la lucha contra la destrucción de las comunidades mayas en el altiplano de Guatemala.

4. *Xëëw-it*. Tiempo y espacio en la cultura ayuuk

Juan Carlos Reyes Gómez

El propósito de este trabajo es mostrar brevemente de qué manera los miembros del pueblo ayuuk concebimos las nociones de tiempo y espacio conforme a nuestra propia visión del mundo, así como las formas en que nos valemos de tales nociones para solucionar nuestros problemas cotidianos.[1]

El pueblo ayuuk (o mixe) se localiza entre la zona montañosa de la región de la Sierra Norte y las planicies del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, al sur de México. Las tierras de nuestro pueblo se suelen dividir en tres grandes zonas atendiendo a las condiciones geográficas y por lo tanto climáticas y edáficas: la alta, que es fría; la media, que es templada, y la baja, que es calurosa; de las tres la menos productiva es la alta, en tanto que la baja es la más productiva en materia de agricultura y ganadería (Nahmad, 1965; Reyes, 1995; Torres Cisneros, 2004).

Este pueblo está conformado por alrededor de 290 comunidades (Torres Cisneros, 2004), mismas que se agrupan en 19 municipios que abarcan una extensión territorial de 6 000 km^2. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI, 2010) la población ayuuk que habita en territorio ayuuk se estima en 126 344 personas, y de éstas 111 804 somos hablantes de la lengua del mismo nombre, que tenemos por lengua materna y que después del zapoteco, mixteco y mazateco es la cuarta más hablada en el estado de Oaxaca entre las 15 originarias que allí están presentes.

Este texto se basa fundamentalmente en tres fuentes de conocimiento propias de nuestro pueblo: *a)* la tradición oral que se ha transmitido de generación en generación y se ha mantenido en la memoria colectiva de los miembros de este pueblo; *b)* los discursos ceremoniales que exponen los sacerdotes y sacerdotisas ayuuk al presentar las ofrendas sagradas cuando celebran distintos rituales, y *c)* la lengua misma, que es el principal medio de expresión del pensamiento, de la transmisión de la cultura y, en consecuencia, de la construcción de nuestra propia realidad.[2]

Xëëw-it. Los conceptos que nombran el tiempo y el espacio

En la lengua y la cultura ayuuk los conceptos que nombran el tiempo y el espacio son *xëëw* e *it*, respectivamente. *Xëëw*, en términos generales, nombra al "sol" e indica "el tiempo" y, en términos específicos, denota "día", "nombre", "suerte o destino" y "fiesta"; *it*, por su parte, en términos generales indica "espacio" en tanto que en términos específicos refiere a "un lugar determinado". En el lenguaje ritual ambos términos usados de manera asociada, *xëëw-it*, constituyen un difrasismo que denota "fecha"; estos dos conceptos están estrechamente relacionados, de modo que ambos conforman una entidad indivisible.[3]

1 Este estudio es parte del proyecto "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala" que se realizó en la Universidad de Leiden con el financiamiento del European Research Council en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013)/ERC Grant Agreement No. 295434. Véase en este mismo volumen la contribución de Pier Luca Marzo acerca de una forma globalizada, "moderna" y colonizadora, una visión del tiempo donde todo se mide y decide por medio de los engranajes y las manecillas del reloj.

2 Agradezco infinitamente a los señores Federico Reyes (†), María Teresa Gómez (†), Amando Maximiano, Matea Feria, Francisco Anacleto, Gustavo Antonio, Reynaldo Reyes, Adelina Reyes y Carlos Sebastián, de Alotepec; a Laurentina Mateos López, de Cotzocón; a Joel Vásquez Gutiérrez y Cirilo Cardoso Vargas, de Tlahuitoltepec; a Justina Joaquín, Isaías Rosas Antonio y Hermilo Santiago Andrés, de Guichicovi; a Enrique Pérez Antúnez y Gervasio Santiago Jiménez, de Tamazulapan; a Germán Perfecto de Jesús y Josefina Francisco, de Mazatlán, todos ellos del Pueblo Mixe (Oaxaca, México), por haberme compartido sus conocimientos sobre las distintas temáticas que aquí se tratan, así como a Melchor Escobar, Mercedes Gláfira Azcona, Jairo y Filiberto Escobar Azcona, de Guichicovi; a Nicéforo González Feliciano, de Mazatlán, y a Godofredo Santiago Martínez, de Tamazulapan (todos ellos del Pueblo Mixe), por haber facilitado mi encuentro con varias de las personalidades que antes mencioné.

3 'Difrasismo' es el término que se emplea para indicar los pares de palabras que invariablemente se utilizan en el

Independientemente de esto hay otro término que se usa muy frecuentemente en el lenguaje común y que hace referencia tanto al tiempo como al espacio: *aawä'äts* (*aa-*, que viene de *ääw*, "boca", y *wä'äts*, "limpio", "sin nada", "sin obstrucción alguna"), es decir, "abierto", "libre", "desocupado".[4]

Con el propósito de facilitar nuestra exposición sobre la concepción espaciotemporal en esta cultura, procuraremos describir por separado cada una de estas dos grandes categorías.

It. El espacio

It-nääxwiinyëtë, "el mundo", "el universo entero", "el cosmos en su totalidad", es un espacio. Este espacio puede representarse, de entrada, por tres líneas horizontales paralelas dentro de las cuales se encuentran dos grandes espacios: *tsajp*, "el cielo", y *nääx*, "la tierra".[5] Entre la línea media y la superior, se delimita *tsajp* y entre la línea media y la inferior se delimita *nääx* (figura 4.1).[6]

tsajp, el cielo

nääx, la tierra

Figura 4.1: El cielo y la tierra.

Al respecto, en el lenguaje ritual de nuestro pueblo se dice que *nääx*, "la tierra", está contenida dentro de un gran recipiente que está dispuesto boca arriba, *këëynyaapy*, en tanto que *tsajp*, "el cielo", es una gran cubierta cuyos bordes, lados u orillas se extienden hacia abajo, hasta caer y sostenerse sobre *nääx*, dando la idea de una gran jícara embrocada, como lo indica el mismo término que se utiliza para describir este fenómeno: *tsajp'aakëta'aky* (literalmente: "hasta donde los bordes del cielo caen").[7]

De este modo se entiende entonces que *tsajp* y *nääx* son dos partes, si bien opuestas también complementarias, que constituyen una sola unidad que se concibe como un gran espacio cerrado donde el cielo está arriba y la tierra abajo (figura 4.2).[8]

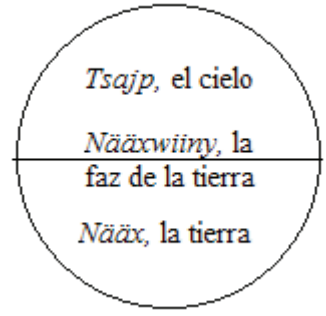


Figura 4.2: *Nääxwiiny*, "la faz de la tierra".

mismo orden y en contextos similares en los cuales cobran un significado particular que no siempre es exactamente la suma semántica de cada una de sus partes; estas palabras se conciben como un solo bloque de significado y, por lo tanto, se usan como una sola palabra. Algunos ejemplos de ellos en lengua ayuuk son: *wiin-jëjp* ("ojo-nariz") "cara", *ayo'on-jotmay* ("pobreza-preocupación") "desgracia", *äp-ok* ("abuelo-abuela") "ancestro" o "descendiente", *jëën-tëjk* ("fuego-casa") "hogar", *ääy-ujts* ("hoja-hierba") "flora", y *joon-jëyujk* ("pájaro-animal") "fauna" (sobre este concepto, su natural existencia y su uso extendido en las lenguas mesoamericanas véase Montes de Oca Vega, 2000 y 2008, y Jansen y Pérez Jiménez, 2009: 15-16). Para la escritura de los difrasismos en la lengua ayuuk proponemos el uso de un guión entre las palabras que conforman cada uno de ellos como señal de la inseparabilidad sintáctica y semántica de cada par.

4 Véanse las siguientes oraciones en lengua ayuuk de Alotepec: *Wënä'ä m'aawäätsëyxyë*, "¿cuándo tienes tiempo?"; o *katii jam mtëkäm 'yaawäätsë'ë?*, "¿no tienes lugar en tu casa?"; *Kyaj tyam 'yaawäätsë*, "no hay tiempo ahora"; o *timwaanë jam it, kyaj jam 'yaawäätsë*, "hay muy poco lugar allá, no hay suficiente espacio".

5 En alusión a lo anterior observamos que es muy común que los pueblos mesoamericanos distingan de entrada estos dos grandes espacios. Así, entre los nahuas del altiplano central de México se observa que en la constitución del mundo, lo primero que se dio fue la separación del cielo y de la tierra (López-Austin, 1994: 17-19). Entre los quichés de Guatemala se dice: "Sólo el cielo existía [...] No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión" (*Popol Vuh*, 1999: 23). Para los ñuu dzaui (mixtecos), según los registros de fray Gregorio García "estaba la Tierra cubierta de agua, sólo había limo y lama sobre la faz de la Tierra" (citado por Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992: 77-78), en tanto que los autores que lo citan inician su relato sobre el "principio y ordenación del cosmos" diciendo: "En el principio era el cielo. Éste es el parangón sagrado de lo que hubo en el principio en el cielo" (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992: 81); asimismo el Génesis de la Biblia comienza con: "Dios, en el principio, creó los cielos y la tierra."

6 Sobre el universo chamula Gary Gossen (1989: 42) dice: "La tierra está en el medio de los tres estrados horizontales principales del universo chamula. Los otros dos son el cielo y el infierno" (citado por De la Cruz, 2007: 75).

7 El término se compone de los siguientes morfemas: *tsajp* "cielo", *aa-* (que viene de *ääw*), "boca", "bordes" u "orillas", *këtääk*, "bajar" e *–y* (sufijo que convierte un verbo en adverbio), que, en conjunto, quiere decir: "en todo el mundo", "en todo el universo". Sobre esta idea los ayuuk coincidimos con los mayas en cuanto a que estos últimos también conciben el cielo "en forma de jícara invertida, taza, bóveda giratoria o cúpula" (Montoliú Villar, 1987, citado por De la Cruz, 2007: 81, quien defiende esta postura, además de la idea de la redondez de la tierra entre los *binnigula'sa'* o zapotecos).

8 Otra expresión bastante frecuente, incluso en el lenguaje común, es *moopäät yë nääxwiinyëtë 'yawëtityën*, "hasta donde el mundo da vuelta".

Con base en lo anterior observamos que la línea que media entre *tsajp* y *nääx* más que dividirlos, une estos dos grandes espacios que se complementan, y es justamente en esta línea donde se ubica *nääxwiiny*, la faz de la tierra, a la cual se refieren nuestros sacerdotes y sacerdotisas como *koni'kyxy pyoop nääxwiinyë-të*, "el sagrado mundo blanco", que es el espacio en donde se desarrolla la vida de los seres humanos, las plantas y los animales, que por eso mismo se considera en el lenguaje ritual como *Tääk-Tsi'tsk*, "Madre-Senos", pues es ella quien nos pare, quien nos alimenta, y es ella misma quien nos recibe y nos guarda en sus adentros cuando fallecemos, de allí que se le atribuya una esencia femenina.[9]

Así tenemos tres grandes espacios: *tsajp*, *nääxwiiny* y *nääx*,[10] que además de complementarios se conciben como interdependientes, ya que se considera que están interconectados por grandes aguas y grandes caminos a través de los cuales se da un flujo constante y permanente de energías.

De acuerdo con nuestra exposición, la mejor manera de hacer una representación mental del universo constituido en una unidad compuesta de tres partes interrelacionadas es compararlo con el cuerpo de un árbol, un ser viviente que tiene la capacidad de crecer tanto hacia arriba (*tsajpooty*, "dentro del cielo") como hacia abajo (*nääxooty*,"dentro de la tierra"), así como en la faz de la tierra (*nääxwiiny*), y cubre los tres grandes espacios del universo al mismo tiempo que los comunica y unifica (figura 4.3).[11]

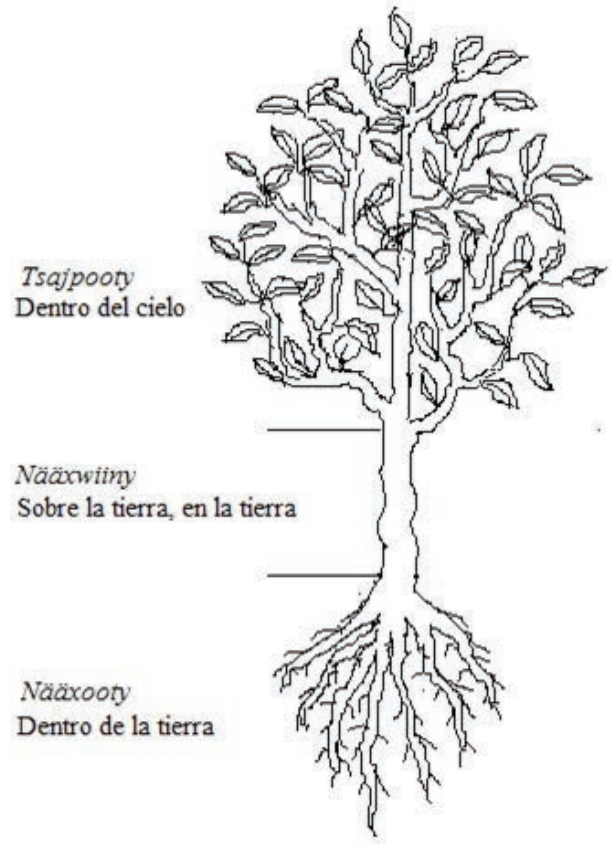


Figura 4.3: Los tres grandes niveles del universo.

Las ramas, hojas, flores y frutos del árbol representan el cielo, el tronco simboliza la faz de la tierra y las raíces las profundidades de ésta. El cielo está ubicado arriba y la tierra abajo, y ambos convergen en la faz de la tierra, que es a su vez la faz del cielo; es aquí donde se da un punto de intersección entre el cielo y la tierra, donde existen las condiciones propicias para que las criaturas humanas, al igual que las plantas y los animales terrestres, acuáticos y aéreos podamos vivir.[12]

Al igual que los cimientos de una casa, *ääts-këjk* o *ääts-tikts*, "la raíz", es donde todo empieza, es la que soporta y la que sustenta; el tronco o tallo, *kepy*, "palo", o *teky*, "pie", de modo idéntico a los horcones de una casa, sostiene el cielo, concebido éste como un techo cuya función es cubrir y proteger nuestro hogar.[13]

9 Los miembros de los pueblos originarios de la Sierra de Puebla conciben a la Tierra de manera idéntica (Stresser-Péan, 2011: 463): "La Tierra, en su conjunto, es esencialmente de naturaleza femenina; es lo opuesto al cielo [...] es una mujer fecunda, maternal. Es la madre de todos, la madre de todos los seres vivos, es la que nos trae al mundo, la que nos ayuda y nos da de comer". Lo mismo expone López-Austin (1994: 18) respecto a que al partirse una diosa original, acuática, en cielo y tierra "Su naturaleza original se conservó en la parte inferior del cosmos; la parte superior, en cambio, adquirió las características masculinas".

10 La misma distribución del universo, en tres niveles, se ve entre los nahuas (López-Austin, 1994: 19-21), entre los mayas (Tedlock, 1992: 173) y entre los zapotecos (De la Cruz, 2007: 88).

11 Las representaciones del universo, del tiempo y el espacio, o del tiempo y la vida a través de la imagen de un árbol son bastante comunes en Mesoamérica; algunas de ellas aparecen en la estela 25 del sitio arqueológico de Izapa, Chiapas, donde se plasmó una representación del árbol mundial (Duinmeijer, 1997), así como en la página 37 del códice *Yuta Tnoho* (*Vindobonensis*) que narra el nacimiento de los primeros señores (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992: 113-115), en la primera página de los códices *Tezcatlipoca* (*Fejérváry-Mayer)*, *Tonalpouhqui* (*Vaticano B*), *Yoalli Ehecatl* (*Borgia*), *Tudela*, y el *Dresde*, en los que se señalan los rumbos o direcciones del universo (Anders y Jansen y Pérez Jiménez, 1994: 149-184) o en las páginas 75-76 del códice *Madrid* donde aparece un árbol cósmico con dos divinidades sentadas bajo su sombra (León-Portilla, 1988: 65-66).

12 Una representación similar se presenta en López-Austin (1994: 20 y 2006: 84).

13 La idea de comparar el universo con una casa la encontramos también entre los miembros de los pueblos indígenas de la Sierra de Puebla, al igual que entre los

En este sentido y en el mismo orden podríamos hablar del inframundo, el mundo y el supramundo, respectivamente, los tres más grandes espacios en que se divide el universo entero.

A propósito, el primer día de nuestro calendario ritual (que más adelante mencionaremos brevemente) es *Jukpii*, que es justamente "raíz", y el último de ellos es *Jëkëëny*, que es "flor" y de algún modo "fruto", porque el fruto nace de la flor. El nombre de este último día es el nombre de nuestra Diosa Madre más antigua, una diosa de extrema belleza encargada de formar nuestros cuerpos en el vientre de nuestra madre. En este sentido a los descendientes siempre se les considera *tëëm-ji'tsyky*, "fruto y retoño" de sus progenitores; así, por ejemplo, el último hijo o hija de una pareja es llamado *kotëëm*, "el último fruto", "el fruto que está en el extremo más alto del árbol".

En el cosmos, o quizá más bien en el macrocosmos, hay además otros espacios (figura 4.4), aunque a los tres mencionados se les considera los más importantes.[14]

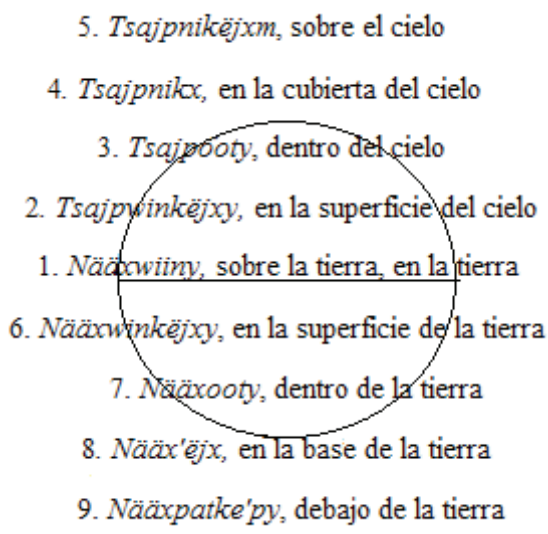


Figura 4.4: Los niveles del cosmos.

Como ya hemos dicho, nosotros vivimos en *nääxwiiny*, "sobre la tierra (o en la faz, cara o rostro de la tierra)"; los astros, diurnos y nocturnos viven en *tsajpwinkëjxm*, "la superficie del cielo", en tanto que nuestros dioses y divinidades que hacen posible la vida (*Yäjkjikyäjtpë*), independientemente de su carácter omnipresente, moran *tsajpooty*, "dentro del cielo". Del mismo modo, hacia abajo, en *nääxwinkëjxy*,"la superficie de la tierra (a poca profundidad de la faz de la tierra)", viven algunos espíritus benignos y malignos (aquellos que conducen las almas de los muertos por el camino correcto y los que hacen que éstas equivoquen su camino y las hacen sufrir, así como aquellos que se encargan de recibir las semillas que se depositan en la tierra y que han de generar una nueva vida, como los que evitarán que éstas germinen, procurando que pierdan el camino correcto y se pudran), en tanto que otros dioses existen *nääxooty*, "dentro de la tierra", y son *Yäjk'o'kpë* ("los que causan la muerte").

Así, se dice por ejemplo que nuestra concepción, personalidad y carácter, al igual que nuestro tiempo y nuestro destino, tanto como la asignación de nuestros nahuales, la determinan desde el cielo, *Tääy-Jëkëëny*, nuestros dioses padre y madre más antiguos, quienes son "fin-principio" o "término-inicio" de todas las cosas que en el mundo existen, y que es la propia Diosa Madre *Jëkëëny* la encargada de dar forma a nuestros cuerpos en el vientre de nuestra madre, a través de la cual llegaremos finalmente a este mundo.

No está de más comentar que en la lengua ayuuk el verbo nacer se expresa en el caso de personas y animales con los difrasismos *miin-ka'x*, "venir-nacer", *miin-jäjt*, "venir-llegar", *miin-kaxë'k*, "venir-aparecer", y *miin-kä'ä*, "venir-caer"; de éstos llama la atención particularmente la última forma porque implica la acción de caer de arriba abajo, no como cuando vamos caminando y caemos al suelo, sino cuando caemos desde un lugar alto y nuestro cuerpo se desplaza a través de un espacio libre antes de hacer contacto con el suelo. Otro verbo que también vale la pena comentar es el que se refiere al fallecimiento, a la muerte, mismo que se manifiesta con los difrasismos *o'kën-tëko'oyën*, "muerte-pérdida", y *wimpijtën-tëkäjtsën*, "regreso-transformación", que implica la acción de retornar a un punto de origen y de acceder a un nuevo estado, que en este caso es un estado de carácter sagrado, divino; a los muertos se les reconoce con la categoría de *jamii*, "difunto" (si hay necesidad de nombrarlos, necesariamente se tiene que anteponer esta categoría a sus nombres, pues no se les puede nombrar ya sin este reconocimiento), comparando a los difuntos con los ángeles y los santos de la religión

huastecos de San Luis Potosí (México), "quienes construyen de manera ritual casas redondas, de techo cónico, y dicen que éstas son la imagen del universo [...] además los temascales por lo general son circulares" (Stresser-Péan, 2011: 457).

14 Stresser-Péan (2011: 457) nos dice al respecto: "La idea de un mundo formado por niveles superpuestos parece haber sido común en diversos pueblos mesoamericanos, particularmente entre los aztecas, los otomíes y los mayas".

católica, pues ya han llegado ante los dioses (*tëë twin'ijxnëtë-t'aapäätnëtë*, "ya los han visto a los ojos-ya han hablado con ellos") y ahora tienen la facultad de interceder por nosotros ante ellos. Un verbo más es *yäjknäxtëjkëy*, "sepultar", "enterrar", que implica la acción de ayudar a los cuerpos de los difuntos a introducirse dentro de la tierra, donde son recibidos por nuestra Madre Tierra; de esta manera se guardan los cuerpos en *Mujkpat*, "el lugar de reunión de todos". Finalmente, la palabra que hace referencia al conjunto de rituales que se celebran desde el fallecimiento de una persona, la entrega de su cuerpo a la tierra y la despedida de su alma de *Tuk it*, "este mundo", es *yäjkpëtë'k*, "levantar", "alzar", "elevar", con lo cual se dan las condiciones necesarias para que las almas de los fallecidos emprendan un viaje fácil, rápido y agradable a *Ja tuk it*, "el otro mundo", donde iniciarán otra vida.

Por su lado, la pareja de dioses *Kontoy y Tajëëw*, nuestros dioses padre y madre más recientes, más próximos, más inmediatos, vive en la tierra con nosotros; ellos son, por así decirlo, uno más de nosotros, con la diferencia de que son inmortales, son eternos, pero nos han acompañado siempre, desde que fueron creados por nuestros primeros dioses, *Tääy-Jëkëëny*, y han compartido con nosotros todas nuestras vicisitudes y peripecias; si bien a *Kontoy* se le sitúa más en el espacio celeste en tanto que a *Tajëëw* se le ubica más dentro de la tierra.

Nuestro Dios Padre *Kontoy* se encuentra entre los peñascos de la cima más alta de nuestro sagrado *I'px Yuukm*, el cerro Zempoaltépetl (uno de los más altos del estado de Oaxaca), en tanto que nuestra Diosa Madre *Tajëëw* está incorporada a la tierra (se introdujo en ésta en *Tsä'änytyu'u'äm*, el lugar del camino de la culebra, después denominado Coatlán, en territorio ayuuk).[15]

De *Kontoy*, un gran hombre con garras en los pies, se dice que él mismo es *Koonk Aanääw*, "el Dios Trueno", así como el rayo y el viento asociados a él, y es el encargado de traer las lluvias para fertilizar la tierra, además del dueño absoluto de todos los animales. De *Tajëëw* se comenta que es una enorme *jatsyutsä'äny*, "culebra con cabeza de venado", y que ella misma es *Nääxwiinyëtë*, la propia tierra sobre la cual vivimos, y que como tal, es la encargada de proveernos de todo lo necesario para subsistir, pues es quien exhala de su boca el hermoso arco iris que se forma en el cielo de donde se desprende el alimento para todo ser viviente que habita en nuestra Madre Tierra; finalmente, es quien posibilita las buenas y abundantes cosechas.[16]

Hay en el universo dos grandes series de caminos, rumbos o direcciones. Cada una de ellas consta de cuatro grandes aguas y cuatro grandes caminos, a los que en el lenguaje ritual nuestros sacerdotes y sacerdotisas llaman *mäjktäxk mëj nëë-mäjktäxk mëj tu'u*, es decir, "cuatro grandes senderos". Una primera serie de los cuatro grandes senderos se determina de acuerdo con el recorrido que hacen los astros (diurno: *xëëw*, "el sol", y nocturnos: *po'o-matsä'ä*, "la luna y las estrellas") en el universo. Así tenemos que dos de éstos (*wintuuy*, "en frente", y *jëxke'py*, "atrás") están dispuestos de manera horizontal, en tanto que los otros dos (*anikëjxm*, "arriba", y *aapatke'py*, "abajo") lo están de manera vertical (figura 4.5).

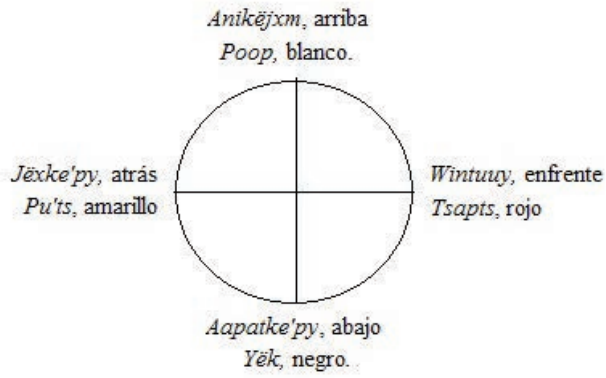


Figura 4.5: Las oposiciones enfrente/atrás y arriba/abajo del universo.

El camino de enfrente, por donde sale el sol, es rojo y es el camino del nacimiento, por donde llegamos todos al nacer, al llegar a *Tuk it*, "este mundo". El camino de arriba, el de la bondad, es blanco, tiene luz, calor y sequedad. El camino de atrás, por donde se oculta el sol, es amarillo, y es el del fallecimiento, el que seguimos todos al fallecer, el que conduce a *Ja*

15 Véase Miller (1956) y Hoogshagen (1966: 316). En este mismo sentido Kuroda (1993: 132-134) concluye que las deidades no cristianas a las que se invoca en la parte alta del pueblo ayuuk se pueden distribuir en el opuesto arriba/abajo, considerando el cerro Zempoaltépetl y a *Kontoy* –así como el trueno, el rayo y el aire– dentro del primer término, y la tierra dentro del segundo, junto con los antepasados muertos.

16 A *Kontoy* se le ubica en el espacio celeste y se le asocia a la masculinidad; a *Tajëëw* se le sitúa en el espacio terrestre y se le relaciona con la feminidad. A *Kontoy* se le brindan ofrendas en la cima del Zempoaltepetl; a *Tajëëw* se le presentan respetos en las cuevas ubicadas dentro o cerca de los campos de cultivo.

tuk it,"el otro mundo". El camino de abajo, el de la maldad, es negro y además obscuro, frío y húmedo.[17]

De este modo, para nuestra cultura existen dos mundos: *Tuk it*, "este mundo", el mundo donde estamos viviendo ahora, y *Ja tuk it*, "el otro mundo", donde continuarán la otra parte de su vida los que aquí, en este mundo, vayan falleciendo. Las características de ambos mundos son similares, con la diferencia de que *Ja tuk it* es un espacio más limpio, más puro, más bueno y, por lo tanto, más hermoso, donde se disfruta de paz, tranquilidad, alegría, armonía, bondad e igualdad, y donde no hay maldad, envidia, rencor, egoísmo, pena, enfermedad, tristeza, preocupación, angustia, desesperación, dolor, sufrimiento, miseria, desigualdad ni soledad. [18]

En la segunda serie de cuatro grandes senderos que atraviesan el universo éstos se disponen de manera horizontal y están determinados tanto por el recorrido que hacen los astros en la bóveda celeste y debajo de la Tierra como por las direcciones que siguen los vientos (figura 4.6).

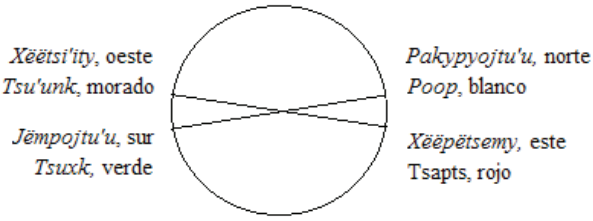


Figura 4.6: Los caminos del sol y los caminos del viento en el universo.

Como se muestra en la figura 4.6, la dirección *xëëpëtsemy*, "sol salido", es el camino rojo e indica el este; *pakypyojtu'u*, "camino de vientos fríos", es el blanco e indica el norte; *xëëtsi'ity*, "sol oculto", es el camino entre azul obscuro y morado, marca el oeste, y *jëëmpojtu'u*, "camino de vientos cálidos", es entre azul claro y verde y señala el sur.

Durante la consagración de ofrendas a los dioses ayuuk para pedir cuidado y protección, don Gustavo Antonio, sacerdote ayuuk de Alotepec (Oaxaca), hace referencia en su discurso sagrado a los nahuales de estos mismos colores que viven en cada uno de los rumbos respectivos del universo; así, nombra a los nahuales *Aanääw*, "truenos", a los *Jënmo'ony*, "estrellas fugaces" y a los *I'intsy*, "arco iris", de los cuatro colores, iniciando por el blanco para seguir con el morado, luego el verde y terminar con el rojo, en ese orden, hacia la izquierda.

Con base en lo anterior se determinan dos grandes temporadas climáticas: *pootn* y *xëkopk*. *Pootn* es la temporada de lluvias y va de mediados de mayo a mediados de agosto aproximadamente, en tanto que *xëkopk* es la temporada de calor y abarca más o menos desde mediados de febrero o principios de marzo hasta mediados de mayo. Como complemento de esto, desde mediados de agosto hasta octubre, o a veces hasta mediados de noviembre, tendremos la temporada *tupoj*, esto es, la de lluvias con vientos frecuentes y moderados, y de noviembre a enero o febrero la temporada *pakypyë*, de frío con lluvias y vientos moderados.

Dependiendo de la temporada climática, hay dos tipos de *käm*, "milpa": *pootn* y *tä'k*; la milpa *pootn* (*pootn käm*) que se cultiva durante la temporada de lluvias, en tanto que la *tä'k* (*tä'k käm*) se cultiva durante la de secas. Y, dependiendo de la localización del terreno, también llamado *käm*, hay dos clases de ellos: *ayuuk* y *aapä't*; los terrenos *ayuuk* se localizan en zonas altas o medianamente altas, por lo que su clima es frío o templado, mientras que los *aapä't* están ubicados en zonas bajas, por lo que son de clima caluroso. Independientemente de que la milpa sea de la temporada de lluvias o de secas y de que el terreno de cultivo sea de clima frío o caluroso, se pueden sembrar las mismas especies de maíz, frijol y calabaza (excepto la chilacayota, que es exclusiva de climas templados o fríos). La diferencia entre un tipo de milpa y otro radica más bien en la temporada en que se les trabaja y el procedimiento que se sigue para su cultivo; esto es, desde la preparación del terreno hasta la cosecha.

Asimismo, por el recorrido que hace el sol y las características topográficas del terreno (bastante accidentado) se definen dos grandes tipos de *käm*, "terrenos para el cultivo (sobre todo de la milpa)": *winkujk* y *jëëwimpit*. Los terrenos *winkujk*, "de frente", están "de cara al sol", de modo que éste los ilumina suficientemente, así que son *u'unk*, "tiernos", "suaves", y por lo mismo bastante fértiles y muy aptos para el cultivo. Los terrenos *jëëwimpit*,"volteados", están "de espaldas al sol", que no los ilumina o no lo hace suficientemente, así que son *mäj*, "macizos", "duros", y en consecuencia muy poco fértiles y no aptos para el cultivo. A unos y otros se les reconoce por el tipo de

17 Ideas similares se observan entre los nahuas (López-Austin, 1994) y los zoques (Reyes, 2008).
18 Véase Reyes Gómez (2006).

suelo y, consecuentemente, por la clase de vegetación que los cubre, que finalmente depende de su posición respecto al sol.

Acerca de los vientos se asegura que ambos (los cálidos y los fríos) en exceso pueden traer *ayo'on-jotmay*, "pobreza-preocupación", es decir, "desgracias", tales como dañar los cultivos, causar destrozos y provocar enfermedades. Los del norte provocan las enfermedades más graves y los del sur ocasionan daños más severos al derribar árboles o arrancar los techos de las casas, de allí la necesidad de rogar a los dioses, mediante la celebración de rituales y la presentación de ofrendas, que el calor, las lluvias y los vientos sean moderados, ya que éstos son los óptimos para obtener buenas cosechas, gozar de cabal salud y vivir en armonía.

Actualmente, ante la necesidad de evitar desgracias y el deseo de mantener la armonía comunitaria, los ayuuk hemos recurrido al auxilio y amparo de elementos un tanto ajenos a nuestra propia religión. Así, cuando se retrasan demasiado las lluvias en Alotepec se saca en procesión a San Antonio de Padua como forma de rogarle para que haga llover. En caso de que ni aun así llueva, se le baña, y si después de bañarlo sigue sin llover, se le llama la atención por no hacer caso de los ruegos, e incluso se le puede exponer a los ardientes rayos del sol para que sienta en carne propia el calor excesivo y reconozca así la necesidad de traer las lluvias. De igual manera, cuando sopla un viento muy fuerte se suele tañer las campanas de la iglesia en la modalidad de rogativas para que el viento cese.

Xëëw. El tiempo

Fundamentalmente lo que marca el paso del tiempo es el recorrido que hace el sol y el que llevan a cabo la luna y las estrellas en el cielo y en la tierra.[19] Así se crea una primera distinción en el transcurrir del tiempo, y para esquematizarla podemos trazar una línea horizontal sobre la faz de la tierra, con la cual tenemos en una mitad *xëëw*, "el día", y en la otra *tsuu*, "la noche" (figura 4.7).

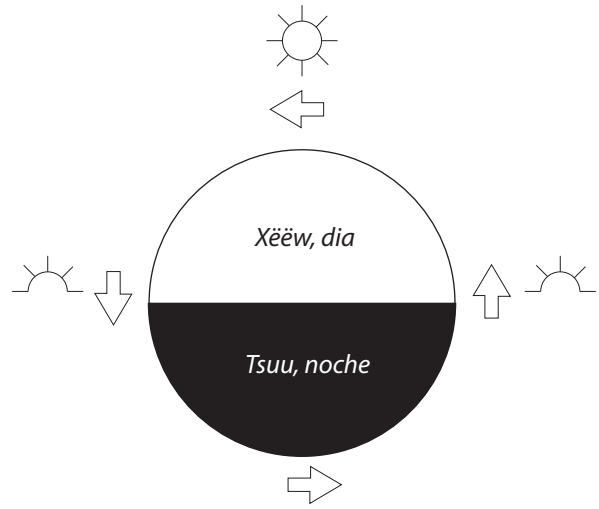


Figura 4.7: *Xëëw*, "el día", y *tsuu*, "la noche".

De este modo *tuk xëëw*, "un sol", equivale a un día, y "un día" abarca desde poco antes de que salga el sol hasta poco después de que se oculte: es el tiempo que dura la luz solar; *tuk tsuu*, "una noche", es el tiempo que va desde que ya no hay más luz solar hasta que ésta vuelve a aparecer poco antes de que salga el sol: delimita el tiempo de la obscuridad.

El tiempo que comprende el ciclo completo –desde que sale el sol y hace todo su recorrido por la bóveda celeste y por el inframundo hasta que vuelve a salir– se nombra con el difrasismo *tuk xëëw-tuk tsuu*, "un día-una noche".

Otro difrasismo que es muy similar a éste es *xëëny-koots*, "de día-de noche" o "día y noche", que quiere decir "todo el tiempo", "permanentemente".

Cuatro momentos determinantes del día y la noche son: *xëëpëtsemy*, "sol salido"; *kijkyxyëëw*, "el mediodía"; *xëëtsi'ity*, "sol oculto"; y *tsu'p*, "la medianoche". Esto nos sugiere que si trazamos una línea vertical en el centro del universo lo dividimos en cuatro partes iguales, y así tenemos dos grandes momentos durante el día: desde que el sol sale hasta que alcanza el punto medio del día y desde allí hasta que se oculta, y además otros dos grandes momentos durante la noche: desde que el sol se oculta hasta que alcanza el punto medio de la noche y desde allí hasta que vuelve a salir, como muestra la figura 4.8.

Estos cuatro momentos del día y de la noche son *aamääy*, "delicados", "pesados", "de cuidado", porque representan justamente los momentos en que los astros pasan de un estadio a otro, cuando por lo mismo hay

19 Entre las estrellas (*matsä'ä*) y constelaciones que más se suelen mencionar destacan: *jayxyëëw* (literalmente, "la que va inmediatamente adelante del sol"), "la gran estrella", "la estrella floja" o Venus; *jënya'amn* ("soplador" [en forma de rombo]) o *yu'un* ("coa" o "arado"), el Cinturón de Orión; *jëxtujk jay* ("los siete que van inmediatamente adelante"), la Osa Mayor; *kë'ëk* ("huarache") o *tuk kë'ëk* ("huarache viejo"), las Pléyades; y *matsä'ä kruus* ("la cruz de estrellas"), la Cruz del Sur.

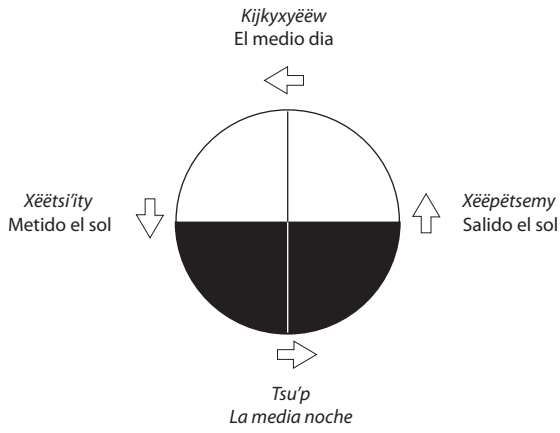


Figura 4.8: Los cuatro momentos más importantes del día y de la noche

una fuerte pugna entre los espíritus malignos y los benignos.[20]

Además de estos cuatro grandes momentos hay otros que nombran el resto de manera más específica, siempre tomando en cuenta el recorrido que hacen el sol, la luna y las estrellas en la bóveda celeste y debajo de la tierra; esto es, de acuerdo con los distintos espacios por los que van pasando en su recorrido (figura 4.9).

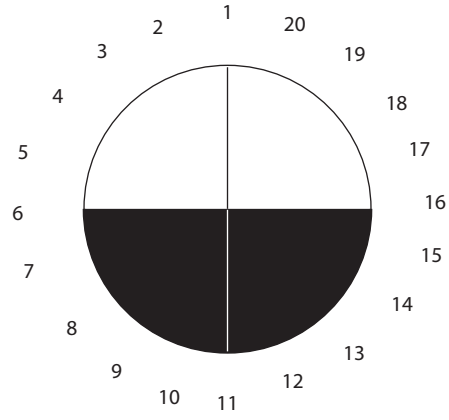


Figura 4.9: Los momentos del día y de la noche.

1. *Kijkyxyëëw*, "el mediodía"
2. *Kijkyxyënaxy*,"pasado el mediodía"
3. *Xëkotëkë*, "el sol empieza a bajar"
4. *Xëëkëta'aky*, "el sol ha bajado"
5. *Mëjxëëkëta'aky*, "el sol ha bajado mucho"
6. *Xëëtsi'ity*, "el sol se ha ocultado"
7. *Tsuu*, "tarde"
8. *Winkoots*, *mony*, "empieza a obscurecer"
9. *Koots*, "de noche"
10. *Mëjkoots*, "muy noche"
11. *Tsu'p*, "la medianoche"
12. *Tsu'pnaxy*, "pasada la medianoche"
13. *Ju'unëm*, "de madrugada"
14. *Jäjta'aky, monyëm*, "empieza a clarear"
15. *Xëënytya'aky*, "ha clareado"
16. *Xëëpëtsemy*, "el sol ha salido"
17. *Tsojk*, "temprano"
18. *Petyxyëëw*, "el sol empieza a subir"
19. *Koopetyxyëëw*, "el sol ha encumbrado"
20. *Mëjkopetyxyëëw*, "el sol está muy encumbrado".

El término *mony* que aparece en los momentos 8 y 14 es un concepto que nombra el momento justo en que el día se transforma en noche y la noche se convierte en día, es decir, refiere al momento de penumbra o semioscuridad que marca el estado de transición de un estado de claridad a uno de oscuridad y viceversa.[21]

Para hacer referencia a espacios de tiempo más amplios se hace uso de los difrasismos *xëëw-po'o* y *xëëw-jëmëjt*, donde *xëëw*, "el sol", refiere en términos de nominalización al "día"; *po'o*, "la luna", al "mes", y *jëmëjt* al "año".[22]

Derivado de lo anterior cabe mencionar que el ayuuk, al igual que otros pueblos mesoamericanos, dispone de sus propios calendarios, uno de los cuales, el calendario ritual, relaciona más a los seres humanos con los dioses, en tanto que el otro, el calendario

20 Los espíritus malignos, llamados *Tsuu Poj*, "Viento Nocturno", son criaturas que suelen tratar de hacer daño y maldades a las personas solas, descuidadas o desprotegidas, ya sea en los caminos, en sus lugares de trabajo o en sus chozas, generalmente en espacios solitarios; así, provocan visiones, asustan con sus gritos y lamentos, asestan una pedrada, golpean a puñetazos o tiran salvajemente de sus víctimas; en los casos más graves de agresión la víctima pierde movilidad, enmudece, cae en profunda depresión y al poco tiempo muere.

21 *Mony* es un adjetivo que se puede traducir como "debilitado", "apagado", y deriva del verbo *moon*, "debilitarse", "apagarse"; se le encuentra en difrasismos como *mon-tuk* ("debilitado-desprovisto"), "triste", "decaído", "sin ánimos de hacer nada", y *mon-pi'its* ("debilitado-apagado"), "con muy poca luz", "casi apagado". Da nombre a uno de los rituales más importantes *(mo'on*) que las sacerdotisas ayuuk realizan poco después del fallecimiento de una persona para ayudar a las almas de los difuntos en su viaje al otro mundo; asimismo, se le encuentra en la palabra que denomina a una estrella fugaz, o *jënmo'ony* (literalmente "luz apagada"). La forma *-ëm* (de hecho *-nëm*) que aparece como sufijo de esta palabra (*mony*) en el momento 14 (*monyëm*), quiere decir "aún", "todavía", por lo que el término en su conjunto se traduce como "todavía en penumbras", "aún en la semioscuridad".

22 "The circle is, for the Mixe, a representation of time and its chronological divisions: the year, cycles of years, and eternity" (Lipp, 1991: 53).

agrícola, se vincula con la relación del hombre y la naturaleza; el primero consta de 260 días, en tanto que el segundo incluye 365.

Algunas diferencias esenciales y semejanzas del calendario juliano-gregoriano con los demás calendarios mesoamericanos son las siguientes:

a) un "día" comprende el tiempo que dura la luz solar sobre la faz de la tierra;
b) la fecha cambia a mediodía; esto es, el número y el nombre de un día determinado abarca desde que el sol rebasa el cenit en el centro del cielo, da una vuelta entera y vuelve a llegar al mismo punto de partida, es decir, cuando ha dado un giro completo en su recorrido;
c) las "semanas" constan de 13 días, de modo que el cómputo del tiempo se hace por trecenas (*mä'äny*, en nuestra propia lengua);
d) los "meses" tienen 20 días, así que los días se agrupan por veintenas y cada uno de ellos va precedido por uno de los numerales del 1 al 13, después de los cuales se vuelve a empezar por el 1;
e) el "año" tiene 13 veintenas en el calendario religioso o ritual (13 × 20 = 260 días), y 18 veintenas más cinco días de guardar en el calendario de actividades de subsistencia cotidianas o agrícolas (18 × 20 + 5 = 365 días).

Quienes llevan los dos calendarios son los *xëëmaapyë*, sabios que poseen poder sobre el tiempo y el destino o sobre el tiempo y la vida, y es a ellos a quienes se consulta ante cualquier problema o incertidumbre.[23]

El calendario ritual determina a grandes rasgos el nombre que debe llevar un recién nacido (el cual se corresponde con su fecha de nacimiento), así como su nagual principal, su carácter, su personalidad, el oficio que desempeñará y lo que le depara el destino para todo lo largo de su vida. El calendario agrícola marca los tiempos propicios para la realización de las actividades agrícolas, forestales y pecuarias conforme a las influencias de los astros y los dioses sobre la tierra, pues ellos determinan y dan lugar a los distintos fenómenos meteorológicos.

La consulta y el cumplimiento estricto de las indicaciones de ambos calendarios, expresadas en voz de los *xëëmaapyë*, "los que tienen el poder sobre el tiempo y el destino", los sabios ayuuk guardianes de estos mismos, son esenciales para alcanzar el equilibrio y la armonía con nuestros dioses, con nuestra Madre Tierra, con nuestros hermanos y con nosotros mismos tanto en el nivel mental como en el corporal y el espiritual en los ámbitos individual, familiar y comunitario (véase en este mismo volumen la contribución de Paul van den Akker sobre el calendario maya).

La disposición del tiempo y el espacio

El pensamiento ayuuk concibe la disposición del tiempo y el espacio de manera lineal-vertical; así, cuando se hace referencia a un hecho o suceso que ya ha ocurrido se dice *ja aamy-ja patke'pyëtë*, "lo de hace un momento-lo que ya ha quedado abajo", y cuando se alude a lo que aún no ha ocurrido se dice *mëti'ipë miimp-këtääkpën*, "lo que viene de arriba-lo que viene bajando" (figura 4.10).[24]



Figura 4.10: La disposición del tiempo y el espacio.

Si bien con lo anterior asumimos que la disposición espaciotemporal en el pensamiento ayuuk se da de manera lineal-vertical, en concordancia con lo aquí expuesto consideramos que la mejor manera de representar la forma en que se concibe la disposición del

23 Sobre el calendario ayuuk se pueden consultar las obras siguientes: Mann y Chadwick (1960); Carrasco, Miller y Weitlaner (1961); Weitlaner y Weitlaner (1963); Caso (1963); Villa Rojas (1956); Ballesteros y Rodríguez (1974); Andrade (1986); Lipp (1991: 51-71); Duinmeijer (1996, 1997), y Rojas (2012).

24 El hecho de que en esta cultura se conciba al tiempo bajando del cielo se relaciona con la disposición del destino que tienen los dioses (quienes moran *tsajpooty*, "dentro del cielo") sobre nosotros (que vivimos en *nääxwiiny*, "la faz de la tierra").

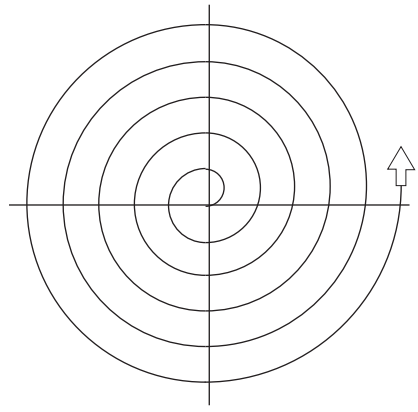


Figura 4.11: *Xëëw-Jikyäjtën*, el tiempo y la vida.

tiempo y el espacio en esta cultura es mediante una espiral (figura 4.11).

La tradición oral ayuuk refiere que cada uno de nosotros viene a *Tuk it*, "este mundo", por disposición de *Tääy-Jëkëëny*, nuestros primeros dioses, quienes proveen de *anmajä'äwën*, "fuerza", "calor", "energía", "alma", a cada quien, es decir, nuestro nacimiento queda determinado desde *Tsajpooty*, "dentro del cielo", donde ellos moran, y llegamos a este mundo por el camino rojo (el este). Desde el momento en que nacemos somos puestos en *Nääxwiiny*, "entre la faz del cielo y de la tierra", donde iniciamos nuestro *xëëw-jikyäjtën*, "tiempo y vida".

El transcurrir del tiempo y la vida se inicia para cada uno de nosotros justamente en el punto donde se cruzan *mäjktäxk mëj nëë-mäjktäxk mëj tu'u*, "las cuatro grandes aguas y los cuatro grandes caminos", que atraviesan *it-nääxwiinyëtë*, "el universo entero", y este recorrido se da junto con el que hacen los astros en el cielo y la tierra y se dirige hacia la izquierda.

Como ya expusimos, las cosas que ya han sucedido han quedado abajo y las que han de suceder han de venir de arriba; esto es, lo ocurrido ya quedó trazado en los círculos inferiores (o interiores) y lo que ha de acontecer ha de quedar trazado en los círculos superiores (o exteriores); de este modo, entre más lejano y pequeño esté el círculo de la espiral más lejos estará el pasado. Así es como transcurren el tiempo y la vida aquí en *Nääxwiiny*, donde, con excepción de nuestros dioses, necesariamente tenemos que andar *mäjktäxk mëj nëë-mäjktäxk mëj tu'u*, "los cuatro grandes senderos del universo", hasta que un día, según lo determinen nuestros dioses, se nos retire el alma y muramos.

En el recorrido que hacemos sobre las cuatro grandes sendas del universo todos nacemos, hacemos el bien, hacemos el mal y fallecemos (excepto nuestros dioses, que son inmortales). En nuestra representación del tiempo y la vida la espiral avanza mientras vivimos y se detiene justamente en el momento en que expiramos.

En cuanto fallecemos nuestra alma detiene su avance en la espiral e inicia un recorrido en el sentido inverso, y se dice que nuestro espíritu *wiinë këjxtä'äy t'ijxtä'äy tpäättä'äy*, "todo, absolutamente todo, lo vuelve a mirar, lo vuelve a encontrar", es decir, vuelve a pasar por todos los lugares donde estuvo cuando su persona vivió aquí, en este mundo. Por eso muchas veces se escucha que las personas recién fallecidas hablan, gritan o hacen ruido en los lugares donde vivieron o trabajaron.

El comienzo del recorrido inverso de las almas es el inicio del viaje a *Ja tuk it*, "el otro mundo". Dicho recorrido sigue la línea de la espiral hasta que vuelve a llegar al punto de donde partió, que es justamente el punto donde se cruzan las cuatro grandes sendas que atraviesan el universo. Allí están los límites de *Tuk it* y *Ja tuk it*, señalados por un río de sangre que el alma debe cruzar sin tocar sus aguas, puesto que son impuras. El alma no es capaz de cruzar este río sino con la ayuda de un perro negro que ha de transportarla en su lomo.

El camino que sigue el alma al emprender su viaje hacia *Ja tuk it* es el amarillo, el del fallecimiento, por donde se oculta el sol. Desde allí se interna en una región obscura y peligrosa que ha de cruzar para llegar al río de sangre. Esta región es muy peligrosa porque hasta allí, hasta los límites de los dos mundos, llega la maldad.

El propósito de todos los rituales que se realizan cuando fallece una persona es proteger y ayudar a su alma a cruzar de manera rápida y segura esa región obscura y peligrosa para que no se canse, no sufra mucho y no la molesten los espíritus malignos que tratarán de provocarle sufrimientos con la intención de que equivoque su camino y se pierda entre las tinieblas; asimismo, para que el perro negro quiera ayudar al alma a cruzar en cuanto llegue al río, la persona que falleció debió haber tratado bien a los perros negros en este mundo, pues de lo contrario el animal la hará esperar intencionalmente durante el tiempo que considere necesario y no la ayudará a cruzar sino hasta después de que haya sufrido suficientemente.

Una vez que el alma logre cruzar el río se habrá librado de la maldad, porque una de las grandes diferencias entre este mundo y el otro es que en *Ja tuk it* no hay maldad. Allí el alma vuelve a ver la luz y llega finalmente a *Ja tuk it*, que es un mundo similar a éste en donde la reciben los dioses y donde ha de iniciar una nueva vida que es mejor que la que se lleva en *Tuk it*, "este mundo". Así el alma adopta su carácter sagrado, divino, o regresa a él y entra nuevamente en posesión de los dioses dentro del cielo, de donde vino. Otra de las grandes diferencias entre este mundo y el otro, según nuestra propia tradición oral, es justamente la concepción del tiempo; así, se dice que en el otro mundo el tiempo transcurre de manera diferente: pasa muy lentamente, según refieren experiencias que aseguran que cuando en este mundo han transcurrido años, allá tan sólo han pasado unos momentos.[25]

Conclusiones

En el pensamiento ayuuk, *xëëw* e *it*, el tiempo y el espacio, son dos categorías que están estrechamente relacionadas, dada su complementariedad y reciprocidad, pues ambas se completan y se implican mutuamente. De éstas, *xëëw* deriva, por decirlo de algún modo, de la distribución de *it*, pero *it*, a su vez, está demarcado por el recorrido que hace *xëëw* a través de éste. La conjugación de ambas categorías ha hecho posible la organización de las actividades y la solución de los problemas de la vida cotidiana en sus ámbitos económico, social, político y cultural, los cuales se han reagrupado en dos grandes componentes: lo civil y lo religioso, que siguen siendo indisociables.

La vida civil se desarrolla en las relaciones que se establecen entre los seres humanos (en la faz de la tierra), en tanto que la vida religiosa está más ligada a las relaciones que se construyen entre éstos y los dioses (tanto del supramundo como del inframundo). El conocimiento del universo y el del comportamiento de los astros y la influencia de los dioses sobre todo lo que en ello existe, así como la necesidad de controlar o regular esta influencia, han llevado a los seres humanos a construir su propia realidad y, con base en ésta, a generar su particular percepción del mundo, a partir de la cual crean su propia religión.

Una parte fundamental de este conocimiento, construido a través del tiempo y seguramente perfeccionado por medio de la misma práctica, es la construcción de los calendarios agrícola y ritual, cuyo propósito es ordenar la vida civil y religiosa, y cuyo fin último es la búsqueda de la armonía constante y permanente de todo, del universo mismo.

25 Al respecto López-Austin (1994: 20) y Reyes (2008) reportan que entre los nahuas y los zoques, respectivamente, en los otros mundos el tiempo está detenido, no pasa, no transcurre, hay un eterno presente.

5. Comunicar entre culturas

Valentina Raffa

Las reflexiones que se presentan en este libro son el resultado de la voluntad por construir un diálogo intercultural entre estudiosos de diversas disciplinas que provienen de diferentes mundos culturales y que se interrogan, de manera crítica y a través de los resultados de las investigaciones mismas, sobre una cuestión precisa: la temporalidad. Tal voluntad está ligada a la necesidad de reflexionar seriamente sobre la categoría de la diversidad como espacio en cuyo interior se construyen relaciones entre actores sociales y donde se realiza, no sin fatiga, la comunicación intercultural. Esta última consiste, como escribe Stella Ting-Tomey (Ting-Tomey y Chung, 2011), en un proceso complejo de negociación de significados entre personas de culturas diversas en relación con un objetivo, una negociación entre diversos "sentidos comunes", como diría Schutz (1974).

Negociar los significados quiere decir, sobre todo, lograr salir del propio etnocentrismo, aceptar nuevas posibilidades y abrirse a ellas. Un proceso articulado, ciertamente, no sin riesgos, cuya dinámica la presenta Bennett (2002) de manera abstracta en su Modelo de Sensibilidad Intercultural, con el cual trata de esbozar las fases del desarrollo de la sensibilidad cultural. De hecho, el trayecto hacia la alteridad es, según este estudioso norteamericano, un desarrollo progresivo de la sensibilidad que cada uno de nosotros tiene hacia el otro, y que presenta dos extremos: la negación (la incapacidad de explicar las diferencias culturales de manera compleja y por lo tanto recurrir a los estereotipos) y la integración (la capacidad de interpretar el comportamiento a partir del reconocimiento de la complejidad cultural, lo que implica que no hay una respuesta correcta o una respuesta equivocada). En este proceso el sujeto debe poner en práctica diversas estrategias de comunicación, entre las cuales la empatía desempeña un papel principal. Es ésta la que nos permite participar en la experiencia de otra persona, de "entrar en la mente y en el corazón del otro" (Bennett, 2002: 169), de asumir su perspectiva, sus razones. Por otro lado, es justamente por medio de la confrontación con la alteridad –la distinción entre sí mismo y los otros– que cada uno de nosotros, al estar en el mundo como mente y como cuerpo, fija la propia identidad: "El pensamiento del otro no conduce más allá del pensamiento, pero quiebra la unicidad cerrada del yo, de modo que el yo es siempre para un otro y es a través del otro que el yo capta su propia identidad" (Natoli, 2006: 50). Según el tipo de relaciones que establecemos con los otros, al nivel de nuestra empatía, es que nos construimos a nosotros mismos; también por esto, entonces, es importante la calidad de este "entrar en relación".

Negociar quiere decir también tener una conducta de "sociólogo crítico", en el sentido que le da la fenomenología de Schutz, es decir, buscar detrás de lo que se da por descontado, de lo obvio, o sea en lo que no es supuesto, en el sentido que ello es también un producto social específico que nace en el interior de una sociedad específica y que no necesariamente vale para otras. Para este sociólogo alemán, el extranjero es, de hecho, aquel que "no piensa como es habitual", el que no comparte el sistema de valores de un grupo asentado y para quien, entonces, los modos a través de los cuales éste interpreta el mundo se vuelven incomprensibles (Schutz, 1979).

Los significados que cada uno de nosotros atribuye a la realidad en la vida cotidiana, por lo tanto la realidad misma, son producto de una construcción social. Berger y Luckmann (1966), cuya contribución a la sociología del conocimiento fue sustancial, escriben en *The Social Construction of Reality* que lo que es real para un monje tibetano puede no serlo para un hombre de negocios estadounidense, y centran su atención sobre los procesos que hacen que cualquier complejo de conocimientos se constituya como reali-

dad. Esto sucede por medio de la sedimentación de acciones recíprocas, que se repiten continuamente en esquemas, en instituciones, y que no son neutras pero guían el modo en que percibimos o interpretamos el comportamiento de los otros y orientan la conducta individual; en otras palabras: ejercen control social.

Esto quiere decir que cuando nos encontramos con *el otro* no estamos encontrando simplemente a una persona de una cultura diferente a la nuestra, sino que nos estamos comparando con un universo simbólico que es tan "real" como el nuestro. Por lo tanto, categorías como el tiempo –así como el espacio, el sexo, la medicina, la enfermedad, por mencionar algunas– adquieren un significado relativo y se convierten en experiencias culturales y sociales.

Una demostración clara de esto es la forma en que las distintas culturas cuentan los años de una persona. En Corea, por ejemplo, se consideran también el año de concepción y el año solar, de modo que cada uno de nosotros tiene allí dos años más que en el mundo occidental, y en Afganistán no se cuenta el día o el año de nacimiento sino la estación en que se nace.

Como escribe Jedlowsky (2005: 75), la representación del tiempo, en la cultura moderna, como "una sucesión lineal de instantes, casi como el movimiento de una flecha", no es la única posible; otras culturas representan el tiempo como un ciclo o como un péndulo. En realidad, sostiene este sociólogo, tales representaciones del tiempo coexisten porque adquieren "aspectos no eliminables de la existencia": el nacimiento, la muerte y la transformación inevitable de los eventos se simbolizan en la flecha; las fases de la naturaleza, el día y la noche, las estaciones del año, se pueden representar como un círculo; la vida, el palpitar del corazón, es como un péndulo.

No cabe duda de que el intercambio de tales visiones diferentes, el diálogo intercultural, es una operación compleja, a veces potencialmente conflictiva, pero necesaria. ¿Por qué es importante estimularlo? ¿Cuál es su valor? En primer lugar nos ayuda a redimensionar la centralidad que se atribuye cada cultura y a poner en la agenda política la cuestión del reconocimiento del *otro* y de la convivencia con él. En un segundo lugar este diálogo representa el espacio de encuentro para elaborar y compartir nuevos significados y nuevas formas de hacer que sintetizan de manera inteligente y enriquecedora necesidades y puntos de vista diversos.

Hacia otras formas posibles

La sociedad occidental moderna se ha desarrollado alrededor del mito de un orden racional y ha impuesto la "realidad" propia como única y válida. La diversidad, todo lo que escapaba al principio racional, a la norma, tenía que ser sometida a un proceso de normalización por parte de las instituciones. Un ejemplo claro se encuentra en el tratamiento que se daba a los llamados "dementes", controlados y recluidos, de quienes hablan ampliamente Goffman (1968), en primer lugar, y luego Foucault (1961). Podemos pensar también en las representaciones del 'extranjero', marginado y excluido por ser "diferente", o en la negación del *otro*, solamente reconocido en términos de superioridad/inferioridad, en las guerras de conquista.

Foucault nos ofrece un análisis atento de cómo el poder de normalización tiene la característica de difundirse, de filtrarse en cada pequeña relación, de imponer el orden por medio de la construcción de su opuesto: así la racionalidad se define con la construcción y la definición de la "locura".

Este mismo mecanismo se aplica a categorías sobre las cuales se ha construido la "superioridad" del Occidente: por ejemplo, el "desarrollo" se define con la construcción de su opuesto –el "subdesarrollo"– y constituye así el gran aparato ideológico que ha legitimado el poder colonial del Occidente sobre el resto del mundo.

Fue Truman quien, en 1949, en un mundo destruido por la segunda Guerra Mundial, habló por primera vez, en su discurso a la nación, de "desarrollo", entendido como crecimiento económico (aumento del Producto Interno Bruto) mediante la industrialización, la tecnología y la ciencia. Un discurso que expresa el poder de la normalización basada en la creación de formas de saber que la legitiman. Se trata de una doctrina del desarrollo, como fruto del pensamiento occidental, que se basa en una idea lineal y evolucionista de la historia, hecha de etapas que todas las civilizaciones deben atravesar, desde aquella primitiva o de retraso hasta la que coincide con la sociedad capitalista. En este mismo modo de pensar también Marx justificaba las conquistas coloniales como instrumento de desarrollo para los países "atrasados".

La doctrina del desarrollo ha sido uno de los grandes aparatos impersonales, como diría Foucault, por medio del cual se ha ejercido el poder y que durante largo tiempo ha dirigido a la sociedad occidental hacia

la idea de un tiempo único y de un único modelo de sociedad, la propia, al cual todas las demás debían llegar. Siguiendo esta idea, se clasificaba a los pueblos en "superiores" e "inferiores", división que ya había manejado la antropología comparatista del siglo XIX: "civilizados" o "avanzados" y "no civilizados" o "atrasados". Y, como teoriza Rostow (1960), todas las civilizaciones, debían atravesar los procesos de modernización para llegar al estado de la sociedad de consumo masivo, el nivel máximo de "desarrollo" posible.

El tiempo lineal, ese elemento fundamental de la modernización, se ha impuesto sobre otras formas de tiempo y hoy regula la dimensión global, convirtiéndose en el tiempo dominante, único, de la economía, de los transportes, del internet. No estamos por lo tanto frente a un "diálogo intercultural", sino más bien ante el predominio de un modelo cultural sobre otros. Esta dinámica se ve a menudo también en los procesos de cooperación internacional, en los cuales los llamados "proyectos de cooperación y desarrollo" en áreas del sur del mundo se estructuran sobre la idea occidental (lineal-evolucionista y capitalista) del tiempo, interviniendo (y frecuentemente causando fracasos) en una dimensión social y cultural que atribuye otros significados al tiempo. El primer paso para que un proyecto pueda ser eficaz, de hecho, es escuchar y comprender los diferentes puntos de vista de las poblaciones locales y encontrar las mediaciones en la atribución de significados a través de los cuales hay que definir las acciones.

En esta óptica se incluye la perspectiva de autores que delinean un modelo diferente de desarrollo, capaz de reconocer y respetar los otros tiempos y las otras culturas. Según Vandana Shiva (2005), las políticas que siguen el principio femenino del cuidado son las que deben implementarse para garantizar la sobrevivencia, el respeto y la dignidad de las diversidades culturales, en contra del *mal-development*, el mal-desarrollo y el desarrollo "al estilo masculino", que, en vez de ser creativo, se impone violentamente sobre los territorios y los destruye. Aún más, Latouche (2007) elabora la discutida categoría del "decrecimiento", entendido como "una regresión razonable" en la que se replantea la riqueza en términos de justicia social y respeto ambiental y que está acompañada por cambios cualitativos. Por su parte, Escobar habla de "posdesarrollo", refiriéndose a una toma de conciencia en la que la realidad puede definirse en términos distintos a aquellos del desarrollo, y, en consecuencia, las personas y los grupos sociales pueden reaccionar con base en estas diferentes definiciones. Según este autor, el posdesarrollo se caracteriza por movimientos sociales emergentes como "símbolos de resistencia a las políticas del saber y a la organización del mundo dominantes", que vuelven a conceptualizar desde abajo a las necesidades efectivas de la gente (Escobar, 1992: 214).

Dialogar de manera intercultural, entonces, quiere decir: conocer y reconocer otras formas posibles, quiere decir enfocar el pensamiento crítico hacia la unicidad del mundo, fruto de un sistema de poder; y significa también encontrar los espacios intersticiales, diría De Certeau (2001), en los cuales las subjetividades pueden participar en los procesos de transformación social.

En la misma línea, Arce y Long en su contribución al debate sobre el posdesarrollo (2000) delinean una modernidad pluralizada trabajando sobre la categoría de *counterwork*. Con este término ellos entienden las transformaciones que cualquier grupo social pone en movimiento frente a una intervención del desarrollo, sea una tecnología, un proyecto o una forma de saber, reposicionándola dentro del propio universo cultural, y por lo tanto, atribuyéndole un sentido propio. El aspecto interesante de este mecanismo consiste en la actividad de individualizar y reproducir las remodelaciones más significativas que contribuyen mayormente al *empowerment*, empoderamiento político del grupo.

Si dialogar de manera intercultural se corresponde (también) con reconocer nuevas formas posibles, encontrar espacios intersticiales para construir dentro de ellos nuevos significados compartidos y organizar formas de acción política de resistencia a los modelos culturales dominantes, es necesario quizás partir de la reconstrucción de la memoria removida (Loomba, 1998): memoria de lugares, de comunidades, de pueblos, a menudo interrumpida, olvidada o extraída de la Historia oficial. En la reconstrucción de la memoria removida es quizás posible encontrar un espacio de resistencia y un impulso para el cambio. Las narraciones refieren a eventos y experiencias, no sólo describiéndolos desde la perspectiva limitada del presente, sino también proyectando nuestras actividades y nuestras experiencias en el futuro, dirigiendo nuestros deseos hacia formas de experiencia nuevas (Good, 1994). No puede haber un diálogo intercultural, no se puede descubrir con el otro, si no se parte de sí mismo,

de la narración de sí. Tomando prestada una célebre frase del feminismo: "lo personal se transforma en político", y las narraciones se vuelven plurales a partir del punto de vista de quien fue dominado (Cammarota, 2009).

El pensamiento narrativo tiene mucho que ver con el tiempo. En la narración los eventos tienen una secuencia, pero siguen un tiempo hecho de detenimientos, saltos improvisados hacia adelante o hacia atrás; el tiempo de la narración corresponde al tiempo en el cual quien narra atribuye un significado y en el cual el aspecto diacrónico (el plano de la subjetividad, sentimientos, creencias…) y el sincrónico (el plano de los hechos según causa y efecto) se sobreponen y a menudo se confunden. Si pudiéramos darle una forma, ésta probablemente sería similar a la de una espiral, muy diferente a la de una línea recta que ha representado la idea del tiempo en Occidente.

En este remolino temporal tanto eventos como personajes se vuelven opacos; no es importante si son reales o no, lo que cuenta en realidad es cómo los evoca el narrador, y cómo se relacionan cada uno de ellos con la historia en su conjunto, en "una circularidad parte-todo"(Basile y Zani, 2013).

Cada historia que se narra se somete a diversas interpretaciones, según el punto de vista de quien cuenta y de quien escucha y del contexto simbólico-cultural al que pertenecen.

Los estudios poscoloniales

Los estudios feministas han desempeñado un papel central en las reflexiones de los estudiosos poscoloniales, y han contribuido a la idea de que la liberación del oprimido puede darse antes que nada a partir de la narración del propio yo, de la propia autobiografía. Si por una parte autores como Spivak sostienen que es imposible recuperar las voces de los "subalternos" a causa del poder represivo del colonialismo que ha producido, entre los pueblos indígenas, diferencias de castas, de clases, y entre sexos, los estudios poscoloniales destacan la importancia de la autorrepresentación como instrumento de liberación. Es fundamental, sin embargo, tomar en cuenta que cuando se habla de "subalternos" no se hace referencia a un sujeto unitario y que, no obstante que las identidades coloniales son construcciones y no hechos (Fanon, 1962), el sujeto es siempre agente en el proceso por el cual se forman las identidades (Loomba, 1998). Por lo tanto el testimonio de la propia opresión debe ser acompañado, como subraya Spivak, por un acto de asumir la responsabilidad, para evitar que sea manipulada (Siebert, 2012). En este pasaje encontramos toda la influencia de Gramsci cuya teoría de la hegemonía ha representado un faro para la línea poscolonial. Es hegemonía el poder que se alcanza a través de la coerción y la aprobación, esto último construido por medio de la ideología. Para Gramsci los sujetos incorporan las ideas y las prácticas del dominio colonial y las transforman. En efecto, el poder colonial ha construido en la población local una élite que ha reproducido sus lógicas perversas sobre la propia gente, dando vida a un proceso definido como "colonialismo interno" que agudiza la violencia, la explotación y la marginación de los más débiles.

Cada dominio cultural ha producido su representación del *otro*. La obra principal de Said, *Orientalism* (1978), está dedicada a demostrar cómo una cierta representación del Oriente en la literatura europea, en las narraciones de viajes, ha servido como aparato ideológico para legitimar el poder colonial del Occidente. O sea, la representación mistificada de las culturas no-occidentales tiene como objetivo el crear confusión entre ideología y objetividad, por lo tanto, a falsificar la cognición. La oposición entre Oriente y Occidente, a través del lenguaje, la literatura, la cultura, según Said, ha sido fundamental para la autodefinición de los europeos como pueblo civilizado y avanzado. Si por un lado la obra de Said ha estimulado el nacimiento de un debate entre los estudiosos poscoloniales, pues este autor lee el dominio colonial a través de la categoría del poder de Foucault, dejando poco espacio a eventuales formas de resistencia o de respuesta, por otro lado no se puede negar que *Orientalism* ha contribuido a la creación de una conciencia respecto a las modalidades de funcionamiento del poder colonial y por lo tanto ha inspirado varios intentos de recopilar y narrar las experiencias de todos los que fueron escondidos por la Historia (Loomba, 2006). ¿Dónde tienen lugar estas voces, estas narraciones?

Los estudios poscoloniales se encuentran aún enclaustrados en el acalorado debate entre los teóricos influidos por el posestructuralismo foucaultiano, por el cual se ve el fin del sujeto dentro las estructuras opresivas del poder, y aquellos que, inspirados en el empeño gramsciano por el cambio social, creen en la fuerza del sujeto-agente; entre los estudiosos para

quienes el pensamiento poscolonial sólo es el fruto de una *intelligentsia* elitista de formación occidental que "construye el *otro*" a través del lenguaje posestructuralista del "primer mundo" y aquellos intelectuales que lo consideran vanguardista respecto a la posibilidad de deconstruir y volcar las narraciones de la Historia oficial (Loomba, 2007). Como sugiere Loomba, la respuesta a esta controversia está probablemente en la "tensión fértil" entre ambas posiciones, definida por Mallon (1994): una tensión capaz de no negar las contradicciones pero, al mismo tiempo, de someter los estudios poscoloniales "flexibles" y abiertos a nuevas interpretaciones del presente a partir de la relectura del pasado. Lo que es cierto, sin embargo, es que esto debe suceder a través del reconocimiento primario de la existencia de diversas formas de "subalternidad" que por siglos han estado presentes en las grandes narraciones; diversas formas de diferencias (de clase, de sexo, de piel, de casta…) entre los "colonizados", cada una conectada con otra. Ningún análisis sobre la condición de subalternidad puede prescindir de esta admisión.

Más allá del debate sobre el cual deberíamos detenernos en otro lugar, me apremia evidenciar lo que magistralmente ha subrayado Renate Siebert (2012): el hecho de que los estudios poscoloniales tienen el mérito de demostrar cómo el dominio colonial ha producido "un colono en cada uno de nosotros" y de haber enseñado a captar la violencia simbólica inherente a la discriminación, al racismo, al sexismo, tomando en cuenta que los fenómenos generados por el hecho colonial se hayan hibridado, transformado, reconfigurado.

Es por eso que, en mi opinión, la contribución de los autores poscoloniales es importante, ahí donde se habla de diálogo intercultural. Para hacerlo posible, para alejarlo del peligro del fascismo siempre al acecho, como sostiene Siebert, es fundamental descolonizar la mente, extirpar el colono que hay en cada uno de nosotros (Fanon, 1962), reconocer al *otro* en su autenticidad y aceptar que su mundo cultural, por el hecho de existir, cuestiona nuestras certezas.

"Nosotros somos visibles a todos, excepto a nosotros mismos" (Jedlowsky, 2005: 198), y no obstante el esfuerzo de narrarnos y representar nuestras experiencias, siempre nos encontramos ante la necesidad de ser reconocidos por los otros para reconocernos, para enfrentar nuestra experiencia de la cual los otros se vuelven los custodios. El diálogo intercultural constituye el principal instrumento para que esto suceda.

6. Los dos mundos de Santa Catarina

Raúl Macuil Martínez

Notlazoichpocatzintli / Notlazoconetzintli / Nican ca noyollo, nican ca notonali / Nican ca nonenemi / Nimitztlazotla ica noyollo Ameyalli Domitzu

Altepetlali Santa Catarina (la comunidad de Santa Catarina)[1]

La comunidad naua de Santa Catarina (figura 6.1), o de manera completa Santa Catarina de Alejandría, es una de las 54 comunidades del municipio de Acaxochitlan, estado de Hidalgo, México. Según datos del Censo de Población y Vivienda del INEGI (2010), Santa Catarina tiene alrededor de 500 habitantes, y de ellos 374 son hablantes del nauatl o *mexicatl*.[2] Esta población se encuentra en un pequeño valle, rodeada de impresionantes cerros donde hay una gran variedad de recursos herbolarios y frutales. Éstos se aprovechan para su comercialización en los grandes centros urbanos de Tulancingo y Pachuca (ambos en el estado de Hidalgo) y la ciudad de México. Esto hace que la migración a estos puntos sea constante y a veces definitiva; aunque algunos vecinos migrantes regresan año con año para la fiesta que se celebra el 25 de noviembre. Los vecinos poseen un extraordinario conocimiento sobre las propiedades curativas de las plantas que se encuentran en esta zona.

En Santa Catarina se vive en dos mundos, la vida se entiende desde otra óptica, desde una lengua y una cultura diferentes al castellano. Allí, los valores como la palabra empeñada se respeta, el saludo a grandes o a chicos es constante y con cortesía, el compadrazgo es de suma importancia, el trabajo es primordial y la vida ritual es esencial; por lo tanto, la vida corre paralela al mundo religioso y por ende, al terrenal.

In yeyecatl cemanauac (el mundo espiritual)

En el primero de estos dos mundos mora una serie de deidades, las que desde tiempos ancestrales son las protectoras de todo lo que existe en esta localidad, y que han sido cuidadas y veneradas por los habitantes de estas tierras húmedas, fértiles y ricas tanto en lo vegetal como en lo cultural. Es pues un lugar con una intensa vida religiosa con profundas raíces mesoamericanas.

En Santa Catarina se le rinde culto a esa serie de deidades, que están vivas gracias a las ofrendas y rituales que se hacen en torno a ellas. Ahí vive el *Cualtepetzintle*, dueño del *Cualtepetl* o "cerro bueno" (figura 6.2), uno de los cerros principales de la comunidad, considerado como masculino; a él se le pide agua. *Maceualtenancatzintli*, "la venerable anciana indígena" que es la Madre Tierra (figura 6.3) vive en el *Tlalticpactli* ("la tierra"), lugar considerado como femenino (figura 6.4).[3] También se encuentran

1 Quiero expresar mi agradecimiento a don Alejando Flores Méndez y a su familia por brindarme un techo donde pasar las noches y por poder convivir con él, con su familia y con la comunidad de Santa Catarina. Este trabajo forma parte de mi estudio de doctorado realizado en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, en el contexto del proyecto "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala" financiado por el European Research Council (ERC Grant Agreement No. 295434) en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013).

2 En este artículo no se hará uso de la grafía "h" para las palabras en el nauatl moderno de Acaxochitlan (porque no se utiliza), aun cuando en algunas zonas como la huasteca hidalguense sí se emplea (véase por ejemplo Hernández, 2004). En cambio, se respetará la ortografía de los municipios y comunidades cuyo nombre tenga esta grafía. Según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI, 2010), en el *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* la variante dialectal del nauatl que se habla en el municipio de Acaxochitlan es el mexicano del noroeste central, o mexicatl. La lengua nauatl tiene 30 variantes lingüísticas. Véase: http://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/l_nahuatl.html

3 A. Flores, entrevista personal, 13 de abril de 2014. Literalmente *Maceual-tenan-ca-tzintli* es "la noble abuela maceual" o "la noble abuela del pueblo". Molina en su *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana* asienta que *Maceuale* es "merecedor de mercedes", y *maceualli*, "vasallo". También se le conoce como *Macualpilli*, "la noble maceual" o "la noble del pueblo". Los habitantes de Santa Catarina traducen la palabra como "la señora indígena", porque ella es la Madre Tierra (entrevista a Ramiro Valentín Méndez, 8 de abril de 2014). Fray Alonso de Molina en su diccionario traduce *Tlalticpac* como "el mundo", o "en el mundo", o "encima de la tierra".

las *Iluicasouame*, "las mujeres del cielo". En el centro ceremonial *Xantocali*, "casa del santo", descansan los *Cenpixquime*, "todos los sacerdotes o cuidadores". En el *Tlateli*, "lugar de la piedra",[4] se encuentra el *Tonalconeme*, "espíritu de los niños", lugar donde moran los difuntos y a los que hay que ir a dejarles ofrendas.[5] Además en un sitio cercano a la comunidad se encuentra *Acozcomac*, "mano de agua amarilla",[6] también conocido como las Siete Puertas, un lugar de culto y de peticiones. Por otro lado hay siete guardianes que cuidan y protegen la comunidad; su protección se pide y se reafirma año tras año en una ceremonia con profundas raíces ancestrales.

Casi todos los sitios sagrados se encuentran distribuidos alrededor del pueblo, menos dos: un *Tlalticpactli* (sitio sagrado dedicado a la Tierra) y el *Xantocali*, "casa del santo". En la comunidad varias familias tienen cerca de su huerta o milpa un *Tlaltecpactli* de uso familiar, que es un espacio donde se pide por la cosecha familiar. En el paraje llamado *Tlauatzaloyan* se encuentra uno de los *Tlalticpactli* más grandes, y es allí en donde mora la Dueña de toda la Tierra y se pide por la cosecha de la comunidad entera.

En la comunidad hay tres especialistas o *tlamatque*, "sabios", de la religión tradicional: dos hombres y una mujer (llamada *tlamatcasouatl*); ellos le hablan, le piden y le ruegan a los dioses mediante un lenguaje antiguo y hermoso, un nauatl especial. Con los sonidos del tambor, venerado como *Telpochtli* (figura 6.5), se llama a los *yeyecatl*, "espíritus", para que asistan a alguna ceremonia, o como se dice, "que vengan al convivio o *costumbre*" (es decir, a este rito ancestral).[7] En el *Tlateli* se deja una ofrenda y se pide por la protección y el cuidado de alguien en especial; en las Siete Puertas se pide por la abundancia económica, y en el *Tlaltecpactli* se pide por la abundancia de la cosecha, para que la Madre Tierra dé los frutos necesarios para que los vecinos de Santa Catarina y del mundo tengan alimento.[8] En el *Cualtepetl* se pide por la lluvia, y un día antes de que se realice el ritual, el *tlamatque* invita a los cerros protectores del pueblo y les lleva aguardiente, copal y ceras. A los espíritus se les invoca mediante el *tezcayeyecatl*, "espejo de espíritus" (en español conocido como "obsidiana"), sólo cuando un *tlamatque* realiza una curación o cuando son invitados a una *costumbre*.

Los sones son una parte importante de los rituales, tan impresionantes como profundos ya que dependiendo del ritual se tocan los sones de *costumbre* o los sones espirituales (como el *yeyecason*, "son de los espíritus"), los sones de fiesta o los sones de despedida (los que se tocan cuando se despide a algún difunto y en el novenario). El son del *amo choca pintzintli*, "no llores, niñito", se toca y se baila cuando se lleva a cabo el *cuatequiliztli*, "bautizo", para el cual se hace un pan en forma de niño, que los padres "bañan"; esta danza ejemplifica el cuidado que el matrimonio tendrá con el niño recién bautizado. Otro son es el *uey octli*, "camino grande", que se ejecuta cuando se llega al *Cualtepetl* y para despedirse de él. El son que se toca en casa del mayordomo o en el *Tlalticpactli* es el *xochipitzauatl*, "flor delgada".[9] Después de la celebración religiosa en el cerro del *Malinaltepetl* (recién rebautizado como cerro de San Diego), se danza el *xochipitzauatl* a las faldas de éste. Comúnmente este son se toca con guitarra y violín; cabe agregar que hoy día se han diversificado la instrumentación y los ritmos, pues, por ejemplo, el *xochipitzauatl* se ejecuta en el estilo que se conoce como música de banda (ritmo e instrumentación actuales característicos del norte del país) o en cumbia. Este son se danza formando un círculo y desplazándose hacia la izquierda; se danza con unos adornos que se llaman *xochimacpali*, "flor en forma de dedos", una vara con tres puntas (cada

4 Molina asienta en *tlatelli*: "altoçano", o "montón de tierra grande".

5 Para las culturas mesoamericanas los difuntos viven, y en días especiales retornan del lugar donde se encuentran para que compartamos con ellos la comida o la bebida (cf. las celebraciones del *miccailuitl*, "día de los muertos").

6 El nombre se debe a que las formaciones rocosas tienen un contorno semejante a la palma de una mano.

7 El *Telpochtli* es el *teponaztli* (tambor de dos tonos) de Santa Catarina; alrededor del instrumento tiene labrada la figura de un perro, y los únicos que lo pueden cargar y tocar son los *tlamatque*. El nombre *Telpochtli* significa "hombre joven" y es un antiguo título del dios precolonial Tezcatlipoca. *Yeyecatl* es la versión contemporánea de *ehecatl*, "viento", término que fue utilizada en tiempos coloniales. Hoy día esta palabra se utiliza para designar a los espíritus, que no se pueden tocar o ver pero sí sentir, tal como sucede con el aire. En la documentación colonial escrita en nauatl, el término *ehecatl* se utiliza para expresar "aires". Por ejemplo, en un manuscrito nauatl que lleva por título *Izcatqui* y que se conserva en el Tropenmuseum en Amsterdam, Países Bajos, el término *ehecatl* se usa cuando se mencionan los cuatro aires, relacionados con los cuatro rumbos; estos aires son buenos o malos según de donde provengan (agradezco esta información a Ilona Heijnen, quien está preparando su tesis doctoral en la Universidad de Leiden sobre ese manuscrito colonial, que es un repertorio de los tiempos, escrito en nauatl).

8 En uno de los rezos de la *tlamatcasouatl*, quien presidió el ritual en el *Tlalticpactli* en honor a *Maceualtenancantzintli*, escuché decir: *nican altepetlali iuan cemanauac*, "aquí en el pueblo y en el mundo".

9 Este son se toca y se canta también en lengua tepehua, una de las tres principales lenguas mesoamericanas que hay en el estado de Hidalgo.

una de ellas adornada con flores) y en medio, pendiente, un pan "cruzado".[10] En las celebraciones importantes –públicas o privadas– en el municipio de Acaxochitlan se reparten *xochimacpal* a los asistentes.

En los lugares mencionados es donde se mantienen vivas las costumbres para dar y pedir por la comunidad, por las cosechas, por la lluvia, por el bienestar de los que "andan" fuera del pueblo. Este es un mundo poco conocido y mal entendido por los *crixtianos*, ya que por el desconocimiento de la lengua, de la cultura y la vida religiosa en que está inmersa gran parte de la población, es fácil quedarse con malas traducciones al español de conceptos clave.[11] Por ejemplo, a uno de los cerros principales de Santa Catarina se le llama en español "Cerro Brujo", pero en nauatl el nombre del mismo significa algo muy diferente: *Cualtepetl*, o "cerro bueno".[12] De igual manera los *tlamatque* son señalados y discriminados como "brujos" en español, mientras que en nauatl *tlamatque* significa "sabio", términos con connotaciones muy distintas.

Estos casos son indicativos de que aún hoy subsiste el pensamiento colonial. Los frailes primero y después los sacerdotes seculares infundieron a los miembros de las culturas mesoamericanas el temor a un dios castigador: si alguien no acudía a misa o no iba a confesar sus pecados, Dios lo castigaría severamente y su alma iría al infierno. Las crónicas y los murales coloniales nos dan amplias pruebas de esta satanización de la religión mesoamericana. La capilla abierta del ex convento agustino de Actopan y la pequeña iglesia de Santa María Xoxoteco (comunidad de San Agustín Mezquititlan) muestran los martirios de los pecadores. Un pequeño mural en el ex convento franciscano de Atlihuetzia (Tlaxcala) representa a un fraile en cuyo cuerpo está enredada una víbora de fuego. Las pinturas de la iglesia de Santa Cruz Tlaxcala representan los siete pecados capitales, donde los moradores de Santa Cruz eran los castigados.

Por otro lado, el respeto y la veneración a las deidades son sentimientos grandes e importantes. Hay que darles de comer y beber, hay que tocarles los sones que a ellas les gustan, hay que perfumar con el copal y fumar tabaco para que los espíritus se queden en el lugar y no se adhieran a uno, hay que hacerles ofrendas. La vida ritual es hoy una sinergia entre lo mesoamericano y lo católico. Por ejemplo, el 2 de febrero, cuando muchas comunidades llevan las semillas a la iglesia para que sean bendecidas, los vecinos de Santa Catarina llevan a los niños a la comunidad vecina de Tochtla, donde los padres junto con los padrinos escuchan misa, y al finalizar los padrinos cargan al niño o a la niña y hacen una fila para pasar al altar mayor, donde el sacerdote rociará en la cabeza agua consagrada, mientras que los vecinos de Tochtla pasan al altar para que se bendigan las semillas.[13] Los niños al igual que las semillas son el futuro y el sustento de las comunidades. A este ritual que se celebra desde tiempos inmemoriales se le llama *Sacamisa*, y es necesario realizarlo con los niños, porque si no "se enferman y andan como perdidos cuando se duermen".[14]

En otros rituales la presencia de elementos católicos es mínima. En el sitio llamado *Tlauatzaloyan*, la comunidad va a visitar al *Tlalticpactli*, donde vive *Maceualtenancatzintli*, la Dueña de la Tierra, para rogarle por la protección y el sustento de la población y el mundo; allí el único elemento católico es una pequeña cruz colocada a la orilla de un pequeño *ameyal*, "nacimiento de agua".

A los santos católicos también se les rinde culto y se les da de comer y beber, se les ofrece chocolate y pan, además de mole rojo sin sal y tortillas. Ellos, como las deidades antiguas, son benevolentes con la población pero pueden hacer daño si no se les venera o no se les hacen ofrendas.

> Hace muchos años a una Virgen se le hizo un ritual, se le dio de comer, se le quemó copal, se tocó música y se le danzó, se le dio de beber hasta que la emborracharon. Y aprovechando que la virgen ya estaba borracha, un *tlamatque* le roció petróleo y le prendió fuego, porque ésta se había vuelto mala y estaba matando a los niños. Después, como a los dos meses, un señor que venía de Tochtla, vio a la Virgen en el monte, y se la llevó a su pueblo.[15]

10 Véase en Castelán (2012) la clasificación de los panes tradicionales que se elaboran en el municipio.
11 *Crixtiano* es la forma en que la pronuncian los habitantes de Santa Catarina, y se refiere a alguien que no habla nauatl y que no pertenece a la comunidad. Utilizaré esta palabra como sinónimo de *fuereño*. Por otro lado los *coyome* es la gente que habla nauatl pero que no pertenece a la comunidad. En pueblos del estado mexicano de Tlaxcala y en varios municipios de Cholula y de Puebla se les llama "coyotes" a los que no hablan nauatl.
12 Lo mismo pasa en el municipio serrano de Tenango de Doria, zona donde se habla otomí. En esta comunidad hay un cerro importante y sagrado, mal nombrado "Cerro Brujo", pero cuando se pregunta por el nombre en otomí la respuesta se traduce como "cerro bueno".
13 Tochtla es una comunidad de Acaxochitlan, y está a una hora, caminando, de Santa Catarina.
14 A. Flores y V. Flores, entrevista personal, 6 de marzo de 2014.
15 A. Flores. R. Cruz y M. Guzmán, entrevista personal, 9 de marzo de 2014.

Una historia similar se escucha cuando el "Señor Amarillo se volvió malo en Santa Ana Tzacuala. Los *tlamatque* le hicieron un ritual, y cuando ya estaba borracho se le enterró en el *tzacual*, para que dejara de matar a los niños".[16]

En todo esto, un vínculo esencial para comunicarse con las deidades es la lengua, bien entendida por ellos y mal comprendida por los *crixtianos*. Los que han estudiado en general las culturas mesoamericanas pero que no entienden las lenguas locales, con frecuencia cometen errores.[17] Cuando se piensa en una lengua que no es la propia una gran cantidad de ideas y de conceptos quedan fuera de la comprensión de los *crixtianos*. En las lenguas mesoamericanas –en este caso el nauatl– el conocimiento se sigue transmitiendo de generación en generación mediante la misma lengua hablada desde hace cientos de años hasta hoy día. Pero el futuro es incierto, porque el mundo actual (el mundo terrenal) se ha encargado de ir diluyendo, de borrar y olvidar gran parte de los rituales que se hacían antaño. La ritualidad en Santa Catarina está en peligro de desaparecer y quedar solamente en un recuerdo vago, tal y como sucede con un ocote cuando se quema, al final únicamente quedan cenizas y quedará sólo en la memoria colectiva.

Tlalticpactli in cemanauac (el mundo terrenal)

El segundo de los dos mundos es el terrenal, el mundo "moderno", que es extraño, difícil de entender, ya que es excluyente, fomenta el individualismo, discrimina a los que hablan y piensan en nauatl.[18] Es también un mundo de "nuevas" ideas y religiones.[19] El mundo religioso naua es frágil, porque la mentalidad de la población se ha transformado, la creencia en las deidades antiguas se ha llegado a poner en tela de juicio y el resultado de ello se refleja en que muy pocos vecinos participan en los rituales en que antaño toda la comunidad colaboraba.

El impacto de los medios masivos de comunicación –la radio y la televisión– es imparable: atrae a la comunidad a un mundo "ideal" de estilo occidental. Y al mismo tiempo se deja de enseñar el nauatl a los pequeños, lo que convierte la comunicación en monolingüe, únicamente en español. Se supone que la escuela ofrece una educación "bilingüe", pero en realidad sólo se da en español. Esta es una contradicción constante. Las escuelas de educación indígena, en donde se debería fomentar la enseñanza de la lengua materna, no realizan este objetivo, sino todo lo contrario: en ellas se enseña en español, y cuando se trata de la enseñanza en la lengua local, lo que se hace es traducir el mundo castellano. En la escuela primaria de Santa Catarina se enseña nauatl, pero el libro de texto con que los profesores y alumnos trabajan es de la variante dialectal de la huasteca hidalguense, que poco tiene en común con la variante que se habla en esa población. En este contexto la transmisión de valores culturales mesoamericanos se ve severamente limitada.

La falta de recursos económicos es otro motivo de que los rituales se vayan dejando en el olvido. Por ejemplo, en 1997 se llevó a cabo un ritual en el *Tlalticpactli* del *Xantocalco*, pero desde esa fecha no se ha vuelto a realizar.[20] En el año 2013 se llevó a cabo el ritual en el *Tlalticpactli* del paraje de *Tlauatzaloyan*, y este ritual no se hacía desde hace más de 27 años. Esto, entre otras cosas, por la falta de recursos económicos, ya que representa un gasto enorme para los de la "tradición" y para los católicos: implica días de dejar el trabajo del campo para concentrarse en los preparativos, comprar todo lo que los *tlamatque* solicitan, como guajolotes, *conitos*,[21] chile, masa, pan, chocolate, aguardiente, cajas de tequila, jerez, una cantidad considerable de flores, cigarros, ceras, papel de colores, algodón, refrescos, copal, etc. El ritual que se realizaba en el *Cualtepetl* tiene más de 15 años sin

16 A. Flores, entrevista personal, 10 de febrero de 2014.
17 Por ejemplo a la Madre Tierra en la literatura científica se le ha llamado "el monstruo de la Tierra", y a la diosa *Tlazolteotl* se le ha llamado la "diosa de las inmundicias" - términos que no tienen nada que ver con los significados que las comunidades nauas dan a las deidades mesoamericanas.
18 Es conocido que en las grandes y pequeñas ciudades la población que habla una lengua mesoamericana es despreciada y marginada por los que únicamente hablan español. Es ilustrativo que en varias comunidades a la gente que habla en español se le dice "gente de razón".
19 En la comunidad de Santa Catarina hay ahora tres religiones: la católica, la evangélica y la de la tradición, como la nombran los habitantes. Los católicos y los de la tradición a veces se reúnen para llevar a cabo un ritual en la comunidad.
20 Hay dos artículos que tratan del ritual en el *Tlalticapactli* que se encuentra a unos metros del Xantocalco: Oviedo, Pérez y Berdeja (1997) y Castelán (2005). Ambos trabajos dan datos importantes sobre el ritual efectuado en ese año. Los autores mencionan que esta ceremonia fue un pedimento de lluvia. Hay que tener presente que los rituales en el Tlalticpactli son las rogatorias a la Madre Tierra, y en el *Cualtepetl* la población sube a pedir por el agua. Los dos ritos son complementarios, ya que el *Cualtepetl* es masculino y el *Tlalticpactli* es femenino, el *Telpochtli* es masculino y la *Comitl* (olla) es femenino; la dualidad es una constante.
21 Los *conitos* son los guajolotes pequeños, los que tienen muy poco de haber salido del cascarón.

hacerse, por los altos costos económicos. Las celebraciones del 3 de mayo poco a poco se han dejado: la población ya no va a bendecir los manantiales, por la misma razón.

Aunque estos rituales se han dejado de hacer por todo lo comentado líneas arriba, la comunidad se esfuerza por realizar otros. Año con año el mayordomo del *Xantocali*, junto con la comunidad, deben de adornar este espacio para realizar una serie de ofrendas. La primera de ellas es la que se ofrece el 24 y el 25 de diciembre, y es llamada la Pascua. Se adorna el espacio con tres arcos de caña y sobre ellos se colocan obleas de colores, se ponen flores de *cuetlaxochitl* (flor de noche buena), se ofrecen ceras a los santos católicos, y a las deidades presentes en el *Xantocali* se les da chocolate, pan, tamales, mole rojo.

Otros rituales que se hacen año con año son el del cuarto Viernes de Cuaresma y el de Jueves y Viernes santos. En estas fechas las autoridades de la comunidad, representadas en los cargos de primer y segundo delegados, encabezan junto con los *tlamatque* una procesión alrededor de la población: pasan por cinco pequeñas casitas (hechas de caña y adornadas con flores de la región); en cada una de ellas se entierra un huevo cubierto con un papel de china blanco y picado. El huevo representa a cada protector de la comunidad, y el *tlamatque* pide que se quede ahí ya que se le ofrecen aguardiente y cigarros. Después de esta procesión los vecinos van a comer a la casa de las autoridades; durante la noche se realiza otro recorrido por los mismos sitios, y un niño carga al Cristo crucificado (localmente llamado San Manuelito) y una niña carga a la imagen en bulto de Santa Catarina. Al finalizar la procesión en el *Xantocali*, al Cristo o San Manuelito se le recuesta sobre un petate –y con una casulla purpura bordada con motivos florales–, dentro de una casa hecha de caña y adornada con flores locales.[22] Esta casa tiene un techo al cual se le colocan floripondios y magnolias, como si fueran estrellas, y atados de claveles con hojas de *totomochtle*;[23] a los pies del Cristo se coloca la imagen de Santa Catarina sobre una tela cuadrada, del mismo color y con los mismos bordados que la casulla (a la que se le llama "velo cubre cáliz"). A San Manuelito y a la Virgen, la *tlamatcasouatl* ("mujer sabia") les ofrece chocolate, pan cruzado y tepache, una vez que ha pasado cada ofrenda por encima del *popochcomitl* (sahumador) con copal para purificarlas.[24] Después de llevarse a cabo un rosario, la *tlamatcasouatl* ofrece tamales, *cozmoli* ("mole amarillo")[25] y tortillas. Esta es la última ofrenda que se hace en la noche. El Jueves y el Viernes santos se realiza de nueva cuenta la procesión, pero sin enterrar los huevos, y se ofrecen los mismos platillos que el cuarto Viernes de Cuaresma; en ambos rituales se sahúma y se queman ceras durante toda la noche (figura 6.6).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los rituales grandes se están dejando de celebrar, esto es un hecho. Los ritos que año con año se realizan representan un gran gasto económico para los de la "tradición" y los católicos. La población se debate entre adaptarse a las exigencias del mundo "moderno" y continuar con "el costumbre".

La venta de productos herbolarios y frutales, el trabajo en las construcciones de las grandes ciudades, la venta de bordados como los *quechquemitl*, los morrales, blusas y enredos, han permitido a la comunidad sobrevivir y mantener vivas a las deidades protectoras de Santa Catarina. El mundo ritual es sostenido por un *mecate* (lazo)[26] muy delgado y desgastado que se puede llegar a romper en cualquier momento. Entonces, ¿cuántos rituales se han olvidado? ¿Cuántos guisos se han dejado de hacer? ¿Cuántos sones se han dejado de tocar? ¿Por cuánto tiempo aguantará el mecate antes de romperse? Preguntas difíciles y preocupantes.

Lo que ha sobrevivido durante más de 500 años, hoy día está en peligro de quedar solamente en el recuerdo. Ello se debe a que Santa Catarina se está transformando, se adapta –a su ritmo– a las exigencias del mundo moderno, y el resultado de ello es la readaptación y la reelaboración de las formas de pensar y actuar de la comunidad naua, presionada por esas otras formas ajenas a ella: algo similar a lo que ocurrió hace más de 500 años, cuando el mundo mesoamericano fue invadido y fracturado, y las poblaciones se transformaron y reelaboraron el mundo del invasor. Hoy esas fracturas no sanan aún, se sienten a flor de

22 La casulla es la "Vestimenta litúrgica amplia y abierta por los costados para la celebración de la misa" (Rivero, 2014), véase: http://es.catholic.net/. También se le coloca sobre los hombros una estola con idénticos bordados y colores.
23 Hojas secas que cubren la mazorca y que se utilizan para envolver los tamales.
24 R. Méndez, entrevista personal, 8 de abril de 2014.
25 Éste se hace con azafrán, cominos y masa; lleva además pescado capeado.
26 Éste está hecho de la fibra de maguey llamada *ixtle*.

piel, las heridas han cicatrizado pero no por eso han dejado de doler.

Sin embargo aunque los tiempos sean difíciles, siempre hay un camino por el cual ambos mundos, ambas formas de pensamiento pueden convivir y coexistir. Sí, con problemas, y algunos muy serios como la pérdida de la lengua o el olvido de los rituales. Aunque estos dos mundos a veces entren en conflicto, siempre queda una ventana, que es posible abrir y asomarse tanto a un mundo como al otro. El entendimiento mutuo, el conocimiento de ambos hará por consecuencia que la sociedad sea efectivamente intercultural. Pero no una interculturalidad mal entendida y cargada a un solo lado, el naua. Analizando los procesos interculturales, Valentina Raffa (en este volumen) argumenta que "Negociar los significados quiere decir, sobre todo, lograr salir del propio etnocentrismo, aceptar nuevas posibilidades y abrirse a ellas". En efecto, los pueblos mesoamericanos han sabido negociar entre sí y con el mundo castellano, desde hace unos 500 años, pero por desgracia el peso de la negociación la han llevado casi únicamente las comunidades indígenas. El mundo actual, moderno, activo y conflictivo se ha negado a tales negociaciones, no se ha adaptado sino todo lo contrario: desprecia, humilla y discrimina. A las poblaciones mesoamericanas se les ha querido enseñar y mostrar que se debe ser intercultural, pero a la sociedad que tiene como lengua materna el español se le enseña a mal entender y hasta a pensar que el pasado histórico de lo que hoy es el territorio mexicano está muerto, y que las naciones originarias dejaron de existir y por consecuencia las actuales no existen; a esa sociedad hispanohablante se le ha enseñado a ignorar una realidad que es compartida por millones de mexicanos que entienden el mundo de otra forma.

Raffa (*ibidem*) observa que "cuando nos encontramos con *el otro* no estamos encontrando simplemente a una persona de una cultura diferente a la nuestra, sino que nos estamos comparando con un universo simbólico que es tan 'real' como el nuestro". Sí, pero cuando se intercambian conocimientos y experiencias entre las comunidades mesoamericanas y las citadinas, por lo regular se hace partiendo desde una supuesta superioridad intelectual de los segundos sobre los primeros. Entonces la enorme riqueza cultural y lingüística que hay es "reconocida" y "valorada" como algo exótico que hay que conservar, que hay que cuidar y que por supuesto hay que proteger; pero siempre bajo el control y al servicio del grupo dominante.

Cuando haya una valoración real y sincera de los enormes aportes que todas las comunidades mesoamericanas han dado a la humanidad, sólo entonces el desequilibrio desaparecerá y se tratarán los conocimientos como tales, y no como creencias accesorias. Y ello se traducirá en una enseñanza efectiva que puede penetrar en varios aspectos de la vida de los miembros de todas las comunidades. Se entenderán entonces la forma de pensar de unos y las acciones de otros, cuando se reeduque, cuando se muestre la riqueza cultural y no solamente un folklor, cuando se aprecien realmente los conocimientos ancestrales y no sean solamente atracciones para los turistas, cuando se vea qué hay más allá de la simple imagen estereotipada de las comunidades indígenas, cuando se redescubra y se revalore la diversidad cultural, entonces habremos dado un paso importante y profundo para sanear las incomprensiones de ambos mundos.

¿Es tan complicado caminar juntos en el presente hacia el futuro? Si el pasado duele, ¿por qué nuestro presente deberá seguir doliéndonos?

Si ambos mundos tienen y nosotros mismos tenemos la posibilidad de reencontrarnos, de dialogar entre iguales y tenemos la posibilidad de cuestionarnos y tratar de sanar las heridas, ¿por qué no lo hacemos? Creo que la respuesta está en que ambos mundos deben tener una participación equilibrada, igualitaria y sana en todos los aspectos de la vida; ambos mundos deberán aprender uno del otro, deberán reencontrarse y reconocer sus historias respectivas, pues al final de cuentas estos dos mundos siempre han sido uno solo dividido y fraccionado intencionalmente con fines de dominación y sometimiento desde hace más de 500 años por los invasores.

A ambos mundos se les ha enseñado que uno es más valioso que el otro, el que habla español, mientras que el otro es negado y discriminado porque no habla la lengua de la mayoría, la lengua del poder y el prestigio. Esto porque se ha programado a la sociedad hispanohablante, desde hace más de medio milenio, para creer que todo lo que proviene de los conocimientos, la religiosidad y la ritualidad de los mesoamericanos es cosa del diablo, que las formas ancestrales de curación son brujería, que los discursos sagrados son puras mentiras y cosas de gente ignorante. Esta discriminación es consecuencia y herencia de un mundo colonial lleno de incongruencias, pero que en algunos

momentos de la historia quiso ser uno solo, tal y como lo discuten y analizan Jansen y Pérez (en este volumen); hay que leer con atención la predica de fray Benito Hernández a una audiencia mixteca, quien

> vivía –y fue durante muchos años– en el paisaje hermoso e impresionante de la Mixteca, convivía y conversaba con mixtecos de todas las clases sociales, comía como mixteco, y tal vez comenzó poco a poco a pensar como mixteco.

Aunque ejemplos como éste son pocos durante la Colonia, hoy día a la distancia de los siglos, vemos y percibimos en las comunidades mesoamericanas la extraordinaria labor que nuestros ancestros hicieron; participaron en "lo nuevo" y reelaboraron las propias formas de pensar y de actuar; un ejemplo es que al calendario gregoriano se agregaron fechas no tan significativas en el viejo continente: el 3 de mayo es una fiesta de suma importancia para los pueblos y las comunidades indígenas de México; el 25 de abril, día de San Marcos; el 24 de junio, día de San Juan Bautista. En estas fechas se pide y se ruega por el agua, se sube a los cerros, se bendicen los manantiales, se sahúman con copal los ríos, las lagunas, las cascadas, etc. Jansen y Pérez (en esté volumen) discuten sobre la "traducción de símbolos" adaptados a la vida mesoamericana y que hoy día perviven y se pueden observar perfectamente, siempre y cuando el de fuera quiera verlo y no piense en satanizarlo de inmediato.

¿Es posible que estos mundos tengan una relación armónica y de respeto entre iguales? La respuesta está por escribirse.

Miec tlazocamiti in nochi, muchas gracias a todos.



Figura 6.1: Santa Catarina rodeada de cerros (foto: Raúl Macuil Martínez).



Figura 6.2: El Cualtepetl (“cerro bueno”); a la derecha la peña donde se realiza el ritual de petición de lluvia (foto: Raúl Macuil Martínez).



Figura 6.3: *Tlamatcasouatl* Isabel Flores *iuan Maceualtenancantzintli* (foto: Raúl Macuil Martínez).



Figura 6.4: Sitio de Tlauatzaloyan donde se encuentra el *Tlalticpactli* (foto: Raúl Macuil Martínez).



Figura 6.5a: El Telpochtli (foto: Raúl Macuil Martínez).

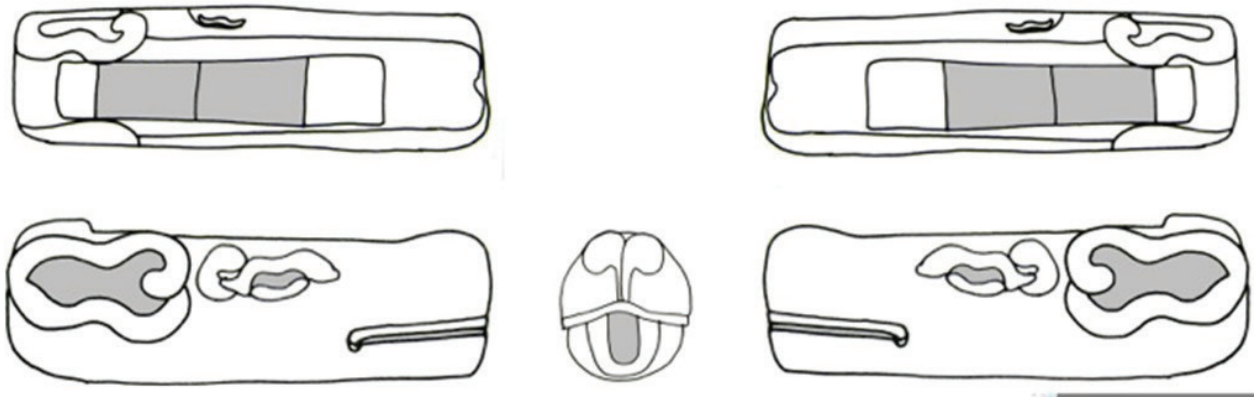


Figura 6.5b: El Telpochtli visto desde diferentes ángulos (dibujo: Iván Rivera).



Figura 6.6: Ofrenda del cuarto Viernes de Cuaresma (foto: Raúl Macuil Martínez).

7. Tiempo, religión e interculturalidad en la Colonia: los catecismos pictográficos de México

Maarten E.R.G.N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez

En 1521 la invasión española bajo el mando de Hernán Cortés sometió por medio de la fuerza militar al imperio mexica. Esta irrupción violenta afectó de manera decisiva y muy negativa el desarrollo de toda Mesoamérica, la enorme región cultural contenida entre los desiertos del Norte de México y las montañas tropicales de Nicaragua y Costa Rica.[1] La historia y las consecuencias dramáticas de esta campaña de terror son bien conocidas. Los mismos conquistadores relataron los hechos, como si hubieran sido grandes aventuras, en un tono épico y triunfalista. Hoy en día vemos con más claridad el odio esquizofrénico y el sadismo desenfrenado de sus actos. A la etapa militar siguió una más compleja, la "conquista espiritual": el intento de convertir al catolicismo a todos los habitantes de esta extensa región.[2]

Los efectos de esta colonización espiritual fueron no menos destructivos y traumáticos que los de la conquista militar. Las persecuciones y torturas, la ejecución de líderes y sacerdotes indígenas que no se querían someter, la demolición de los templos mesoamericanos y de su arte sacro, así como la quema de bibliotecas, se realizaban al mismo tiempo que mucha gente moría como consecuencia de los maltratos y las enfermedades introducidas. La Iglesia católica trataba de justificar la invasión y propagaba la idea de que esa catástrofe demográfica era un castigo de Dios por el "paganismo" del pasado… Solamente algunas voces aisladas se levantaron en defensa de los colonizados.

Monjes de diferentes órdenes religiosas –especialmente franciscanos, dominicos y agustinos– desempeñaron un papel central en esta "cruzada" contra la religión mesoamericana y para imponer su propia doctrina. Productos del mundo occidental, ellos calificaron la fe de los pueblos originarios como "idolatría", considerando a sus dioses como "demonios" y a sus sacerdotes como "brujos". Recordemos que fue el mismo periodo en que la irracional y criminal "cacería de las brujas" azotaba los países europeos (Ginzburg, 1989; Cohn, 2001; Levack, 2006). Obras como el *Malleus Maleficarum* de los monjes dominicos Institoris –Kramer– y Sprenger (1487) o el *Tratado de las Supersticiones* (o *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*) de Pedro Ciruelo (1628, originalmente 1538) son testimonios históricos de la oscura obsesión e intolerancia maniática de los inquisidores. Característica sobresaliente de esta horrible persecución es que ni siquiera se sabe cuántos individuos perdieron la vida: las estimaciones van de cientos de miles hasta millones de mujeres y hombres inocentes. La "conquista espiritual" de las Américas fue parte de la misma empresa, destinada a imponer el poder exclusivo de la Iglesia católica como institución aliada con el Estado, acabando con cualquier disidencia o resto de religiosidad precristiana en la horca o en la hoguera.[3]

1 Este trabajo forma parte de un estudio extenso del arte visual y la escritura pictórica del México precolonial, que realizamos en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, y que ahora enfoca la dimensión simbólica y ritual del tiempo en Mesoamérica, con el financiamiento del European Research Council en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013)/ERC Grant Agreement No. 295434 "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala".

2 La obra clásica sobre la "conquista espiritual" es de Ricard (1986; originalmente 1933); véase también la reseña de su obra por Stresser- Péan (2011: 43-44, 544-545, *passim*), así como Anders (1974) y la introducción de Anders y Jansen al códice *Magliabechi* (1996). Estudios históricos del aspecto mental e intelectual de este proceso de conversión en un contexto de interacción cultural son, por ejemplo: Phelan (1972), Lafaye (1977), Gruzinski (1988), Burkhart (1989, 1998), Duverger (1996) y Wood (2003), Jansen y Pérez Jiménez (2009b), Tavarez (2013). Las consecuencias de este fenómeno se pueden observar en la vivencia actual de los pueblos indígenas: véanse por ejemplo Stresser-Péan (2011) y Witter (2011). El aspecto complejo y contradictorio de la interacción o "hibridación" colonial ha sido tema de varios análisis en el marco de la teoría poscolonial, véase por ejemplo Bhabha (1994) y Burke (2009). Sin dejar de ser conscientes y críticos de la estructura de desigualdad, injusticia y violencia, nosotros preferimos hablar de 'sinergia intercultural'.

3 Véanse, por ejemplo, las imágenes en *La Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, ff 241v-242v (Acuña

Los mismos misioneros elogiaron sus actividades en diversas crónicas (como la de fray Francisco de Burgoa). Es ilustrativo que tanto el proyecto franciscano como el dominico comenzó con el envío de un grupo de 12 monjes, explícitamente presentados como "doce apóstoles". Para poder penetrar con más eficacia en la mente de los pueblos indígenas, los misioneros tuvieron que aprender una o varias lenguas mesoamericanas. A la vez algunos se dedicaron a identificar y documentar elementos y conceptos de la religión que buscaban destruir. Así se produjeron importantes crónicas y obras descriptivas, como la famosa y fundamental *Historia General de las Cosas de Nueva España* (códice *Florentino*) de fray Bernardino de Sahagún (O.F.M.) o la *Historia de las Indias* de fray Diego Durán (O.P.). Más explícitamente relacionados con la campaña de la Inquisición y sus persecuciones son los tratados contra "idolatrías y supersticiones", como el del clérigo Hernando Ruiz de Alarcón (1629).

A la vez se produjeron obras misioneras en lenguas mesoamericanas, como el confesionario en náhuatl de fray Alonso de Molina (O.F.M.) o la doctrina en dos variantes de la lengua mixteca (1567, 1568) de fray Benito Hernández (O.P.). Un esfuerzo de generar literatura cristiana en lenguas mesoamericanas resultó en la producción de varias obras de teatro evangelizador, conocidas como autos sacramentales (Sten, 2000; Horcasitas, 2004, Macuil Martínez, 2010). Estos nuevos textos litúrgicos tenían como objetivo primario sustituir y transformar los rituales precoloniales, y con esto no sólo la cosmovisión antigua, sino también la percepción del tiempo como fundamento del *ethos* y de la organización social. En múltiples sentidos se decretó un nuevo tiempo, marcado por el campanario cristiano, para así formar –a un nivel profundo– una nueva comunidad. La posición central del reloj indica el inicio y el avance de la colonización mecánica del tiempo (cf. Marzo, en este volumen).

Como casi la totalidad de los libros mesoamericanos fue destruida, las obras de esos misioneros ahora son fuentes indispensables para conocer la cultura precolonial. Por eso las nociones discriminatorias de aquel tiempo dogmático e intolerante pueden seguir presentes de manera implícita en las actitudes y los estudios actuales. Aun hoy hay quienes se refieren a los rituales de la tradición mesoamericana como "brujería", a ciertos sitios de culto como "cuevas del diablo" y a las imágenes antiguas de deidades como "ídolos".

La ideología de los misioneros se observa en el arte de las iglesias y los conventos. Un ejemplo interesante lo constituyen las pinturas del Juicio Final. En la capilla abierta de Actopan (obra agustina, siglo XVI) se ven con todo detalle en grandes escenas los castigos horripilantes y las torturas sádicas que esperan a los pecadores y a los no cristianos en el infierno (Vergara Hernández, 2008). Entre los "demonios" que agarran a la gente y la llevan a la boca del Leviatán o dragón que es la entrada al infierno, hay algunas reminicencias iconográficas a deidades precoloniales, como Tlaloc, el Dios Lluvia. En una escena vemos cómo tales "demonios" agarran a una pareja de indígenas, representados como bebedores de pulque (es decir como "culpables del pecado de la borrachera"), y en otra imagen cómo guía un español a un indígena para dejar atrás una pirámide mesoamericana (donde se hace una ofrenda con copal al estilo antiguo) y para acercarse al monograma luciente de Jesucristo. En otras pinturas con el mismo tema, dispersas por las iglesias coloniales de México, vemos con frecuencia cómo los frailes o los santos fundadores de una determinada orden liberan a las almas de los que arden en el purgatorio.

El carácter intimidatorio y propagandístico de estas escenas es evidente. Para la evangelización de Mesoamérica era crucial introducir las nociones de "pecado" y del "castigo" correspondiente del alma. De ahí las referencias al "cielo" y al "infierno" y la popularidad de temas como el Juicio Final y el Apocalipsis.[4] A la vez vemos aquí la imposición de una conceptualización lineal del tiempo –cristiana y occidental– como una meganarrativa escatológica que parte desde la Creación y el pecado original, pasa por el sacrificio de Cristo, y lleva hasta el Último Día. Esta noción va a determinar el culto (la misa) y todo el año ritual, que reproduce los elementos básicos de la vida del Fundador (Navidad-Pascuas) e identifica todos los días con los personajes ejemplares, mártires y santos de la Iglesia.

La evangelización en su inicio produjo conflictos sangrientos dentro de las comunidades y entre generaciones. Un ejemplo es el caso de los beatos "Niños mártires", jóvenes nobles tlaxcaltecas, quienes a la

1984: cuadros 12-14). La identificación del catolicismo con el poder del Estado se manifiesta explícitamente en la presencia del escudo Castilla y León con las dos columnas ("*plus ultra*") como signo del imperio colonial español en la fachada de muchas iglesias. Hoy en día la colocación de la bandera nacional encima de una iglesia o los cantos que identifican el culto a la Virgen de Guadalupe con el nacionalismo mexicano cumplen la misma función.

4 Compárense las famosas pinturas de Juan Gerson en la iglesia de Tecamachalco (Moyssén, 1964; Gruzinski, 1994).



Figura 7.1: Mural, capilla abierta de Actopan: demonios torturando pecadores en el infierno.



Figura 7.2: Mural, capilla abierta de Actopan: demonios activos en el infierno.



Figura 7.3: Mural, capilla abierta de Actopan: demonio en la entrada del infierno (boca de dragón).



Figura 7.4: Mural, capilla abierta de Actopan: indígenas tomando pulque, rodeados por demonios.



Figura 7.5: Mural, capilla abierta de Actopan: español guiando a un noble indígena para dejar el templo antiguo atrás.



Figura 7.6: Mural, iglesia de Tizatlan (Tlaxcala): San Juan Bautista (quien representa el bautismo) salva a los humanos (Adán y Eva) del infierno.

edad de unos 13 años fueron conversos por los misioneros y animados a criticar y combatir la religión de sus ancestros y a destruir las imágenes de las deidades mesoamericanas (en 1527). Sus familias y comunidades, descontroladas y adoloridas, se enojaron y a su vez reaccionaron con violencia. Acxotecatl, el señor de Atlihuetzia, el padre de Cristóbal, mató a golpes a su propio hijo y luego lo arrojó a una hoguera. Otros dos jóvenes fueron linchados por los pobladores de Cuauhtinchan. La triste historia fue escrita por fray Toribio de Benavente –Motolinía– y posteriormente fue traducida al náhuatl por fray Juan Bautista Viseo, evidentemente con un objetivo propagandístico. Ahora los "Niños mártires" son un motivo del culto católico en la región de Tlaxcala, y unas pinturas de su dramática muerte decoran la iglesia de Atlihuetzia. Pero generalmente falta una reflexión sobre el carácter profundamente trágico de todo eso.[5]

Los misioneros, al adoctrinar a los niños y al usarlos abusivamente como espías y fuerzas de combate contra sus propios padres, causaron un conflicto emocional y traumático. La ideología y la violencia intolerante, propia del poder colonial, provocó una reacción extrema, igualmente intolerante y violenta. Toda la comunidad resultó afectada; tanto los niños como sus padres y familiares fueron víctimas.

Un proceso intercultural complejo

El análisis de la "conquista espiritual" suele enfocar la actividad y la gestión de los misioneros, pero en realidad hubo un proceso complejo de interacción entre las dos culturas –de Mesoamérica y de Europa– que generó nuevos productos, estilos y pensamientos en ambas partes. En este proceso también los intelectuales, sacerdotes y nobles mesoamericanos desempeñaron un papel protagónico, pero su percepción y su actividad pasan inadvertidas debido a que los documentos coloniales suelen referirse únicamente a lo que hicieron los españoles (presentados como los activos) y sólo dan referencias muy indirectas de los indígenas (pintados como pasivos). Un análisis cuidadoso de esos datos escasos y de su contexto permite, sin embargo, reconstruir algo de la "visión de los vencidos".[6]

Un ejemplo famoso es el texto de una especie de dialogo platónico entre los primeros 12 frailes franciscanos y los sabios mexicas (León-Portilla, 1986). Por supuesto es una obra misionera literaria, creada mucho después de esos primeros encuentros, pero pone en la boca de los sacerdotes mexicas ciertos dichos y argumentos que deben haber correspondido a su pensamiento real, ya que de otra manera el diálogo no hubiera sido aceptado como realista y no hubiera podido cumplir con su objetivo: convencer y convertir a los intelectuales indígenas.

Lo mismo vemos por ejemplo en la predicación de fray Benito Hernández a una audiencia mixteca:

Chi cotoca taniño yaha	Mirad bien este ejemplo:
dzahua tnaha caa nduta	como está tendida el agua
ñuhu canu ñuu ñayehui yaha	de la mar de este mundo
yca nduta yonday nini yonacoto	y esta agua sale, se muestra,
yonasino tuhui yosita nino	viene, se esparce encima
nee cutu ñuu ñayehui	de todo el mundo,
ndehendu yucu nanu	todos los montes altos,
ndehendu yodzo sica	todas las llanuras,
ndehendu nduhua sica	todas las quebradas;
yca yocuhui	con ella se cría
ndehendu cuy sa huidzi	todo lo verde y dulce (las frutas),
yca yosanu ndehendu yutnu	con ella crecen todos los árboles,
ndehendu yta ndehendu yucu	todas las flores, todas las hierbas;
ta ñatuhui nduta dzayechica	y si no hubiera agua se secarían
ndehendu yutnu	todos los árboles,
sa dzehui ndu dzahua yyo	así también, ni más ni menos,
ta yoo tuhui yya Jesús	si no hubiera el Señor Jesús
dzayechica neecutu a[nim]as	se secarían todas las ánimas,
sa yca yya yocuhui nduhu sandu	porque este Señor es el tronco, la raíz
si tniño huaha tniño dzico	de las obras buenas, las obras virtuosas
yca yya yocay nini yotoo	de este Señor salen y manan
nee cutu tniño huaha tniño dzico	todas las obras buenas, las obras virtuosas
yosita nino yosita ndodzo	se derraman y se esparcen
nee cutu andehui ñuu ñayehui	en todo el cielo, en el mundo;
yonihitahui ndehe taca tay huaha	las reciben todos los hombres buenos,
yca yocoo yca yosaa	por eso bajan, por eso brotan,
yca yosahahuidzi	por eso huelen bien
animas tay yondaa yondico	las ánimas de los que guardan y siguen
huidzo sahuya	su doctrina y mandamientos,
yondaha yondichi	que tienen y están llenos
gracia ynita.	de la gracia en sus corazones.

5 La misma falta de un análisis intercultural e histórico contextual preciso –y por lo tanto la misma continuidad de una propaganda dogmática y anacrónica– se ve, por ejemplo, en la beatificación de los "mártires" de Cajonos (Piazza, 2008).

6 Este término fue acuñado por Nathan Wachtel (1971) en su clásico estudio del caso andino, y fue empleado también por León-Portilla (2003).



Figura 7.7: Pintura colonial, iglesia de Atlihuetzia: muerte del niño Cristóbal.



Figura 7.8: Pintura colonial, iglesia de Atlihuetzia: madre de Cristóbal, que ve llorosamente cómo su marido mata al hijo de ambos.

El lenguaje de la predicación concuerda con el discurso ceremonial mesoamericano, con sus paralelismos, difrasismos y metáforas, y por lo tanto anticipa y refleja las expectativas de la congregación. Fray Benito Hernández era famoso por su dominio de este lenguaje señorial.[7] La comparación de la fe con el agua es particularmente apta frente a un público del pueblo mixteco, que se autodefine como Ñuu Dzaui, "Nación de la Lluvia". Estamos ante un diálogo implícito, en el que el fraile conoce y anticipa las reacciones de su público mixteco. Su maestría poética en usar la lengua indígena indica que el fraile mismo probablemente hablaba mixteco la mayor parte del tiempo. A la vez que vivía –y fue durante muchos años– en el paisaje hermoso e impresionante de la Mixteca, convivía y conversaba con mixtecos de todas las clases sociales, comía como mixteco, y tal vez comenzó poco a poco a pensar como mixteco.

El uso continuo del vocabulario y el simbolismo de la civilización mesoamericana en sus predicaciones para transmitir los mensajes de la fe católica, debe haber tenido un efecto profundo sobre el fraile español. Este proceso de entendimiento y traducción intercultural le permitió comprender su propia doctrina de una manera más rica y profunda, en términos de valores humanos fundamentales. Más aún, la religiosidad mesoamericana, por no ser dogmática o intolerante, sino abierta a múltiples experiencias e ideas religiosas, y respetuosa de muchas fuerzas divinas (teniendo una larga trayectoria "politeísta" y "sincretista"), invitaba a eso. Para su propia consciencia el fraile estaba combatiendo al "demonio" (y de hecho estaba activamente buscando y destruyendo las imágenes de deidades y otros objetos sagrados del pueblo mixteco), pero en un nivel subconsciente se integraba cada vez más en la comunidad y en la cultura de Ñuu Dzaui. Lo mismo, obviamente, pasó con misioneros como fray Bernardino de Sahagún.

Hay que recordar que estos monjes vinieron de una realidad problemática en Europa: muchos denunciaban y repudiaban la corrupción que reinaba en varios ámbitos de la Iglesia católica; el involucramiento de dicha institución en manipuleos políticos, enriquecimientos ilícitos, y prácticas inmorales, como los de la misma Inquisición y su persecución sangrienta de "brujos" y "herejes", había provocado una pérdida de credibilidad; se veían venir las grandes guerras entre católicos y protestantes, y además el conocimiento de un "mundo nuevo" que no estaba mencionado en la Biblia, provocaba entre los intelectuales serias dudas acerca de la verdad absoluta de las sagradas escrituras. Un nuevo pensamiento crítico comenzaba a manifestarse y a desenmascarar las prescripciones eclesiásticas como arbitrariedades y engaños (cf. Browne, 2000).

Por otra parte, los pueblos mesoamericanos, que sufrían la crueldad e inhumanidad de la colonización, pasaron por una etapa sumamente difícil, en la que buscaban encontrar una resistencia psíquica en sus propios valores y en la sabiduría práctica en el interior de su comunidad. Con su tradición religiosa politeísta, abierta e incluyente, el fanatismo y la intolerancia de los misioneros (y de los nuevos conversos adoctrinados por ellos), les deben haber impactado y parecido irracionales y esquizofrénicos. Por otro lado, hubo mucho en los nuevos símbolos y ritos introducidos que apelaba a su antiguo sentimiento de la vida y les causaba un interés sincero. Su condición de oprimidos causó lógicamente una identificación con el mensaje profundo de los evangelios que promete la liberación espiritual a los que sufren injusticias.

Recordemos que durante los primeros siglos de su historia el cristianismo había sido la religión de los esclavos y los oprimidos del imperio romano. Los colonizadores fueron herederos de la alianza posterior de la Iglesia con el poder imperial, y de toda la complicidad con la violencia y la corrupción que esto implicaba. A su vez los colonizados estaban en la condición para comprender y hasta "reinventar" el mensaje original e integrarlo en su propia cosmovisión. De ahí que la comunidad nativa abrió sus corazones a la predicación de una fe que correspondía a su sentimiento de la vida en ese momento. Su culto enfoca el sufrimiento: Jesucristo torturado (el Señor de la Columna) y crucificado (crucifijos y los objetos de la pasión), la madre que pierde a su hijo (la Virgen de la Soledad), y los santos en su martirio (un ejemplo muy claro es la capilla llena de imágenes de mártires en la iglesia de Tlacolula, Oaxaca).

Es ilustrativo que la tradición oral en muchas partes

7 "Admirábanse los indios más hábiles de oírle predicar, con tantas noticias de los secretos más ocultos de sus frases, y modos de hablar metafóricos, y penetrar sus figuras, en especial para sus dioses, y sacrificios, que como eran demonios, se valían de la maliciosa astucia de variar los voces y vocablos en esta lengua, así para los ídolos con parábolas, y tropos, que solos los sátrapas los aprendían" (Burgoa, 1934b, I: 331). Para el contexto histórico de esta predicación y su carácter literario, véase Jansen y Pérez Jiménez (2009b). Clave para leer el mixteco antiguo es el vocabulario de fray Francisco de Alvarado, publicado en 1593 (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a).

refiere una manifestación de la Virgen o del Santo Patrón directamente a la comunidad indígena, haciendo caso omiso a los misioneros y a los españoles en general. La aparición de la Virgen de Guadalupe es un ejemplo famoso: según la narrativa la Virgen se manifiesta directamente a Juan Diego Cuauhtlatoatzin en el Tepeyac, mientras que el obispo Zumárraga en esta narrativa aparece como un personaje incrédulo (casi infiel) que no entiende y no participa en el misterio. Curiosamente el efecto de la misión fue entonces que los misioneros mismos fueron eliminados de la memoria de los conversos mesoamericanos. La población nativa recibió a los nuevos seres divinos de acuerdo con su propia religiosidad, sin necesitar de intermediarios. Y curiosamente los misioneros mismos propagaron tales leyendas… La conversión no fue por una "fatiga cultural" de la civilización mesoamericana, sino por una voluntad de dedicarse a construir un futuro propio para salvarse de los traumas de la violencia y de la destrucción.[8] Una "generación de esperanza" sintió que había llegado una nueva época, un nuevo sol, y quería participar activamente y con entusiasmo en crear esa nueva cultura espiritual de aspecto hermoso: nueva música, nuevos cantos, nuevos ritos y representaciones teatrales, nuevas formas artísticas, nuevas tecnologías, nuevos productos de agricultura, nuevos santuarios, ricamente decorados… Naturalmente los frailes interpretaron la consiguiente conversión masiva como un éxito directo de su propia predicación (y muchos historiadores han seguido esta idea). Los franciscanos, de hecho, pensaron que era el diseño divino que creaba una nueva comunidad cristiana como la "Nueva Jerusalén", inicio del *Millennium* profetizado (Phelan, 1972; Kauffmann, 2010); pero en realidad era una sinergia lógica: la creatividad intensificada que se produce cuando dos mundos entran en contacto. La novedad de todo esto ejerció su encanto igualmente sobre los españoles.

Reflexionemos: Cristóbal Colón no descubrió América; al contrario, la existencia de un continente en el hemisferio occidental le salvó la vida (de otra manera se hubiera perdido en la enorme extensión de aguas de los dos océanos).[9] España no trajo la civilización a Mesoamérica, sino explotó las riquezas y los recursos de esta tierra para poder seguir como un país políticamente importante y poderoso en el escenario europeo, a pesar de sus grandes problemas, divisiones violentas y corrupciones internas. Igualmente podríamos decir que los frailes no tuvieron ningún éxito en su ilusoria batalla contra "el demonio", sino que la renovación espiritual de los pueblos colonizados salvó a varios misioneros de sus propias crisis religiosas y psicológicas, y de paso revigorizó una Iglesia en desintegración. Los misioneros trataron de convertir a la gente nativa, pero a su vez no pocos de ellos fueron convertidos e incorporados en Mesoamérica. En este sentido la conquista espiritual fue mutua.

La amarga tragedia es que el entusiasmo creativo de aquella primera "generación de esperanza" –o debemos decir "de ilusión"– duró poco tiempo: pronto fue traicionada por la institucionalización de un régimen colonial racista y explotador, que generó miseria durante siglos. Ganó la irracionalidad de los brutos, la enemistad y el rechazo violento hacia el "otro". La mayoría de los colonizadores se dedicó al robo, que se trató de justificar por una falsa ideología de autoproclamada superioridad (cf. Paulat Legorreta, 1972). Empujados por un odio primitivo, la megalomanía, el sadismo y los resentimientos, se dedicaron a masacrar y a destruir, a borrar totalmente la cultura y la espiritualidad de los pueblos mesoamericanos. En complicidad con este sometimiento y legitimando las violaciones de integridad territorial y personal de los pueblos indígenas, la Iglesia institucional ejercía –y en gran medida aún sigue ejerciendo– un "poder pastoral" opresivo y racista.[10] Esta Iglesia contribuyó de manera significativa a convertir el "respeto" tradicional propio de la cultura mesoamericana en un sentimiento de ser oprimido, que se traduce en actitudes tímidas y sumisas, limitando hasta ahora el libre desarrollo (artístico, intelectual, creativo, crítico) de los jóvenes.

Ante esta violencia y la corrupción evidente de las

8 Para una discusión de la teoría de la "fatiga cultural", véase Stresser-Péan (2011: 36 ss).

9 Obviamente el continente ya había sido descubierto por humanos hacía decenas de miles de años. Sin percatarse Colón descubrió una ruta entre Europa y América, hecho que fue el inicio del dramático e inhumano proceso de la colonización.

10 Véase la definición del concepto 'poder pastoral' por Foucault (1988) y su análisis del uso de un nuevo 'poder pastoral' por el Estado moderno. Huelga decir que ese tipo de Iglesia institucional todavía existe, con sus formalismos dogmáticos y sus discursos cada vez más huecos, sus actitudes patriarcales y conservadoras, sus adoctrinamientos e hipocresías, sus abusos sexuales de niños y otras perversidades. En su congregación hay gente burguesa que sólo asiste para las apariencias y para la legitimización de su posición social. Esa práctica contrasta con la fe sincera de la gente sufrida, que busca consuelo, que pide salud y recursos para la sobrevivencia y para seguir adelante, que expresa su esperanza y su ética comunitaria: la fe que es una verdadera inspiración religiosa, digna de todo respeto.

élites coloniales, los pueblos indígenas se refugiaron en sus comunidades rurales –muchas veces "invisibles" para los historiadores– donde hasta ahora la mentalidad comunitaria (que de alguna manera retoma la idea original de la comunidad cristiana) es un mecanismo importante de defensa contra los embates de fuera.

Traducción de símbolos

La renovación espiritual de los pueblos colonizados dio un nuevo sentido y vigor a las ideas de los misioneros, más allá de lo que ellos mismos podían imaginar. La intensidad y la permanencia de esta conquista mutua contribuyeron significativamente a que hoy en día la fe católica de las comunidades indígenas de Mesoamérica continúe estando entre las más arraigadas, a pesar de siglos de maltrato y opresión colonial.[11] La sinergia se manifiesta, por ejemplo, en la adaptación y revigorización mesoamericana de símbolos cristianos. La cruz dominica en blanco y negro, rodeada por cuatro estrellas, y la autorrepresentación de la orden como "perros del Señor" (*Domini canes*), que con antorchas en el hocico alumbran el mundo, es una imagen de la luz, que se interpreta en términos mesoamericanos como la salida de un nuevo sol, una nueva era. La comparación de la fe con el agua, que hizo fray Benito Hernández, a la vez establece una identidad metafórica entre el uso ritual del agua en el culto cristiano (el bautismo) y el respeto al Dios Lluvia, que rige las temporadas.

De la misma manera la figura de Cristo se identifica simbólicamente con el sol y con el maíz. Huelga decir que la importancia del (auto)sacrificio en la religión mesoamericana encontró rápidamente su paralelo en la pasión. Ecos del satanizado Huitzilopochtli suenan en "el Señor de los Ejércitos" y se reflejan en las imágenes de santos o arcángeles guerreros (como San Miguel o Santiago). La figura divina mesoamericana de "la Abuela" (la Diosa del Temazcal) tiene un paralelo en Santa Ana. El periodo de la purificación de María (40 días que terminan en la Candelaria) se puede comparar con el periodo que se baña en el temazcal la madre que ha dado a luz. La Virgen de Guadalupe, parada sobre la luna y envuelta en una manta de estrellas, se pudo asimilar con Nuestra Madre (*Tonantzin*), particularmente con la diosa mesoamericana *Citlalcueye*, "la que tiene una falda de estrellas", la Vía Láctea, que es una manifestación de la poderosa diosa *Cihuacoatl*.[12] Es una de las tantas ironías de la historia que este culto de la Madonna indígena, instaurado por los frailes españoles para atraer e incorporar a la población colonizada, fue siglos después una inspiración importante para la lucha por la Independencia.

Así se produjo una identificación de los santos cristianos con las deidades mesoamericanas: ósmosis, traducción y sinergia religiosas. Una consecuencia de este proceso es que la doctrina impuesta por los colonizadores incorpora, connota y mantiene vivas las ideas antiguas. Así se genera una posible "lectura mesoamericana" de los símbolos cristianos. Lo mismo es visible y palpable en la arquitectura. Muchas veces las iglesias se construyeron encima de templos precoloniales y conservaron la orientación hacia montes sagrados, cuevas, manantiales u otros sitios religiosos. De por sí su alineamiento Oriente-Poniente permitió una identificación con el camino del Sol. Los sacerdotes encargados de los Envoltorios Sagrados fueron sustituidos por mayordomos, cargadores de las cajas de la cofradía; las antorchas y los caracoles de los ritos antiguos se transformaron en velas y campanas; el copal tiene funciones idénticas; la concha del bautismo que adorna las iglesias y las capillas se asemeja al *spondylus*, usado frecuentemente en las ofrendas mesoamericanas.

Los templos precoloniales (literalmente "casa de los dioses") se levantaban encima de bases piramidales y generaban una línea visual de la congregación hacia arriba: la escalera era el espacio liminar entre humanos y deidades. Este espacio exterior de culto al aire libre, de alguna manera se rescata en los atrios coloniales y en las capillas abiertas. Las iglesias mismas son espacios interiores en que la mirada se fija horizontalmente en un altar con retablo en el extremo frente a la entrada. Estos edificios, con sus cúpulas,

11 Otro factor importante fue el control totalitario que la Iglesia católica ejercía y a menudo aún ejerce sobre la vida social y mental en el campo mexicano, aunado a la poca educación crítica y la poca difusión de ideas racionalistas y científicas.

12 Stresser-Péan (2011: cap. XIX y *passim*) comenta sobre la identificación de los santos con dioses precoloniales. Klein (1988), Anders, Jansen y Reyes García (1991) y Solares (2007) analizan la figura de Cihuacoatl en la época precolonial. López Luján y Noguez (2011) documentan su presencia antigua en el área del Tepeyac. Lafaye (1977), Martínez (1990) y Bartra (2012) tratan de su transformación en la Virgen de Guadalupe. Estés (2011) ofrece valiosas reflexiones sobre la estratigrafía histórica-cultural y fuerza simbólica de esta representación arquetípica del principio femenino en el mundo religioso.

en términos mesoamericanos se pudieron concebir por una parte como grandes palacios, es decir sitios de poder, por otra como cuevas o santuarios subterráneos: el tradicional espacio liminar mesoamericano para entrar en contacto con la Tierra y los ancestros, así como con el Tlalocan, el mundo terrestre del Dios Lluvia.[13] A la vez es el lugar de ritos y plegarias ante el Dueño Divino (Santo Patrón) de la comunidad y otros seres sagrados que regían la fertilidad y la vida.

Hubo coincidencias importantes en los principios de la organización ritual del tiempo de ambas culturas. La conceptualización cristiana de un tiempo lineal y escatológico se tenía que anclar en la antigua y compleja filosofía mesoamericana de una unidad entre tiempo y espacio, basada en el ciclo de las temporadas del año agrícola, en un paisaje sagrado y en un calendario mántico-ritual con muchas asociaciones simbólicas (cf. Anders y Jansen, 1994; Jansen, 2012, así como Van den Akker y Reyez Gómez, en este volumen). Los mesoamericanos combinaron el "eje" temporal entre la Navidad y la fiesta de San Juan (los solsticios de invierno y verano) con un "eje" entre los días de los muertos (31 de octubre-2 de noviembre) y el día de la Santa Cruz (3 de mayo). El primero les permitió incorporar su tradicional culto a los ancestros, crucial para la vida familiar; el segundo incorpora la pasión de Cristo, tema de presentación dramática durante la Semana Santa, como preparación de la ceremonia para pedir agua en las cuevas del Dios Lluvia, máximo evento religioso de la comunidad agrícola mesoamericana, que coincide con el paso del dios Sol por el cenit a principios de mayo (Torres Cisneros, 2003; Witter, 2011).

El signo de la cruz (y el rito de persignarse) resume el tema de las cuatro direcciones, especialmente la distribución de los Dioses Lluvia en las cuatro direcciones. También los años mesoamericanos tienen esta direccionalidad, que hoy en día se manifiesta en la aparición de una nube (de un relámpago, un trueno, etc.) en el primer día del año: el rumbo del cielo donde se observa el fenómeno determina la dirección de donde viene el año. La cruz también retoma el antiguo simbolismo del árbol, que está relacionado con el sostén y eje vivificador del cosmos cuatripartito: hay cuatro árboles en las cuatro direcciones. El árbol del origen de donde salieron los primeros reyes mixtecos, encuentra su paralelo en el Árbol de Jesse, que decora por ejemplo la entrada de la iglesia de Santo Domingo en la ciudad de Oaxaca o las mitras de mosaico de plumas de Michoacán (Russo, 1998).

La cruz y otros símbolos cristianos no se incorporaron como un barniz para "cristianizar" lugares u elementos de la religión precolonial –visión que supone una consciencia esencialista de las diferencias subyacentes en las dos religiones– sino que funcionan como emblemas de la sinergia que se produce entre ambos pensamientos y sentimientos. Hay investigadores (arqueólogos, historiadores o antropólogos) que tienden a aislar las tradiciones precoloniales y las separan del tejido total de la vida y la comunidad, y describen dichas tradiciones en términos contrastantes, mutuamente excluyentes, pero en realidad esa sinergia simbólica es ahora un conjunto inseparable: el catolicismo mesoamericano.

Este resumen del desarrollo de la religiosidad sinérgica mesoamericana sirve para analizar un manuscrito colonial como ejemplo concreto de la acción indígena dentro de un proceso histórico-cultural dramático (cf. Raffa, en este volumen). Es el contexto que da significado a tales textos. Situando las obras indígenas dentro de la interacción cultural y de la desigualdad social en el mundo colonial, podemos distinguir en ellas claramente una voz "subalterna" protagónica y resistente.

Pictografía y evangelización

Cada una de las dos culturas tenía su propio sistema de registro gráfico o escritura. Los españoles ocuparon el alfabeto, un sistema fonético que habían heredado de los romanos, que a su vez lo tomaron de los griegos y los fenicios. Los pueblos del centro y el sur de México empleaban la pictografía, que hace más de mil años había sido perfeccionada en la civilización clásica de Teotihuacan. Esta pictografía es un sistema sofisticado que no registra un texto en una lengua determinada, sino que comunica sus mensajes directamente por medio de imágenes figurativas (recurso que se conoce como semasiografía: el registro directo de contenidos semánticos sin mediación de un texto fonético). Una ventaja importante de la pictografía es que trasciende las fronteras lingüísticas: un lector educado puede entender el texto pictórico sin saber la lengua de quien lo pintó. Por otra parte, las escenas pictóricas pueden incluir algunos elementos

13 Estudios de caso son por ejemplo: Glockner (1995), Gussinyer i Alfonso (1996), González Galván (2006), Hernández y Loera (2008).

fonéticos, por ejemplo en los nombres de personas y lugares.

Los gobernantes y nobles mesoamericanos les dieron a los conquistadores (o les enviaron a sus jefes en Europa) algunos manuscritos pictográficos que enfocaron este aspecto ritual y simbólico del tiempo. Luis Reyes García ha identificado el códice *Cihuacoatl* (*Borbónico*) en la lista de los "Libros de diversas facultades de la testamentaria de Felipe II" (Madrid, 1600), donde se menciona como "otro libro en folio mayor, de los caciques de México y de los días que sacrificaban en la semana". Efectivamente, el contenido de este manuscrito pictórico es calendárico y religioso. El primer capítulo presenta el ciclo de los 260 días distintos (*tonalpoalli*), organizado en 20 trecenas con sus dioses patronos, sus pronósticos simbólicos y sus prescripciones rituales, incluyendo los ciclos repetitivos de los dioses patronos de las nueve noches, de los 13 números y de los 20 signos. El segundo capítulo lista los 52 años, con dos imágenes simbólicas. El tercer capítulo lista las 18 fiestas de veintenas ("meses") para el año del Fuego Nuevo (1507). Y el cuarto y último capítulo proyecta el siguiente siglo de 52 años hasta la repetición de esta ceremonia del Fuego Nuevo. Podemos interpretar el envío de tal manuscrito por la familia real mexica al rey de España como un intento de invitar a los colonizadores a participar en la temporalidad ritual mesoamericana y así construir una "cotemporalidad".[14] El envío del códice *Yuta Tnoho* (*Vindobonensis*) a Cortés, por parte del Señor Cuatro Venado de Tilantongo, y los regalos de Moctezuma probablemente se deben interpretar en el mismo sentido.[15]

Como es bien sabido, los españoles no entendieron este gesto y consideraron estos libros pictóricos como curiosidades primitivas o de plano como obras del diablo. Por eso los colonizadores-evangelizadores se empeñaron en destruir los escritos precoloniales y en extirpar los ritos y los conceptos asociados para borrar la memoria de esta otra visión del mundo. Especialmente persiguieron los manuscritos de carácter religioso. Por ejemplo la obra precolonial más impactante de la religión mesoamericana que ha sobrevivido, el códice *Yoalli Ehecatl*, o "Libro de la Noche y del Viento" (como rebautizamos al llamado códice *Borgia*), muestra quemaduras que son testimonios de que fue rescatado de una hoguera.[16]

La colonización impuso su propio tiempo, marcado por el calendario cristiano y por el campanario (reloj) de la iglesia. El nuevo orden litúrgico implicaba y justificaba el nuevo orden social de la Colonia. A la vez, las iglesias se tenían que construir e incluir en el paisaje mesoamericano, así como el calendario de los santos católicos tenía que adaptarse a la estructura del año agrícola preexistente. El simbolismo cristiano se tenía que articular con el simbolismo mesoamericano, presente en los corazones y los ritmos de vida de la mayoría de la población. Por su parte, los artistas indígenas estudiaron e incorporaron el modo de pintar europeo, y crearon así un nuevo estilo artístico. Testimonios impresionantes de este género original son, por ejemplo, los frescos de la iglesia de Ixmiquilpan y el *Códice de Yanhuitlan*.[17]

Mientras avanzaba el siglo XVI, los pueblos mesoamericanos se apoderaron de la escritura alfabética, no sólo para escribir el español sino también para producir textos en sus propias lenguas, y crearon así una importante literatura e historiografía colonial. En otros casos los intelectuales mesoamericanos se sirvieron de los frailes como vehículos para expresar, registrar y hasta cierto punto validar sus pensamientos y experiencias (como en el caso de Sahagún). El estudio de estos documentos se ha intensificado en las últimas décadas y ha arrojado más luz sobre las memorias, las visiones y las gestiones de las comunidades indígenas de aquella época (véase por ejemplo Restall, 2003; Wood, 2003; Tavarez, 2013).

14 La visión dominante (tanto de colonizadores como de antropólogos y otros académicos foráneos) busca ubicar a la población dominada "en otro tiempo", es decir construir al "otro" como perteneciente al pasado, un ser "primitivo" sin futuro. Véase el importantísimo estudio de Johannes Fabian (1983).

15 Los regalos que mandó Moctezuma a Cortés incluían atavíos rituales de los dioses principales, aparentemente como invitación a celebrar sus fiestas de manera conjunta en estos trajes. Entre éstos está un penacho de plumas de quetzal, generalmente identificado como el famoso "penacho de Moctezuma", que en realidad es un atributo de la realeza tolteca. Se trata del *apanecayotl*, insignia del sacerdote-rey arquetípico e histórico Topiltzin Quetzacoatl; véase su representación en el *Libro de la Vida* (códice *Magliabechi*), p. 89, y compárese con nuestro estudio sobre este personaje (Jansen y Pérez Jiménez, 2007).

16 Edición con comentario: Anders, Jansen y Reyes García (1993).

17 Escalante Gonzalbo (2010) y Boone (2011) analizan las transformaciones del estilo y de las convenciones de la pictografía mexicana en la época colonial temprana. Un estudio profundo de este arte y su significado es la obra de Gruzinski (1994). Para diversas hipótesis interpretativas de los frescos de Ixmiquilpan véase por ejemplo Wake (2000), Wright Carr (2005) y Vergara Hernández (2010). Por nuestra parte, hemos publicado un comentario sobre el *Códice de Yanhuitlan* (Jansen y Pérez Jiménez, 2009b: cap. 5 y 2011: cap. 10).

Por otra parte se experimentó con escribir contenidos europeos por medio del sistema pictográfico mexicano, especialmente textos de la evangelización católica. De ahí que tengamos como consecuencia y testimonio de esta relación intercultural de la época colonial temprana un conjunto de catecismos pictográficos, conocidos como "manuscritos testerianos". Se trata de pequeños libritos de papel en formato europeo con dibujos o pinturas que registran los textos cruciales de la doctrina católica en una forma que no procede netamente de la escritura pictórica precolonial, pero que sí está claramente inspirada por ella. Aunque su estilo dista mucho de la estética impresionante de los códices precoloniales y a primera vista puede parecer algo primitivo y hasta caricaturesco, de todas maneras estos catecismos constituyen un capítulo especial e interesante de la gran tradición de la escritura mesoamericana.

Hoy en día se conocen varias decenas de tales catecismos pictográficos. Un primer censo con datos bibliográficos y más información es el de Glass (1975) en el *Handbook of Middle American Indians* (vol. 14: cap. 25).[18] La designación de "manuscritos testerianos" se debe a que esta forma de pictografía mesoamericana colonial se inspiró en el empleo de imágenes por fray Jacobo de Testera durante sus predicaciones. El cronista franciscano, fray Gerónimo de Mendieta describe este procedimiento con detalle:

> Algunos [frailes] usaron un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pintura. Y era de esta manera. Hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe, y en otro los diez mandamientos de Dios, y en otro los siete sacramentos, y los demás que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar de los mandamientos, colgaban el lienzo de los mandamientos junto a él, a un lado, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiese ir señalando la parte que quería. Y así les iba declarando los mandamientos. Y lo mismo hacía cuando quería predicar de los artículos, colgando el lienzo en que estaban pintados. Y de esta suerte se les declaró clara y distintamente y muy a su modo toda la doctrina cristiana. Y no fuera de poco fruto si en todas las escuelas de los muchachos la tuvieran pintada de esta manera, para que por allí se les imprimiera en sus memorias desde su tierna edad, y no hubiera tanta ignorancia como a veces hay por falta de esto (Mendieta, Libro III, cap. 29).
>
> . . . . . .
>
> Fray Jacobo de Testera fue de nación francés, natural de la ciudad de Bayona de Francia, y de gente noble, cuyo hermano servía de camarero al rey Francisco. Era varón muy enseñado en las divinas letras, y religioso muy observante de su profesión, pobre, humilde, alegre y gracioso de condición, y de extremado fervor en las cosas del servicio de Dios y salud de las almas… Venido a esta tierra, como no pudiese tomar tan en breve como él quisiera la lengua de los indios para predicar en ella, no sufriendo su espíritu dilación (como era tan ferviente), dióse a otro modo de predicar por intérprete, trayendo consigo en un lienzo pintados todos los misterios de nuestra santa fe católica, y un indio hábil que en su lengua les declaraba a los demás todo lo que el siervo de Dios decía, con lo cual hizo mucho provecho entre los indios, y también con representaciones de que mucho usaba (Mendieta, Libro V, cap. 42).[19]

Desde antes, ya en Europa, se habían ocupado imágenes pintadas para la predicación y para comunicar mejor los relatos bíblicos (como en la llamada *Biblia Pauperum*, "Biblia de los Pobres"). En México los frailes, notando el uso de una escritura pictórica, intensificaron esta práctica. La misma técnica la ocuparon los dominicos en su evangelización de Oaxaca:

> […] una de las partes adonde [los dominicos] aportaron con este celo y fervor fue a las montañas y sierras de la Zapoteca Alta, donde […] había llegado […] fray Gonzalo Lucero […] y como el fuego del espíritu consumía la ignorancia de aquella lengua serrana, halló entre las llamas de su caridad unos caracteres dictados del Espíritu Santo para explicarse y dar a entender a aquella rudeza gentil los principales misterios de nuestra Santa Fe, levándolos pintado con la propiedad posible con otros de las penas de los condenados, y gloria de los justos, y con la lengua mexicana que sabía ya muy bien, y que era la general que corría en todo el reino, por medio de algunos principales y mandones (de quienes usaban para la comunicación de la monarquía de Moctezuma) les explica-

18 Para una síntesis actualizada, véanse, por ejemplo, los estudios de Domínguez Silva (2004) y Pérez Reyes (2011).

19 Sobre Mendieta y su obra véase Martínez Ferrer (2008). Ejemplos de estudios interpretativos de lienzos históricos: Asselbergs (2004) y Ruiz Ortiz y Jansen (2009).

> ba el devoto y apostólico varón lo que contenían aquellas pinturas, a que acudían de las partes más remotas a la fama de la novedad, y, como otros atenienses al Maestro de las Gentes, le pedían y rogaban con humildes demostraciones les declarase una y muchas veces aquello, con visajes celebraban su admiración (Burgoa, *Palestra Historial*: cap. 12).

Hay consenso entre los investigadores que los catecismos pictográficos que ahora se conocen proceden de la "escuela franciscana": el llamado "Incompleto" lleva la firma de fray Pedro de Gante, mientras que otro es atribuido a fray Bernardino de Sahagún (Resines Llorente, 2007a, 2007b). Pero hay que tomar en cuenta que en su creación participaron varios autores, no sólo franciscanos sino también sabios procedentes de los pueblos mesoamericanos. Mendieta describe cómo los indígenas se ingeniaron formas para memorizar los textos de la predicación cristiana en el tiempo que todavía no se había difundido plenamente el conocimiento y el uso de la escritura alfabética:

> Unos iban contando las palabras de la oración que aprendían con pedrezuelas o granos de maíz… Otros buscaron otro modo… y era aplicar las palabras que en su lengua conformaban algo en la pronunciación con las latinas, y poníanlas en un papel por orden… El vocablo que ellos tienen que más tira a la pronunciación de *Pater* es *pantli*, que significa una como banderita con que cuentan el número de veinte. Pues para acordarse del vocablo *Pater*, ponen aquella banderita que significa *pantli*, y en ella dicen *Pater*. Para *noster*, el vocablo que ellos tienen más su pariente, es *nochtli*, que es el nombre de la que acá llaman tuna los españoles… Así que, para acordarse del vocablo *noster*, pintan tras la banderita una tuna, que ellos llaman *nochtli*, y de esta manera van prosiguiendo hasta acabar su oración. Y por semejante manera hallaban otros semejantes caracteres y modos por donde ellos se entendían para hacer memoria de lo que habían de tomar de coro. Y lo mismo usaban algunos que no confiaban de su memoria en las confesiones, para acordarse de sus pecados, llevándolos pintados con sus caracteres (como los que de nosotros se confiesan por escrito); que cierto era cosa de ver, y para alabar a Dios…
>
> Esto que digo fue en el principio de su conversión, que después como todos los domingos y fiestas de guardar, antes del sermón y de la misa se les dice y ha dicho siempre dos o tres veces la doctrina, estando todo el pueblo junto en el patio de la iglesia, harto descuidado y torpe será el que con tanta continuación y frecuencia no la tomare de coro. Y para las confesiones no han menester otros caracteres, que ya saben leer y escribir en su lengua, y muchos en la nuestra (Mendieta, Libro III: cap. 28).

Estos libritos pictóricos sirvieron para memorizar y recitar la doctrina y los rezos litúrgicos, con lo que se dio forma a una nueva estructura del tiempo y del culto, y se proveyó de contenido a un nuevo sentimiento de la vida. Probablemente, al igual que los códices precoloniales, no fueron leídos en silencio, sino funcionaron en un contexto ritual de recitación o declamación. Entre los principales usuarios, por eso, deben haber estado los antecesores de los rezadores y las catequistas indígenas actuales.

Desciframiento de los Catecismos Pictóricos

Los catecismos pictográficos no solamente usaban signos para aproximarse a los sonidos de un texto en otra lengua –es decir signos que se debían leer fonéticamente–, sino también otras convenciones pictográficas, más acordes con el sistema precolonial, e inteligibles para hablantes de diferentes lenguas (latín, español, náhuatl, otomí, mazahua…). De hecho se creó para este género un lenguaje visual propio, muy sofisticado. Un antecedente interesante es la escritura de un parangón en el inicio del códice *Yuta Tnoho* (*Vindobonensis*), p. 52.[20] Ahí encontramos frases de un texto religioso, en que diferentes expresiones verbales se representan mediante figuras humanas anónimas, coloreadas de negro (como sacerdotes), que ejecutan las acciones en cuestión.

El cronista jesuita José de Acosta, que tenía una buena comprensión de la escritura mesoamericana en general, nos proporciona una descripción analítica más detallada e informativa de aquellos catecismos pictográficos:

> También escribieron a su modo por imágenes y caracteres los mismos razonamientos, y yo he visto, para satisfacerme en esta parte, las oraciones del Paternoster y Ave María y símbolo y la confesión general, en

20 Edición y comentario: Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992).

> modo dicho de indios; y cierto se admirará cualquiera que lo viere, porque para significar aquella palabra 'Yo pecador, me confieso', pintan un indio hincado de rodillas a los pies de un religioso, como que se confiesa; y luego para aquella 'a Dios todopoderoso', pintan tres caras con sus coronas al modo de la Trinidad; y a la gloriosa Virgen María pintan un rostro de Nuestra Señora y medio cuerpo con un niño; y a San Pedro y a San Pablo dos cabezas con coronas, y unas llaves y una espada, y a este modo va toda la confesión escrita por imágenes, y donde faltan imágenes, ponen caracteres, como en qué pequé, etc., de donde se podrá colegir la viveza de los ingenios de estos indios, pues este modo de escribir nuestras oraciones y cosas de la fe, ni se lo enseñaron los españoles ni ellos pudieran salir con él, si no hicieran muy particular concepto de lo que les enseñaban (Acosta, Libro VI: cap. 7).

El cronista franciscano fray Diego Valadés en su *Retórica Cristiana* (1579) agrega otros detalles:

> Hay un ejemplo admirable de esto, en el comercio y en los contratos de los indios, los cuales, aun careciendo de caracteres para la escritura […], sin embargo se comunicaban unos a otros lo que querían por medio de ciertas figuras e imágenes. Suelen grabarlas en lienzos de seda, o en papel poroso, hecho de hojas de árboles. Tal costumbre ha perdurado hasta el presente, en las tablas de sus cuentas… Tienen ellos de común con los egipcios el expresar también sus ideas por medio de figuras […]
>
> En esta forma, cuando nuestros indios occidentales trataban entre sí, dibujaban alguna figura en torno de la cual discurrían por espacio de toda una hora. Y lo hacían sentándose sobre sus talones manteniendo todo el cuerpo doblado y encorvado [en cuclillas]; pues ésta es la manera que tienen para sentarse aunque algunas veces se sienten en banquillos de tres pies o en asientos con respaldo, lo cual es propio de los nobles y aunque también otros lo hagan en asientos de tule o de madera lisa y pulida (Valadés, 1989: 233).
>
> . . . . . .
>
> Los religiosos teniendo que predicar a los indios, usan en sus sermones figuras admirables y hasta desconocidas, para inculcarles con mayor perfección y objetividad la divina doctrina. Con este fin tienen lienzos en los que se han pintado los puntos principales de la religión cristiana, como el símbolo de los Apóstoles, el Decálogo, los Siete Pecados Capitales, con su numerosa descendencia y sus circunstancias agravantes, las Siete Obras de Misericordia, y los Siete Sacramentos (Valadés, 1989: 237)[21]

El contenido y la evidencia iconográfica interna sugieren que los catecismos fueron producidos en talleres o escuelas de los conventos españoles. De hecho, Valadés reclama:

> Por lo cual los autores de tal invento son merecedores de eterna alabanza. El cual honor con todo derecho lo vindicamos como nuestro, todos aquellos de la Orden de San Francisco que fuimos los primeros en trabajar afanosamente por adoptar ese nuevo método de enseñanza (Valadés, 1989: 237).

Por otra parte Mendieta y Acosta hacen hincapié en que estos catecismos pictográficos eran obra de los mismos indígenas. Sin duda, ellos fueron también los principales lectores y usuarios:

> […] así ese arte para anunciar la palabra divina fue tan fructuoso y tan atractivo, que, una vez que se terminaba el sermón, los mismos indios se ponían a comentar entre sí aquellas figuras que les habían sido explicadas. Demuestran más aún su ingenio cuando van a confesarse, pues se sirven de alguna pintura en la que indican en qué cosas han ofendido a Dios; y para expresar las veces que han reincidido en el mismo pecado, añaden piedrecillas sobre el dibujo que representa los vicios y virtudes correspondientes (Valadés, 1989: 239).

Concluimos que los autores originales pertenecieron a la primera generación de los pueblos mesoamericanos que fue convertida al catolicismo. Obviamente estaban formados por la enseñanza de los frailes y copiaron en estos libros pequeños, "de bolsillo", el modo de instrucción de aquéllos a través de imágenes, incluyendo a la vez algunas técnicas todavía conocidas de la tradición pictográfica de sus ancestros.

En cuanto al desciframiento de estos catecismos, las indicaciones de Mendieta y Acosta permiten identificar una serie de pictogramas. En varios casos su lectura se garantiza por glosas alfabéticas en lenguas mesoamericanas que se han puesto debajo de los signos. La comparación detallada de los textos pictóricos

21 Sobre Valadés, su obra y contexto, véase el estudio de Báez Rubí (2005).

de los diferentes catecismos entre sí, y con los textos contenidos en las doctrinas de la época colonial temprana como las de fray Pedro de Gante (1553) o fray Alonso de Molina (1569) nos proporciona una clave adicional. Varios catecismos contienen signos que provienen del náhuatl o que fueron inspirados por él (diccionario: Simeón, 2007).

Basado en estos principios y en una sistematización progresiva, el estudio interpretativo moderno de esta pictografía católica colonial ha avanzado mucho. Son estudios pioneros los de Nicolás León (1900) y los de Eduard Seler, quien sentó la base del método para la lectura de tales documentos a principios del siglo xx (*Gesammelte Abhandlungen*, I: 289 ss.). En las últimas décadas ha habido un incremento considerable de ediciones, lecturas y comentarios. Después de varias reproducciones de estos manuscritos (como Griffin, 1968; León-Portilla, 1979), el conocido investigador mexicano de la escritura pictórica Joaquín Galarza hizo un nuevo estudio metódico de la iconografía cristiana en obras pictóricas mexicanas de la época colonial temprana (1979), y presentó, junto con Aurora Monod-Becquelin, un análisis detallado y fundamental del texto pictográfico del Padre Nuestro (1988, 1992). Siguieron los trabajos de Anne Whited Normann (1985), Justino Cortés Castellanos (1987), Ferdinand Anders (1988), Geertrui van Acker (1990, 1995), Uta Berger (2002) y en particular Luís Resines Llorente (1992, 1994, 1996, 2007a, 2007b), quienes han ampliado el conocimiento y la comprensión de estas fuentes. Hoy es posible descifrar las imágenes y reconstruir la lectura de la mayor parte de los signos, aunque todavía quedan muchas preguntas por resolver.

En el marco del proyecto editorial "Códices mexicanos" del Fondo de Cultura Económica (México, 1991-1998), Ferdinand Anders y Maarten Jansen han estudiado de nuevo el *Libro de Oraciones* del Museo Nacional de Antropología e Historia de México (inventario 35-53; censo de Glass: 830), publicado en forma facsimilar por Basich de Canessi (1963) con una introducción de Carlos Martínez Marín. En la última página lleva algunas oraciones en lengua mazahua, lo que indica su área de origen. Consiste en 11 hojas de papel europeo, con el que se forman 22 páginas, cubiertas con figuras policromadas ubicadas en renglones trazados. Las dimensiones originales son 15.6 × 11 cm. Es una pequeña obra completa que contiene los textos esenciales para la liturgia, tanto la de los ritos de la Iglesia católica y su congregación como la de devoción personal conforme a las horas canónicas del día: el *per signum crucis*, la confesión, el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, el Salve Regina, los catorce artículos de la fe, los diez mandamientos de Dios, los siete pecados mortales, los siete sacramentos de la Iglesia, los cinco mandamientos de la Iglesia, la confesión general y un texto sobre los misterios de la fe (Jansen y Anders, 1996).[22]

Un nuevo manuscrito testeriano

Aquí damos a conocer un nuevo ejemplo de este corpus: un manuscrito testeriano original que se encuentra en la biblioteca Francisco de Burgoa, en la ciudad de Oaxaca, Oaxaca. Con base en los estudios anteriores y en las consideraciones arriba presentadas ahora podemos intentar una lectura (véase el apéndice).

El manuscrito fue donado a esa biblioteca por el investigador botánico Alejandro de Ávila Blomberg. Él lo había heredado como parte de la colección de su tío abuelo oaxaqueño, Ernesto Cervantes Morales, hombre erudito muy interesado en tales tesoros bibliófilos, quien, al parecer, lo había adquirido de un anticuario en la ciudad de México.[23] Esta trayectoria reciente del manuscrito no arroja luces sobre el lugar original de procedencia, pero sabemos que la producción de tales catecismos pictográficos se realizó principalmente en la región evangelizada por los franciscanos, es decir en el centro de México, que incluye áreas de habla náhuatl, hñahñu (otomí) y mazahua.

El catecismo pictográfico de la biblioteca Burgoa se encuentra en relativamente buena condición. Está compuesto por seis pliegos de papel europeo, algo amarillento, de 31.4 cm de largo/alto × 21.5 cm de ancho. Estos pliegos están doblados en medio y unidos ahí por un hilo. Así se forma un total de 24 páginas de 15.7 cm de largo/alto × 21.5 cm de ancho. Las páginas 1 (que hace las veces de portada), 2 y 3 están vacías, y en esta última (p. 3) se encuentra una breve rúbrica. A partir de la página 4 y hasta la 15, inclusive, cada página está dividida en seis renglones por cinco líneas divisorias horizontales, y cada una de ellas (pp. 4-15)

22 Compárese la tesis de doctorado de Bonilla Palmeros sobre este texto (2011) y véase también su breve comentario sobre el *Catecismo Indocristiano 078* (2014). Boone (2011) incluye este género de manuscritos en su discusión de los cambios que se produjeron en la pictografía mexicana como consecuencia de la colonización.

23 Agradecemos a Alejandro de Ávila por su gentil cooperación con este estudio y por la información proporcionada, así como a la biblioteca Burgoa por habernos facilitado el acceso al original y por las fotos para este estudio.

contiene un texto pictográfico en tinta negra (probablemente de carbón). Este texto ocupa cinco o seis renglones y se lee sobre las dos páginas abiertas en un patrón de zigzag que se llama *bustrofedón* ("como van los bueyes arando"). Esta disposición recuerda la composición de los manuscritos pictográficos precoloniales de Ñuu Dzaui (el pueblo mixteco), como el códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (*Bodley*);[24] pero cabe hacer notar que cada vez que la lectura pasa a un nuevo conjunto de dos páginas, invariablemente comienza en la esquina superior izquierda, como es la convención en los textos alfabéticos europeos.

El pliego externo (pp. 1-2 y 23-24) contiene una filigrana que consiste de tres círculos. En el círculo superior está una cruz "foliada" o "tipo trébol". El mismo motivo está encima de este círculo como una especie de corona. El círculo de en medio contiene un monograma de letras, mientras que el círculo inferior está vacío. Este tipo de filigranas está bien documentado para la segunda mitad del siglo XVII (Lenz, 1990). En el pliego siguiente (pp. 3-4 y 21-22) se ve otra filigrana, igualmente compuesta de tres círculos. El círculo superior contiene una cruz, está flanqueado por dos aves rapaces y tiene una corona real encima. El círculo de en medio contiene un monograma de letras, mientras que el círculo inferior está vacío. Este tipo de filigranas está bien documentado para las últimas dos décadas del siglo XVII (Lenz, 1990). Por ello podemos fechar la escritura pictográfica de estos papeles hacia fines del siglo XVII o principios del XVIII. Esto, así como el estilo mismo de la pictografía, sugiere que se trata de una copia de la época colonial avanzada.

El libro no está terminado y contiene los textos conocidos del *Per signum crucis* ("por la señal de la Santa Cruz"), el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, los siete pecados mortales, los siete sacramentos, la confesión (yo pecador) y la primera frase de los diez mandamientos.

Aunque es un fragmento y una copia tardía, el catecismo de la biblioteca Burgoa es un ejemplo valioso del género testeriano. Tiene su propio estilo y documenta bien el uso continuado de esta forma de pictografía en la época colonial avanzada (alrededor de 1700). Aunque hay varios errores y elementos que han perdido claridad en la copia, los signos pictográficos son en su mayoría claros, relativamente fáciles de reconocer y de reconstruir. Pequeñas diferencias en la secuencia de las palabras demuestran que esta obra pictográfica no fue concebida a partir de un texto canónico en español, sino a partir de una traducción de tal texto en otra lengua. Varios ejemplos de "escritura fonética" (representando ciertos términos mediante el dibujo de otras palabras que tienen una pronunciación similar) demuestran que esa lengua fue el náhuatl.

24 Edición y comentario: Jansen y Pérez Jiménez (2005); véanse también nuestras monografías sintéticas sobre los códices mixtecos (Jansen y Pérez Jiménez, 2007, 2011).

Memoria cultural

Los catecismos pictográficos pertenecen a un arte nuevo, nacido en el proceso colonial. Su forma, contenido y contexto nos hablan de una tensión interna de la comunidad: por una parte la imposición del catolicismo que busca sujetar y dominar el tiempo de los pueblos indígenas con una nueva liturgia y un nuevo ciclo ritual; por otra, la resistencia de la civilización mesoamericana que interpreta, incorpora y representa el evangelio con sus propios símbolos, de acuerdo con sus antiguas estructuras del tiempo agrícola.

El conocimiento y el uso de los catecismos pictóricos estaban todavía vivos a fines del siglo XVIII, cuando Granados y Gálvez los describe en sus *Tardes Americanas*, una obra instructiva sobre la cultura mexicana en forma de unos diálogos entre un indígena y un español:

> *Español*: Hace pocos años, que con la ocasión de vivir en una población chichimeca, me intimé con un viejo cacique, cristiano y de buenas intenciones, y, tratando de esta misma materia, me manifestó un cuadernillo, que se compondría de 50 o 60 hojas, y en él estampadas unas figuras tan horribles, que creyendo fueran algunos embelecos de sus hechicerías y supersticiones, me conturbé de tal modo que el reposado anciano, conociendo mi inquietud y sobresalto, con disimulado gracejo me dijo: "Aquí tiene, Señor Gachupín, las principales oraciones del catecismo". Hícele instancia porque me explicara el sentido de aquellos monstruosos figurones, y correspondiendo a mis deseos, comenzó por el Padre Nuestro, cuyos primeros rasgos eran unos monillos abrazados de un venerable Anciano, en demostración de rogar y pedir, pisando un campo azul éste, y aquellos un lienzo poblado de árboles, etc., y replicándole que porqué usaban de aquellas asquerosas figuras en cosas tan sagradas, se volvió a sonreír, diciéndome: "Señor mío, el que nunca vió ni conoció las letras del A.B.C. no será

> culpado en juzgarlas por palillos de tinta o pequeñuelos monstruos que forma la travesura. Fuera de que semejantes figuras, digo retratos, no dejan de decir alguna proporción con sus originales. Estos fueron unos robos que los primeros católicos hicieron a mis antiguos, con el laudable fin de que los neófitos y recién convertidos aprendieran con más facilidad los primeros rudimentos de la Fé Católica…" (Granados y Gálvez, 1778, pp. 10-11).

Este texto demuestra cómo los manuscritos testerianos mantuvieron viva una idea general de la pictografía mesoamericana durante la época colonial. Dentro de un contexto dominante de la escritura alfabética, el optar por aprender, recordar y difundir los textos de la liturgia a través de pictogramas al estilo precolonial, fue una decisión consciente. Además, varios elementos pictóricos invitan a una lectura mesoamericana de la doctrina cristiana. Por ejemplo el aura resplandeciente de algunos personajes santos o divinos recuerda el poder del Dios Sol. Al formular e incorporar la doctrina cristiana dentro de un registro mesoamericano, esta forma de catecismo hace presente el catolicismo mesoamericano de manera explícita, como parte de una cotemporalidad y de una memoria cultural que ayudaba a continuar, hasta "legitimar", la sinergia religiosa y podía inspirar identidad y dignidad en la comunidad colonizada.

Un detalle ilustrativo en el catecismo pictográfico de la biblioteca Burgoa es la representación del Espíritu Santo (y de la comunidad católica como "comunión de los santos") en forma de una campana. En varios otros catecismos (como el *Libro de Oraciones*) al Espíritu Santo se le pinta como una paloma, de acuerdo con la iconografía cristiana. El signo de la campana establece una relación intertextual importante con los mapas y otros documentos pictóricos del siglo XVI, en los que figura el campanario de manera prominente como indicación de que la comunidad ya se convirtió a la fe católica. La campana marca la presencia de la Iglesia, por el nexo con la liturgia cristiana, y crea un territorio acústico y una "comunidad auditiva" hasta donde se escucha.[25] En este sentido sustituye el uso de instrumentos musicales precoloniales como el tambor o el caracol (véanse la contribuciones de Macuil Martínez y Rivera Guzmán en este volumen). La campana informa a esta comunidad sobre el paso de las horas, la obligación de asistir a misa, sobre trabajos, defunciones y fiestas. Literalmente señala un tiempo nuevo, y con esto una nueva identidad comunitaria.

Leyendo con atención estos catecismos, descifrando oración tras oración, vemos que Acosta tenía razón: esta continuación colonial de la escritura pictórica no es tan simple como parece a primera vista, sino resulta ser elegante y sofisticada, una muestra viva de la habilidad de los escribanos mesoamericanos y de su profunda comprensión del simbolismo y del ritualismo cristiano. La obra resultante es un testimonio fascinante de la interacción creativa de dos culturas y cosmovisiones diferentes.

25 Véanse las observaciones de Bartolomé (1997: 86-89) y de Hassig (2001: cap. 6).

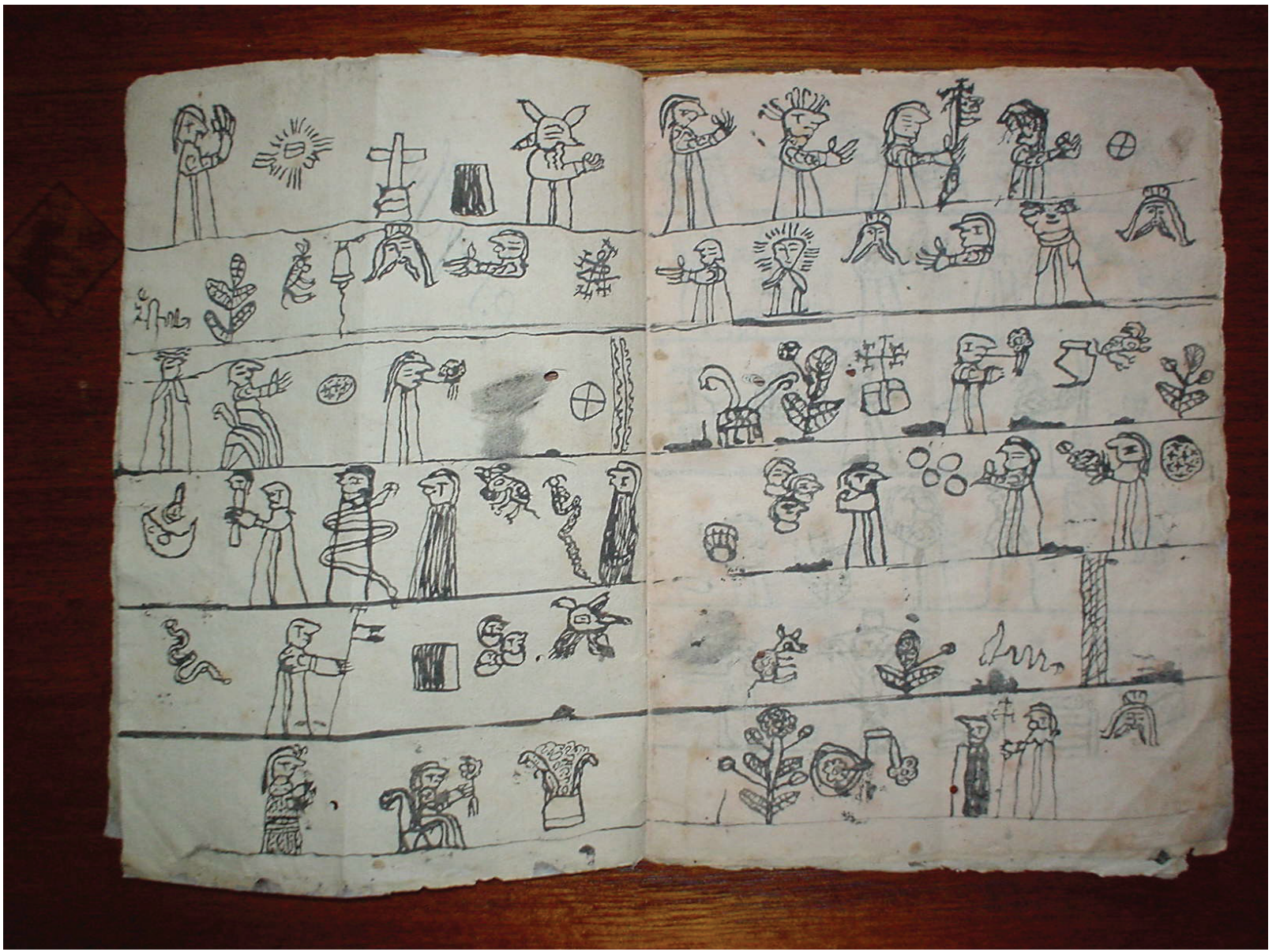


Figura 7.9: Catecismo (biblioteca Burgoa), pp. 4/5.

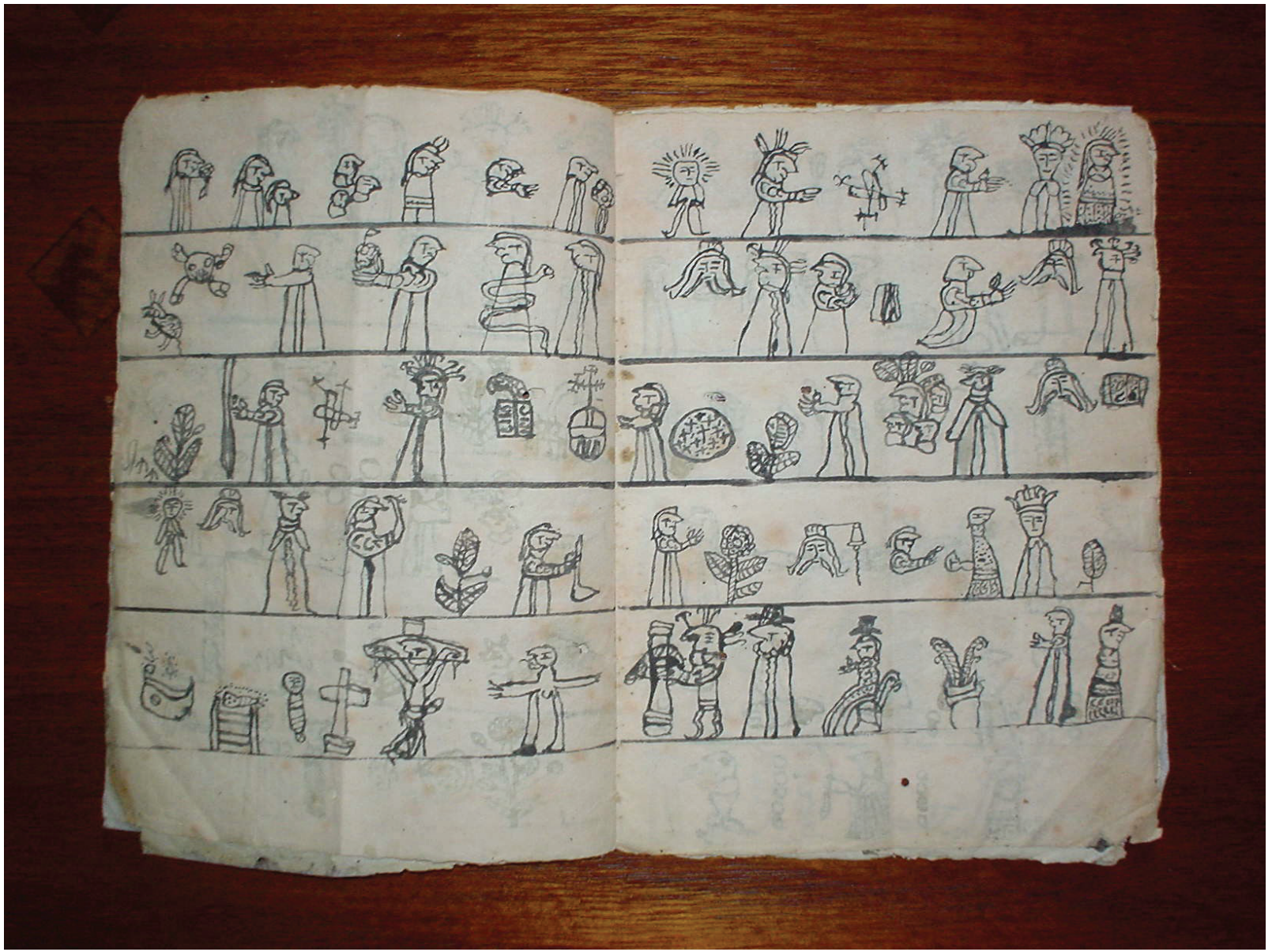


Figura 7.10: Catecismo (biblioteca Burgoa), pp. 6/7.



Figura 7.11: Catecismo (biblioteca Burgoa), pp. 8/9.

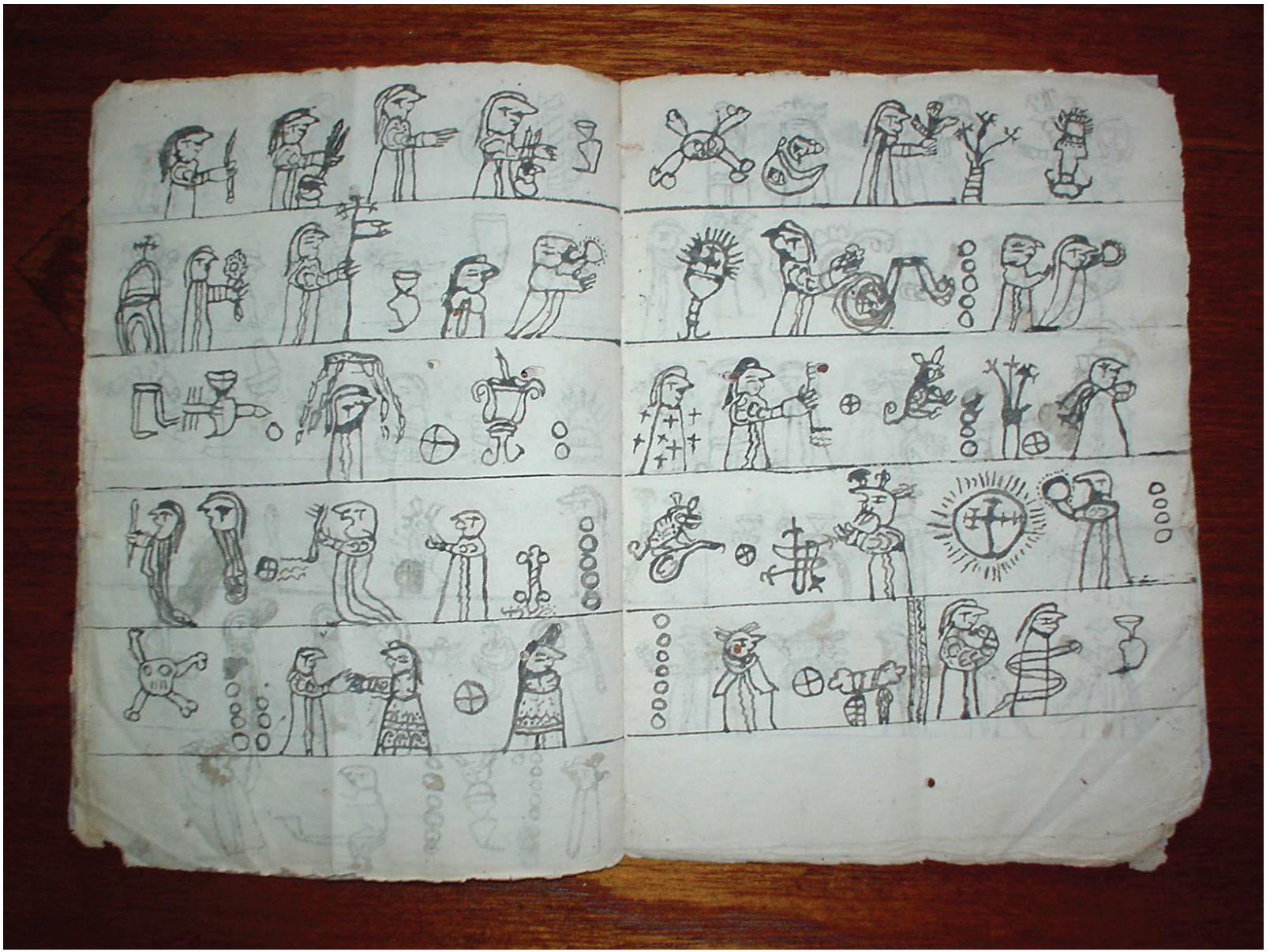


Figura 7.12: Catecismo (biblioteca Burgoa), pp. 10/11.

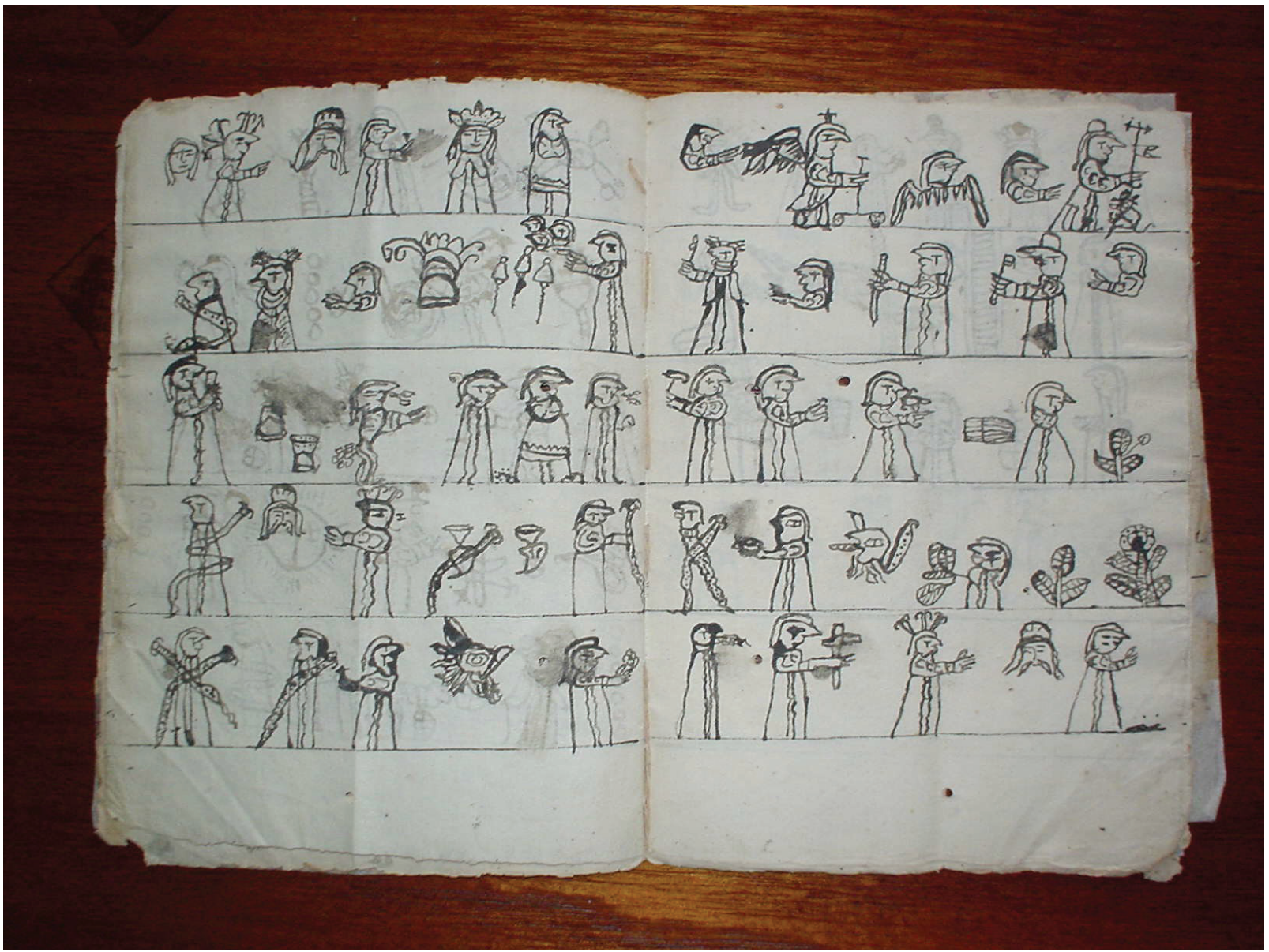


Figura 7.13: Catecismo (biblioteca Burgoa), pp. 12/13.

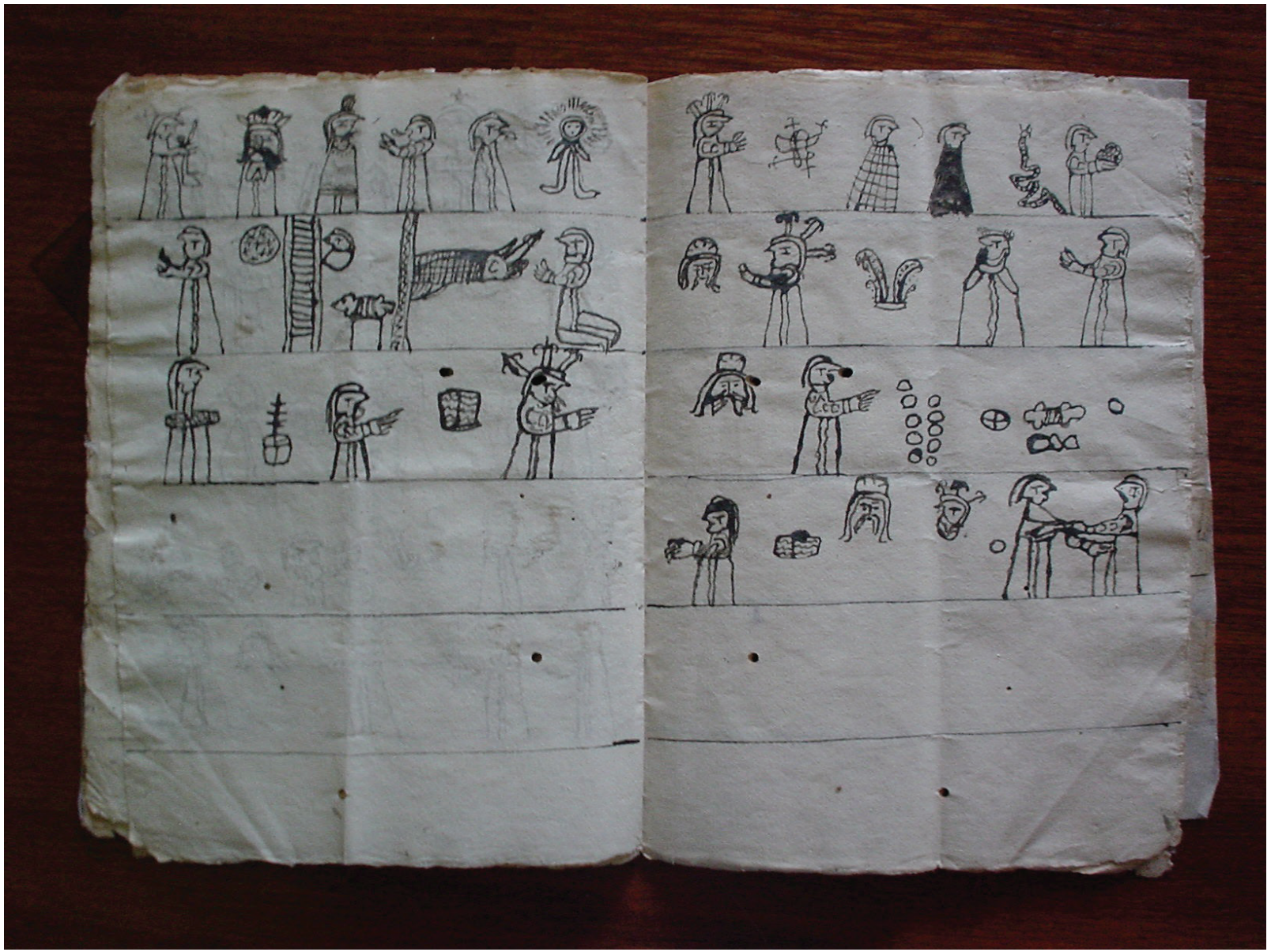


Figura 7.14: Catecismo (biblioteca Burgoa), pp. 14/15.

Apéndice: el Códice de la Campana

Presentamos aquí una lectura del texto pictográfico del manuscrito testeriano original que ahora se encuentra en la biblioteca Francisco de Burgoa, Oaxaca, Oax., México. Para identificar los signos en nuestra lectura, referimos a su posición en el renglón y en la página, mediante abreviaturas. Por ejemplo, el texto comienza en la página (p) 4, en la esquina izquierda del primer renglón (= el renglón superior). Este renglón (r) continúa en la página 5 y contiene en total 10 signos (s). La lectura es de izquierda a derecha; indicamos esta dirección con el signo: >. Entonces, de manera abreviada podemos identificar los 10 signos del renglón 1 de las páginas 4 y 5 como 'p 4/5: r 1> s 1-10'. El segundo renglón continúa en bustrófedon, es decir: comienza allí donde terminó el primer renglón, en la parte derecha de la página 5, y se lee en secuencia inversa, de la derecha a la izquierda (lo que indicamos con el signo: <).

Páginas 4/5

Los primeros dos renglones contienen la fórmula *per signum crucis*, "por la señal de la santa cruz", que suele iniciar las frases de la liturgia católica.

El primer renglón comienza del lado izquierdo, con un primer signo (p 4/5: r 1 > s 1): es una persona que señala o apunta con un dedo levantado. Esta convención también aparece en los códices precoloniales: el rey o la reina que apunta con un dedo en señal de dar órdenes o de estar gobernando. En este caso leemos: "por (orden de)", en náhuatl: *ma ipampa*.

El segundo signo (p 4/5: r 1 > s 2) es difícil de describir pero parece representar una tabla rodeada por líneas marcadoras, una convención precolonial que significa "signo" o "señal" (náhuatl: *machiotl*). Nos da la lectura "la señal de" (*in imachio*).

El tercer signo (p 4/5: r 1 > s 3) es un basamento con una cruz encima, que leemos como "la Santa Cruz". En términos semasiográficos el basamento representa algo venerado. A la vez se puede interpretar de manera fonética: un bloque de adobe (náhuatl: *xamitl*) se usó para escribir *san* (cf. Galarza, 1979).

El cuarto signo (p 4/5: r 1 > s 4) es un cuadro parcialmente negro y parcialmente blanco, que se lee "de", "hacia", o "contra" (náhuatl: *iuicpa*). En otros manuscritos encontramos en esta posición un "dedo que señala un montículo o arco redondeado" (Resines, 2007b: 178).

El quinto y el sexto signos (p 4/5: r 1 > s 5-6) son figuras humanas con largas protuberancias en la cabeza. Posiblemente representan originalmente a españoles con yelmos (que se pueden ver en esta posición en otros manuscritos) o a demonios de acuerdo con la iconografía europea. Representan el mal o el enemigo. El segundo personaje parece señalar a sí mismo, una convención para escribir "mío" o "nuestro". La lectura del conjunto es: "nuestros enemigos" (náhuatl: *in toyaouan*).

El séptimo signo (p 4/5: r 1 > s 7) es un personaje con vestido largo y con rayos de luz que emanan de su cabeza, como si fuera el dios solar. De nuevo la mano extendida que señala a sí mismo puede significar "nuestro". Leemos: "nuestro divino Señor" (náhuatl: *totecuiyo*).

El octavo signo (p 4/5: r 1 > s 8) es una persona que empuña un bastón con una cruz y una bandera, símbolo de la salvación cristiana. La lectura es "líbranos" (náhuatl: *xitechmomaquixtili*).

El noveno signo (p 4/5: r 1 > s 9) comienza una nueva oración. Una persona con la mano extendida repite la lectura "por" (*ipampa*) o, en este caso, "en" (*ica*).

El décimo signo (p 4/5: r 1 > s 10), último del primer renglón, es un círculo dividido en cuatro partes, un ideograma de origen precolonial que se lee en náhuatl como *tonalli*, "día (de nacimiento)", es decir el

nombre (calendárico): *tocaitl*. En este caso nos da la lectura *in itocatzin*, "el venerable nombre de".

El segundo renglón sigue debajo del primero y se lee de derecha a izquierda.

El primer signo (p 4/5: r 2 < s 1) es un rostro de hombre con una especie de corona, pelo largo, bigote y barba. Es el "venerable anciano" que, como dice Granados y Gálvez, representa a Dios mismo.

El segundo signo (p 4/5: r 2 < s 2) es un hombre en hábito de monje y se lee como "padre" (náhuatl: *tetatzin*).

El tercer signo (p 4/5: r 2 < s 3) consiste en una cabeza humana con una mano extendida, que se lee "y" (náhuatl: *ihuan*). Posiblemente esta convención esté inspirada en la semejanza fonética (juego de palabras) de *ihuan*, "y", con el verbo *iua*, "enviar (una persona, un mensajero)".

El cuarto signo (p 4/5: r 2 < s 4) repite el primer signo de este renglón (p 4/5: r 2 < s 1) y se lee: "Dios".

El quinto signo (p 4/5: r 2 < s 5) representa a un hombre joven con aura resplandeciente: el divino Hijo (náhuatl: *tepiltzin*).

El sexto signo (p 4/5: r 2 < s 6) es un hombre que apunta o manda con el dedo. Probablemente debemos leer: "(nuestro) Señor" (náhuatl: *totecuiyo*).

El séptimo signo (p 4/5: r 2 < s 7) consiste en el monograma de Jesús (IHS) cuyas extremidades terminan en cuatro cruces.

El octavo signo (p 4/5: r 2 < s 8) repite el tercer signo (p 4/5: r 2 < s 3): "y".

El noveno signo (p 4/5: r 2 < s 9) repite el primero y el cuarto signos de este renglón: "Dios".

El décimo signo (p 4/5: r 2 < s 10) es una campana, que representa al Espíritu Santo.

Los signos que aparecen en los lugares undécimo y duodécimo lugar (p 4/5: r 2 < s 11-12) forman una combinación fija: un animalito y una planta con flor. Por el contexto deducimos que el animalito se debe leer "así" (*iuhquin* o *ma yuh*). Se trata por eso de una escritura fonética, que recurre a un casi homónimo. Posiblemente sea un ratón (náhuatl: *quimichin*) para representar *iuhquin*, o un armadillo (*ayotochtli*) para representar *ma yuh*. Este animalito viene combinado con una planta floreciente que registra el verbo náhuatl *xochihua*, "florecer" y que debe entenderse como escritura fonética de su casi homónimo *mochihua*, "hacerse". Juntos los dos signos se leen "así se haga" (o: "así sea"), equivalente de "amén".

El decimotercero y último signo de este renglón (p 4/5: r 2 < s 13) y de este primer texto es una versión del monograma de Jesús (véase el séptimo signo de este renglón: (p 4/5: r 2 < s 7).

Concluimos que los dos primeros renglones de las páginas 4/5 de este catecismo pictográfico registran con mucha precisión el rezo siguiente:

"Por – la señal de – la Santa Cruz; – de – nuestros enemigos, – nuestro Señor Dios, – líbranos. – En – el nombre de / Dios – Padre – y – Dios – Hijo – (nuestro) Señor – Jesús – y – Dios – Espíritu Santo, – Así – se haga (amén), – Jesús."

Aquí debería seguir una línea vertical, que, al igual que en los códices precoloniales, sirve como separación de los segmentos, rezos o capítulos. En este caso por error del copista se colocó más adelante, a la mitad del renglón 3 (p 4/5: r 3 > s 6).

El tercer renglón se lee de izquierda a derecha. Junto con los renglones 4 y 5 contiene el texto del Padre Nuestro.

P 4/5: r 3 > s 1. Padre, en forma del vocativo *Totatzine*: "oh, Venerable Padre Nuestro".

P 4/5: r 3 > s 2. Señor sentado en una silla: "que estás sentado".

P 4/5: r 3 > s 3. Disco con estrellas: "(en el) cielo"

P 4/5: r 3 > s 4. Mujer de cuya boca sale una flor: "alabado sea" o "glorificado sea".

P 4/5: r 3 > s 5. Disco dividido en cuatro partes (*tonalli*/*tocaitl*): "(tu) nombre".

P 4/5: r 3 > s 6. Línea vertical de separación de segmentos de texto, aquí colocado fuera de lugar por equivocación.

P 4/5: r 3 > s 7. Símbolo de realeza con pies: "venga tu reino". La composición de este símbolo no es clara. Puede ser que se componga de una almohada con plumas o de una corona en forma de penacho. Su lectura en náhuatl es *tlatocayotl*, "reino, gobierno, autoridad".

P 4/5: r 3 > s 8. Planta que florece (*xochihua* por *mochihua*): "hágase".

P 4/5: r 3 > s 9. Globo dividido (en forma de O con T como en los mapas medievales) con una cruz encima: "(en) la tierra" (*in tlalticpac*).

P 4/5: r 3 > s 10. Hombre que habla una palabra florida: "(tu) mandato".

P 4/5: r 3 > s 11. Corazón: "(tu) voluntad".

P 4/5: r 3 > s 12. Animalito: "así (como)" (*yuhquin*).

P 4/5: r 3 > s 13. Planta que florece: "se hace/se haga" (*in iuh chiualo*).

El cuarto renglón se lee de derecha a izquierda.

P 4/5: r 4 < s 1. Disco con estrellas: "(en) el cielo (*in ilhuicac*)".

P 4/5: r 4 < s 2. Persona con una flor en la mano: "ahora" (tal vez por *axcan mochiua*, "presente", en que *axcan*, "ahora" tiene semejanza fonética con *axcatl*, "bienes, posesiones").

P 4/5: r 4 < s 3. Persona que extiende la mano: "da".

P 4/5: r 4 < s 4. Círculos: "tortillas".

P 4/5: r 4 < s 5. Persona que se señala a sí misma: "(a) nosotros".

P 4/5: r 4 < s 6. Tres cabezas: "todos".

P 4/5: r 4 < s 7. Sol que nace y resplandece: "los días".

P 4/5: r 4 < s 8. Persona vestida de negro (en otros manuscritos con la mano extendida): "perdona".

P 4/5: r 4 < s 9. Serpiente: "peligro", "maldad", "pecado".

P 4/5: r 4 < s 10. Animalito: "así (como)".

P 4/5: r 4 < s 11. Persona vestida de negro: "perdonamos".

P 4/5: r 4 < s 12. Hombre envuelto por una serpiente: "(a) los pecadores".

P 4/5: r 4 < s 13. Hombre que empuña un bastón (o ser pequeño) con cara: "tennos en tu mano", "sálvanos", "protégenos a no…", "no nos dejes…".

P 4/5: r 4 < s 14. El ser pequeño se cae boca abajo en las fauces de una serpiente: "caer en fauces de". La representación del inframundo como fauces de un dragón pertenece tanto a la tradición europea como a la mesoamericana.

El quinto renglón se lee de izquierda a derecha.

P 4/5: r 5 > s 1. Serpiente: "el mal", "la tentación".

P 4/5: r 5 > s 2. Hombre que empuña un bastón con una cruz y una bandera: "líbra(nos)".

P 4/5: r 5 > s 3. Cuadro blanco-negro: "de".

P 4/5: r 5 > s 4. Tres cabezas: "todos".

P 4/5: r 5 > s 5. Cabeza con protuberancias: "los malos" (*in amoqualli*).

P 4/5: r 5 > s 6. Animalito: "así".

P 4/5: r 5 > s 7: Planta que florece: "se haga".

P 4/5: r 5 > s 8. Monograma de Jesús (I–S).

P 4/5: r 5 > s 9. Barra vertical: separación de textos.

El texto completo de los renglones 3-5 entonces se lee como sigue:

"Padre (Nuestro) – que estás sentado – en el cielo, – glorificado/santificado sea – tu nombre, – venga tu reino – hágase – en la tierra – tu mandato – tu voluntad – así como – se haga – en el cielo; – ahora – da – las tortillas – a nosotros – todos –los días, – perdona – (nuestro) pecado – así (como) – perdonamos – a los pecadores, – no nos dejes – caer en fauces de – la tentación, – líbranos – de – todos – los malos, – así – se haga, - Jesús."

El sexto renglón rompe con el patrón en bustrófedon y se lee de izquierda a derecha), probablemente porque se trata de un texto nuevo, copiado en esta forma de un original ahora perdido. El rezo que aquí inicia es el Ave María.

P 4/5: r 6 > s 1. Mujer joven: "Virgen (María)".

P 4/5: r 6 > s 2. Mujer sentada en una silla con una flor en la mano: "alégrate" ("*Ave*").

P 4/5: r 6 > s 3. Un recipiente lleno: "llena".

P 4/5: r 6 > s 4. Planta que florece: "te haces", "eres".

P 4/5: r 6 > s 5. Flores (originalmente con colibrí): "(de) gracia, gloria".

P 4/5: r 6 > s 6. Persona de ropa blanca con cruz (salvador) junto a otra persona de ropa media negra y media blanca (protagonista humano): "contigo está".

P 4/5: r 6 > s 7. Rostro de anciano: "Dios".

Páginas 6-7

El texto de la oración continúa en la esquina superior derecha, siguiendo el mismo patrón de lectura que en las páginas 4-5.

El primer renglón se lee de izquierda a derecha.

P 6/7: r 1 > s 1. Persona con una flor en la mano: "bendita (eres)".

P 6/7: r 1 > s 2. Mujer más alta que otra mujer: "sobre".

P 6/7: r 1 > s 3. Tres cabezas: "todas".

P 6/7: r 1 > s 4. Mujer joven: "las mujeres".

P 6/7: r 1 > s 5. Cabeza con mano extendida: "y".

P 6/7: r 1 > s 6. Persona con una flor en la mano: "bendito".

P 6/7: r 1 > s 7. Hombre joven con un aura luminiscente: "(tu) divino Hijo".

P 6/7: r 1 > s 8. Persona con un vestido largo y con rayos de luz que emanan de su cabeza: "(nuestro) divino Señor".

P 6/7: r 1 > s 9. Monograma I–S con cruces: “Jesús”.

P 6/7: r 1 > s 10. Persona que señala (originalmente a sí misma): “nuestra”.

P 6/7: r 1 > s 11. Imagen frontal de una mujer con una gran corona o un elaborado tocado: “Santa Madre” o “Reina”.

P 6/7: r 1 > s 12. Esbozo de la Virgen de Guadalupe: “Virgen de Guadalupe”, “Santa María”.

El segundo renglón se lee de derecha a izquierda, de acuerdo con el patrón en bustrófedon.

P 6/7: r 2 < s 1. Persona con un vestido largo y con rayos de luz que emanan de su cabeza: “(a) (nuestro) divino Señor”.

P 6/7: r 2 < s 2. Rostro de anciano venerable: “Dios”.

P 6/7: r 2 < s 3. Persona arrodillada con las manos levantadas como rezando: “ruega”.

P 6/7: r 2 < s 4. Cuadro parcialmente negro y parcialmente blanco: “de”, aquí: “por”.

P 6/7: r 2 < s 5. Persona que se señala a sí misma: “nosotros”.

P 6/7: r 2 < s 6. Persona con un vestido largo y con rayos de luz que emanan de su cabeza: “(a) (nuestro) divino Señor”.

P 6/7: r 2 < s 7. Rostro de anciano venerable: “Dios”.

P 6/7: r 2 < s 8. Persona parada (originalmente señalándose a sí misma): “nosotros”.

P 6/7: r 2 < s 9. Persona rodeada por una serpiente: “pecador(es)”.

P 6/7: r 2 < s 10. Persona con una flor en la mano: “ahora” (véase p 4/5: r 4 < s 2).

P 6/7: r 2 < s 11. Persona en la misma posición que la anterior, con la mano extendida, pero sin la flor: “y (en la hora de)”.

P 6/7: r 2 < s 12. Cráneo con huesos cruzados: “la muerte”.

P 6/7: r 2 < s 13. Animalito: “así”.

El tercer renglón comienza leyéndose de izquierda a derecha.

P 6/7: r 3 > s 1. Planta que florece: “se haga”.

P 6/7: r 3 > s 2. Barra de separación, que indica el final de la oración. Junto está una persona que mira por su espalda hacia la derecha, probablemente para indicar un cambio en la dirección de la lectura.

Desde p 4/5: r 6 > s 1 hasta p 6/7: r 3 > s 2 se lee entonces la oración del Ave María de esta manera:

“Virgen (María), – alégrate, – llena – eres – de gracia; – contigo está – Dios; – bendita eres – sobre – todas – las mujeres – y – bendito – tu divino Hijo – nuestro divino Señor – Jesús. – Nuestra – Santa Madre – Santa María – a nuestro divino Señor – Dios – ruega – por – nosotros, – a nuestro divino Señor – Dios, – (por) nosotros – pecadores, – ahora - y (en la hora de) – (nuestra) muerte, – así – se haga (amén).”

A partir de aquí la lectura del tercer renglón salta al extremo derecho donde continúa de derecha a izquierda. Probablemente este cambio drástico se debe al inicio de un nuevo texto, el Credo.

P 6/7: r 3 < s 3. Libro abierto: “creo” (náhuatl: *nicnoneltoquitia*, “sigo como verdad”).

P 6/7: r 3 < s 4. Rostro de anciano venerable: “(en) Dios”.

P 6/7: r 3 < s 5. Persona en hábito de monje: “Padre”.

P 6/7: r 3 < s 6. Tres cabezas (“todo”) con flores (signo de “hacer”): “Todo-poderoso”.

P 6/7: r 3 < s 7. Persona que señala con su mano: “(quien) manda”.

P 6/7: r 3 < s 8. Planta que florece: “(quien) hace o crea”.

P 6/7: r 3 < s 9. Disco con estrellas: “el cielo”.

P 6/7: r 3 < s 10. Persona que señala con su mano: “(quien) manda” o “y”.

P 6/7: r 3 < s 11. Globo (dividido en forma de T) con una cruz encima: “la tierra”.

P 6/7: r 3 < s 12. Libro abierto (con un signo desconocido encima): “creo”.

P 6/7: r 3 < s 13. Persona con un vestido largo y con rayos de luz que emanan de su cabeza: “(en) (nuestro) divino Señor”.

P 6/7: r 3 < s 15. Monograma I–S con cruces: “Jesús”.

Sigue el signo de otro personaje que mira por su espalda hacia la derecha y extiende la mano para tocar la barra de separación (p 6/7: r 3 > s 2.). Lo leemos como parte final del texto anterior, indicando el cambio en la dirección de la lectura.

El cuarto renglón se lee de izquierda a derecha.

P 6/7: r 4 > s 1. Joven con un aura resplandeciente: “el divino Hijo”. Probablemente aquí por negligencia en la copia no se incluyó un punto que debió dar el adjetivo “único” (náhuatl: *zan huel iceltzin*).

P 6/7: r 4 > s 2. Rostro de anciano venerable: “(de) Dios”.

P 6/7: r 4 > s 3. Persona en un hábito de monje: “Padre”.

P 6/7: r 4 > s 4. Persona que se señala a sí misma: "nuestro".

P 6/7: r 4 > s 5. Planta que florece: "hecho".

P 6/7: r 4 > s 6. Persona que trabaja con coa: "hombre (campesino)".

P 6/7: r 4 > s 7. Persona que apunta: "por".

P 6/7: r 4 > s 8. Planta que florece: "hacer", "obra".

P 6/7: r 4 > s 9. Rostro de anciano venerable: "(de) Dios".

P 6/7: r 4 > s 10. Campana: "Espíritu Santo".

P 6/7: r 4 > s 11. Cabeza con mano extendida: "y".

P 6/7: r 4 > s 12. Persona que recibe algo (¿una joya?): "concebido (por)".

P 6/7: r 4 > s 13. Imagen frontal de una mujer con una gran corona o un elaborado tocado: "Santa Madre" o "Reina".

P 6/7: r 4 > s 14. Una pluma (*iuitl*): "siempre" (*mochipa*, *cemicac*).

El quinto renglón se lee de derecha a izquierda.

P 6/7: r 5 < s 1. Mujer joven (náhuatl: *ichpochtli*): "virgen".

P 6/7: r 5 < s 2. Persona que apunta: "por".

P 6/7: r 5 < s 3. Símbolo de realeza (*tlatocayotl*): "el reino", "el gobierno", "la autoridad".

P 6/7: r 5 < s 4. Un oficial con sombrero (español) sentado: "Poncio".

P 6/7: r 5 < s 5. Un oficial con sombrero (español) parado: "Pilatos".

P 6/7: r 5 < s 6. Persona con rayos que emanan de su cabeza, amarrado de una columna: "(nuestro) divino Señor sufrió".

P 6/7: r 5 < s 7. Hombre desnudo: "fue desnudado".

P 6/7: r 5 < s 8. Hombre crucificado: "fue crucificado".

P 6/7: r 5 < s 9. Cruz sobre altar: "en la Santa Cruz".

P 6/7: r 5 < s 10. Hueso con cara: "murió" ("se hizo como hueso").

P 6/7: r 5 < s 11. Hueso con cara encima de un armazón para hacer el bulto mortuorio: "fue sepultado". Como alternativa se podría leer el armazón como una escalera, indicando que "descendió".

P 6/7: r 5 < s 12. Fauces abiertas de una serpiente: "(entró) al infierno".

Páginas 8-9

El primer renglón se lee de izquierda a derecha.

P 8/9: r 1 > s 1. Tres puntos: "al tercer día".

P 8/9: r 1 > s 2. Hombre de cuya cabeza salen rayos de luz, estando de pie: "se levantó".

P 8/9: r 1 > s 3. Hombre de cuya cabeza salen rayos de luz, estando parado: "salió".

P 8/9: r 1 > s 4. Hombre de cuya cabeza salen rayos de luz, marchando con una vela en la mano: "resucitó".

P 8/9: r 1 > s 5. Cuadro blanco y negro: "de".

P 8/9: r 1 > s 6. Cráneo con huesos cruzados: "la muerte".

P 8/9: r 1 > s 7. Hombre sobre escalera: "subió".

P 8/9: r 1 > s 8. Disco estrellado: "(al) cielo".

P 8/9: r 1 > s 9. Mano con una figura humana dentro: "en/a la mano derecha".

P 8/9: r 1 > s 10. Figura humana: "está".

P 8/9: r 1 > s 11. Símbolo de realeza: "(en el) reino".

P 8/9: r 1 > s 12. Rostro de anciano venerable: "(de) Dios".

P 8/9: r 1 > s 13. Cabeza de fraile: "Padre".

El segundo renglón se lee de derecha a izquierda.

P 8/9: r 2 < s 1. Tres cabezas con hojas o flores: "todopoderoso".

P 8/9: r 2 < s 2. Persona con pisadas de pie: "(de ahí) vendrá".

P 8/9: r 2 < s 3. Persona que baja de una escalera: "descenderá'.

P 8/9: r 2 < s 4. Cuchillos con pierna cortada: "(a) juzgar".

P 8/9: r 2 < s 5. Tres cabezas: "(a) todos".

P 8/9: r 2 < s 6. Persona (que originalmente se señalaba a sí misma): "nosotros".

P 8/9: r 2 < s 7. Libro abierto: "creo".

P 8/9: r 2 < s 8. Rostro de anciano venerable: "(en) Dios".

P 8/9: r 2 < s 9. Campana: "Espíritu Santo".

P 8/9: r 2 < s 10. Cabeza con una mano extendida: "y".

P 8/9: r 2 < s 11. Libro abierto: "creo".

P 8/9: r 2 < s 12. Iglesia: "(en) la Iglesia".

P 8/9: r 2 < s 13. Persona con brazos extendidos: "católica".

P 8/9: r 2 < s 14. Tabla rodeada por líneas marcadoras: "signo", "señal", "símbolo".

El tercer renglón se lee de izquierda a derecha.

P 8/9: r 3 > s 1. Cabeza (originalmente: combinación de tres cabezas): "todos".

P 8/9: r 3 > s 2. Mujer en traje: "mujeres (cristianas), fieles".

P 8/9: r 3 > s 3. Hombre con una cruz en la cabeza: "hombres cristianos".

P 8/9: r 3 > s 4. Libro abierto: "creo".

P 8/9: r 3 > s 5. Tres campanas: "(todos) los (espíritus) santos".

P 8/9: r 3 > s 6. Signo originalmente compuesto de tres cabezas: "todos".

P 8/9: r 3 > s 7. Planta que florece: "hacen".

P 8/9: r 3 > s 8. El cáliz del Santísimo: "comunión".

P 8/9: r 3 > s 9. Libro abierto: "creo".

P 8/9: r 3 > s 10. Originalmente, una persona parada encima de una serpiente: "el perdón de los pecados". El dibujo es poco claro, más bien se parece a una figura envuelta por pecados.

P 8/9: r 3 > s 11. Libro abierto: "creo".

P 8/9: r 3 > s 12. Recipiente: "(que) de adentro".

P 8/9: r 3 > s 13. Globo (dividido en cuatro partes) con una cruz encima: "(de) la tierra".

P 8/9: r 3 > s 14. Persona con vela: "(habrá) resurrección".

P 8/9: r 3 > s 15. Cráneo con huesos cruzados: "(de) la muerte".

El cuarto renglón rompe con el patrón en bustrófedon y se lee de izquierda a derecha.

P 8/9: r 4 > s 1. Persona parada: "vivo, con cuerpo humano".

P 8/9: r 4 > s 2. Símbolo de realeza: "reino".

P 8/9: r 4 > s 3. Imagen borrada de cráneo con huesos cruzado: "(de) la muerte".

P 8/9: r 4 > s 4. Libro abierto: "creo".

P 8/9: r 4 > s 5. Flecha: "eterna", por la semejanza fonética entre las palabras "flecha" (*mitl*) y "eterno, siempre" (*cemicac*) en náhuatl.

P 8/9: r 4 > s 6. Mujer parada: "vida".

P 8/9: r 4 > s 7. Hombre parado: "vida".

P 8/9: r 4 > s 8. Animalito: "Así".

P 8/9: r 4 > s 9. Flor: "se haga".

P 8/9: r 4 > s 10. Barras de separación de textos.

P 8/9: r 4 > s 11. Monograma I–S: "Jesús" (que normalmente se pone antes de la barra de separación).

De manera extensa y precisa nuestro catecismo registra el Credo desde p 6/7: r 3 < s 3 hasta p 8/9: r 4 > s 11:

"Creo – en Dios – Padre – Todopoderoso, – que ordenó – que creó – el cielo – y – la tierra. –

Creo – en nuestro divino Señor – Jesús – (único) Hijo – de Dios – Padre – nuestro, – (que fue) hecho – hombre (campesino) – por – obra – de Dios – Espíritu Santo – y – (fue) concebido por – la Santa Madre – siempre – virgen, – por – la autoridad – de Poncio – Pilatos – nuestro divino Señor padeció, – fue desnudado – fue crucificado – en la Santa Cruz – murió – fue sepultado (y entró) – al infierno; – (de donde) al tercer día – se levantó, – salió – resucitó – de – la muerte, – subió – al cielo – (donde) a la mano derecha – está – en el reino – de Dios – Padre – Todopoderoso; – de ahí vendrá, – descenderá – a juzgar – a todos – nosotros. –

Creo – en Dios – Espíritu Santo – y – creo – en la Iglesia – católica – símbolo – de todos – mujeres, – hombres cristianos. –

Creo – en todos los santos – (que) todos – hacen – una comunión. –

Creo – en el perdón de los pecados. –

Creo – que de adentro – de la tierra – habrá resurrección – de la muerte – que la gente se levantará viva, con cuerpo humano – del reino – de la muerte. –

Creo – en la eterna – vida de mujeres, – vida de hombres, – así – se haga (amén) – Jesús."

El quinto renglón se lee de derecha a izquierda. Aquí comienza un texto sobre los pecados.

P 8/9: r 5 < s 1. Mayúscula P: "Los pecados".

P 8/9: r 5 < s 2. Dos personas vestidas de negro: "estos mismos"

P 8/9: r 5 < s 3. Persona que señala: "son".

P 8/9: r 5 < s 4. Serpiente: "los males", "los pecados".

P 8/9: r 5 < s 5. Hombre que pega (y mata): "mortales".

P 8/9: r 5 < s 6. Siete puntos: "siete".

P 8/9: r 5 < s 7. Círculo dividido en cuatro partes: "(son su) nombres".

P 8/9: r 5 < s 8. Mayúscula P: "el pecado".

P 8/9: r 5 < s 9. Un punto: "primero".

P 8/9: r 5 < s 10. Conjunto de plumas (?): "(es la) soberbia".

P 8/9: r 5 < s 11. Dos puntos: "el segundo".

P 8/9: r 5 < s 12. Dos personas con algo en la mano pero con las cabezas volteadas hacia atrás, es decir que se niegan a dar lo que tienen: "(es la) avaricia".

P 8/9: r 5 < s 13. Tres puntos: "el tercero".

El sexto renglón se lee de izquierda a derecha.

P 8/9: r 6 > s 1. Persona ricamente vestida: "(es la) lujuria".

P 8/9: r 6 > s 2. Cuatro puntos: “el cuarto”.

P 8/9: r 6 > s 3. Persona con palo: “(es) la ira”.

P 8/9: r 6 > s 4. Cinco puntos: “el quinto”.

P 8/9: r 6 > s 5. Persona que come y defeca: “(es) la gula (de comer)”.

P 8/9: r 6 > s 6. Persona que bebe: “la gula (de beber)”.

P 8/9: r 6 > s 7. Seis puntos: “el sexto”.

P 8/9: r 6 > s 8. Corazón con la cabeza de enemigo o demonio: “(es) tener mal corazón”.

P 8/9: r 6 > s 9. Siete puntos: “el séptimo”.

P 8/9: r 6 > s 10. Hombre sentado con la coa tirada en frente: “(es) la pereza (de hombres)”.

P 8/9: r 6 > s 11. Mujer que está arreglando su pelo: “la pereza (de mujeres)”.

Páginas 10-11

El primer renglón se lee de izquierda a derecha.

P 10/11: r 1 > s 1. Persona con cuchillo: “estos matan”.

P 10/11: r 1 > s 2. Persona que pica con cuchillos a otro: “matan verdaderamente”.

P 10/11: r 1 > s 3. Persona con mano: “estos pegan”.

P 10/11: r 1 > s 4. Persona con mano encima de otro: “pegan verdaderamente”.

P 10/11: r 1 > s 5. Corazón: “(por eso) el corazón”.

P 10/11: r 1 > s 6. Cráneo con huesos cruzados: “(cuando) muere”.

P 10/11: r 1 > s 7. Fauces abiertas de serpiente: “(va) al infierno”.

P 10/11: r 1 > s 8. Persona con una flor en la mano: “(se le) dará”.

P 10/11: r 1 > s 9. Instrumento de flagelación: “castigo”.

P 10/11: r 1 > s 10. Imagen poco clara, posiblemente represente al diablo: “ante el diablo”.

El texto completo sobre los pecados mortales entonces se ubica entre p 8/9: r 5 < s 1 y p 10/11: r 1 > s 10. Su contenido es el siguiente:

“Los pecados – estos mismos – son los ‘males – mortales – siete’, – son su nombre. –

El pecado – primero – es la soberbia. –

El segundo – es la avaricia. –

El tercero – es la lujuria. –

El cuarto – es la ira. –

El quinto – es la gula (de comer), – la gula (de beber). –

El sexto – es tener mal corazón. –

El séptimo – es la pereza de hombres – la pereza de mujeres. –

Estos matan, – matan verdaderamente, – estos pegan, – pegan verdaderamente. – Por eso el corazón – cuando muere – va al infierno, – (donde) se le dará – castigo – ante el diablo.”

El segundo renglón rompe con el patrón en bustrófedon y se lee de izquierda a derecha. Aquí empieza la lista de los siete sacramentos.

P 10/11: r 2 > s 1. Iglesia: “(pero) la iglesia”.

P 10/11: r 2 > s 2. Persona con una flor en la mano: “dará”.

P 10/11: r 2 > s 3. Hombre empuñando un bastón con una cruz y una bandera: “liberación”, “salvación”.

P 10/11: r 2 > s 4. Corazón: “al corazón”.

P 10/11: r 2 > s 5. Persona: “vida”.

P 10/11: r 2 > s 6. Persona que come una hostia: “por recibir la hostia”.

P 10/11: r 2 > s 7. El cáliz del Santísimo: “el sacramento de la comunión”.

P 10/11: r 2 > s 8. Persona con una flor en la mano: “dará”.

P 10/11: r 2 > s 9. Flores: “gracia”.

P 10/11: r 2 > s 10. Cinco puntos: “cinco (elementos)”.

P 10/11: r 2 > s 11. Hombre y mujer que agarran una tortilla: “son los que necesitamos” (náhuatl: *cenca totech monequi*).

El tercer renglón también se lee de izquierda a derecha.

P 10/11: r 3 > s 1. Dos elementos: “otros dos” (*in ocontetl*).

P 10/11: r 3 > s 2. Corazón flechado: “son voluntarios”. El signo se debe al juego de palabras entre la expresión *zan teyollotlama*, “de todo corazón”, y la palabra *yollotl*, “corazón”, combinada con el verbo *tlama*, “cazar”.

P 10/11: r 3 > s 3. Un punto: “el primero”.

P 10/11: r 3 > s 4. Agua que se echa encima de una persona: “el bautismo”.

P 10/11: r 3 > s 5. Círculo dividido en cuatro partes: “(con) un nombre”.

P 10/11: r 3 > s 6. Pila bautismal: “(de) pila”.

P 10/11: r 3 > s 7. Dos puntos: “el segundo”.

P 10/11: r 3 > s 8. Persona en ropa con cruces y persona con una letra C en la mano: “confirmación”.

P 10/11: r 3 > s 9. Círculo dividido en cuatro partes: "(es su) nombre".

P 10/11: r 3 > s 10. Animalito: "así".

P 10/11: r 3 > s 11. Tres puntos: "el tercero".

P 10/11: r 3 > s 12. Instrumento de flagelación: "penitencia".

P 10/11: r 3 > s 13. Círculo dividido en cuatro partes: "(es su) nombre".

P 10/11: r 3 > s 14. Persona que se está pegando: "acto de penitencia".

El cuarto renglón se lee de derecha a izquierda.

P 10/11: r 4 < s 1. Cuatro puntos: "el cuarto".

P 10/11: r 4 < s 2. Hombre que levanta un círculo (una hostia): "comulgar".

P 10/11: r 4 < s 3. Círculo con una cruz dentro y un aura resplandeciente alrededor: "la santa hostia".

P 10/11: r 4 < s 4. Persona de cuya cabeza emanan rayos de luz: "(el cuerpo) de nuestro divino Señor".

P 10/11: r 4 < s 5. Monograma I–S con cruces: "Jesús".

P 10/11: r 4 < s 6. Círculo dividido en cuatro partes: "(es su) nombre".

P 10/11: r 4 < s 7. Animalito: "así".

P 10/11: r 4 < s 8. Cinco puntos: "el quinto".

P 10/11: r 4 < s 9. Hueso: "(en) la muerte".

P 10/11: r 4 < s 10. Persona: "nuestra".

P 10/11: r 4 < s 11. Persona con una letra E en la mano: "extrema unción".

P 10/11: r 4 < s 12. Círculo dividido en cuatro partes: "(es su) nombre".

P 10/11: r 4 < s 13. Fardo mortuorio: "(de) moribundos".

P 10/11: r 4 < s 14. Persona con algo en la mano para untar o marcar: "unción".

El quinto renglón se lee de izquierda a derecha.

P 10/11: r 5 < s 1. Cráneo con huesos cruzados: "(en la hora de) la muerte".

P 10/11: r 5 > s 2. Siete puntos (deberían ser seis): "el sexto".

P 10/11: r 5 > s 3. Una pareja que junta sus manos: "matrimonio".

P 10/11: r 5 > s 4. Círculo dividido en cuatro partes: "(es su) nombre".

P 10/11: r 5 > s 5. Mujer vestida con un traje: "casamiento (de mujer)".

P 10/11: r 5 > s 6. Siete puntos: "el séptimo".

P 10/11: r 5 > s 7. Hombre vestido con un hábito de monje: "(ser) fraile".

P 10/11: r 5 > s 8. Círculo dividido en cuatro partes: "(es su) nombre".

P 10/11: r 5 > s 9. Piedra encima de una hoja y un palo: "el sacerdocio". El término náhuatl para sacerdocio, *teopixcayotl*, se representa por la combinación de piedra (*tetl*) y tablado o cama (*tlapechtli*).

P 10/11: r 5 > s 10. Barra de separación.

Entonces los siete sacramentos se enumeran desde p 10/11: r 2 > s 1 hasta p 10/11: r 5 > s 10, de la siguiente manera:

"Pero la iglesia – dará – salvación – al corazón, – vida: – por recibir la hostia, – el sacramento de la comunión – dará – gracia. –

Cinco elementos – son los necesarios, – otros dos – son voluntarios. –

El primero – es el bautismo – con un nombre – de pila. –

El segundo: – la confirmación – es su nombre, – así. –

El tercero: – penitencia – es su nombre, – el acto de penitencia. –

El cuarto: – comulgar – la hostia santa, – el cuerpo de nuestro divino Señor – Jesús – es su nombre, – así. –

El quinto: – en la muerte – nuestra – la extrema unción – es su nombre, – de los moribundos – la unción – en la hora de la muerte. –

El sexto: – el matrimonio – es su nombre, – el casamiento. –

El séptimo: – ser fraile – es su nombre, el sacerdocio."

A partir de aquí se da el texto que corresponde al acto de contrición.

P 10/11: r 5 > s 11. Persona que se señala a sí misma: "Yo" (náhuatl: *neuapul*).

P 10/11: r 5 > s 12. Persona rodeada por una serpiente: "pecador" (*nitlatlacoani*).

P 10/11: r 5 > s 13. Corazón: "pongo el corazón", "confieso" (*ninoyolmelaua* o *ninoyolcuitia*).

Páginas 12-13

El primer renglón es el renglón superior, que se lee de izquierda a derecha.

P 12/13: r 1 > s 1. Cara: "ante" (náhuatl: *ixpantzinco*).

P 12/13: r 1 > s 2. Hombre de cuya cabeza emanan rayos de luz: "(nuestro) divino Señor" (*totecuiyo*).

P 12/13: r 1 > s 3. Rostro de anciano venerable: “Dios”.

P 12/13: r 1 > s 4. Persona con una mano extendida: “y (a)”.

P 12/13: r 1 > s 5. Mujer con corona: “(nuestra) Santa Madre”.

P 12/13: r 1 > s 6. Mujer joven: “Virgen (María)”.

P 12/13: r 1 > s 7. Cabeza con una mano extendida: “y”.

P 12/13: r 1 > s 8. Hombre alado con una balanza en la mano: “San Miguel”.

P 12/13: r 1 > s 9. Cuerpo superior con alas: “arcángel”.

P 12/13: r 1 > s 10. Cabeza con una mano extendida: “y”.

P 12/13: r 1 > s 11. Hombre empuñando un bastón con una cruz y una bandera: “San Juan Bautista”. (Compárese el mural de la iglesia de Tizatlan, donde este santo salva a Adán y a Eva del infierno.)

El segundo renglón, de acuerdo con el patrón en bustrófedon, se lee de derecha a izquierda.

P 12/13: r 2 < s 1. Cabeza con mano extendida: “y”.

P 12/13: r 2 < s 2. Hombre con llave: “San Pedro”.

P 12/13: r 2 < s 3. Hombre con espada: “San Pablo”.

P 12/13: r 2 < s 4. Cabeza con mano extendida: “y”.

P 12/13: r 2 < s 5. Padre con lo que originalmente fue una cruz pero que ahora se parece a una florecita: “San Francisco”.

P 12/13: r 2 < s 6. Cabeza con mano extendida: “y”.

P 12/13: r 2 < s 7. Tres cabezas: “todos”.

P 12/13: r 2 < s 8. Tres campanas: “los (espíritus) santos”.

P 12/13: r 2 < s 9. Corona de reina: “(todas) las santas”.

P 12/13: r 2 < s 10. Cabeza con mano extendida: “y”.

P 12/13: r 2 < s 11. Monje: “a ti padre”.

P 12/13: r 2 < s 12. Hombre rodeado por una serpiente: “he pecado”.

El tercer renglón se lee de izquierda a derecha.

P 12/13: r 3 > s 1. Persona que bebe: “(por) beber”.

P 12/13: r 3 > s 2. Vasos de pulque: “mucho alcohol”.

P 12/13: r 3 > s 3. Comer y defecar: “(por) comer (gula)”.

P 12/13: r 3 > s 4. Persona parada (originalmente con volutas): “(por) reír”.

P 12/13: r 3 > s 5. Persona parada (originalmente haciendo un acto de juego): “(por) jugar”.

P 12/13: r 3 > s 6. Persona que habla: “(por) burlarme”.

P 12/13: r 3 > s 7. Persona que voltea la cabeza: “(por) discutir”.

P 12/13: r 3 > s 8. Persona parada (originalmente tal vez con signos de oscuridad alrededor de cabeza): “(por) malos pensamientos”.

P 12/13: r 3 > s 9. Persona que señala con la mano: “(por) mostrar”.

P 12/13: r 3 > s 10. Plumas: “soberbia”.

P 12/13: r 3 > s 11. Persona parada (que debería de estar mirando hacia atrás): “(por) no hacer”.

P 12/13: r 3 > s 12. Planta que florece: “obras”.

El cuarto renglón se lee de derecha a izquierda.

P 12/13: r 4 < s 1. Planta que florece bonito: “obras buenas”.

P 12/13: r 4 < s 2. Planta que florece: “obras”.

P 12/13: r 4 < s 3. Persona con una planta que florece: “(por) hacer”.

P 12/13: r 4 < s 4. Cara de demonio: “el mal”.

P 12/13: r 4 < s 5. Persona que da: “dar”.

P 12/13: r 4 < s 6. Serpientes: “lo malo”.

P 12/13: r 4 < s 7. Persona que se voltea y agarra una serpiente: “(por) no dejar el mal”.

P 12/13: r 4 < s 8. Corazón con lágrimas: “(mi) corazón está triste”.

P 12/13: r 4 < s 9. Corazón por el que pasa una serpiente: “(mi) corazón está lleno de pecado”.

P 12/13: r 4 < s 10. Hombre de cuya cabeza emanan rayos: “(nuestro) divino Señor”.

P 12/13: r 4 < s 11. Rostro de anciano venerable: “Dios”.

P 12/13: r 4 < s 12. Persona rodeada por una serpiente: “he pecado” (“por mi culpa”).

El quinto renglón se lee de izquierda a derecha.

P 12/13: r 5 > s 1. Persona rodeada por dos serpientes: “he pecado” (“por mi culpa”).

P 12/13: r 5 > s 2. Persona rodeada por una serpiente: “he pecado” (“por mi gran culpa”).

P 12/13: r 5 > s 3. Persona que se voltea: “reniego”.

P 12/13: r 5 > s 4. Cabeza de espíritu malo: “al demonio”.

P 12/13: r 5 > s 5. Persona que da una flor: “ahora”.

P 12/13: r 5 > s 6. Persona que habla: “pido”.

P 12/13: r 5 > s 7. Persona con una cruz: “perdona”.

P 12/13: r 5 > s 8. Hombre de cuya cabeza emanan rayos: “(nuestro) divino Señor”.

P 12/13: r 5 > s 9. Rostro de anciano venerable: “Dios”.

P 12/13: r 5 > s 10. Persona que extiende la mano: “y pido”.

Páginas 14-15

El primer renglón, que es el renglón superior, se lee de izquierda a derecha.

P 14/15: r 1 > s 1. Persona que extiende la mano con una coa: “y pido fuertemente (¿con trabajo?)”.

P 14/15: r 1 > s 2. Mujer con corona: “(a) (nuestra) Santa Madre”.

P 14/15: r 1 > s 3. Mujer joven: “la Virgen (María)”.

P 14/15: r 1 > s 4. Persona que se dirige a la Virgen mencionada: “a ella pido”.

P 14/15: r 1 > s 5. Persona que habla: “(que) ella ruegue”.

P 14/15: r 1 > s 6. Hombre joven con aura resplandeciente: “(a su) divino Hijo”.

P 14/15: r 1 > s 7. Hombre de cuya cabeza emanan rayos: “(a) (nuestro) divino Señor”.

P 14/15: r 1 > s 8. Monograma I–S con cruces: “Jesús”.

P 14/15: r 1 > s 9. Persona en traje de líneas cruzadas: “que me perdone”.

P 14/15: r 1 > s 10. Persona en traje negro: “me arrepiento”.

P 14/15: r 1 > s 11. Serpiente: “(mi) pecado”.

P 14/15: r 12 > s 1. Persona que extiende la mano con algo (¿una ofrenda?) dentro: “y pido”.

El segundo renglón se lee de derecha a izquierda.

P 14/15: r 2 < s 1. Persona que extiende la mano: “y pido (a ti)”.

P 14/15: r 2 < s 2. Hombre en hábito de monje: “padre”.

P 14/15: r 2 < s 3. Símbolo de realeza: “reino”, “potestad” (*tlatocayotl*).

P 14/15: r 2 < s 4. Hombre de cuya cabeza emanan rayos: “(de) (nuestro) divino Señor”.

P 14/15: r 2 < s 5. Rostro de anciano venerable: “Dios”.

P 14/15: r 2 < s 6. Persona hincada: “ruego”.

P 14/15: r 2 < s 7. Mano extendida: “que me perdones”.

P 14/15: r 2 < s 8. Barra de separación.

El acto de contrición se registra entonces entre p 10/11: r 5 > s 11 y p 14/15: r 2 < s 8 en los siguientes términos:

“Yo – pecador – confieso – ante – nuestro divino Señor – Dios – y a – nuestra Santa Madre – la Virgen María – y – San Miguel – Arcángel – y – San Juan Bautista – y – San Pedro, – San Pablo – y – San Francisco – y – todos – los Santos, – las Santas – y – a ti, padre, – que he pecado – por beber – mucho alcohol, – por comer, – por reír, – por jugar, – por burlarme, – por discutir, – por malos pensamientos, – por mostrar – soberbia – por no hacer – obras, – obras buenas, – obras – por hacer – el mal, – por dar – lo malo, – por no dejar el mal. – Mi corazón está triste, – mi corazón está lleno de pecado, – nuestro divino Señor – Dios, – por mi culpa, – por mi culpa, – por mi gran culpa. – Reniego – al demonio. – Ahora – pido: – perdona, – nuestro divino Señor – Dios, – y pido, – y pido fuertemente – a nuestra Santa Madre – la Virgen María – a Ella pido – que Ella ruegue – a su divino Hijo – nuestro divino Señor – Jesús – que me perdone. – Me arrepiento – de mi pecado – y pido – y pido a ti, – padre, – por la potestad – de nuestro divino Señor – Dios – ruego – que me perdones.”

El mismo renglón 2 sigue con los Diez Mandamientos.

P 14/15: r 2 < s 9. Piedra sobre tabla: “Los Mandamientos de Dios” (náhuatl: *in itenahuatiltzin in inicel teutl*).

P 14/15: r 2 < s 10. Persona que sube una escalera: “(para) subir”.

P 14/15: r 2 < s 11. Disco estrellado: “(al) cielo”.

P 14/15: r 2 < s 12. Persona que extiende la mano: “(hay que) hacer”.

El tercer renglón se lee de izquierda a derecha.

P 14/15: r 3 > s 1. Persona que junta las manos sobre su pecho: “guardar”.

P 14/15: r 3 > s 2. Globo terrestre (dividido en forma de T) con una cruz encima: “(en) la tierra”.

P 14/15: r 3 > s 3. Persona que señala: “estos” (náhuatl: *izcatqui*).

P 14/15: r 3 > s 4. Dos tablas: “los mandamientos”.

P 14/15: r 3 > s 5. Hombre de cuya cabeza emanan rayos: “(de) (nuestro) divino Señor”.

P 14/15: r 3 > s 6. Rostro de anciano venerable: “Dios”.

P 14/15: r 3 > s 7. Persona que señala: “estos”.

P 14/15: r 3 > s 8. Diez puntos: “diez”.

P 14/15: r 3 > s 9. Círculo dividido en cuatro partes: “(su) nombre”.

P 14/15: r 3 > s 10. Piedra sobre una tabla: “Mandamientos de Dios”.

P 14/15: r 3 > s 11. Un punto: “el primero”.

El cuarto renglón se lee de derecha a izquierda.

P 14/15: r 4 < s 1. Dos personas que se abrazan: “(hay que) amar”.

P 14/15: r 4 < s 2. Un punto: “únicamente”.

P 14/15: r 4 < s 3. Cabeza de la que emanan rayos: “(a) (nuestro) divino Señor”.

P 14/15: r 4 < s 4. Rostro de anciano venerable: “Dios”.

P 14/15: r 4 < s 5. Tabla: “mandamiento”. (Faltan dos puntos para indicar “el segundo”.)

P 14/15: r 4 < s 6. Persona parada que extiende la mano: “es….”.

La primera parte de los Diez Mandamientos la podemos leer en la forma siguiente:

“Los Mandamientos de Dios. – Para subir – al cielo – hay que hacer, – guardarlos – en la tierra. – Estos – mandamientos – de nuestro divino Señor – Dios, – son – diez, – su nombre (es) – Mandamientos de Dios. – El primero: – hay que amar – únicamente – a nuestro divino Señor – Dios. – El segundo mandamiento – es”…

Aquí termina el texto pictográfico, y deja incompleto el catecismo. Las páginas siguientes (16-23) ya estaban preparadas con los renglones trazados para dibujar en ellas el resto de los Diez Mandamientos y varios otros textos importantes de la liturgia católica.

8. El tiempo negado: la remoción colectiva del pasado después de un desastre

Monica Musolino

Este ensayo trata de mostrar cómo la relación con el propio pasado desempeña un papel central en la reconstrucción de la identidad en una colectividad cuando ésta es afectada por un desastre, cuando una ciudad, un pueblo o una aldea son reducidas por la violencia de un evento a un cúmulo de escombros. El modo en que las colectividades reconstruyen esta relación después de un desastre es fundamental para encontrar y atribuir un sentido al trauma colectivo, etapa necesaria también para reconstruir la vida asociada, presente y futura. Si, por otro lado, la reconstrucción pasa a través de un proceso de remoción o negación del pasado mismo, dando preferencia a una renovación de la identidad del grupo, los lazos memoriales con la historia pasada asumen una apariencia de procesos de museificación, de una relación con el tiempo pasado sin influencia viva en el presente.

Una de las preguntas centrales de esta reflexión es si también es posible aplicar, de manera general, esta tipología de reconstrucción del pasado después de una catástrofe al modo en el cual se elabora la memoria colectiva en la sociedad moderna. De hecho, ¿se puede sostener, con Connerton, que la modernidad presenta una tendencia generalizada al olvido, a la negación del pasado? ¿Se puede sostener que tal proceso de remoción pasa sobre todo por una actividad de monumentalización y/o museificación del pasado, el cual en este contexto se vuelve invisible y por lo tanto ya no puede generar una memoria viva?

Memoria y olvido en la modernidad

Los lugares unidos a la memoria del pasado se han vuelto objeto de numerosas y diferentes operaciones de reutilización y "narración", incluidas las de tipo artístico, sobre todo con referencia al tema del regreso a las raíces y de la memoria de una colectividad. Por otro lado, las plazas, las calles, las callejuelas, los lugares abandonados de nuestras ciudades se destinan cada vez más a procesos de reapropiación, sea como una domesticación del espacio por parte de actores sociales que asumen una capacidad de autorreflexión sobre el sentido del habitar propio, sobre todo urbano, sea como una proyección y planificación de las acciones públicas sobre el terreno y sobre las huellas del pasado histórico de la ciudad.

De la atención que se ha dado al pasado, observando las formas espaciales de los centros históricos (más que de los espacios hasta cierto punto destinados al abandono), ha sido posible rehacer la trama de una reflexión acerca de la relación que nuestra sociedad de modernidad tardía ha construido socialmente respecto a la historia pasada. ¿Sobre qué se inserta este vínculo en nuestra sociedad y cómo éste se expresa concretamente en las formas espaciales, que se dan precisamente por las formas sociales de una colectividad (Simmel, 1998: 525) en un lugar y en un tiempo visibles?

Para un grupo social, el tiempo de la memoria colectiva tiene una relevancia fundamental en relación con la existencia misma, la construcción de la autoimagen y de la propia historia que hace posible los procesos de identificación y diferenciación entre grupos. El tiempo de la memoria une el pasado de un grupo con el presente, y permite a este grupo delinear un horizonte de sentido para el futuro y mantener así una continuidad vital y dinámica.

En efecto, es justamente el fundador de los estudios sociológicos sobre la memoria colectiva, Maurice Halbwachs, quien destaca cómo es imprescindible "demorar" en un grupo aunque sólo sea por la capacidad de recordar: la adhesión constante a un grupo, de hecho, es una condición sociológicamente necesaria para que el individuo pueda generar el recuerdo vivo de sí, justamente porque ese individuo tiene en común con todos los otros miembros del grupo un

pasado, un conjunto de acontecimientos, que son descifrables según el sentido común de todos aquellos que, como él (o ella), habitan ese tiempo.

El hecho de atribuir un mismo significado a sucesos o a relaciones constituye la condición misma del ser parte de un grupo y, por lo tanto, la condición que hace posible la evocación de un recuerdo cuando otro miembro del grupo lo solicite.

Para este propósito es relevante hacer hincapié en otro aspecto del proceso de construcción de la memoria colectiva: los mecanismos que la caracterizan son muy selectivos, en el sentido de que no se puede recordar todo y no todo lo que se ha vivido tiene la misma importancia para la diferenciación social. Es entonces un proceso que se da en el grupo mismo y que atribuye un significado relevante a algunos eventos más que a otros para la propia identidad, seleccionando así lo que debe mantenerse vivo en la memoria y lo que debe olvidarse, al menos temporalmente. Y es justamente este rol del olvido, al cual están inevitablemente destinados varios fragmentos de la propia historia colectiva, el que permite reconstruir una memoria coherente, y por lo tanto generadora de identidad.

De estas reflexiones se derivan al menos dos consecuencias en las cuales quiero detenerme un momento. En primer lugar, si la relación selectiva con el pasado, elaborada *a través* y *durante* el tiempo de la memoria, diferencia a los grupos sociales diseñando las identidades a través de un modo particular de construir y de narrar socialmente la propia historia y al mismo tiempo distinguiéndolos de otros grupos sociales y/o colectividades, esto conduce –como subraya Halbwachs– al reconocimiento de una pluralidad de memorias. Cada grupo social produce su propia memoria colectiva y es reproducido por ésta, en una relación de intercambio continuo con el fluir de sucesos y transformaciones, al cual está sujeto en el tiempo del devenir presente. En segundo lugar, sin embargo, es necesario preguntarse: ¿quién, en lo específico, selecciona lo que es relevante del pasado para la vida del grupo? ¿Quién "construye" la memoria compartida? Se podría afirmar, con Paolo Jedlowski, que ésta es el fruto de una especie de mediación entre las diferentes elaboraciones del pasado presentes en el interior de la misma colectividad, las cuales seguramente a veces dan origen a situaciones conflictivas entre los grupos que las sostienen.

Se podría hacer también una referencia más explícita a lo que Max Weber define como "grupos portadores", y que luego fue retomado por Jeffrey C. Alexander a propósito del proceso de construcción social de un evento como "trauma cultural". Los grupos portadores son constituidos por aquellos elementos dotados de un reconocimiento particular dentro del propio grupo, pero que también poseen una habilidad discursiva relevante, que los pone en condición de asumir el rol de actores principales dentro de la esfera pública, respecto al proceso de la construcción narrativa del pasado o de la narración de un evento considerado como decisivo –aun si es en un sentido traumático– en la historia del grupo al cual se pertenece.

Si éstas dinámicas se pueden atribuir a la construcción de la memoria –y por lo tanto a la relación con el pasado– de cada grupo social, resulta interesante considerar qué sucede con estos procesos durante el desarrollo de la modernidad plena o tardía.

En cuanto a la relación entre el pasado y el presente, el modo en el cual el pasado traspasa y permanece en una forma diversa en el presente de una colectividad a través de la memoria viva, en la modernidad sucede algo relevante, que distingue los procesos de construcción de la memoria colectiva operantes en su interior de aquellos que se pueden atribuir a las épocas precedentes. La relación con el pasado se complica, porque cada vez se asocia más –en el sentido común, así como en la representación que dan las ciencias, incluidas las sociales– al tiempo de la superstición, de la irracionalidad, de la confusión.

El pasado es, entonces, el tiempo de la tradición, que se mantiene ligada con fuertes lazos a la memoria y a las identidades colectivas, porque proyecta una narración y un conjunto de prácticas identitarias coherentes, aunque a veces éstas se ubican en el marco de las relaciones dinámicas con el tiempo presente.

Ya Nietzsche consideraba al respecto la propia época como destinada a la disminución o a la pérdida de la tradición, que, justamente, había realizado hasta entonces una importante función identitaria para la colectividad en cuestión. Según este filósofo, esta disminución se debía a que la tradición era incapaz de responder a las exigencias de acumulación y almacenamiento del saber que la modernidad implica. Por esta misma razón, la memoria se transforma en una cuestión para indagar, un objeto de análisis, porque es expresión de una relación problemática con un tiempo que se tiende a refutar y sobrepasar.

De aquí nacen también todas las producciones sobre

el tema de la memoria colectiva y cultural dentro de las ciencias sociales, en relación con lo que estructura una identidad colectiva. Diversos autores hacen notar la profunda diferencia entre memoria viva e historia, desde el mismo Halbwachs hasta Pierre Nora, por citar a los principales. Para estos estudiosos, aunque parten de disciplinas y objetos de estudio diversos, la diferencia central entre memoria e historia se encuentra justamente en el descarte de *vitalidad* entre estas dos en relación con la colectividad en cuestión. La memoria es particular, viva, reúne el pasado con el presente, según un proceso de atribución de significado que proviene siempre de las condiciones actuales del grupo. La historia, por otro lado, acumula eventos, los clasifica y los esquematiza, separa el tiempo mediante conexiones casuales y cronológicas, y tiende a afirmar que hay una única narración universalmente válida para todas las sociedades. Las memorias colectivas son copiosas, mientras la historia es una. En otras palabras, las memorias plurales y particulares pueden conducir –y conducen realmente– a la manifestación de conflictos, porque reafirman elaboraciones del pasado diferentes y a veces irreconciliables. Y viceversa, la historia, referida como la única posible, niega otras potenciales narraciones del pasado, las neutraliza y les niega un estatus de tiempo vivo que pueda permanecer en el presente.

Tales dinámicas de olvido y negaciones del pasado *típicamente* modernas, que, a fin de cuentas, producen efectos importantes sobre la construcción identitaria de las colectividades, se pueden observar en su grado máximo en los momentos de ruptura o discontinuidad de la historia de una colectividad, por ejemplo cuando ésta sufre un evento desastroso, como una guerra, un sismo, un aluvión, una revolución. Como ejemplo, presentaré un caso, que es parte de una investigación sobre cuatro sucesos de reconstrucción posteriores a una catástrofe en la historia italiana de los últimos 60 años.[1]

Tratar ejemplos de ese tipo de eventos obedece, cuando menos, a dos razones. La primera se refiere a la relación estrechísima que hay entre lugar y memoria, en las dos aceptaciones que distingue Connerton (2010: 15-16), o sea los *loci* de la memoria cultural, y la *conmemoración* de lugares. Los primeros –los *loci*– gracias a su imagen organizada y reconocible en el tiempo, por lo tanto persistente y *típica*, son experiencias espaciales que incorporan una memoria cultural. La 'conmemoración' de lugares manifiesta el dominio sobre un territorio y una población ubicada por un colonizador, más que la victoria o el conflicto permanente entre grupos. Lo que verdaderamente marca la diferencia entre los dos tipos de lugares, según el autor, es la relación con el miedo al olvido: los *loci* son tan vivos en la experiencia social que se dan por descontados; evidentemente no es así para la conmemoración de los lugares, porque éstos, con toda su carga de memoria de sucesos e historias, deben ser monumentalizados para que se evite el olvido (*ibidem*: 38-39; 47).

Y es por eso que deseo detenerme sobre esta tendencia a la remoción y la negación del pasado, y presento como ejemplo el caso de Gibellina (en Sicilia) y su reconstrucción. Obviamente no se pretende utilizar aquí un caso aislado para hacer generalizaciones de carácter científico, y sólo se mostrará como ejemplo evidente de una tendencia general, ya mencionada en la literatura arriba citada, y cuya operación se aprecia, en mi opinión, en algunos casos de reconstrucción (material y simbólica) después de sucesos desastrosos. De cualquier modo, y en condiciones precisas que luego serán especificadas, tales eventos aceleran y anticipan procesos ya presentes en la sociedad, ya sea en la particular y local que fue alcanzada por una catástrofe, o en aquella más general que no fue directamente afectada.

Gibellina *nuova*

Gibellina *nuova* es una pequeña ciudad en Sicilia (Italia) de aproximadamente 5 000 habitantes, reconstruida después del llamado "terremoto del Belice", que ocurrió en enero de 1968. Ese terremoto sacudió 14 centros del área noroccidental de la isla y afectó a una población de cerca de 100 000 habitantes. Tres de estas 14 localidades fueron destruidas casi en su totalidad o sufrieron daños graves, por lo que una ley del Estado las obligó a trasladarse a otro sitio; éstas fueron: Poggioreale,[2] Salaparuta y, desde luego, Gibellina, reconstruida a casi 20 kilómetros de su sitio original. Estos tres centros entran, por lo tanto, en la tipología

1 Los casos indagados se refieren a tres diferentes áreas de Italia: Gibellina (Sicilia), Africo y Canolo (Calabria), Vajont (Friuli Venezia Giulia).

2 En realidad, Poggioreale no fue destruida de una manera tan impresionante como las otras dos pequeñas ciudades, pero también fue obligada a un desplazamiento total, ya que su reconstrucción se consideraba impracticable y se encontraba ubicada en un sitio demasiado peligroso por sus condiciones sísmicas.

de reconstrucción que A. Cavalli define en la categoría de "relocalización de la comunidad" (Cavalli, 2005: 214; 1995: 6). La comunidad entera afectada por la calamidad es obligada a moverse a otro sitio y a construir *ex novo* su ciudad. El mismo Cavalli, que ha guiado una investigación durante 20 años sobre los procesos de reconstrucción después del desastre en Italia, enfocando los procesos de elaboración de la memoria colectiva, liga tal reubicación a una particular tipología de reconstrucción de la memoria. De hecho, el sociólogo italiano propone tres formas *ideales* o *típicas* en cuanto a la relación que se establece entre las comunidades afectadas por un desastre y su propio pasado. En el primer modelo se pasa por un proceso de reelaboración selectiva del pasado, que la comunidad incorpora en el presente, reparando el rompimiento (temporal y espacial) causado por el desastre. El segundo modelo se caracteriza por la remoción del desastre con su carga traumática, lo que se asume en la vida colectiva *como si no hubiera ocurrido*. El tercer modelo implica, finalmente, un proceso de remoción o negación del pasado, del cual la comunidad toma distancia, por decirlo de alguna manera, *gracias* al suceso. Este último modelo de elaboración del pasado y de la memoria colectiva se encuentra, según Cavalli, estrechamente ligado a las reconstrucciones que una comunidad realiza cuando ha sido totalmente desplazada de su sitio de origen. De hecho, en las investigaciones que he conducido sobre este tipo de reconstrucción en un desplazamiento total, también he podido verificar la estrecha correlación entre la reconstrucción *ex novo* en otro sitio y la elaboración del pasado por parte de la comunidad afectada en cuanto a la eliminación o negación de la propia historia que precedió al suceso. Tal negación del pasado, abandonado en los escombros de la vieja ciudad, destaca la importancia que el rol del mismo desastre adquiere en la reconstrucción simbólica, y por lo tanto identitaria, de estas comunidades (Cavalli, 2005: 208). El desastre se convierte en el *punto* del tiempo colectivo, o sea de su narración compartida, que marca el paso entre el *antes* y el *después*, y hace difícil una representación de continuidad en la memoria entre estos dos momentos de la historia común.

A fin de mostrar justamente cómo tal negación del pasado previo al desastre es muy evidente en las reconstrucciones de reubicación, me detendré en el análisis del modo en que son "tratados" los escombros, es decir en el análisis de la relación con el pasado, tal como se manifiesta en la vieja Gibellina. Dos palabras sobre el motivo de esta decisión. El equipo de investigadores guiado por Cavalli, aunque interesado en el caso de Gibellina, ya sea por la construcción de la nueva ciudad o por el "tratamiento" de la vieja, decidió no tomar en consideración este acontecimiento como ejemplo de la reconstrucción en el valle de Belice a causa de la excesiva atipicidad del caso. Y sí, el caso Gibellina es extremadamente particular; no se presta, pues, como ejemplo representativo o ideal-típico de reconstrucción. En mi investigación, por el contrario, he considerado justamente esta atipicidad como un valor agregado: el caso radicalmente único de Gibellina y de su *Cretto* (véase *infra*) permite mostrar de manera explícita procesos de remoción de la memoria que pueden conformarse en modalidades más sutiles, realizarse durante tiempos más dilatados, esconderse en otros lugares y en modos de manipular, experimentar y construir socialmente el espacio vivido de las ciudades en nuestra modernidad tardía.

Antes de pasar al análisis de tal cuestión a la luz del caso que aquí se presenta, es necesario recordar que este análisis pertenece al proyecto de investigación que se ha desplegado en más casos de reconstrucción de *new towns* poscatástrofe en Italia, que examinan los efectos durante un periodo prolongado (entre 35 y 50 años después del suceso). La metodología se ha avalado con diversos instrumentos de investigación, recíprocamente complementarios, en las fases del examen, la observación y la interpretación de estos fenómenos y procesos tan complejos. Por lo tanto, he cumplido un análisis sociohistórico en los casos de estudio; una investigación de la fisionomía del espacio de las nuevas ciudades; una recopilación de entrevistas de tipo narrativo a la élite político-administrativa local, a testigos privilegiados (cuando fue posible, sujetos que vivieron el desastre y la reconstrucción en persona) y sujetos pertenecientes a las generaciones que nacieron después del desastre; y de trabajo de campo de tipo etnográfico.[3]

El *Cretto*: cómo transformar un cúmulo de escombros en un "archivo de la memoria"

Cuando llegué por primera vez a Gibellina conocía la peculiar historia de su reconstrucción como *new town*,

3 Para una idea más clara de esta investigación en toda su complejidad y, en particular, de la articulada metodología que se empleó, me permito remitir al lector a Musolino (2012).

en la cual la genialidad política de Ludovico Corrao, quien fue el padre fundador y el alcalde por más de 20 años, insertó su proyecto de ciudad-museo al aire libre. Sin embargo, no obstante este conocimiento de segunda mano, no estaba preparada para el impacto que me produciría la ciudad nueva. Por lo tanto, la experiencia de desorientación a mi llegada fue imponente: el espacio vacío y ancho de las calles y la complejidad de la pequeña ciudad crea un vértigo difícil de encontrar en la arquitectura y en la planeación urbana del resto de Sicilia, incluso en sus ciudades más grandes. La sensación extraña que provoca la presencia conspicua de obras de arte contemporáneo, que dictan el ritmo del espacio total, es otra experiencia para el investigador. Una experiencia similar no tiene, hasta el momento, parangón en mi actividad. De todos modos, tal atmósfera de la nueva Gibellina es sólo el preludio a la experiencia del *Cretto,* en mi opinión la verdadera clave interpretativa de la reconstrucción del centro belicino y de su comunidad de habitantes. El *Cretto* es una obra del artista Burri, y sustancialmente está constituido por un enorme colado de cemento que cubre casi por completo las ruinas de la vieja ciudad. Esta descripción era esencialmente lo que sabía antes de dirigirme a Gibellina para mi primera estadía de investigación. Pero evidentemente el conocimiento mediado por la palabra y alguna imagen encontrada *on line* no fueron suficientes para hacerme *comprender* qué era el *Cretto* di Burri, para elaborar una imagen codificada de esta obra. Probablemente fue por este motivo que al prepararme para ir al *Cretto*, pregunté al gestor del *bed & breakfast* donde me alojaba: "Respecto al *Cretto*, ¿dónde se encuentra Gibellina vieja?". Claramente el embarazo de mi interlocutor, pero también la dificultad para explicármelo, llevaron a una respuesta, por lo además muy expresiva: "Gibellina nueva está *bajo* el *Cretto*", me dijo. Y de hecho, así es verdaderamente. El *Cretto* es una especie de enorme sarcófago de concreto blanco que almacena y conserva las ruinas de la vida pasada, las confina en un enorme y particular cementerio, que es el monumento mismo (Cavalli, 2005: 207). El colado de cemento está subdividido en bloques, según un diseño que idealmente recalca el viejo trazado de las calles. Se trata, de hecho, de una de las obras de arte más grandes, al menos en Europa, en cuanto a sus dimensiones. La experiencia del cuerpo que se encuentra entre estas calles, enclaustrado en este sarcófago-ciudad, tiene un fuerte componente de dramatismo y de angustia. Y es, sin lugar a dudas, el valor artístico de la obra de Burri el que produce tales sensaciones en el destinatario-espectador-turista.

La obra de arte, el *Cretto*, reproduce la tensión y la tragedia de lo que representa en su código artístico. Pero la pregunta de quien observa esta realidad siguiendo una ruta de investigación de otro tipo se mueve hacia un enfoque diferente: ¿Qué *significa* el *Cretto* para los gibellinenses? Frente a esta pregunta he tratado de construir una hipótesis de respuesta, sugerida por todo lo expresado en las entrevistas con sujetos que cumplieron roles administrativos durante el periodo de la reconstrucción, o que la han vivido desde la oposición política, pero también con sujetos de las generaciones intermedias, que nacieron inmediatamente después del terremoto, que crecieron en las barracas junto a la nueva ciudad en construcción y durante la transformación de las ruinas de la vieja ciudad.

Lo que emerge de la combinación de estas narraciones es una doble lectura del significado atribuido al *Cretto*. Por un lado, quien sostuvo su realización lo defiende como una obra única en el mundo y como modo de conservación de la memoria pasada resistente a todo. De hecho, el *Cretto*, en sus bloques sepulcrales, contiene las casas, las calles, todo lo que era Gibellina vieja, aunque cubierto e invisible para todos: lo conserva, ocultándolo. Por otro lado, la realización del *Cretto* representa una herida, una "violencia" –como lo sostienen algunos de los entrevistados– para aquellos que vivieron en el viejo lugar, porque ha eliminado la posibilidad de una identificación visual de los lugares familiares, construyendo un paisaje indescifrable para los viejos campesinos, pero también problemático y difícil de comprender para las siguientes generaciones, un lugar donde el recuerdo no se orienta más.

De hecho, en el *Cretto* de Burri se puede, en mi opinión, verificar la realización, si bien polisémica y ambivalente, de aquello que Aleida Assman define como "memoria-archivo". Esta autora llama así al tipo de "memoria de las memorias" que se acumula en museos, archivos, bibliotecas, soportes multimedia, etc., diferenciándola de la "memoria funcional", la memoria viva que selecciona e identifica. La memoria-archivo conserva también lo que se considera inútil o momentáneamente insignificante y que podría asumir un sentido renovado y pleno en un tiempo indeterminado, si se reactivara por los mecanismos imprevisibles de la memoria funcional.

La particularidad de la memoria-archivo que repre-

senta el *Cretto* está en que éste, si bien conserva el pasado como un archivo o un museo, es al mismo tiempo un monumento, o sea que posee el valor del arte y de la conmemoración. Lo que quiero decir es que se custodian las ruinas atribuyéndoles el sentido de *patrimonio* memorial del pasado; al mismo tiempo se trata de una obra artística, que genera un significado propio, enlazándolo con el contenido de todo lo que se encuentra custodiado en su interior. Mirándose bien, sin embargo, los efectos sobre la construcción de la memoria de la colectividad confluyen hacia una dirección única: la monumentalización, como diría Cavalli, así como el "archivar" la ciudad, que aparta la experiencia con sus ruinas, producen una negación del pasado, testimoniado por las calles y por las casas de la vieja ciudad. Ésta, con todo aquello que representa y recuerda, es sustituida: en su *lugar*, alrededor de ella, se yergue un enorme archivo monumental, que la rodea y la protege, pero sustrayéndola a los ojos de los vivos. La remoción de este pasado se refleja, luego, en el modo de construir la ciudad refundada en el valle, según un proyecto coherente que miraba exclusivamente a una idea de futuro, que conlleva la posibilidad de desarrollo y del progreso, también a través del arte de vanguardia.

No obstante, la sustracción del pasado, si bien reducido a sus ruinas, quiebra la continuidad temporal y narrativa de la historia del grupo, y hacen imposible procesar el trauma del sismo y la destrucción, que quedan en la construcción social de la propia identidad histórica de esta población como fracturas temporales irreparables. No hay solución de continuidad entre un momento y otro, sino un *antes* y un *después*, que han sido distanciados sin darles colectivamente un sentido. Lo que trato de decir es que el proceso de monumentalización del pasado no ha permitido a los gibellinenses recomponer su historia, dando significado al evento sísmico con su efecto radicalmente destructivo e introduciéndolo así en una narración de la comunidad y de una memoria de sí misma, continua y más amplia. Esencialmente, en el terremoto permanece el elemento de connotación memorial, y por lo tanto identitaria, de la población gibellinense (Cavalli, 2005: 208).

Reconstruir las ruinas: ¿todos hemos sido afectados por el terremoto?

Los acontecimientos en la reconstrucción de territorios amplios, si no de ciudades enteras, después de un desastre natural, han sido analizados por cierta corriente de estudios como eventos anticipatorios respecto a fenómenos de mutación social, ya puestos en marcha o aún *in nuce* al interior de la misma colectividad golpeada, pero a veces extensibles a realidades sociales mucho más amplias. El desastre, según tal análisis, se convierte en un hecho social que genera una aceleración en los procesos de transformación, los cuales resultan aún más evidentes por la radicalidad del suceso mismo. En otras palabras, las comunidades golpeadas por una calamidad natural, aunque también por un desastre de tipo industrial, o en todo caso por un evento que puede considerarse como improbable, pero siempre posible, y cuyos efectos se perciben como catastróficos por los afectados (Luhmann, 1991), son conducidas casi a una anticipación del desarrollo de los procesos históricos en los cuales se ven involucradas, porque deben *atravesar* una fractura temporal de esta índole, que borra potencialmente los vínculos de la estratificación histórica. Respecto a la cuestión de la relación con el pasado, marcado de manera clara por el acontecimiento destructivo, los procesos de reconstrucción son, sin lugar a dudas, una especie de laboratorio de observación de mecanismos de elaboración de la memoria y del olvido que se traducen en las formas espaciales de la reconstrucción misma. Cuando la reedificación se realiza en un sitio diferente, remoto del lugar de origen, se radicaliza el campo mismo de observación, y esto acelera ulteriormente los procesos de olvido ya en marcha y, de alguna manera, llega a decretar un cierto umbral de irreversibilidad. Tales casos, según mi análisis, se activan sobre un doble movimiento que concierne a la relación de las sociedades con el pasado, como se ve en las formas y en las modalidades de habitar los lugares en la modernidad tardía. Por un lado, observamos una tendencia progresiva al olvido, a una reproducción de espacios sin memoria compartida, y por lo tanto terminada, limitada a formas de relaciones sociales estables, si bien producidas por un miedo de olvidar, lo que genera una acumulación y una codificación universal de los lugares mismos (Connerton, 2010: 5-11); un ejemplo son los no-lugares de Augé (1995), iguales en cualquier punto del globo, pero también las varias formas del *junkspace*, el espacio basura, la "ciudad mundial" sobre la cual teoriza Rem Koolhaas (2006), auspiciando su realización a escala global. Por otro lado, y contemporáneamente, los habitantes de una ciudad expresan un fuerte deseo de sentido ligado a

los lugares donde habitan, y por lo tanto de una viva relación con éstos y radicada en la memoria; muchas veces este deseo se manifiesta en una articulada y, a veces, también confusa mezcla de modalidades tecnológicas de última generación y en prácticas sociales, económicas, agrícolas, etc., de viejísima memoria. Tal suspensión entre un proceso de homogeneización universal y una fatigosa reelaboración de la relación con el pasado es, probablemente, lo más interesante y potencialmente creativo que se pueda rastrear en la relación entre la sociedad moderna tardía y los lugares.



Figura 8.1: Vista del *Cretto* de Burri, Gibellina vieja, desde arriba (Google Earth).



Figura 8.2: Localización de Gibellina nueva y vieja en la parte occidental de Sicilia (Google Earth).

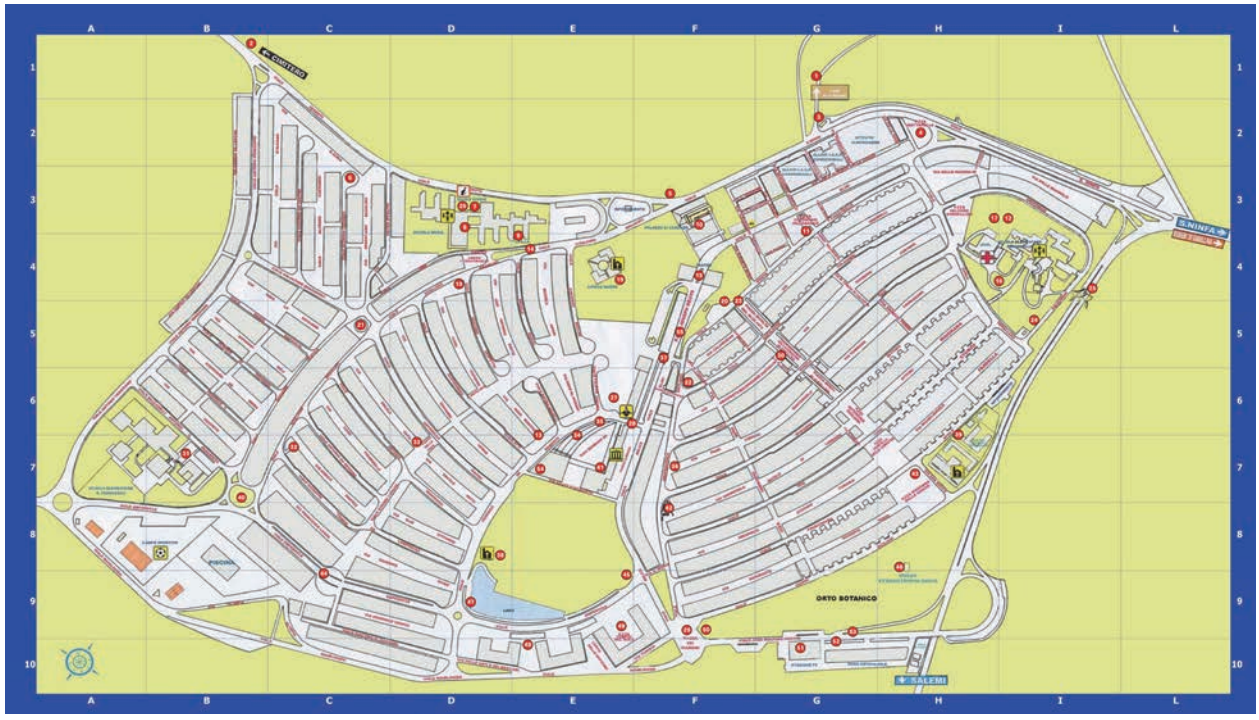


Figura 8.3: Plan de Gibellina nueva.





Figuras 4.8 y 8.5: “calles” del *Cretto*.

9. El tiempo eternizado: la conmemoración a los ancestros en una tumba prehispánica

Ángel Iván Rivera Guzmán

En las sociedades precoloniales de Mesoamérica, los difuntos o ancestros tenían un papel importante en el grupo familiar, pues seguían formando parte de la comunidad y ejercían una función relevante en el presente y en el futuro de los pueblos. Los ancestros pertenecen a otro tiempo, aquel que no es de los mortales y de la vida cotidiana, donde permanecen eternamente, en un ámbito sagrado, el espacio liminar, donde se cruzan las esferas de lo divino y lo humano. Por su condición, las tumbas de Mesoamérica son el espacio común donde los seres mortales y los ancestros se encuentran, donde ambos tiempos conviven. Como resultado de esos encuentros, los arqueólogos encuentran pistas sobre los rituales que se efectuaban, tenues lazos entre el pasado y el presente. El tiempo se eterniza en estos espacios, quedando memoria del contacto con los ancestros. La experiencia religiosa a la que se refiere Rappaport (2001) puede rastrearse en este tipo de contextos, pues en algunos casos se cuenta con la evidencia de las imágenes, la iconografía y la pintura mural. Entonces, estos espacios liminares se pueden observar desde una óptica arqueológica, pues los lugares para realizar los rituales necesitan un espacio, el mismo que sirve para el ritual y para la creación de una *communitas* (Rappaport, 2001: 310).

Identificación de las áreas de actividades rituales dentro de las tumbas

El culto a los ancestros se puede rastrear hasta épocas muy antiguas en Mesoamérica, pero particularmente en la región del sureste de esta área –Puebla y Oaxaca– adquirió un papel preponderante, con testimonios que la arqueología ha podido documentar en diversos sitios. Las tumbas formaban parte de las unidades habitacionales, es decir, los espacios mortuorios se localizaban encima de las estructuras habitacionales, o bien en el patio cercano (Winter, 1986). Aunque hay una gran variabilidad en el tipo de construcción, acabado, técnicas decorativas, tamaño y cronología, el factor común es el nexo frecuente con los espacios habitados, ya fueran de la comunidad o de las jerarquías mayores, como es el caso de los palacios. En algunas de las tumbas, por medio de un registro arqueológico meticuloso, se ha podido demostrar que en su interior no sólo se depositaban los cadáveres, sino que se llevaban a cabo una serie de actos rituales en los que debieron participar principalmente los integrantes del núcleo familiar y los allegados al difunto. Estas "áreas de actividad" –llamadas así en la terminología arqueológica– permiten identificar ciertos sectores donde se realizaban pequeños actos que se ven materializados en algunas evidencias.[1] Entre éstas, la acumulación de restos óseos, las áreas con ceniza y carbón, los objetos rotos o incompletos, son pruebas que forman parte del escenario que proporciona pistas sobre las oblaciones que se llevaron a cabo en el interior de los recintos. Cabe destacar que una excavación minuciosa de los espacios es la clave para la aproximación a cada uno de los episodios ocurridos.[2] Es por ello que frecuentemente se pasan por alto este tipo de pruebas, debido a las condiciones y la premura en algunas excavaciones.

Las tumbas de la región de Oaxaca se usaron en más de una ocasión, lo que era un patrón cultural en el valle de Oaxaca (Caso, 1969; Lind y Urcid, 2010; Martínez *et al*., 2014; Middleton *et al*., 1997; Feinman *et al*., 2010) y en la Mixteca baja.[3] De esta última región, expondremos el caso de un ritual perpetuado en la pintura mural de una tumba de la época Clásica,

1 Para la definición e implicaciones del término 'área de actividad', véase Manzanilla (1986, 1993 y 2013).
2 El reto de realizar un registro cuidadoso de las tumbas se discute en Middleton *et al*. (1998); también en Pereira (1990), Malvido *et al*. (1997).
3 Esta región se ubica en el área de confluencia de los actuales estados de Oaxaca, Puebla y Guerrero (Moser, 1977; Paddock, 1966, 1970; Rivera, 2008a; Winter, 1994, 2005).



Figura 9.1: Ubicación de Cerro de las Minas y San Juan Ixcaquixtla en la Mixteca baja. La línea punteada marca el límite geográfico aproximado de la Mixteca baja. Adaptado de Rivera (1999: mapa 1).

fechada entre los años 400 a 800 después de Cristo (figura 9.1).[4]

La tumba con pintura mural

San Juan Ixcaquixtla es una comunidad ubicada en el sureste de Puebla. En la época Clásica esta región tuvo nexos económicos muy importantes con la metrópolis de Teotihuacan, en el centro de México, donde se elaboraba la cerámica anaranjada delgada, un tipo de vajilla usado frecuentemente en las ofrendas de la "Ciudad de los Dioses", pero que también se exportaba a regiones tan alejadas como el área maya o el occidente de México (Berrin y Pasztory, 1993; Cook de Leonard, 1957; Rattray, 1990). El pueblo de San Juan Ixcaquixtla se encuentra sobre un sitio antiguo que pertenece a esa época; todavía en la década de los años 40 se podían observar los grandes montículos prehispánicos a un lado de la iglesia. En 2004, en la periferia de la población, se localizó una tumba que fue excavada por un equipo de arqueólogos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Cervantes *et al.*, 2005). El área donde se encontró la tumba aparentemente corresponde a una residencia prehispánica, que aún no se ha excavado en su totalidad. La tumba se encuentra debajo del patio, y está formada por tres cámaras, a las que se llega por una escalera que da a un cubo o antecámara, desde la cual se puede acceder a cualquiera de las tres cámaras. Este rasgo es distintivo y marca una diferencia con las tumbas de la región de Oaxaca. La cámara central es la de mayores dimensiones y la que conserva la pintura mural. En las cámaras laterales y en las fachadas también hay pinturas, pero éstas no se discutirán ahora. La cáma-

4 La presente contribución es resultado del trabajo realizado en el proyecto de salvamento arqueológico de Ixcaquixtla, llevado a cabo en 2004. Agradezco a Diana Molattore y Juan Cervantes, así como a Pedro Francisco Sánchez Nava por la invitación y la oportunidad para analizar los murales. Un estudio preliminar sobre la tumba se encuentra en Rivera (2008b); véase también el comentario de Urcid (2011) sobre la misma.

ra 1, que analizaremos, se encuentra orientada aproximadamente a los puntos cardinales, con el acceso por el lado oeste, siendo los muros norte y sur los más largos y con el muro este como fondo del recinto.

En este análisis se examinarán con cuidado los murales y a partir de los mismos se interpretará el espacio en que se encuentran. A decir de Rappaport (2001: 532), el arte y la religión mantienen un vínculo estrecho desde épocas remotas, de manera que el modo en que se experimenta el arte y la religión es similar, en el sentido de que la experiencia religiosa puede brotar de la experiencia estética.

Los tres muros de la cámara principal exhiben un mural colorido, sobre un fondo rojo, y semejante –en la composición y el formato de las escenas– en las superficies norte y sur, mientras que en el muro este se manejó una perspectiva diferente (figura 9.2). En la pintura se representan seis personajes, dos en el muro norte, uno en el muro este y tres más en el muro sur. Los individuos de los lados norte y sur se encuentran sentados, orientados hacia el este, es decir, hacia el fondo de la tumba. Un elemento común entre ellos es la vestimenta: un manto decorado con franjas amarillas, verdes y rojas, que se asemeja a una prenda mortuoria, como una túnica. Hay individuos de ambos sexos y de edades diferentes, que pueden identificarse por los rasgos delicados y suaves, en el caso de los jóvenes, y más firmes, en los adultos; el perfil de estos personajes se asemeja al del estilo presente en la tumba de Jaltepetongo, en la Mixteca alta, y al de algunas imágenes del estilo ñuiñe de las mixtecas baja y alta (Matadamas, 2005). La identidad de cada uno de los personajes se puede reconocer por sus vistosos yelmos, la insignia más notable en su vestimenta, decorados con largas plumas, y que muestran frente a ellos con una de sus manos. En sus cabezas llevan unos listones blancos que muestran moños y atados, que seguramente eran usados para amarrar el pelo y amortiguar el peso de los yelmos. En el muro norte los personajes aparecen sobre una base hecha por un armazón de maderos atados; en el muro sur los personajes sostienen su yelmo con la mano derecha.

Las escenas con los personajes se encuentran enmarcadas, arriba y abajo, por una banda horizontal decorada con volutas entrelazadas, intercaladas con diseños en forma de barras. En el caso del muro sur, las volutas se encuentran arriba y debajo de los individuos representados, mientras que en el muro norte es difícil precisar si seguían el mismo patrón debido, en parte, al deterioro de esa sección de la cámara; lo mismo ocurre en la porción este, donde la base se conserva en mejores condiciones. Estas franjas multicolores fueron un elemento decorativo recurrente en la arquitectura de la tumba, ya que también aparece en la fachada del recinto y en algunas secciones de la cámara 2. Los motivos de volutas son semejantes a las representaciones ñuiñe que aparecen en lápidas y vasijas efigie de la región de la vecina Mixteca baja, y parecen representar humo, nubes o vapor. Además, al igual que en el caso de Ixcaquixtla, estos objetos se han encontrado en el interior de espacios funerarios en sitios ñuiñe, como en Cerro de las Minas y en Cerro de la Codorniz, por lo que es posible que las volutas sean parte del simbolismo para referirse a los lugares donde residen los ancestros.

Los dos personajes en el muro norte parecen representar individuos masculinos, aunque a juzgar por la altura, complexión y rasgos faciales, el del extremo izquierdo es un adulto, mientras que el de la derecha es un joven. Si se observa con cuidado se notará que el adulto muestra rasgos adustos en el rostro, con un collar ceñido al cuello, y que además de ser el de mayor tamaño, sostiene con una de sus manos un atril compuesto por tres gruesos soportes de madera y atado con sendas cuerdas. La estructura sirve de soporte a un yelmo con la forma de un rostro con la nariz levantada y terminada en punta; es muy semejante al Yahui mixteco, representado en los códices del Posclásico como un ser compuesto por un yelmo en forma de serpiente de fuego, con la nariz curva hacia arriba, un carapacho de tortuga, una cola con volutas y pedernal y, además, con patas en forma de garras de águila. Este ser aparece en contextos mortuorios, como la consulta al templo de la muerte y su oráculo, la entrada a cuevas, la transformación en nahuales voladores, además de su presencia en el interior de tumbas, como en el caso de Zaachila (Anders, Jansen y Pérez, 1992; Gallegos, 2007; Jansen, 1997; Jansen y Pérez; 2007; Jansen y Winter, 1980; Smith, 1973); esta identificación se refuerza al observar que la mano del personaje de Ixcaquixtla tiene forma de garra de águila (figura 9.3). El individuo joven, de menor tamaño, de rasgos más gráciles, con el ojo grande –como si el pintor hubiera querido representar el rostro de un niño–, carga un gran collar que le cuelga por el torso. Al igual que su acompañante, sostiene una estructura formada por maderos, sólo que más delgados, lo que indica que el yelmo que sostiene es de menor peso. La



Figura 9.2a: Mural de la cámara 1, muro norte.



Figura 9.2b: Mural de la cámara 1, muro este.



Figura 9.2c: Mural de la cámara 1, muro sur.

Figura 9.2: Murales de la tumba de San Juan Ixcaquixtla, Puebla (fotografías de Cuauhtémoc Rodríguez Horta CNCPC/INAH).



Figura 9.3: El individuo adulto pintado en la tumba de Ixcaquixtla y su comparación con la imaginería del Yahui posclásico mixteco. El dibujo muestra el yelmo del personaje colocado en su cabeza, tal y como pudo haberlo utilizado; a) Yahui entrando a una cueva en el risco sur de Monte Albán, retomado del códice *Tonindeye* (*Nuttall*), página 19; b) Señor sentado frente al santuario de los ancestros, en Chalcatongo, Mixteca alta. Página 44 del códice *Tonindeye* (*Nuttall*); c) Personaje en el muro norte de Ixcaquixtla; d) El señor Ocho Venado, frente al santuario-cueva de la diosa Nueve Caña, en Tonalá, Mixteca baja. Códice *Tonindeye* (*Nuttall*), página 50.

forma del yelmo es la de un gran jaguar con colmillos largos y afilados, muy semejante a las representaciones de los señores jaguar en la iconografía ñuiñe; en éstos también se suelen representar con largas plumas que salen de la cabeza de los felinos (figura 9.4).

Cabe destacar que estos dos personajes son los únicos que portan vistosos collares, mientras que en el muro sur el adorno de los personajes está formado por orejeras. Aunque en el registro arqueológico material de Ixcaquixtla no se han encontrado rastros de ellas, sabemos que estas joyas eran parte de la rica vestimenta de los sacerdotes, los gobernantes y de otros grupos privilegiados de Mesoamérica, y que frecuentemente formaban parte de ofrendas mortuorias (Schele y Miller, 1986). No obstante, el pintor dejó evidencia del ofrecimiento de uno de estos objetos, en el muro este de la cámara, donde se le muestra sobre un cajete cónico de fondo plano, semejante a las vasijas que se producían en Ixcaquixtla. El ofrecimiento de collares como ofrenda es un tema recurrente en algunas representaciones zapotecas; se ve en lápidas mortuorias donde un personaje que sostiene un collar desciende de un glifo conocido como las "fauces del cielo" (Urcid, 2001). Formando parte de la ofrenda, están dos caracoles *Strombus*, uno colocado sobre un cajete en el muro norte y otro que sostiene uno de los personajes en el muro sur. Estos fueron pintados en color blanco, tal y como aparecen en el registro arqueológico. Un elemento notable en la pintura es el de un aditamento de forma cónica, de color verde –quizás una cuenta tubular de piedra–, pegada a la espira del caracol. Posiblemente haya sido una boquilla por medio de la cual se tocara como una trompeta; es la primera ocasión que aparece en la iconografía de Mesoamérica, ya que sólo se ha encontrado un caso similar en un caracol depositado en una ofrenda mexica del Templo Mayor de Tenochtitlan (Both, 2005). Al parecer el caracol fue un objeto recurrente como parte de la parafernalia en los rituales de la Mixteca baja, pues en grabados ñuiñe se les encuentra asociado a nombres de gobernantes (Rivera y Malbrán, 2006) (figura 9.5). La ofrenda de caracoles y cuentas de jade

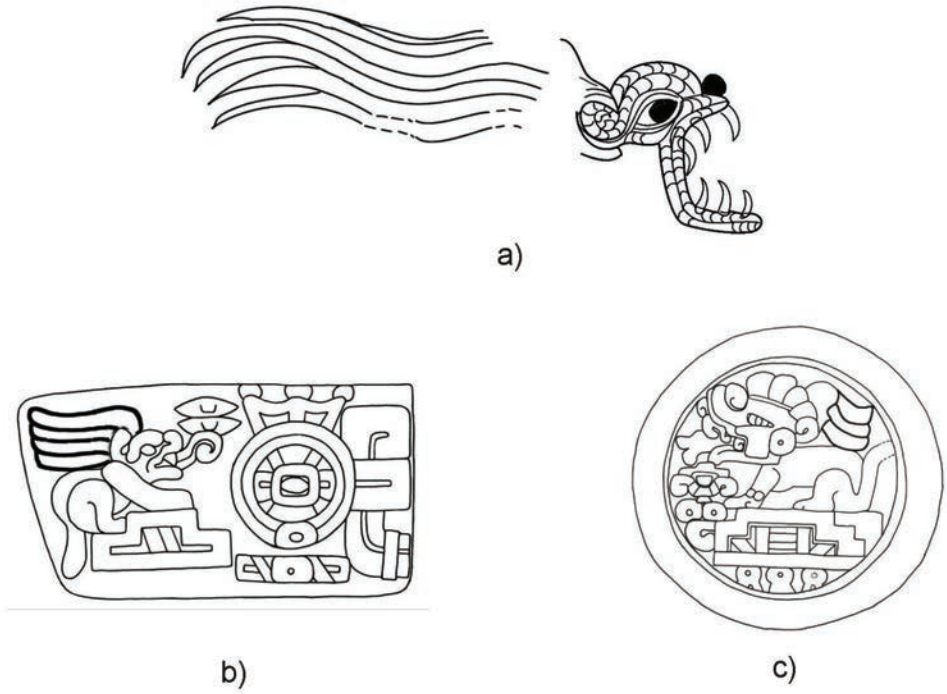


Figura 9.4: El yelmo del personaje joven en el muro norte de la cámara 1 de Ixcaquixtla, comparado con los penachos que acompañan a representaciones de señores jaguar en el estilo ñuiñe de la Mixteca baja; a) Detalle del yelmo con las plumas; b) Representación de un personaje vestido como jaguar con tocado de plumas. Piedra 19 de San Pedro y San Pablo Tequixtepec; c) Señor Dos Lluvia en una piedra cuya procedencia se atribuye a Cerro de las Minas.

nos remite también al emblemático caso de la tumba 7 de Monte Albán, donde se localizó una ofrenda similar arriba del techo del depósito funerario, y que sirvió como acto de clausura de la misma (Caso, 1969).

El muro sur muestra a tres personajes con una vestimenta semejante a los del muro norte, pero en esta sección parecen representar a individuos femeninos: el de la extrema derecha sostiene un yelmo en forma de cráneo, con cuatro largos colmillos que salen de las mandíbulas; el personaje del centro porta un yelmo en forma de cabeza de zopilote, y el de la extrema izquierda sostiene uno de los caracoles *Strombus*. Todos son de un tamaño y complexión similares, mucho más bajos que el personaje adulto del muro norte. Si se considera a todos los individuos representados, se verá que tenemos la presencia de diferentes edades y sexos, lo cual haría suponer que se trata en conjunto de la representación de una familia. De ser así, el personaje con yelmo de Yahui sería el de mayor edad, le seguiría su pareja, la joven con yelmo de jaguar. Del otro lado, en el muro sur, estarían sus descendientes: la señora con yelmo de cráneo, y el señor con yelmo de zopilote, además de un joven que carece de yelmo.

El muro este muestra la imagen de un personaje con una postura diferente al resto de las representaciones. Se trata del retrato de un individuo visto de frente, con los brazos abiertos, parcialmente flexionados y de color negro. La vestimenta, formada por un manto amplio y una falda hecha con plumas de color verde, además de un paño blanco que cuelga de su cintura, sugiere un cuerpo robusto, adornado con grandes cuentas de color amarillo sostenidas por un collar rojo. El tocado está formado por un elemento en forma de triángulo con plumas a los costados y largas plumas de quetzal en la base. En el abultado rostro es posible identificar orejeras y una nariguera de color verde, además de labios oscuros. Con las manos sostiene unos diseños ondulados y de color negro, que emergen de un par de braceros ubicados a los costados de la imagen. Parece estar sobre una base o plataforma, quizá la misma lápida, de la que parece ser el custodio; figurillas teotihuacanas muestran un tipo de bancos donde se sientan personajes con insignias del Dios de la Lluvia, Tlaloc. La escena es impactante debido a que se encuentra sobre un fondo rojo y está enmarcada por un diseño en forma de rombo del que salen triángulos blancos y largas plumas de quetzal, como si la figura emergiera del muro rodeada por un resplandor. En los brazos porta unos diseños triangulares amarrados a las muñecas, quizás de papel.

¿A quién representa esta imagen? A ella se dirigen los personajes de los muros norte y sur con su yelmo descubierto, y es también el primer punto visual de

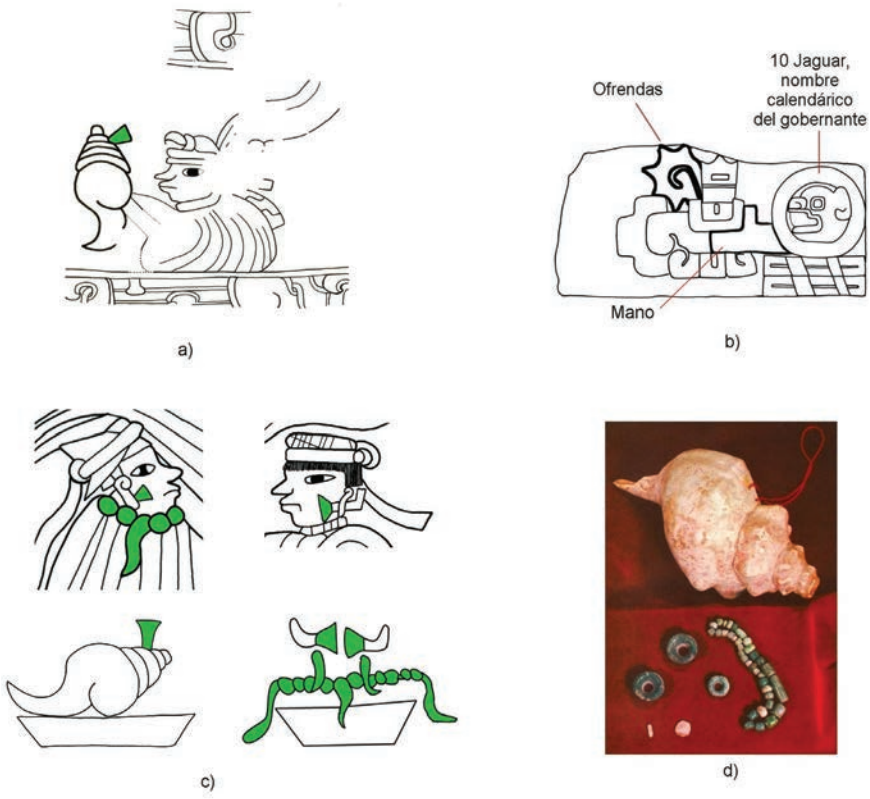


Figura 9.5: Caracoles-trompeta y objetos de piedra verde como parte de las ofrendas en la pintura mural de San Juan Ixcaquixtla y su comparación con otros objetos semejantes documentados en la epigrafía y el registro arqueológico; a) Un joven sostiene en sus manos un caracol ***Strombus***, con una boquilla adherida a su cuerpo; b) Usando el principio de "la parte por el todo", en una inscripción ñuiñe se muestra el nombre calendárico Diez Jaguar, aludiendo a un gobernante que presenta una ofrenda hacia la izquierda; entre los objetos destaca un caracol cortado. Monumento 1 de Cerro de la Flecha, Santiago Miltepec, Mixteca baja, Oaxaca; c) Collares y orejeras de piedra verde usados por los personajes de la tumba de San Juan Ixcaquixtla. Destacan las ofrendas colocadas sobre cajetes cónicos; d) Conjunto de piezas encontradas sobre el techo de la tumba 7 de Monte Albán, retomado de Caso (1969).

todo aquel que acceda a la tumba desde la entrada. Dada su vestimenta, la orientación y la posición que tiene dentro del recinto, es la representación de una deidad o de un ancestro divinizado a la cual los miembros del grupo rinden respeto y ofrendas. Por el tipo de vestimenta parecería corresponder a un personaje del sexo femenino. El vestuario formado por plumas de color verde recuerda una imagen del códice de Tezcatlipoca, donde el Dios de la Lluvia se encuentra ataviado con un manto verde y azul, y con un motivo en forma de planta que emerge de su cabeza. La relación con la deidad de la tormenta también está sustentada por los motivos ondulantes que sostiene con las manos; en la iconografía de Mesoamérica y en especial en Teotihuacan, estos representan relámpagos y se les encuentra como piezas de obsidiana, formando parte de ofrendas (Millon y Sugiyama, 1991; Sejourné, 1998, 2002; Sugiyama, 2004). Por otro lado, la representación frontal del personaje recuerda a algunas imágenes de las pinturas murales de Teotihuacan; hay una deidad, conocida como la Diosa Madre, que suele representarse de la misma forma, sosteniendo en sus manos motivos de plantas y portando collares con cuentas grandes (Miller, 1973). Por sus características, parecería que la tumba fue dedicada a la conmemoración de este personaje. Si el resto de los individuos pintados en el interior de la tumba formaran parte de una familia (pues sabemos que las tumbas eran usadas como mausoleos), es posible que la representación del muro este fuera uno de sus miembros prominentes y al cual le rinden culto.

Finalmente, el recinto es custodiado celosamente por un jaguar, pintado en la jamba sur del acceso, sólo que, a diferencia de los personajes dentro de la cámara, éste se encuentra orientado hacia afuera de la tumba, mostrando las garras y en posición de defensa, apoyándose con las dos patas traseras mientras que las delanteras las extiende hacia el frente. Este tipo de representaciones es un patrón frecuente en otros contextos mortuorios de la región oaxaqueña, donde se solía poner una imagen de un ser protector en el umbral de la tumba, y a veces una urna con la representación de un jaguar (figura 9.6).

Comentarios finales

La tumba de Ixcaquixtla nos da conocer de manera gráfica la asamblea de una posible familia en torno a

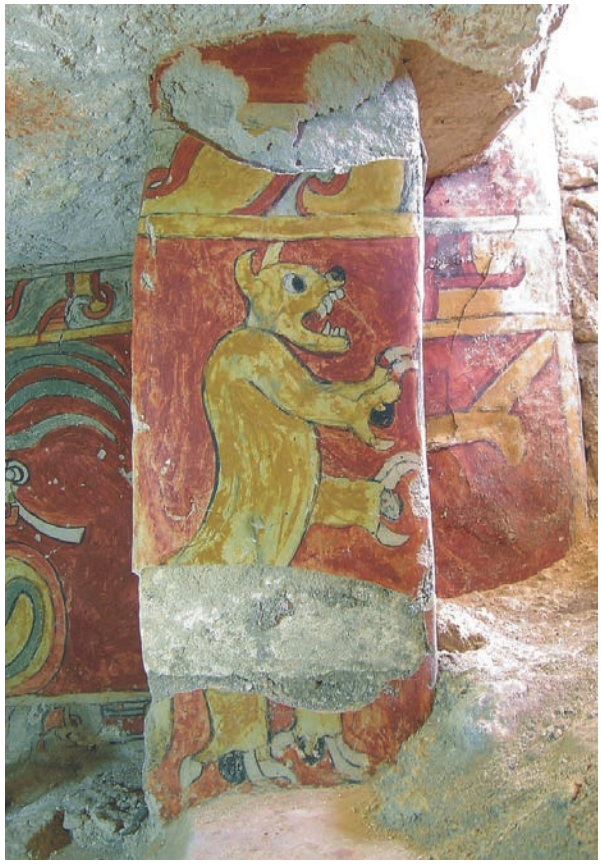


Figura 9.6: Mural en la jamba sur del acceso a la cámara 1 (Fotografía: Cuauhtémoc Rodríguez Horta CNCPC/INAH).

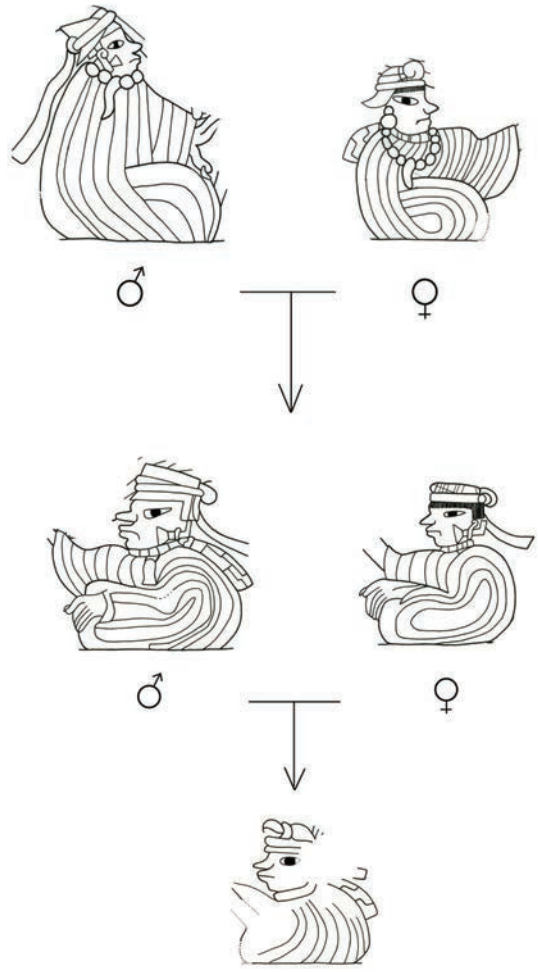


Figura 9.7: Una posible secuencia genealógica en la pintura mural de Ixcaquixtla.

la presencia de un ancestro común, que aparece con la capacidad de traer y propiciar la lluvia. De esta manera el ancestro se encuentra en el centro del ritual, ocupando un papel sumamente importante dentro de la comunidad misma. Por otro lado, el espacio no parece haber sido empleado como una tumba, sino más bien como un altar o adoratorio dentro de la tierra, que pudo haberse usado en múltiples ocasiones. Como la figura central se encuentra sobre un trono o adoratorio, puede implicar que, más que una tumba, la cámara central sólo haya servido como parte del ritual de petición de lluvias. En ese sentido, la presencia de las ofrendas representadas en los murales, los cajetes, los adornos de piedra verde y, más aún, el caracol, nos remiten al momento mismo en que ocurre el ritual. En el caso del caracol es posible incluso recrear el sonido emitido. Al ser un recinto pequeño, íntimo, éste pudo ser planeado por la familia para la conmemoración de su principal ancestro, estando los miembros de la familia presentes, acompañando de manera solemne al homenajeado (figura 9.7).

En cierto sentido, las tumbas son espacios que pertenecen a otro tiempo, por una parte pueden conceptualizarse como depósitos funerarios, donde se depositan los cadáveres de una familia; pero también pueden concebirse como un adoratorio, es decir, un espacio sagrado donde habitan los ancestros, se les conmemora y se puede entrar en contacto con ellos. Entonces, la evidencia material permite interpretar estos espacios como áreas donde las esferas de lo divino y lo cotidiano se cruzan, y donde, como en una cápsula de tiempo, los rituales se eternizan.

El mismo espacio nos hace reflexionar sobre la importancia de preservar el legado precolonial de Ixcaquixtla. Como ha ocurrido en otros casos similares en México, a raíz del descubrimiento de la tumba

ha resurgido el interés por el cuidado y la protección de la arqueología de la comunidad. No obstante, parecería que hay dos perspectivas de cómo hacerlo. Por un lado generó entre las autoridades del pueblo una gran expectativa sobre la posibilidad de que la tumba pudiera ser habilitada para la visita pública; con ello atraer al turismo y, en consecuencia, generar un beneficio para la economía local. En cierto sentido resulta irónico, pues fue la autoridad la que permitió en décadas pasadas la destrucción de los montículos precoloniales que se encontraban en el centro de la comunidad, y, aunque se realizaban inspecciones periódicas por parte del INAH –organismo encargado del cuidado y protección del patrimonio arqueológico–, no parecía haber un reconocimiento de parte de la comunidad hacia su propia herencia cultural. Por otro lado, los técnicos restauradores del INAH han dictaminado que, para la preservación de la pintura mural de la tumba, es necesario que el espacio se mantenga cerrado, pues de otra manera se correría el riesgo de que se desprenda la delgada capa en que se encuentra.[5] De alguna forma la arqueología ha develado un espacio extraordinario en la conmemoración y el homenaje a los ancestros, vulnerando la intimidad y la sacralidad del recinto. Si bien con cada hallazgo arqueológico nos regocijamos por los datos que proporciona un sitio con estas características, que incrementa nuestro conocimiento sobre el pasado prehispánico y por el que adquirimos una nueva interpretación en términos culturales, también surge la reflexión sobre el respeto y la solemnidad con que fue sellado el recinto en su último momento. Único entre los ejemplos excavados en Mesoamérica, comparable en significado con la tumba del gobernante maya Pakal, en Palenque, ahora se enfrenta el reto de preservarlo, cuidando de que no se vulnere su entorno ante el embate del turismo de masas.

Por otro lado, las pinturas murales, con su impactante colorido, su diseño y su estética mostraron a los actuales habitantes de Ixcaquixtla el retrato de una familia precolonial, con la cual una parte de la comunidad se pudo identificar. Resulta interesante cómo las imágenes, con los diferentes personajes allí representados, fueron automáticamente retomados en diversos medios locales como emblemas o elementos de identidad cultural, aun cuando pertenecieran a otro tiempo. Este aspecto –en parte también analizado en este volumen por Zampieri con el ejemplo de la *Opera dei pupi*–, nos vuelve a mostrar la importancia de la estética y la iconografía de la Mesoamérica precolonial, en la cual los colores, las formas, la pictografía y los demás elementos representaban a una comunidad y su propia identidad.

5 En casos similares estudiados en Monte Albán, también se tomó la decisión de cerrar estos espacios a la visita pública.

10. Aproximaciones a la historia y al arte colonial en la Mixteca

Alessia Frassani

En el presente ensayo se pretende compartir algunas preguntas e inquietudes acerca de la presencia indígena en el México colonial, que surgieron a partir de un estudio sobre un conjunto conventual (iglesia, convento, atrio) erigido en el pueblo mixteco de Yanhuitlán en el siglo XVI.[1] Para una arqueóloga e historiadora del arte, como soy por mi formación académica, la tarea de entender los procesos de cambios que se dieron en la sociedad indígena a lo largo de la época colonial –cambios que, sin embargo, nos permiten aun hoy apreciar continuidades culturales profundas– está repleta de dificultades metodológicas y teóricas. Los estudios modernos del arte colonial se iniciaron en México con Manuel Toussaint quien, después de la Revolución, empezó a viajar por las regiones más remotas (en aquel entonces) del país.[2] Desde del Instituto de Investigación Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Toussaint promovió un modelo intelectual –en boga en ese momento– que dividía la historia de México en tres épocas notoriamente distintas: precolombina, colonial y moderna. Hasta el día de hoy no se puede decir que este paradigma haya sido superado.

Los diversos intentos por llegar a una definición sobre un estilo propio del arte mexicano aclaran este *impasse*. El modelo tripartito, de ascendencia hegeliana-idealista, crea separaciones antitéticas de naturaleza social, étnica y cultural, a la vez que quiere superar estas mismas diferencias para llegar a una síntesis que explique y justifique el *statu quo*. Para Toussaint, por ejemplo, fue solamente en el siglo XVII

> cuando nuevos grupos sociales, formados por la fusión de los pueblos españoles y sus descendientes con elementos aborígenes, son los que habitan en el país, dotado ya de personalidad, su arte, el barroco, se ve influenciado intensamente por el viejo espíritu indio, convertido ya en mestizo (Toussaint, 1948: XIII).

Se define, entonces, lo "mexicano" o "mestizo" como el resultado de un largo proceso histórico de matriz europea mezclado con elementos indígenas, que, de manera complementaria, son inmutables y eternos (un espíritu).[3]

Otros autores han acuñados términos como *tequitqui* (Moreno Villa, 1942) y 'arte indocristiano' (Reyes Valerio, 1978), entre otros, para describir las apropiaciones de formas e iconografías europeas por parte de artistas indígenas después de la Conquista. La calidad autóctona mexicana, que se forjó –según estos autores– en el siglo XVI, se identifica en la mayoría de los casos por la dificultad o la imposibilidad para reproducir el modelo europeo o por cierto primitivismo (figuras planas, *horror vacui*, composiciones que carecen de profundidad) que de alguna manera se resisten a los cánones de las representaciones clásicas y los distorsionan (Manrique, 1982: 57). En este discurso dialéctico, el arte mexicano (en sus expresiones más folclóricas e idiosincrásicas) se opone como antítesis y antagonista al europeo, sin que se llegue a cuestionar la lógica hegemónica en sí.

Contemporáneamente a los estudios de Toussaint, Kubler (1940, traducido al español en 1983), en Estados Unidos, publicó lo que hasta hoy en día sigue siendo un punto de partida imprescindible para los estudios de la arquitectura conventual mexicana. En abierta polémica con los indigenistas mexicanos,

1 Este trabajo forma parte de una investigación posdoctoral realizada en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, en el contexto del proyecto "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala" financiado por el European Research Council (ERC Grant Agreement No. 295434) en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013).

2 Véase, por ejemplo, Toussaint (1939). El libro se ha reimpreso varias veces.

3 Véase también Vargas Lugo (1969), González Galván (1982). Una crítica de la perdurabilidad o la trascendencia histórica del *tequitqui* o "arte mestizo" se encuentra en Fernández (1988).

Kubler (1961: 14) propone que las expresiones artísticas nativas duraron poco tiempo después de la Conquista y en forma de algunos pocos fragmentos dispersos. No hubo "mestizaje", sino una yuxtaposición infructífera y estéril que no dejó huellas en la producción artística posterior. A pesar de su desdén por posiciones nacionalistas, Kubler, en su enfoque formalista derivado de Focillon, comparte con los estudios contemporáneos en México una idea esencialista de lo que se reconoce como "indígena" o "autóctono", que permanece cristalizado en algunas formas características (prehispánicas o folclóricas) que lo representan. Cuando estas formas desaparecen, toda la cultura indígena se desvanece con ellas. En su intento por deslindar el estudio de las formas artísticas y sus cambios temporales de cualquier connotación anacrónica y finalista (como la nacionalista que se estaba dando en esos años en México), Kubler no dejó herramientas para entender los cambios culturales y artísticos que se dieron en la Colonia.[4]

Más aun, la negación en principio de cualquier influencia social o política en la vida de las formas artísticas deja abierto el campo para que grupos de poder se apropien de sus herramientas interpretativas para fines ajenos. Por ejemplo, Kubler (1961: 14) rechaza la noción racial de "arte mestizo", favorecida por los indigenistas, y considera el arte colonial latinoamericano, en sus manifestaciones más idiosincrásicas, como una derivación provincial del arte europeo. En este sentido, él estructura el desarrollo del arte mexicano de la Colonia a través de la noción relacional de centro/periferia, lo cual implica un movimiento expansivo unidireccional de las formas artísticas desde un centro creador e innovador hacia unos receptores alejados, aislados y pasivos (Bargellini, 2005: 114). Este concepto se presta fácilmente a manipulaciones ideológicas, tal como vimos en el mismo discurso nacionalista mexicano, que postula lo propio mexicano como algo inmutable en oposición a la progresión histórica occidental.[5]

Es evidente que todos estos autores operan dentro de una dicotomía paradigmática, pilar del pensamiento europeo intelectual y academicista: la oposición entre Naturaleza y Cultura, con sus corolarios Femenino/Masculino, Permanencia/Cambio, Reproducción/Producción, etc., que se sobrepone, en el contexto mexicano, a la lógica colonialista, que identifica hasta el día de hoy al indígena con lo natural, primigenio y ancestral, ajeno a los mecanismos históricos de cambio, propios de la sociedad urbana, mestiza y progresista. Como se ha analizado en otros ensayos incluidos en este libro (Armeli, Meo), las jóvenes mujeres italianas viven de manera personal la aún difícil tarea de integrar en sus propias vidas las discordantes expectativas de independencia y maternidad, autonomía y familia, lo cual demuestra que los modelos intelectuales no sólo se imponen socialmente, sino que los individuos los interiorizan y llegan a afectar la manera de concebir y actuar en el presente. Los relatos biográfico e histórico se entrelazan: los casos puntuales nos hablan de mecanismos más amplios, social e históricamente. Mi inconformidad con una visión estática y determinista, reducida a meras manifestaciones folclóricas de la presencia indígena en el arte colonial y moderno, encontró su reto en el convento de Yanhuitlán. El conjunto conventual, uno de los más imponentes del país, se encuentra en la Mixteca alta, una poblada región desde la época prehispánica que mantuvo una posición económica y comercial importante en la Nueva España (Romero Frizzi, 1990). Gracias a los estudios pioneros de Jiménez Moreno (1940) y Spores (1967), es reconocido el papel de los gobernantes mixtecos en el pueblo desde el momento del contacto con los invasores españoles. Sin embargo, la iglesia y el convento de Yanhuitlán no presentan ningún rasgo que delate una "mano" o un "espíritu" indígena. Elementos del siglo XVI, como por ejemplo la fachada norte, se pueden inscribir claramente dentro del estilo renacentista español denominado plateresco, muy evidente en las columnas abalaustradas. Las tablas del altar mayor son del reconocido maestro sevillano Andrés de Concha, realizadas en un estilo manierista de derivación italiana. El artesonado de casetones encajados en madera que se encuentra en el sotocoro es un ejemplo del llamado estilo mudéjar. En la escalera del convento hay una pintura mural de un gran San Cristóbal, de posible "mano indígena" debi-

4 Los ensayos de reflexión teórica y metodológica de Kubler son más o menos 20 años posteriores a la gran obra sobre la arquitectura mexicana del siglo XVI. Mientras en esta última es evidente el esfuerzo por reconstruir el contexto histórico y social de la arquitectura conventual mexicana, las publicaciones teóricas posteriores se alejaron de estas preocupaciones.

5 Algunos autores, como Cordero Reinman (2001) y DaCosta Kaufmann (1999), han intentado renovar la importancia del aporte teórico de Kubler a los estudios del arte mexicano, por sus críticas a la visión nacionalista, que se estima todavía corriente en México. Por otro lado, arqueólogos e historiadores del arte prehispánico como Quilter (1996) y Jansen (1988) han sido más críticos acerca de su viabilidad.

do a algunos elementos iconográficos del marco que recuerdan volutas prehispánicas. La iglesia además sufrió varias remodelaciones en los siglos siguientes a su construcción, más notablemente en el retablo del altar mayor, obra del siglo XVIII, y en la fachada principal, que parece ser una superposición de elementos de los siglos XVII y XVIII.[6] Numerosos altares laterales se fechan de los siglos XVI al XIX. Todos estos elementos en conjunto nos hablan del convento de Yanhuitlán como de un espacio complejo: ecléctico ya en el siglo XVI, su larga vida colonial no puede reducirse a una fórmula única. ¿En qué sentido, finalmente, el convento de Yanhuitlán, la obra artística y religiosa más ambiciosa realizada en el pueblo, se inserta en el contexto histórico, cultural y social de sus habitantes (mecenas, constructores y consumidores), en su mayoría mixtecos?

La aportación decisiva a mi investigación llegó de un documento que se conserva en el Archivo General de la Nación (Ramo Tierras, vol. 400, exp. 1). El legajo, que consta de más de 350 hojas, es un pleito promovido en 1718 por el cacique heredero de Yanhuitlán en contra de los naturales del pueblo. Como relata el mismo Martín de Villagómez, sucesor del cacicazgo de Yanhuitlán, al momento de la entrega del título, acto formal que se llevaba a cabo en la *tecpa* del pueblo, los representantes electos de la llamada "República de Indios" negaron a Villagómez la posesión de la residencia oficial (la misma "casa de la *tecpa*"), así como de algunos terrenos que eran trabajados para el cacique por los campesinos del pueblo. En estudios anteriores sobre este largo pleito, que duró hasta 1758, se ha utilizado una abundante documentación, sobre todo la información proporcionada por el cacique, para demostrar la legítima herencia del cacicazgo a través de testamentos y testimonios, desde el siglo XVI hasta la fecha. De esta manera se ha podido reconstruir la historia dinástica de Yanhuitlán desde la época prehispánica tardía hasta la disolución definitiva del cacicazgo (Caso, 1979).

Por otro lado, lo que resultó revelador para mí y me proporcionó una manera novedosa e inesperada de ver la historia indígena fue percatarme de que, a comienzos del siglo XVIII, una institución creada en los territorios indígenas por los españoles, la "República de Indios", había llegado a ser más representativa de los intereses de ciertos grupos en el pueblo que la institución prehispánica del cacicazgo. Fueron los representantes de aquella "República de Indios" quienes negaron en efecto la sucesión al cacique argumentando que ellos tenían el derecho inmemorial para aceptar o rechazar el gobierno hereditario. Entendí que una *forma* (en este caso una institución política, pero que también podría ser un estilo o una expresión artística) no debe necesariamente tener un semblante prehispánico para considerarse indígena. Los mecanismos de apropiación, circulación, fruición y uso de las creaciones artísticas dicen mucho más que la caracterización de rasgos autóctonos –que presumiblemente sobrevivieron desde la antigüedad–, para narrar una historia del arte novohispano que incluye la contribución de todos sus grupos. La aparente invisibilidad indígena en el arte de Yanhuitlán colonial es el resultado, finalmente, de una manera de ver moderna según los cánones y las expectativas occidentales que, como destaqué anteriormente, tiene sus raíces en la óptica *ahistórica* indigenista (Romero Frizzi, 1997; Webster, 2011; Nair, 2007).

Desde los estudios pioneros de Gibson (1967) y León Portilla (1961), centrados en la región nahua del centro de México, se ha desarrollado una tradición de estudios que tratan de reconstruir la historia de la sociedad indígena durante la Colonia a través de fuentes documentales españolas e indígenas. De cierto modo se podría decir que estos estudios históricos proponen un enfoque complementario a los histórico-artísticos mencionados anteriormente. Mientras los historiadores pretenden escuchar la voz indígena a través de textos en idioma nativo para así entender las características y la evolución histórica de las instituciones indígenas, los historiadores del arte buscan resaltar el "mestizaje", la mezcla o la sinergia de elementos españoles e indígenas de la cual surgió el México moderno (Bonfil Batalla, 1992; Dean y Leibsohn, 2003). En un caso se subraya la autonomía indígena, en el otro la permeabilidad –hasta la disolución– de la cultura nativa en el mundo colonial que la rodeaba.

Los estudios históricos ofrecen herramientas muy valiosas para desarmar el paradigma indigenista. Los documentos de la época colonial, sobre todo los escritos en idioma indígena, abren una puerta hacia una visión diferente de cómo hombres y mujeres en las comunidades indígenas vivían y actuaban durante la época colonial y de cómo percibían su papel dentro

6 Véanse las descripciones del padre Bernabé Cobo, que pasó por Yanhuitlán en 1639, en Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940: 49-50). En 1923, Toussaint (1939: 63-78) llegó al pueblo a loma de burro y dejó una descripción del templo y sus obras. En 1950, Parmenter (1964) estuvo una semana en el pueblo.

de la sociedad colonial. En los estudios de la denominada *New Philology* (Nueva Filología) que se derivan del trabajo de Lockhart (1999b) y sus alumnos, se pretenden definir y analizar las instituciones nativas en sus propios términos nahuas, mayas, mixtecos, etc… de la época colonial.[7] Se privilegian los documentos notariales (más comúnmente pleitos, testamentos, interrogatorios) en lugar de las crónicas, los edictos y las leyes españolas para así inferir consideraciones generales desde las narraciones indirectas de documentos inéditos, en lugar de deducir de las fuentes oficiales producidas por el gobierno español y sus burócratas. Sin embargo, la lectura y la traducción de textos en idioma indígena pueden producir una idea a veces artificiosamente nacionalista de la etnicidad entre los pueblos indígenas, cuando en realidad sabemos que Mesoamérica (así como el México moderno) era, y sigue siendo, una región multiétnica donde las diferencias lingüísticas no siempre cobran importancia ni implican las demarcaciones socioculturales o políticas que se les atribuye desde una perspectiva occidental y europea.

En el siglo XVI fue común, según la definición de Lockhart (1999a), una "doble identidad equivocada" (*double mistaken identity*), un fenómeno que se refiere a la apropiación mutua, por parte de indígenas y españoles, de términos de la otra cultura sin percatarse de errores de interpretación. Mientras los españoles pensaban haber implantado con éxito un modelo administrativo (o también ritual-religioso) en la población local, los mecanismos de funcionamiento debajo de lo impuesto por ley seguían sin cambios según las pautas de la institución tradicional nativa. Con el paso del tiempo, fue sobre todo el grado de alejamiento de la influencia española lo que determinó la supervivencia de las instituciones nativas. Las reformas borbónicas del siglo XVIII constituyen el último y definitivo golpe a la autonomía de las comunidades locales, cuya consecuente fragmentación y aislamiento impidió la articulación de una resistencia efectiva a la imposición de un nuevo régimen colonial (Pastor, 1987: 355-88). El individualismo se impuso sobre la identidad colectiva, y la estructura del cabildo se vio perjudicada por una tenencia de cargos idiosincrásica (Lockhart, 1999b: 607).

Según Lockhart, y de una manera similar a Kubler y a los indigenistas mexicanos, el indígena no puede sobrevivir sino durante un cierto periodo después de la Conquista, porque se postula su existencia solamente a través del reconocimiento de unos rasgos visibles y descifrables según los parámetros de lo "prehispánico". La mezcla, la hibridación o el trasplante de formas prehispánicas y europeas son vistos como una experimentación inconsecuente o una identidad equivocada (*mistaken identity*), en oposición y resistencia a la inexorable imposición del dominio imperial español. A pesar de sus diferencias, el modelo indigenista, el formalismo de Kubler y la etnohistoria estadounidense tienen en común la dificultad de entender los complejos mecanismos de cambios e interacción mutua entre los españoles y los indígenas, más allá de las dicotomías autonomía/resistencia, centro/periferia, esencialismo/disolución. Las reflexiones aquí propuestas responden a la voluntad de contribuir a una narración histórica que sea más incluyente y prismática, y al mismo tiempo consciente de la situación presente, con sus límites y necesidades.

Carmagnani (1988) propone un modelo diferente para la evolución de las instituciones indígenas en Oaxaca. En abierta crítica a Gibson, el autor narra la historia de los pueblos originarios oaxaqueños después de la ruptura de la Conquista como una exitosa trayectoria de reconstrucción de la identidad étnica que se dio gracias al constante aporte mediador y reequilibrador de asociaciones como los barrios, el cabildo y las cofradías que operaban entre la unidad básica (individuo/familia) y las instituciones coloniales.

Un ejemplo claro de la durabilidad y la flexibilidad de las instituciones indígenas se encuentra en Yanhuitlán en la procesión anual del Santo Entierro durante la Semana Santa. El Viernes Santo por la noche y el Domingo de Resurrección por la tarde, las imágenes de la Virgen, San Juan y Cristo en su ataúd van seguidas por ocho arcángeles, cada uno llevando un diferente símbolo de la Pasión. Estilísticamente es posible fechar estas imágenes en la segunda mitad del siglo XVIII, pero sabemos que la tradición de desfilar con arcángeles en la representación del Santo Entierro se dio en la Nueva España por lo menos desde finales del siglo XVII (Gemelli Careri, 1983: 104-5). La costumbre, aparentemente introducida por los frailes dominicos, reunía, bajo el patrocinio de cada ángel, a los gremios de la ciudad, tanto en México como en Oaxaca (Carriedo, 1849: 55; Ruiz Cervantes, 1996: 18-20). Pero en Yanhuitlán, los arcángeles llevan los

7 La publicación más importante para la región mixteca es Terraciano (2013). Véase también el ensayo historiográfico de Restall (2001).



Figura 10.1: Domingo de Resurrección, 2008. De izquierda a derecha, los nombres de los arcángeles son Yuxayoo, Tindee, Yuxacoyo, Saayuxo, Ayuxi, Danaa, Yuyuxa, Ticoo (fotografía de la autora).

nombres de los antiguos barrios, tal como aparecen en documentos desde el siglo XVI[8] (figura 10.1). Es más, los ocho arcángeles/barrios corresponden exactamente a los barrios que había en el pueblo, según un documento fechado en 1783.[9] Para estas fechas, el antiguo cacicazgo había perdido toda su relevancia política en el pueblo, como lo demuestra el largo pleito que se comentó anteriormente. Contemporáneamente, la "República de Indios", estructurada políticamente en el cabildo, reemplazó al antiguo sistema de gobierno. Ésta se basaba en gran medida en las asociaciones tipo "barrio", unidades productivas que agrupaban a varias familias. La tensión entre una concepción del poder de origen prehispánico, basada en el vínculo sagrado de la nobleza real con los lugares de origen en el territorio, y la visión española, que veía la tierra como un mero recurso económico (véase el siguiente ensayo de Aguilar Sánchez), parece haber encontrado una solución en Yanhuitlán en un ámbito ritual en el cual las partes constituyentes del pueblo reiteran su participación en la creación de una "comunidad". Hasta el día de hoy los yanhuitecos se reúnen alrededor de sus ángeles, a pesar de que los barrios han desaparecido desde hace unas décadas debido a las migraciones masivas. No se trata, entonces, de límites y asentamientos físicos, sino más bien de una participación social consciente y activa.

A través del análisis de un caso específico –la ceremonia de Yanhuitlán– llegamos a cuestionar paradigmas interpretativos más amplios. La "narración" ritual de los cambios políticos proporciona un punto de vista sobre la historia que es ajeno a la historiografía de tradición europea (véase el ensayo de Raffa en

8 AGN Ramo Civil, tomo 516; AGI Escribanía da Cámara, tomo 162C.
9 AHJT Criminal, Leg. 21, Exp. 11, f. 63; AHJT Civil, Leg. 29, Exp. 05 bis 02.

este volumen). Esta misma narración, sin embargo, se materializa en formas meramente "occidentales", porque los arcángeles no tienen algún elemento prehispánico visible, es más, desafían nuestras expectativas acerca de lo "indígena" en el pasado y el presente de México. La relación estrecha, e insospechada, de los barrios y la asamblea indígena con la procesión de la Semana Santa demuestra, sin embargo, la importancia del pensamiento sociopolítico mesoamericano dentro de una ceremonia católica y nos obliga a reconocer el papel de las comunidades indígenas en la formación del arte y la cultura del México moderno.

11. Tiempo y espacio en el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque

Omar Aguilar Sánchez

Después de la Conquista y durante el periodo colonial en la Nueva España, los *tlacuilos* o maestros en el arte de escribir, siguieron plasmando en sus códices acontecimientos de su cultura e historia. Sin embargo estos documentos ya no eran completamente de tradición precolonial sino que se le fueron añadiendo las ideas, las técnicas y los soportes traídos por los conquistadores. A esta gran variedad de documentos pictográficos se les denomina "códices coloniales", y de este género cabe mencionar especialmente los producidos en el primer siglo de la Colonia porque en éstos se refleja una época de profundos cambios para las culturas mesoamericanas; en ellos, no sólo se registró la forma en que los pueblos de herencia precolonial concebían su mundo, sino la manera en que empezaron a adoptar las ideas traídas por los conquistadores. De esta manera, los códices coloniales son la muestra clara de los procesos de reconstrucción de la memoria colectiva poscatástrofe, donde se expresa la manera en que se asimila una nueva realidad que se ha impuesto de manera violenta, pero que su construcción es necesaria para la existencia, la identidad y la continuidad del grupo (cf. Musolino, en este volumen). Así, el estudio de estos escritos desde las diversas ramas de las ciencias sociales –la arqueología, la historia y la antropología– ayudará a entender la cosmovisión de las sociedades mesoamericanas, su resistencia ante el sistema dominador pero también el gran sincretismo que se dio entre ambas culturas.

El lienzo de Santo Tomás Ocotepec (objeto de estudio de este artículo) es una muestra de los muchos documentos producidos en la época colonial que refleja la forma en que los mixtecos del siglo XVI concebían su espacio y su tiempo.[1] Este documento se encuentra y pertenece al municipio mixteco de Santo Tomás Ocotepec en el estado de Oaxaca, México. El poblado se localiza en las coordenadas 17º 09' de latitud norte y 97º 45' de longitud oeste, con 6 852 ha de superficie y una altura de entre 2 000 y 3 100 m snm. Colinda al norte con los municipios de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco y Santa Cruz Nundaco; al este, con Santa Cruz Nundaco y San Esteban Atatlahuca; al sur, con Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo; al oeste, con Putla Villa de Guerrero (figura 11.1).

Descripción del lienzo

El lienzo de Santo Tomás Ocotepec (figura 11.2) está formado por tres tiras rectangulares de tela de algodón unidas por una costura, y mide en promedio 1.34 m de largo × 1.04 m de ancho (Caso, 1966: 132; Weitlaner, 1966: 139).[2] Está pintado con colores naturales pero en dos estilos: mesoamericano y colonial, y debido a este género híbrido[3] su manufactura se ha fechado en la segunda mitad del siglo XVI, alrededor de 1580 (Caso, 1966: 132; Smith, 1973: 148). Con la técnica mesoamericana se dibujaron los jeroglíficos toponímicos alrededor del lienzo (que representan los límites territoriales de la "República de Indios"[4] del siglo XVI conocida como Santo Tomás Ocotepeque),[5]

1 Este texto es un resumen de los avances de la tesis de licenciatura del autor, como estudiante de arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Agradezco a las autoridades del municipio de Santo Tomás Ocotepec, y en especial a los integrantes de la oficina de Bienes Comunales, por permitirme ver el lienzo; espero que este texto contribuya al conocimiento del pasado del pueblo de Ocotepec y de la región Mixteca.

2 Los lienzos están hechos sobre telas de fibras de maguey o de algodón (Gutiérrez, 2001: 9).

3 Este estilo se ve en el mapa de Teozacualco y en el segundo lienzo de Zacatepec (Smith, 1973: 148).

4 "República o Pueblo de Indios" era un término legal que se refería a un asentamiento humano con un gobierno de autoridades indígenas reconocido por el virrey. Por tener un consejo gubernativo constituido legalmente, el pueblo de indios era una entidad corporativa con personalidad jurídica que se encargaba de la administración política, financiera y judicial de las localidades de indios" (Tanck, 2005: 21).

5 En este estudio, el nombre 'Santo Tomás Ocotepec' se refiere al poblado de Santo Tomás Ocotepec, actual municipio de Oaxaca, y el nombre 'Santo Tomás Ocotepeque' alude a la "República de Indios" –reconocida por la Corona española



Figura 11.1: Ubicación geográfica de Santo Tomás Ocotepec dentro del estado de Oaxaca, México.

el topónimo del poblado de Cuquila (Ñuu Kuiñi), el *aniñe* (palacio), los ríos y los caminos; de influencia y estilo colonial se pintaron los montes, las capillas, la iglesia y el sol.

La descripción del paisaje, la ubicación espacial de caminos y capillas y la orientación representada por la salida y la puesta del sol, influyó para que Caso (1966) y Smith (1973) consideraran el lienzo como un documento cartográfico; estos autores también fueron los primeros en estudiar su contenido y publicar sus hallazgos.[6] El primero, muy general, lo realizó Alfonso Caso (1966), quien se enfocó en describirlo morfológicamente y en conocer su fecha de realización y su técnica de manufactura; asimismo intentó la lectura y la traducción de las glosas en nauatl y mixteco, sin mucho éxito.

Por su parte, Mary Elizabeth Smith (1973) hace una descripción muy general de los elementos del lienzo y propone una serie de pueblos que integraron el Santo Tomás Ocotepeque del siglo XVI. Su principal aporte fue haber interpretado las glosas del lienzo como dos momentos de la historia de Ocotepec: los glifos toponímicos acompañados de las glosas en nauatl son los límites territoriales de Ocotepeque a finales del siglo XVI, mientras que las glosas en mixteco son los límites de este poblado a principios del siglo XVIII. Es decir, dos mapas en el mismo lienzo.

Análisis del lienzo

El lienzo fue pintado en un solo momento y por un mismo autor. No obstante, en su contenido podemos reconocer el sistema de escritura mesoamericana y el de caracteres latinos, en que cada tipo de letra nos habla de diferentes momentos en la historia del documento.

1ª Etapa. Los 25 jeroglíficos toponímicos que rodean el lienzo, las inscripciones latinas de Santiago, San Pedro, Santa María (?), Santiago y Santa Cruz (que corresponden a cada una de las capillas), las de Santo Tomás Ocotepeque y Cuquila (pueblos) y una serie de glosas en tuhun savi[7] que inician sobre el glifo toponímico de Cuquila y llegan hasta la capilla de la Santa Cruz[8] son obra del primer escribano y

en el siglo XVI–, que con el tiempo se fragmentaría en varios poblados. O sea, el actual Santo Tomás Ocotepec es una sexta parte del antiguo poblado de Santo Tomás Ocotepeque, que estaba conformado por las actuales comunidades de Santo Tomás Ocotepec, Santa Cruz Nundaco, Santiago Nuyoo, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotato y Santiago Yosotiche.

6 Weitlaner, al mismo tiempo que Alfonso Caso, publicó su *Análisis textil del lienzo de Ocotepec* (Weitlaner, 1966).

7 Tuhun savi es la lengua del Ñuu Savi ("pueblo de la lluvia"), más ampliamente conocida como lengua mixteca.

8 Es muy probable que esta frase caracterice el papel de la pareja sentada sobre el topónimo de Cuquila pero su



Figura 11.2: El lienzo de Santo Tomás Ocotepeque.

autor del lienzo, ya que el contorno de todas las imágenes y las inscripciones citadas están hechas con una tinta muy obscura probablemente a base de carbón.

Con base en la descripción tan detallada del paisaje y de las palabras escritas en tuhun savi se puede afirmar que el autor del lienzo fue un escribano mixteco del pueblo de Ocotepeque. Esto se refuerza porque el sistema de escritura mesoamericana usada es de tradición mixteca, ya que se pinta a una pareja de gobernantes (sobre el pictograma toponímico de Cuquila) y los tableros con grecas (dibujados en tres jeroglíficos toponímicos que representan un asentamiento) al estilo de los códices mixtecos.

2ª Etapa. En el discurso del lienzo se justifica la posesión de un territorio por parte de la "República de Indios" de Santo Tomás Ocotepeque; sin embargo se desconoce el motivo que llevó a su elaboración. De haberse hecho para responder el cuestionario de 1580 (lo que hoy conocemos como las *Relaciones Geográficas* de 1580) habría que cuestionarse el porqué se quedó en el pueblo y no corrió con la suerte de los lienzos de la época.[9] Monaghan (1990: 355) sostiene la hipótesis de que los escribanos posiblemente lo produjeron en el curso de la disputa con la "República de Indios" de Tlaxiaco, puesto que en documentos de 1590 hay litigios sobre tierras contra este pueblo; sin embargo también los hubo contra la "República de Indios" de Chalcatongo en 1580 (Spores, 1992: 67).

Lo que sí es posible afirmar es que el lienzo fue presentado en algún momento a las autoridades virrei-

traducción resulta complicada porque muchas de sus letras se han desvaneciendo. No obstante, se espera que con nuevos estudios y fotografías más detalladas se pueda comprender su significado.

9 La mayoría de los mapas que se hicieron para este fin no están en su lugar de origen. Como un ejemplo, véase el mapa de Teozacualco (Caso, 1989).

nales por un litigio sobre tierras debido a que junto a cada glifo toponímico se añadió una glosa en nauatl.[10] La función de estas glosas era describir el significado de cada jeroglífico toponímico a las personas ajenas al sistema de escritura mixteca para que pudieran comprenderlo y ubicar los lugares en el paisaje; sólo de esta manera el lienzo tendría credibilidad ante las autoridades españolas.

Es un hecho que se presentó en un litigio de tierras pero no se puede afirmar que su elaboración se haya debido a este conflicto, ya que los trazos y la tinta usada para escribir las glosas en nauatl difieren mucho de lo realizado por el primer escribano: las primeras glosas con tinta de carbón aún se notan con gran vigor mientras que de las segundas sólo queda su sombra.[11] Es decir, de haberse elaborado para un litigio de tierras, desde un inicio se hubiera destinado el espacio para añadir las glosas en nauatl, pero es de notarse que la inclusión generalmente se hace arriba de los topónimos, y donde ya no hay espacio se deja a criterio del escribano. De los 24 glifos toponímicos que rodean el lienzo (exceptuando el de Cuquila), sólo se pueden ver las huellas de 22 glosas.

Cabe agregar que se trató de hacer la traducción de las glosas en nauatl [12] al mixteco y al español, y se llegó a la misma conclusión que Caso (1966: 132), quien afirma que las "inscripciones están en un nauatl bastante pobre". Las glosas describen un aspecto del topónimo pero generalmente no hay una coherencia con el significado concreto de cada glifo toponímico,[13] lo que sugiere que la persona que escribió en esta segunda ocasión no era hablante nativo del nauatl.

3ª Etapa. Por último se añadieron las glosas en tuhun savi con una tinta café oscura (figura 11.3). En total se escribieron 45 glosas: la primera nos da la fecha en que se añadieron al lienzo, "años 1701"; 41 son los límites territoriales del pueblo de Santo Tomás

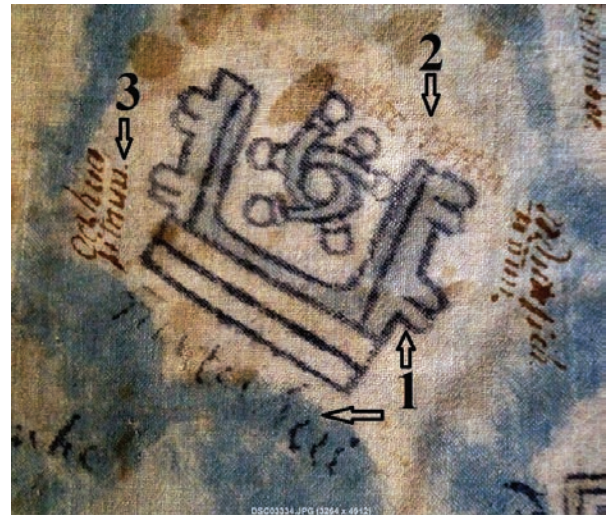


Figura 11.3: Diferentes tintas, distintos momentos en la historia del lienzo.

Ocotepec[14] y tres son errores que fueron tachados con una cuarta tinta.[15]

Indiscutiblemente, el lienzo es producto de la historia del pueblo de Santo Tomás Ocotepec. Esto debido a que en el centro del documento se destaca una gran iglesia, lo que afirma la identidad cristina de la comunidad, y debajo de ésta se escribió con la tinta del primer escribano el nombre de la "República de Indios" del siglo XVI: "Santo Tomás Ocotepeque" (figura 11.4). Al lado derecho está el *aniñe* (palacio) precolonial como indicación de que ésta fue la cabecera.[16] Este edificio sugiere una historia precolonial con la presencia de una casa noble mixteca.[17]

El palacio precolonial, la iglesia con la glosa de Ocotepeque y el jeroglífico topónimo denominado Cuquila forman la escena principal que domina en el lienzo, y gracias a ésta se ha llegado a la conclusión de que el lienzo no sólo es un "mapa", como lo deno-

10 Recordemos que en todo el periodo colonial la *lingua franca* fue el nauatl (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b: 32) por lo que varios documentos, como el segundo lienzo de Zacatepec, el mapa de Xochitepec y el grupo de manuscritos de Coixtlahuaca, contienen glosas en esta lengua, aunque no fuese el idioma del pueblo que los produjo (Smith, 1973).

11 Caso propone que esta segunda tinta estaba hecha a base de carbón de huizache (Caso, 1966: 132); sin embargo, es necesario el uso de técnicas modernas para conocer la composición de cada una de las tintas y pigmentos usados en el lienzo.

12 Las traducciones de las glosas en nauatl se hicieron con la ayuda de Raúl Macuil Martínez, hablante de esa lengua y gran estudioso de su cultura.

13 La glosa de Mazaltepec es la única que sí corresponde al significado concreto del jeroglífico toponímico al que se le adjudica.

14 A partir de este momento se puede hablar de un territorio y de una historia particular del pueblo de Santo Tomás Ocotepec, como lo conocemos hoy en día.

15 No parecen ser errores de escritura, sino de posición, ya que, por la silueta, las palabras que se tacharon concuerdan con las que se escribieron al lado de ellas: *Toototiun* (¿"peña de la estrella"?) y *yosoñucoóyó* ("llano húmedo").

16 "Durante los primeros dos siglos de la época colonial la cabecera fue sede del cabildo, residencia de la nobleza nativa, centro de la recaudación del tributo y punto de concentración para el repartimiento de la mano de obra nativa" (Mendoza, 2011: 48).

17 Como ejemplos de códices coloniales donde al centro se pone la iglesia y el palacio (*tecpan* o *aniñe*) véase el mapa de la fiscalía de San Pedro Tlacotepec, municipio de Xaltocan, Tlaxcala; el mapa de Tetla de la Solidaridad en Tlaxcala (cortesía del maestro Raúl Macuil Martínez) y el mapa de Teozacualco (Caso, 1989).



Figura 11.4: El templo católico con la glosa de Santo Tomás Ocotepeque y el *aniñe* en el centro del lienzo.

minaron Caso (1966) y Smith (1973), sino que es un documento histórico-cartográfico (figura 11.4). La glosa de Cuquila menciona un pueblo ubicado al norte de Ocotepec, Ñuu Kuiñe ("tierra o lugar de jaguares"), en tuhun savi, y corresponde al pictograma toponímico del jaguar dentro de un cerro. Encima de este jeroglífico toponímico está pintada una pareja al estilo de los códices precoloniales: sobre un tablero de grecas y recargados en sillas; esto expresa que son el *yya* y la *yyadzehe*[18] de *yuvui tayu*[19] del "lugar del jaguar", Ñuu Kuiñi (Cuquila). Cabe resaltar la posición de la mujer y su acción: al ser de un tamaño relativamente más grande que el varón parece indicar su poder de decisión en el gobierno, lo que significa que el hombre y la mujer tenían la misma categoría a principios de la Colonia (esta participación de las mujeres en la toma de decisiones se perderá en los siglos posteriores). Asimismo, hay un camino de huellas de pies al estilo precolonial que nos da la idea de que la mujer va hacia el *aniñe* de Ocotepeque, y evoca un aspecto del pasado de este pueblo o algo de lo que sólo participan los mixtecos, ya que únicamente se pintan las huellas de los pies para indicar que es un camino de la época precolonial. Se interpreta de esta manera porque en los demás caminos que parten de la iglesia central se dibujan las huellas de los animales de carga, haciendo alusión al contacto con los europeos. Es probable que haya existido una alianza matrimonial entre el *yuvui tayu* de Ocotepeque y el de Cuquila, y que al quedarse sin gobernante el *yuvui tayu* de Ocotepeque, la mujer regresa a recibir el trono como legítima heredera.

La idea de una historia precolonial se refuerza con los datos arqueológicos, ya que la iglesia del pueblo de Ocotepec está construida sobre una estructura precolonial (figura 11.5). Esta práctica de sobreponer una iglesia católica a los templos precoloniales fue una constante durante las primeras décadas de la Colonia en el afán de evangelizar a la población nativa. Por esto se puede concluir que la iglesia dibujada en el lienzo corresponde a la actual iglesia de Santo Tomás Ocotepec, lo que significa que el asentamiento de Ocotepec no fue reubicado después de la Conquista, puesto que los vestigios arqueológicos son la muestra clara de que ya había una población asentada en ese lugar antes de la llegada de los españoles.

18 *Yya* e *yyadzehe*: "divino señor" y "divina señora" en la forma antigua de tuhun savi (Jansen y Pérez Jiménez, 2011: 207).

19 Las unidades políticas de la Mixteca en el posclásico tardío fueron gobernadas por una dinastía o casa noble específica. Este tipo de organización era conocido en Mesoamérica como "estera y trono", *yuvui tayu*, en tuhun savi, ya que los gobernantes de un lugar descansaban en una silla (*teyu*) sobre un petate (*yuvui*), lo que simbolizaba el matrimonio y que juntos gobernaban el pueblo, representado por el tablero con grecas (Jansen y Pérez Jiménez, 2005: 14).



Figura 11.5: El muro de la estructura precolonial sobre la cual se construyó el templo católico.

En el lienzo también hay cinco edificios iguales en estilo y tamaño; por la campana y el nombre de un santo o una santa adjudicado a cada uno, no cabe duda de que son construcciones religiosas. Al ser más chicas que la iglesia central y por estar dentro de la demarcación de los glifos toponímicos se han denominado "capillas", y cada capilla representa un pueblo que formaba parte de Ocotepeque en el siglo XVI, que en la historigrafía se mencionan como 'sujetos'.

Mary Elizabeth Smith (1973: 150) había llegado a la conclusión de que las glosas en mixteco se agregaron como consecuencia de la separación de los antiguos pueblos que formaban el Ocotepeque del siglo XVI (cada uno representado por una capilla), ya que estas glosas crean la imagen de una circunferencia irregular donde al centro queda la iglesia con la glosa de Ocotepeque y se excluye a todas las demás construcciones religiosas. La autora refuerza su hipótesis con un documento de tierras realizado el 10 de marzo de 1726, y que se conserva en el Archivo General de la Nación. En el documento se muestran los límites territoriales de Santo Tomás Ocotepec, y para esa época ya colinda con Santa María Yucuite, Santiago Ñuyoo y Santa Cruz Ñundaco, pueblos que formaban uno solo cuando se pintó el lienzo. En nuestra investigación hemos logrado recrear la extensión de la "República de Indios" de Ocotepeque de finales del siglo XVI mediante la identificación y la localización de las capillas que conformaron este antiguo pueblo, el análisis de las glosas, la localización de los jeroglíficos toponímicos y una hipótesis basada en la toponimia Mixteca que se plantea a continuación.

En la época precolonial, los nombres de los asentamientos del Ñuu Savi[20] estaban en su propia lengua, sin embargo a la llegada de la Triple Alianza a estas tierras no sólo se les impuso el tributo a los pueblos conquistados de esta región sino también se les dio un nombre en nauatl, y aunque generalmente se hizo la

20 Ñuu Savi, "pueblo o nación de la lluvia". Región conocida generalmente como Mixteca.

traducción de los nombres nativos a esta lengua, en muchas ocasiones éstos no coincidieron con su significado original. Con la Conquista, los españoles aprovecharon al máximo la estructura y las redes ya consolidadas del imperio mexica para sus propósitos de sometimiento y organización del territorio ocupado. Esto reafirmó y amplió la *aztequización* de los nombres en todo el territorio de lo que después sería la Nueva España (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b: 32). La consecuencia de esto fue que con la formación de las "Repúblicas de Indios", todas las cabeceras de dichos asentamientos tuvieron como nombre oficial el de un santo (que representaba a la nueva comunidad cristiana) seguido de un topónimo en nauatl. Esto significa que la mayoría de los pueblos de la Mixteca alta que hasta el día de hoy siguen conservando en su nombre una palabra de origen nauatl fueron los primeros en ser reconocidos por la Corona española en el siglo XVI. Es por esto que muchos pueblos históricos de la región tienen un nombre en esta lengua, como Teposcolula, Yanhuitlán, Texupan, Coixtlahuaca, Tlaxiaco, Ocotepec, Chalcatongo, Atatlahuca, Achiutla, Chicahuaxtla, Mixtepec, Tilantongo y Teozacualco.[21]

Sin embargo, la base de la propuesta surgió porque en la Mixteca alta hay un gran número de municipios con sus nombres oficiales en lengua mixteca, como Nundiche, Yosoyua, Yosondúa, Nuyoo, Nundaco, Yucuhiti, Tacahua, Sindihui, Yutanduchi, Teita, Sinicahua y muchos más ¿A qué se debía esto?, ¿por qué había pueblos con denominaciones en tuhun savi?

Ningún pueblo con nombre en mixteco aparece como una "República de Indios" en el primer siglo de la Colonia (esto no se dio sino a partir del siglo XVII), y por las *Relaciones Geográficas* se sabe que estos pueblos sólo formaron parte de una "República de Indios" en ese primer siglo.[22] Es decir, para una mejor recaudación del tributo de los nativos y su evangelización, la Corona española organizó el territorio en "Repúblicas de Indios"; la formación de cada una de estas unidades consistía en una cabecera y sus sujetos.[23] Así, las cabeceras de cada una de estas repúblicas se reconocieron con un nombre nauatl pero no hubo necesidad de cambiar los nombres de los pueblos sujetos, por lo que éstos siguieron conservando su nombre con la toponimia local.

A partir del siglo XVII fue característica la separación de los pueblos sujetos de sus cabeceras, y de esta manera surgieron nuevas "Repúblicas". Al ya no tener la influencia de los grupos nauas que los habían conquistado y que implantaron a cada pueblo un nombre en esa lengua, las nuevas "Repúblicas de Indios" optaron por denominarse a la manera local. Por ejemplo, Teozacualco tuvo como pueblos sujetos a Yutanduchi (Yutacahua) y Sindihui (Sii Ndevi) en el siglo XVI, pero en el siglo XVIII eran pueblos sin esa dependencia[24] (en la actualidad son municipios del estado de Oaxaca) (Acuña, 1981: 141; Gerhard, 1986: 285).

Aun cuando hay excepciones, se puede decir de manera general que aquellos municipios de la Mixteca alta cuya denominación esté conformada por un nombre católico seguido de un topónimo nauatl fueron los primeros pueblos en ser reconocidos por la Corona española en el siglo XVI, y fungieron como la cabecera de una "República de Indios"; esto se debe a que ya estaban asentados al momento de la Conquista, por lo que su devenir histórico se remonta a la época precolonial. Por otro lado, aquellos municipios que tengan su nombre en honor a un santo, seguido de uno en mixteco, son pueblos que fueron reconocidos por la Corona española como "Repúblicas de Indios" a partir del siglo XVII y durante el resto de la época colonial (antes de esta fecha eran sujetos o estancias de una "República de Indios"). Con esto no se pretende decir que estos pueblos no estaban asentados en la época de la Conquista y que no tengan un pasado precolombino, sino sólo que surgen como pueblos autónomos a partir de que la Corona española los reconoce como una "República de Indios", y esto sucede a partir del siglo XVII.[25]

Con estos datos se realizó un reconocimiento de la toponimia del área de Santo Tomás Ocotepec y se observó que alrededor de este municipio se encuentran

21 La mayoría de ellos se encuentra en los códices del Ñuu Savi como el *Añute* (*Selden*), *Tonindeye* (*Nuttall*), *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (*Bodley*), *Yuta Tnoho* (*Vindobonensis*), y en la foja 43r y 45r del códice *Mendocino* (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b; Jansen y Pérez Jiménez, 2005; Jansen y Pérez Jiménez, 2007).

22 Véase el estudio de Gerhard (1986).

23 Esta relación cabecera-sujeto simplifica la organización territorial de los *yuvui tayu* del Ñuu Savi, véase Terraciano (2013: 159-207).

24 Esta separación se aprecia claramente en un documento de 1793 del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación, México: volumen 69, expediente 281. "Santa María Yutanduchi, pueblo. Concediendo licencia a los naturales de este pueblo para separarse de su cabecera Teosacualco, y puedan elegir gobernador para el mejor cumplimiento de sus obligaciones (Spores y Saldaña, 1975: 184).

25 Esta propuesta se expuso en el marco del "V Coloquio Internacional sobre la Mixteca" en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la ciudad de México (Aguilar, 2013).

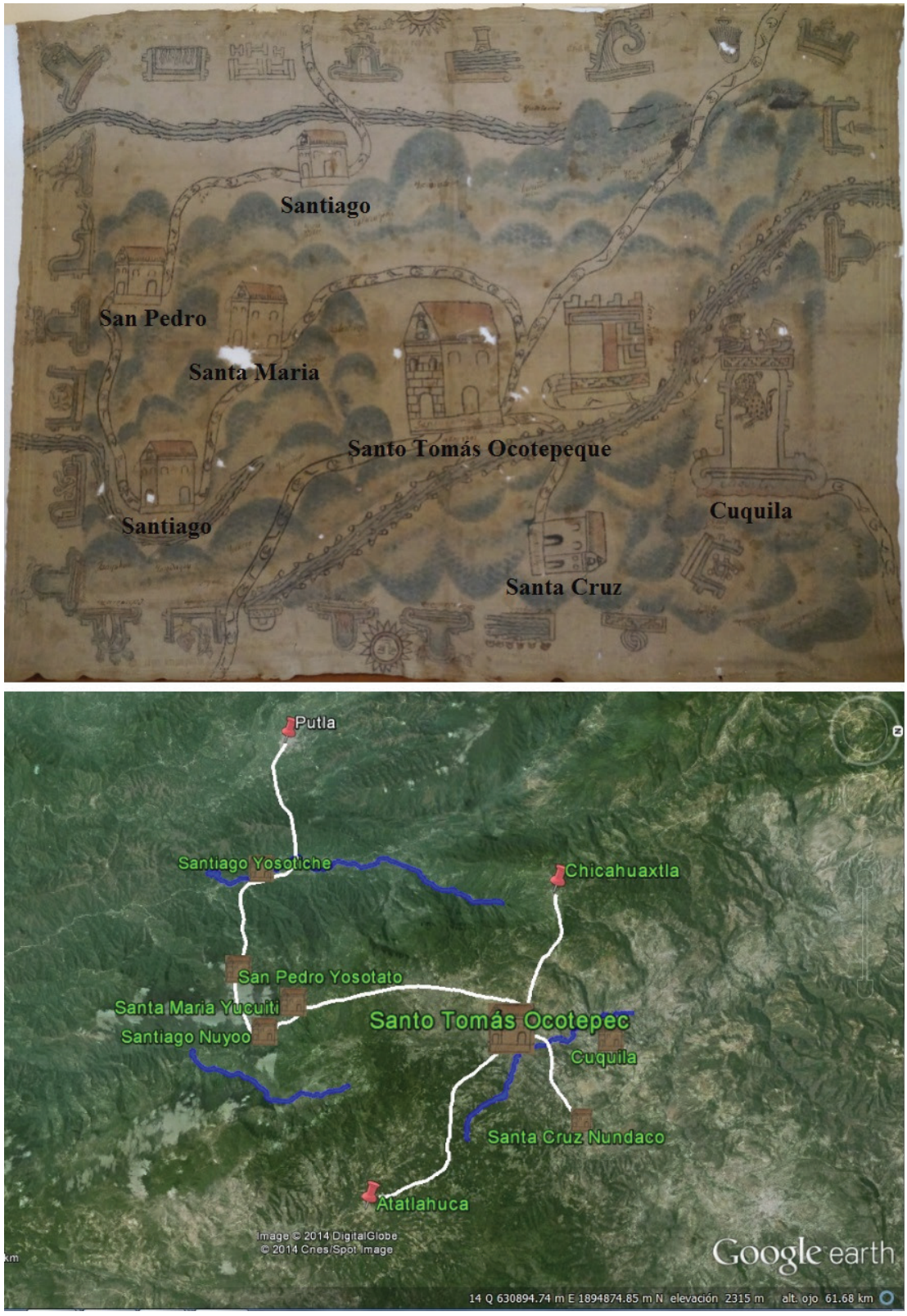


Figura 11.6: Comparación del lienzo de Santo Tomás Ocotepeque con la geografía actual.

varios pueblos con topónimos en mixteco y en nauatl. Después se comparó la geografía actual con los nombres de cada capilla en el lienzo, se revisaron documentos históricos y se recurrió a la tradición oral; con esto se pudo ver la correspondencia de cada una de las capillas con un pueblo actual de la Mixteca (figura 11.6).

1. La capilla denominada Santa Cruz corresponde al municipio de Santa Cruz Nundaco. En la memoria de los habitantes de Santo Tomas Ocotepec y Santa Cruz Nundaco se conserva el recuerdo de que alguna vez fueron un solo pueblo: "vinieron varias familias de Ocotepec para proteger y evitar que la gente de Tlaxiaco llegara a estas tierras [a Nundaco]" (Feria Pérez, 2012: 40); otro relato refiere que "los primeros fundadores de Nundaco vinieron de Santo Tomás Ocotepec, cinco familias salieron de ese lugar" (Alavez, 2006: 155). En este mismo contexto en la tradición oral de Ocotepec se dice que "cuando los de Ocotepec vamos a Nundaco, ellos nos dicen *ñaani ka'anú*, que en español quiere decir 'hermano grande'".[26]

2. La capilla de Santiago representa al actual pueblo de Santiago Nuyoo. En documentos de 1602 y 1613, en el Archivo del Juzgado de Teposcolula, se menciona la frase "la estancia de Santiago Nuyoo sujeta a Ocotepec" haciendo alusión a que eran un mismo pueblo (Romero y Spores, 1976: 13,192).[27]

3. La capilla de San Pedro es la actual agencia de San Pedro Yosotato, ubicada al sur de los municipios de Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo, tal como se ve en el lienzo.

4. La capilla con la glosa Santiago en la esquina suroeste corresponde al poblado de Santiago Yosotiche, agencia del municipio de Putla Villa de Guerrero. Smith (1973: 149) propuso que era el pueblo de Yosonicaje –actual agencia de Yucuhiti–, sin embargo se descarta esa posibilidad al no corresponder la geografía y porque a esta comunidad se le adjudica como santo patrono a San Lucas.[28] En el *Atlas Ilustrado de los Pueblos de Indios. Nueva España, 1800* encontramos a Santiago Yosotiche como una "República de Indios" (Tanck, 2005).

5. La glosa de la capilla al sur de Ocotepeque, entre las capillas de Santiago y San Pedro, Smith la transcribe como "Sta. Ma." (1973: 149). Hoy en día su nombre es ilegible, sin embargo por su posición es seguro que sea el actual municipio de Santa María Yucuhiti.

En el lienzo se plasmó la organización interna de Ocotepeque en el siglo XVI, por ello todas las capillas están conectadas a la iglesia central por medio de caminos, lo que refuerza una vez más su adjudicación a ésta. Incluso por el dibujo de los caminos se puede ver las relaciones que tuvo este asentamiento con los demás pueblos de la Mixteca.

Por la orientación del sol se sabe hacia dónde se dirige cada camino que parte del edificio central (figura 11.6). El pintor dibujó el astro de manera completa (en un estilo europeo) para señalar el nacimiento del sol al oriente, mientras que en el otro extremo sólo puso la mitad del sol, indicando que en esa dirección se oculta, por lo que estrictamente podemos hablar de una *orientación* del mapa.

Dentro de los caminos (de color blanco en el mapa recreado) se dibujaron marcas de pies, como en los códices mixtecos, pero también hay huellas de animales de carga, lo que sugiere que este camino lo usaban los mixtecos y los españoles. El camino que parte del oriente de la iglesia y que corre hacia el sureste (y se sale del lienzo) se dirige al poblado de Ñuuquaha (San Esteban Atatlahuca);[29] el que sale al norte y se dirige hacia el oriente llega a la capilla denominada Santa Cruz (Santa Cruz Nundaco), y el tercero –que también sale del norte– se bifurca: un ramal que va hacia el noroeste (y sale del lienzo) se dirige al poblado de Tnutnoho (San Andrés Chicahuaxtla); el otro sendero dobla hacia el sur y pasa por las otras cuatro capillas restantes: primero llega a la de Santa María (Santa María Yucuhiti); después, a la de Santiago (Santiago Nuyoo); posteriormente, a la de San Pedro (San Pedro Yosotato); por último, a la de Santiago (Santiago Yosotiche); pasa por el Yutetiaca ("río de peces") y sale del lienzo en dirección al Ñunka ("lugar de fierro" o Putla en nauatl).

26 Dato proporcionado por el ciudadano Filemón Andrés Aguilar Hilario de 88 años de edad, originario de Santo Tomás Ocotepec.

27 Archivo del juzgado de Teposcolula: legajo n° 11, año 1602, Teposcolula, exp. 4, f. 18; y legajo n° 44, año 1613, Chicahuaxtla, Santiago Nuyoo y Ocotepec, exp. 45, ff. 42 (Romero y Spores, 1976).

28 No obstante consideramos que San Lucas Yosonicaje desempeñó un papel fundamental como punto de comercio entre las dos regiones climáticas del antiguo Ocotepeque, ya que este punto es el contacto entre la zona fría y la zona caliente, ambas dentro del antiguo pueblo. En la actualidad su día de plaza es muy importante para comercializar los productos de la región y no hay duda de que es una reminiscencia del pasado.

29 Los nombres en mixteco de San Esteban Atatlahuca, San Andrés Chicahuaxtla y Putla se tomaron del *Arte en lengua mixteca* de fray Antonio de los Reyes (1593: 89, 91).



Figura 11.7: El lugar precioso de donde mana el Yute Suji ("río de nagual").

A falta de espacio, sólo se describirán algunos aspectos relevantes del análisis de los jeroglíficos toponímicos. Como ya se mencionó, la mayoría de las glosas en nauatl que acompañan a estos pictogramas no proporcionan el significado concreto de cada uno debido a que las glosas son ilegibles y el escribano no era nativo hablante de esta lengua; por lo tanto, para identificar y localizar cada uno de estos elementos en el paisaje actual de la Mixteca serán necesarios más trabajos etnográficos y de archivo.

De los 25 jeroglíficos toponímicos que están alrededor del lienzo, uno representa al pueblo de Cuquila o Ñuu Kuiñe, 23 son los límites de Ocotepeque en el siglo XVI, y uno es un lugar sagrado para el pueblo de Ocotepec. ¿Un lugar sagrado? Sí. Ocotepeque fue el nombre que se le puso a la unidad política que constaba de una serie de pueblos alrededor del Yucuite ("cerro de la tea de ocote"), que por su gran elevación fue objeto de referencia y culto. Al ser una toponimia sagrada, se le adjudicó a la cabecera de la "República de Indios" el nombre de Ocotepeque, la traducción al nauatl del Yucuite,[30] situado en lo que hoy es el centro de Santo Tomás Ocotepec.

Sin embargo, dentro de esta unidad política, al sitio donde se colocó la cabecera de la "República de Indios" de Santo Tomás Ocotepeque se le denomina en tuhun savi como Yute Suji, "río de nagual" (este es un caso típico en que los nombres en nauatl no son la traducción de los nombres en tuhun savi). El relato siguiente explica el nombre del pueblo:

> Antes, cada vez que nacía un niño o una niña, los padres llevaban al recién nacido a una cueva al lado del Yute Suji ("río de nagual"). Tapizaban muy bien la arena, recostaban y dejaban al bebe ahí toda una noche. Por su parte los papás se iban a dormir a otra cueva que estaba a un lado. Al día siguiente iban a ver qué animales habían ido a oler al recién nacido viendo las huellas en la arena y éstos serían a partir de ese momento sus naguales.[31]

Así, el río Yute Suji, al tener esta profunda carga simbólica para el pueblo, se tuvo que pintar en el lienzo, y es aquel que pasa debajo de la iglesia con la glosa de Ocotepeque; también se plasmó el lugar donde nace, pintándolo como un lugar precioso (figura 11.7). El jeroglífico topónimo es una joya, y en la glosa en nauatl se puede leer la palabra *xiuctemaloya*, donde x*iuct* proviene de *xiuhtli* o *xihuitl*, "turquesa", que hace referencia a un lugar hermoso o sagrado. Con tal carga simbólica era indispensable ocultarlo ante los ojos de los españoles, por eso se coloca como si fuera un límite más, pero si se observa detalladamente es el de menor escala.

Seis de los 23 jeroglíficos toponímicos tienen la forma de un contenedor, y Caso (1966: 134-135) los describe, a cada uno, como "una vasija en corte que indica río". Aunque parece lógica la representación de los ríos como elementos significativos en el paisaje que merecen estar en el lienzo, es cuestionable el que sean tantos, ya que los ríos permanentes en esta zona son escasos; además ninguno de estos lleva agua. Incluso esta idea se descarta porque en el lienzo sí está la representación de dos ríos como topónimos. La propuesta es que no son ríos sino son los pequeños valles de la región que por su importancia fueron representados. La característica principal es una hondonada, pero esta no representa una depresión sino la unión de dos cerros (figura 11.8).

Ocotepeque u Ocotepec significa "cerro de los ocotes", de *ocotl*, "ocote" (pino), y *tepetl*, "cerro" (Peñafiel, 1977: 48; Bradomin, 1980: 257). Este nombre se

30 Dos de los pueblos que pertenecieron al antiguo Ocotepeque hacen la referencia al cerro de la tea de ocote, el Yucuite, en sus nombres: Santo Tomás Ocotepec y Santa María Yucuhiti.

31 Relato contado por la señora Francisca Cirila Reyes Jiménez, de 81 años de edad y originaria del pueblo de Santo Tomás Ocotepec.

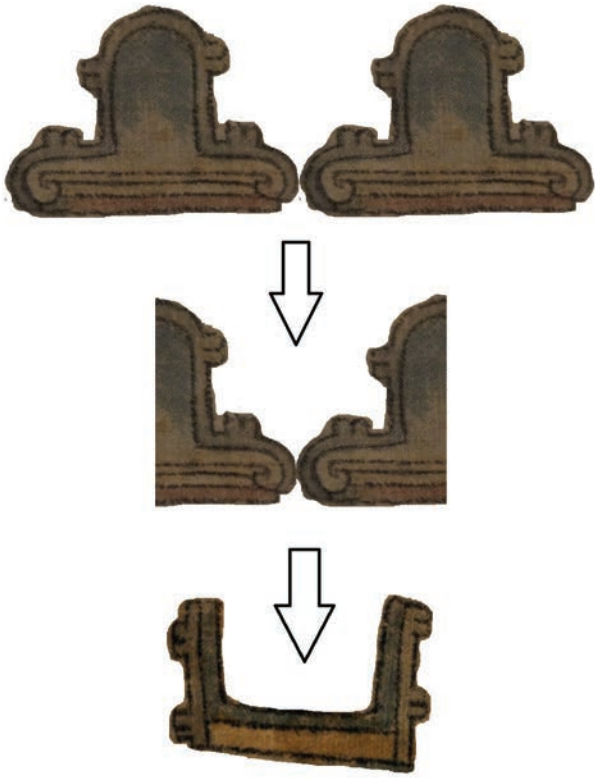


Figura 11.8: El jeroglífico toponímico que representa la unión de dos cerros.

le asignó a la cabecera de la "República de Indios" de Santo Tomás y se derivó de la traducción al nauatl de la palabra *yucuite*, así lo registra el padre dominico fray Antonio de los Reyes (1593: 89). Ante la Corona española su nombre oficial fue Santo Tomás Ocotepeque, sin embargo en la región era conocido como Yucuite. Este topónimo en lengua mixteca significa *yucu*, "cerro" e *ite* o *iti*, "ocote", pero no hace referencia al árbol sino a la tea con que se prende el fuego, y de esta manera se representa en tres documentos del área. Su jeroglífico consiste en *un cerro con trozos de leña* que hacen alusión a la tea de ocote, y está registrado en la tradición pictográfica mixteca (figuras 11.9, 11.10 y 11.11). La palabra nauatl de *ocotl* no hace distinción entre el árbol del ocote y la tea con que se prende el fuego, sin embargo en tuhun savi si hay una palabra para cada término: Yucuite es el "cerro de la tea de ocote" y Yuku Tuyuja es el "cerro del árbol del ocote" de *yuku*, "cerro", *tuyuja*, "árbol del ocote".[32]

32 Este pequeño detalle se escapa a las investigaciones de Alavez (1988: 121, 2006: 171), quien le adjudica al pueblo de Santa María Yucuhiti (que alguna vez formó parte del antiguo Ocotepeque) un jeroglífico toponímico de la foja 32 del códice *Mendocino* que hace alusión al *cerro del árbol del ocote*, lo que fue retomado por Santiago (2006) en su historia del pueblo de Yucuhiti; debido a esto, ahora el jeroglífico toponímico del "cerro del árbol del Ocote" se considera el topónimo de este pueblo. Sin embargo Yucuhiti también significa "cerro de la tea de ocote", de *yucu*, "cerro", e *iti*, "tea de ocote".

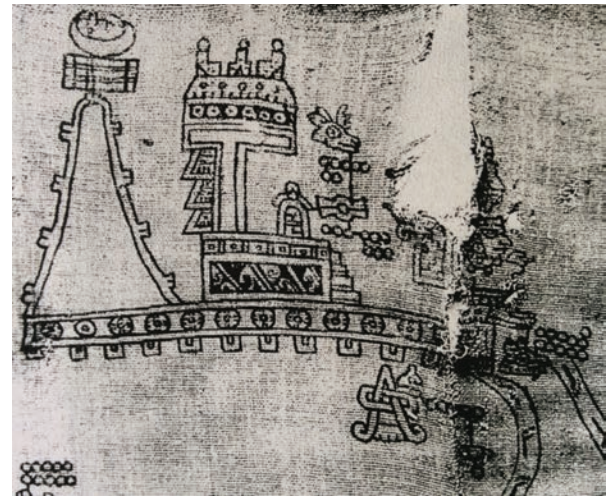


Figura 11.9: Yucuite ("cerro de la tea de ocote") en el lienzo de Zacatepec (Smith, 1973: 237).[33]

A falta de investigaciones arqueológicas sistemáticas, se desconoce el patrón de asentamiento y la cronología del área de Ocotepec; pero en el lienzo de Zacatepec[34] I está el jeroglífico topónimo que hace referencia al Yucuite ("cerro de la tea del ocote") (figura 11.9), el cual forma parte del discurso histórico de finales del siglo XI y principios del XII. Por lo tanto, se sugiere la presencia del Yucuite como una unidad política desde el siglo XI.

Aun con la imposición de un nombre en nauatl, los pueblos de la Mixteca siguieron mencionando al poblado de Ocotepec como el heredero del Yucuite precolonial. En el libro de cuentas de Santa Catalina Tejupan (conocido como códice *Sierra* o de Texupan) se escribió que en el año de 1560 "veinte pesos se dieron a los que fueron a Ocotepec, para traer tablas … 20ps" (León, 1984: 44). Y hace la referencia al "altépetl Ocotepec", con el jeroglífico toponímico del "cerro de la tea de ocote" (figura 11.10).[35] La misma

33 Se desconoce si la luna es parte del topónimo, de ser así es una combinación que haría alusión a lo que ahora es el pueblo de Nuyoo, de *nuu*, "cara" o "lugar", y *yoo*, "luna".

34 Zacatepec es un pueblo ubicado al sur de los poblados que integraron Ocotepeque, y es muy probable que en tiempos precolonial estos dos pueblos hayan sido vecinos.

35 En las glosas en nauatl se reconoce la frase "altépetl Ocotepec" delante del jeroglífico toponímico del "cerro de la tea de ocote". Por la característica de las tablas es muy probable que los de Tejupan hayan ido a Ocotepec por *tejamanil*.



Figura 11.10: El jeroglífico topónimo que representa la "República de Indios" de Ocotepeque ("cerro de la tea de ocote") en la página 32 del *Códice de Texupan* (Biblioteca Digital Mexicana, 2014).

idea se puede ver en la *Genealogía de Tlazultepec* (figura 11.11).

Con el análisis anterior, se pueden observar los diferentes ámbitos que integran el lienzo: el cartográfico (medio ambiente), el histórico (alianza matrimonial) y el simbólico (la comunidad católica) ¿Cómo se integran?

Interpretación del lienzo

A la llegada de los españoles hubo un encuentro entre dos formas de concebir el mundo y la relación de los hombres con la tierra. El mundo occidental partía del principio de que todo podía ser aprovechado por el ser humano y por lo tanto se podía ser dueño de la naturaleza. En contraste, en la concepción de las civilizaciones mesoamericanas, el ser humano fue creado por la naturaleza, por lo tanto los dioses eran la tierra misma, los árboles, el viento, la lluvia, el sol y todo aquello que significara la continuidad de la vida,[36] por lo tanto había una relación estrecha, "directa y continua" que requería una convivencia respetuosa (cf. Jansen y Bautista, en este volumen). Esta concepción no permitía que la tierra se considerara como un elemento de apropiación, en el sentido de adueñarse de ella.

En la época precolonial lo que importaba no era la acumulación de bienes y objetos de prestigio; éste, el prestigio, era la base de todo privilegio. Es decir, la riqueza no estaba en la acumulación de la tierra si *no* había personas que la trabajaran, por lo tanto se privilegió el sustento a través del tributo otorgado por los macehuales, pero éste sólo se otorgaba si se podía demostrar la importancia en la sociedad. Este vínculo basado en las relaciones personales predominaba en las sociedades del Ñuu Savi en la época precolonial, muy similar a lo descrito por Hoekstra (1990) y Ouweneel y Hoekstra (1998) para el Altiplano Central como un sistema de *Personenverband* (sistema sociopolítico en el que predominaban los vínculos personales).

La relación del ser humano con la tierra se basaba en un derecho al usufructo más que de la propiedad; el gobernante por descendencia divina tenía la facultad de usufructuar el territorio de sus ancestros, y delegaba la responsabilidad de cultivar las tierras a los macehuales. Sin embargo este derecho sólo se dio sobre el usufructo de la tierra que era cultivada y no de los territorios deshabitados, ya que la sola apropiación del territorio no tenía sentido; por lo tanto entre las unidades políticas no hubo límites contiguos y de esta manera no se fijaron límites territoriales precisos. Después de la Conquista, los españoles organizaron las unidades políticas mesoamericanas en "Repúblicas de Indios", y para ser reconocidas como tales la Corona española pidió que cada pueblo señalara sus límites; por lo tanto los pueblos mixtecos se vieron obligados a señalar puntos que, en estricto sentido, nunca fueron límites territoriales. Sin embargo, al momento de elegir esos puntos tomaron como referencia sus lugares sagrados (de gran importancia ritual, simbólica e identitaria), que estaban estrechamente relacionados con los *ñuhu* o dueños del lugar (véase el ensayo siguiente)[37] y con sus antepasa-

36 En los códices del Ñuu Savi se puede ver el nacimiento de los *yya* e *iyadzehe* de los árboles y de la tierra (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b; Jansen y Pérez Jiménez, 2007).

37 Para una explicación más amplia de la relación entre los mixtecos y los *ñuhu*, véase Jansen y Bautista (en este

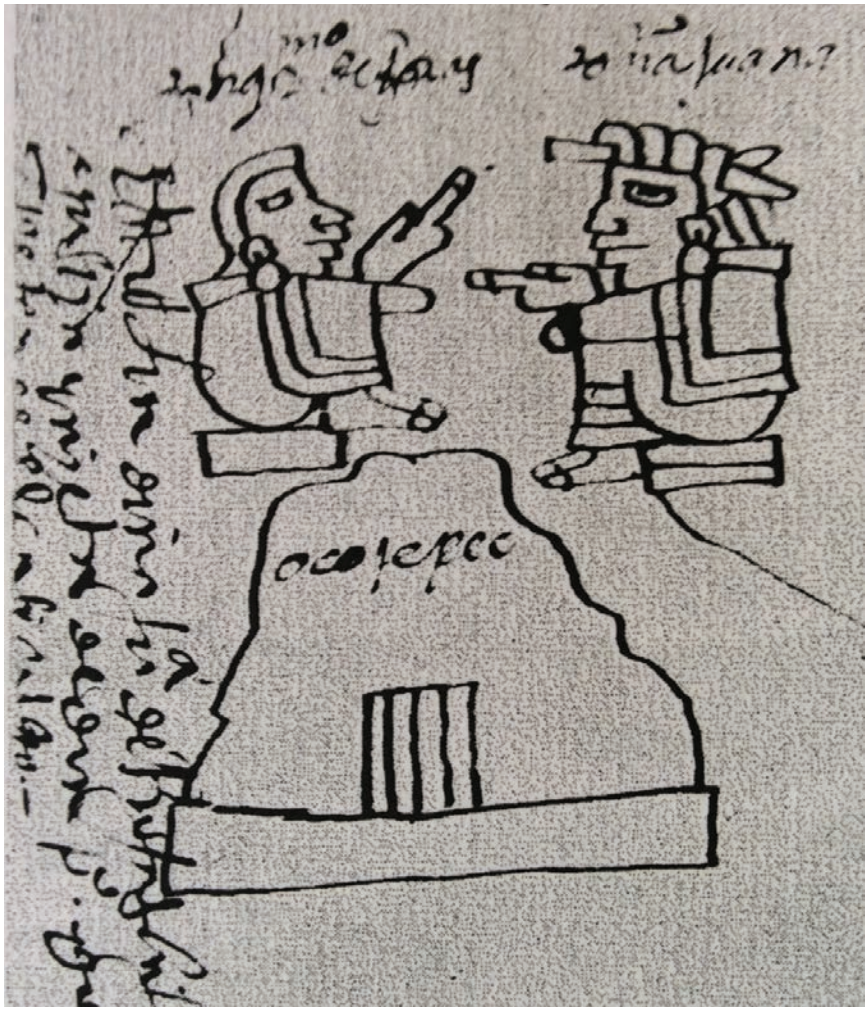


Figura 11.11: El jeroglífico toponímico de Yucuite que representa a Ocotepec. Se observa un enlace matrimonial del señor de Ocotepec en la *Genealogía de Tlazultepec* (Smith, 1973: 237).

dos;[38] como ejemplo tenemos en el lienzo de Ocotepeque dos topónimos que hacen referencia a lo sagrado: un *ñuhu* con un arco, y un monte con un *yahui*.[39] En la época precolonial, estos sitios sagrados no pertenecían a una comunidad del Ñuu Savi en especial, pero con la delimitación de los pueblos en el siglo XVI las distintas comunidades intentaron preservar para sí estos lugares, lo que dio como resultado una superposición de los límites, y esta imposición ha sido la causa de las luchas constantes por las tierras a lo largo de la época colonial, conflictos que continúan hasta el día hoy en las comunidades de la Mixteca. Esto provocó un cambio en la concepción de la tierra, ya que estas unidades políticas estaban organizadas en un sistema de *Personenverband* (basado en relaciones personales, como el tributo, el culto compartido, etc.) y se les impuso un sistema de *Territorialverband* (un sistema sociopolítico basado en lo territorial) (Ouweneel y Hoekstra, 1998).

Los gobernantes mixtecos, para no perder sus privilegios, asimilaron los nuevos conceptos de los conquistadores a fin de obtener un reconocimiento por parte de la Corona española, pero también siguieron justificando su posición como legítimos gobernantes ante su pueblo.[40] Con esta base ahora se puede entender el documento pictográfico de Santo Tomás Ocotepeque.

En el primer plano, el pintor presenta el pueblo de Santo Tomás Ocotepeque ante el público, ubicándolo

volumen); para la ritualidad Ñuu Savi con los *ñuhu*, véase Posselt y Jiménez (también en este volumen).

38 En la Mixteca hay muchos sitios arqueológicos que son puntos limítrofes.

39 Nahual peligroso y de gran poder, "bola de lumbre que vuela" (Jansen y Pérez Jiménez, 2007: 295).

40 Para un ejemplo más detallado, véase la interpretación del códice *Yodzo Cahi* (códice *Yanhuitlán*) de Jansen y Pérez Jiménez (2009).

enfrente de su iglesia. De aquí parte para mencionar un pasaje de la historia entre Ocotepeque y el pueblo vecino de Cuquila, diciendo que en el pasado hubo una alianza matrimonial entre el *iya* y la *iyadzehe* de los pueblos de Yucuite y Ñuu Kuiñe. Sin embargo, el *yuvui tayu* de Yucuite se queda sin gobernantes, y la señora que gobierna Cuquila regresa al reino de sus padres –representado por el *aniñe* mixteco–, como legítima heredera; vuelve por un camino de inspiración precolonial (el camino de huellas de pies) que justifica su derecho a gobernar y del que los conquistadores no son parte. El segundo plano de la lectura nos refiere que los descendientes de la *iyadzehe* participaron en la fundación de la nueva comunidad cristiana representada por la iglesia y las capillas. Esta nueva sociedad se encontraba dentro de un territorio que fue enmarcado por los jeroglíficos toponímicos.

De esta manera el lienzo justifica la posición de los gobernantes ante su pueblo porque ellos son los herederos legítimos que vienen de una estructura precolonial y por lo tanto seguirán gozando de privilegios. Con la nueva organización territorial impuesta en la época colonial también se alega ante la Corona que la posesión del territorio de la recién creada "República de Indios" de Santo Tomás Ocotepeque viene "de tiempo inmemorial". Así, el lienzo justifica la posesión de la tierra por su cacica, una herencia que viene de tiempos precoloniales y que el gobierno español debe reconocer porque ahora ya son una comunidad cristiana.

Aunque el Ñuu Savi sufría un cambio en los distintos niveles de su organización, los gobernantes mixtecos crearon un discurso para justificar su posición ante la nueva realidad, rindieron pleitesía y se mostraron como una comunidad católica ante los ojos de los colonizadores para que se les reconociera como gobernantes de un territorio inmemorial, pero también dirigieron su discurso a los mixtecos para demostrar su posición como legítimos gobernantes por descendencia directa de los dioses (propio de la cosmovisión precolonial) y así seguir obteniendo la obediencia, el respeto y el tributo de los *tay ñuu*, por lo que podemos asegurar que el lienzo de Ocotepeque es una obra digna del "diálogo intercultural" al conjugar dos visiones disímiles dándole su respectivo lugar a cada una (cf. Raffa, en este volumen).

Este documento, producto de la "memoria colectiva", también posee un tiempo y un espacio que escapan a la mirada del español: el *yuvui tayu* no sólo es una alianza matrimonial entre dos personas de la clase noble, sino que nos remite al tiempo primordial de la creación de los primeros hombres (ya sea de los árboles sagrados o de la tierra), y representa en el lienzo, además, a sus descendientes directos; una pintura en que los lugares que se representan no son simples puntos en el espacio, sino que cada uno tiene una importancia significativa en la cosmovisión ñuu savi. El tiempo no es único ni lineal, sino (como lo describe Luca, en este volumen) un tiempo sin tiempo, inmerso en un espacio ritual.

Comentarios finales

Para 1580 la lucha por imponer un modelo cultural europeo sobre uno mesoamericano está en auge, y en contraste con el sistema español, el pintor ñuu savi produce una obra de arte propia de un diálogo intercultural que tiene como fin la construcción de una nueva realidad en su búsqueda de identidad y resistencia, donde más que la extensión territorial de la "República de Indios" de Santo Tomás Ocotepeque describe la historia y la cosmovisión de las comunidades de la Mixteca alta que conformaron el Ocotepeque del siglo XVI: Santo Tomás Ocotepec, Santa María Yucuhiti, Santiago Nuyoo, San Pedro Yosotato y Santa Cruz Nundaco y sus vecinos Atatlahuca, Putla y Chicahuaxtla. Así, la conjugación de los estilos pictóricos mesoamericano y europeo en el lienzo nos habla de un esfuerzo mayúsculo del pintor ñuu savi por entender su presente, pues integra los elementos de la nueva sociedad pero no deja de lado su pasado, aunque éste estaba cambiando drásticamente, y busca una armonía entre los dos mundos.

Al igual que este gran pintor mixteco, con este trabajo no se pretende demostrar la antigüedad y el prestigio de un pueblo sobre otro sino entender el presente mediante el estudio del pasado a través de una metodología interdisciplinaria que nos ayude a crear conciencia sobre el pasado de las comunidades originarias de la Mixteca, los que han compartido una historia y una cultura milenarias, para la construcción de un futuro mejor, ya que el desconocimiento de su historia territorial ha provocado una intrincada pelea por el territorio entre los diversos pueblos que una vez formaron una unidad.

12. El ritual como restablecimiento del paisaje sagrado

Emmanuel Posselt Santoyo y Liana Ivette Jiménez Osorio

Durante nuestras estancias de trabajo en Ñuu Dzaui ("pueblo de la lluvia") hemos tenido la oportunidad de presenciar y ser partícipes de varios rituales que se llevan a cabo en distintos lugares y épocas del año, esto nos ha permitido percatarnos de su importancia en la vida diaria de los pobladores; asimismo hemos aprendido que los rituales no se presentan como hechos aislados en el tiempo y en el espacio, sino por el contrario, se entretejen con diferentes actividades y ciclos naturales a lo largo de la historia y han dado forma a un paisaje sagrado.[1]

Nuestro interés por estas vivencias y su significado profundo surgió cuando realizábamos trabajos arqueológicos, y notamos que el conocimiento de ambas experiencias se complementaba para brindarnos un mejor entendimiento de las sociedades pasadas. Cabe destacar que la arqueología en esta región se ha caracterizado por un enfoque teórico evolucionista, con una visión lineal y segmentada del tiempo, y ubica a las sociedades en estadios que parten de lo primitivo y culminan en la civilización. Esta visión se basa en los restos materiales de los contextos arqueológicos y deja de lado la dimensión no visible de la acción social. De igual forma, esta concepción lineal y segmentada se impone al hablar de los diferentes procesos que conformaron la vida diaria de las civilizaciones mesoamericanas, y los presenta en la forma de un tiempo "marcado por los ritmos del capital, de la producción, del consumo, de una tecnología radicalmente separada de la dimensión natural de la vida", en palabras de los editores; por ejemplo, cuando se habla de agricultura, todo el proceso se simplifica bajo la etiqueta de *roza-tumba-quema*, que destaca una relación de causa y efecto en la que los seres humanos se reducen a simples objetos dentro de un espacio artificial, es decir mecánico y de producción, y se deja fuera el contexto complejo de las relaciones humanas que surgen en cada proceso dentro de un tiempo continuo y diverso (considerando diferentes percepciones) que da vida a un paisaje. Asimismo, este tipo de arqueología evolucionista termina la historia mesoamericana con la conquista española en 1521, y con ello reitera la idea de "las grandes civilizaciones muertas", negando su continuidad histórica en los pueblos originarios.

Uno de éstos habita actualmente en la región Ñuu Dzaui, y su realidad nos muestra que estas sociedades han resistido y han creado nuevas estructuras ante los embates de distintos regímenes (desde la Colonia hasta nuestros días), los que argumentando diferentes motivos, a cual más injustificados, se han enfocado en exterminar estas civilizaciones milenarias.

Tomando lo anterior como punto de partida, en el presente ensayo se expondrá el ritual de *kuu ii ndute*[2] ("bendecir el agua del manantial"), con la finalidad de conocer cómo influyen los rituales en la conformación y la vida de una comunidad; se verá cómo se mezclan las experiencias, los conceptos y las percepciones de las diferentes personas que participan en el ritual, así como la relación que establecen con las divinidades. En este contexto de relaciones entenderemos la manera en que restablecen su paisaje sagrado al mismo tiempo que reiteran su identidad. Considerar los ritua-

1 Este ensayo se originó en la clase Comunicación Intercultural impartida por el profesor Maarten Jansen –y enriquecida por la maestra Aurora Pérez Jiménez– en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, en la que se discutió la obra *Ritual y religión en la formación de la humanidad* de Roy Rappaport (2001); dicha clase fue ilustrativa y de gran retroalimentación para todos los que asistimos, pues llegamos a un mejor entendimiento de la religión de los pueblos originarios en México. Cabe agregar que la investigación que produjo estos resultados fue financiada por el European Research Council en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013)/ERC Grant Agreement No. 295434 "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala".

2 En mixteco, la palabra *ndute* se traduce como "agua", sin embargo en este ritual se asocia específicamente con el agua del manantial o con el manantial mismo; otra palabra para un nacimiento de agua o manantial es *nuuke ndute*; la palabra *ii* significa "sagrado", "delicado", "bendito".

les nos permite experimentar otra forma de tiempo, propia de la comunidad, que se integra con los ciclos naturales y las actividades de la vida diaria, una visión distinta a la impuesta por el capitalismo. Asimismo, con este ritual queremos ejemplificar cómo se vive actualmente en las comunidades esta sinergia religiosa (católica-mesoamericana) que se derivó de un complejo proceso intercultural durante la Colonia –tema desarrollado por Jansen y Pérez en este volumen–, y con base en esto reflexionar sobre los embates de la globalización. Finalmente, describiremos algunos aspectos que caracterizan la religión ñuu dzaui para cuestionar conceptos como: "creencias", "brujería", "mitos" o "cosmovisión", entre otros, que se derivan de un arquetipo colonialista que la demerita y que no permite adentrarse en su profundo significado religioso.

El ritual que describiremos se lleva a cabo en la comunidad de Yutanduchi de Guerrero,[3] que forma parte de la Nación Ñuu Dzaui ("pueblo de la lluvia") conocida como Mixteca alta, ubicada al noroeste del estado de Oaxaca. Los pobladores de esta comunidad son en su mayoría hablantes de dzaha dzaui, su sustento se basa principalmente en la agricultura, se han especializado en el tejido de palma y han vivido en este paisaje[4] desde tiempos inmemoriales, como lo prueban las *vehe ñuhu yeenaha* o "antiguas casas de dios" –como son conocidos los asentamientos precoloniales de sus alrededores–, la historia oral y los documentos coloniales.

En Yutanduchi de Guerrero se llevan a cabo diferentes rituales, distribuidos a lo largo del año; éstos conforman un orden litúrgico estipulado por un tiempo regular dentro del calendario gregoriano. Anteriormente estas festividades religiosas se organizaban a manera de mayordomías, pero a partir de los años 50, por la falta de recursos económicos, los pobladores acordaron dejar únicamente dos mayordomías, una en honor a la Virgen de la Asunción (santa patrona del pueblo), que se realiza el 15 de agosto, y la otra es *kuu ii tata* ("bendecir las semillas para la siembra") o día de Pentecostés, cuya fecha de celebración, a diferencia de las otras festividades, es variable ya que depende de la Semana Santa. Cabe agregar que los otros rituales se siguen efectuando, pero el gasto ya no recae en una sola familia sino que se reparte entre varios miembros de la comunidad.

Nuestro interés se ha centrado en conocer los rituales previos a la siembra, que están relacionados directamente con la abundancia del agua y a la vez con el sustento que ofrece la tierra; éstos son el de *kuu ii ndute* ("bendecir el agua del manantial") el 25 de abril, la visita a la *Vehe Davu* ("casa de la lluvia") el 1º de mayo, y por ultimó la *kuii tata* ("bendición de semillas para la siembra") de fecha variable. Estos tres rituales se llevan a cabo aproximadamente en un lapso de un mes y medio, y dentro de la comunidad prácticamente dan pauta a distintas actividades relacionadas con los ciclos naturales que se manifiestan en el entorno.[5] Para ese momento del año (el paso de la temporada de secas a la temporada de lluvias) se observa un cambio en las principales actividades de sustento que distinguen a la comunidad: se deja de tejer la palma y se inicia el trabajo de la siembra. Esto comienza con la *kuu ii ndute*, dirigida a la emanación de agua en los manantiales, y la visita a la *Vehe Davu*, en donde se pide principalmente por una buena temporada de lluvias y se agradece por el sustento que brinda el *ñuhu* (divinidad) de la tierra. De igual forma, articulada con esta sucesión de estaciones[6] y actividades, se lleva a cabo la *kuu ii tata*; la mayoría de la población espera a que se bendigan las semillas que han seleccionado cuidadosamente antes de empezar a sembrar, ya que esto determina una buena cosecha: abundante y libre de riesgos, como lluvias fuertes y plagas.

Por lo general, estos rituales se han estudiado de forma separada, no como parte de un orden litúrgico, con su complejidad inherente; asimismo se han catalogado como "rituales agrícolas", dentro de una con-

3 Queremos expresar nuestro agradecimiento a las autoridades y a la población que amablemente y de manera entusiasta nos han hecho partícipes de diferentes sucesos y festividades en los que hemos aprendido mucho; en particular para el presente escrito agradecemos a las autoridades de la iglesia. Asimismo, de manera especial, queremos reconocer a las personas que nos han brindado parte de su tiempo y nos han compartido su conocimiento y sus vivencias.

4 En este trabajo se considera que el *paisaje* está formado por un registro permanente de testimonios de vidas y trabajos de generaciones pasadas, por quienes lo han habitado y al hacerlo han dejado algo de ellos mismos; también se parte de que el proceso de habitar es fundamentalmente temporal, por lo que la aprehensión del paisaje debe empezar por el reconocimiento de su temporalidad, es decir de la comprensión del conjunto de actividades interconectadas que le dan forma (Ingold, 2000: 189-201).

5 "Igual que la consideración de la dimensión secuencial del orden litúrgico conduce al tiempo y a su ordenamiento, y la consideración del tiempo lleva al esquema o programa y a la organización de actividades, así nos guiamos nosotros por la secuencia hacia la organización en y del espacio. Los órdenes litúrgicos se despliegan en el tiempo –o a través de él– y así, también se despliegan, por supuesto, las actividades que puede regular" (Rappaport, 2001: 302).

6 Se debe tener presente que el clima en México está marcado principalmente por la alternancia de dos estaciones: la seca (de octubre a marzo) y la de lluvias (de abril a septiembre).

cepción capitalista que simplifica la realidad, que limita su importancia y fragmenta su significado. Al respecto se debe considerar que la realización de cada ritual repercute en otros ámbitos sociales de la comunidad; por ejemplo, durante la visita a las *vehe davu*, además de pedir lluvia, se hacen ofrendas para ser un buen cazador, para ser un buen jinete –y en su sentido metafórico para saber afrontar la vida–, para aprender a curar, y se agradece por lo que se recibe de la tierra; a su vez, la congregación que asiste establece un código de moral y de ética y adquiere un compromiso particular con el *ñuhu* (divinidad) del lugar, que en este caso es *Davu* ("Dios Lluvia"). Habiendo ubicado el ritual de *kuu ii ndute* ("bendecir el agua del manantial") dentro de un contexto más amplio y como parte de un orden litúrgico, a continuación describiremos los elementos que lo conforman.

Los encargados de realizar el ritual se pueden dividir en dos grupos: los que están a cargo del cuidado de la iglesia para el día de la festividad, y que acompañados por otras personas de la comunidad llevan a San Marcos en procesión, y quienes los reciben en cada manantial. Los preparativos de esta festividad comienzan el 24 de abril por la tarde, cuando se limpia y se viste la imagen de San Marcos antes de colocarla frente al altar mayor sobre unas andas de madera que servirán para transportar al santo durante la procesión; posteriormente, con la imagen ya en el altar, se reza un rosario que da inicio a las 7:00 de la noche. Al día siguiente, 25 de abril, antes de las 4:00 de la mañana se tocan las campanas para anunciar que dará inicio el primer rosario en la iglesia, y con éste la celebración dedicada a San Marcos o *Itoro Ndute* ("Nuestro Señor de los Manantiales"), como es conocido en la comunidad. A las 8:00 am se lleva a cabo otro rosario; al término de éste se lanzan *cuetes* (cohetes o fuegos de artificio) que con su estallido anuncian a todo el pueblo que San Marcos, quien estuvo guardado durante un año, iniciará su procesión hacia los santuarios en donde viven los *ñuhu* o seres divinos, palabra que los habitantes traducen como "dueños del lugar";[7] cabe agregar que los manantiales, que en la vida cotidiana se consideran lugares especiales y delicados, potencian su carácter sagrado durante la visita ritual, en ese "tiempo fuera del tiempo".[8]

El número de manantiales que se visitan durante este ritual varía año con año, y depende de la organización de las familias que viven cerca de un nacimiento de agua (son mensajes autorreferenciales para la población que un grupo de familias no se pueda poner de acuerdo para asistir a esas visitas mientras que otro grupo no falte año con año). En 2013 se visitaron 13 santuarios: 1. *Te*[9] *Kava* ("agua de la peña"), 2. *Te Yavu*, 3. *Te Nundehyu* ("chorro grande" o "agua que abunda"), 4. *Ndute Vigil* ("agua del señor Vigil"), 5. *Te Tenio Kuii* ("agua en el árbol de cosavico verde"), 6. *Ndute Nukaso* ("agua en la barranca del zapote negro"), 7. *Te Luma*, 8. *Te Iño* ("agua escondida"), 9. *Ndute Cheko* ("agua del tlacuache"), 10. *Ndute Nacho* ("agua de Nacho –Ignacio–"), 11. *Ndute Tomehlu*, 12. *Te Nuyoo* ("agua del cántaro"), 13. *Te Nchichi Nuño* ("agua de cuajinicuil"). La distancia recorrida fue de aproximadamente 9 km, en un tiempo de 10 horas, bajo un sol de mayo –tiempo muy caluroso–, en un entorno de laderas que se deben subir y bajar para llegar a los diferentes manantiales, lo que requiere de un gran esfuerzo por parte de la congregación. Por otra lado, lo que no puede variar y forma parte del canon es la ruta que sigue la procesión encabezada por San Marcos –los pobladores comentan que así lo han hecho siempre–; ésta inicia en la iglesia ubicada en el centro de la comunidad, sigue hacia el lado oeste, después hacia el sur y el este para terminar por el lado norte (figura 12.1).

En este ritual hay un lugar de mayor relevancia, y se pone especial atención para que sea celebrado a las 12:00 del día, un momento relevante y significativo; el espacio y el tiempo se conjuntan para realizar la bendición del manantial *Te Nundeyu* ("chorro grande"). La procesión se organiza para visitar algunos manantiales por la mañana y para poder llegar a este lugar a la hora convenida. En este santuario (tiempo y espacio como uno solo),[10] el único que tiene una

7 Se habla en plural porque en cada santuario o manantial vive un *ñuhu*, cada lugar tiene su dueño o divinidad; cabe destacar que la gente se refiere al *ñuhu* en su traducción al español como "dueño", entendido como cuidador o protector de un lugar. En este sentido, Jansen y Bautista (en este volumen) advierten que a la palabra 'dueño' se le puede dar una significación equivocada ya que se le puede relacionar con el concepto capitalista de "propiedad".

8 El "tiempo fuera del tiempo" es el que se experimenta durante un ritual, es decir el tiempo ritual, diferente del rutinario, que es el de la vida cotidiana (Rappaport, 2001: 262).

9 En la mayoría de los nombres que reciben los manantiales se presenta una contracción de la palabra *ndute*, "agua", a un prefijo *te*, que se traduce como "agua", y se emplea para referirse a los manantiales.

10 Rapapport menciona que ambos –tiempo y espacio– no son algo conceptualmente distinto; el término 'secuencia' aplicado a ambos parece atraerlos el uno hacia el otro, y es en la liturgia donde se ligan íntimamente (2001: 303). Esta estrecha relación tiempo-espacio la muestra Reyes en este volumen como parte del pensamiento *ayuuk*.

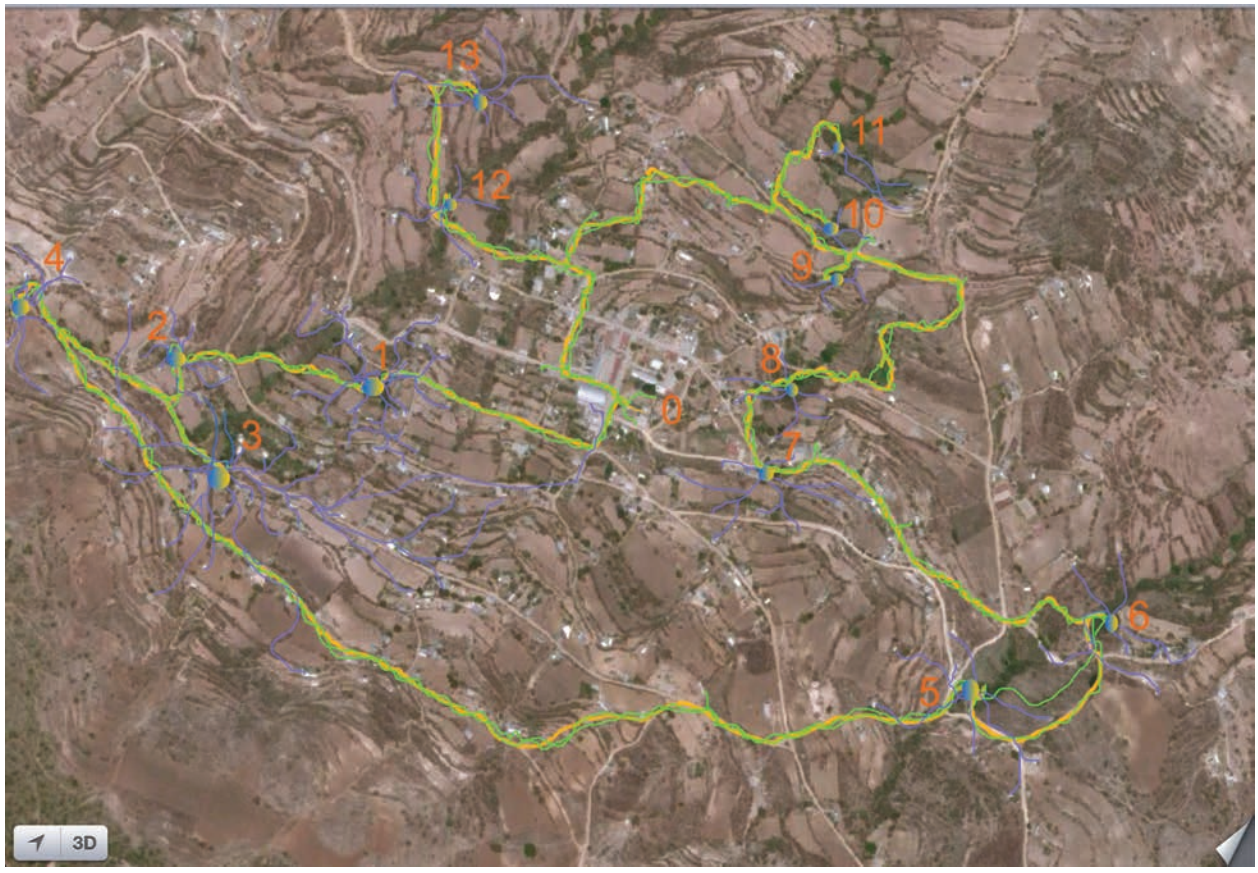


Figura 12.1: Recorrido por los manantiales de la comunidad de Yutanduchi de Guerrero. Retomamos el planteamiento de Ingold (2007) sobre el entendimiento de las líneas; aquí se representan las diferentes líneas que convergen en los manantiales (o moradas del *ñuhu*) durante el ritual *kuu ii ndute*: la amarilla representa a San Marcos; la verde, a la procesión, y las azules son las familias que esperan en cada manantial (éstos señalados por un pequeño círculo y un número que hace referencia al orden de su visita; el número 0 indica la iglesia, nodo de inicio y fin del ritual) (foto: googlemaps.com).

capilla, el sacerdote de la comunidad celebra una misa, lo que realza su importancia en comparación con los demás. En ese lugar converge gran parte de la población, y la comida que se ofrece para la convivencia entre la congregación y el *ñuhu*, la proporcionan tanto los vecinos como la autoridad de la comunidad; es un gran convivio en el cual toda la gente reafirma su identificación con este lugar que ha sido sagrado y emblemático a lo largo del tiempo. La importancia de este manantial se debe a que surte de agua a la mayoría de la población y siempre, incluso en temporada de secas, tiene suficiente agua; de hecho, algunas comunidades vecinas –como Llano de Avispas– llegan por agua y conocen a esta comunidad con el mismo nombre del manantial.

Una narración sobre el origen de Yutanduchi menciona que sus fundadores eligieron ese lugar para vivir debido a la abundancia de agua que brota del manantial. Al respecto cabe mencionar que en el Mapa de Teozacualco, un documento mixteco del siglo XVI, se muestra al actual Yutanduchi ("río de frijoles") con el nombre de Yutacagua ("río de las peñas").[11] Muy probablemente este documento hace referencia al gran manantial *Te Nundehyu* que se ubica en la parte alta de la población y del cual nace un río, en partes subterráneo y en partes visible, que desciende formando una pequeña cañada; en la figura 12.1 es posible notar

11 El Mapa de Teozacualco es un documento de la época colonial temprana; fue presentado como ilustración de la *Relación Geográfica de Teozacualco*, un señorío importante en la Mixteca alta. Además de su contenido histórico es importante por su representación del paisaje cultural que se caracteriza por su riqueza en nombres significativos de parajes, pueblos, terrenos, mojoneras y estancias abandonadas que aparecen tanto en las narraciones locales como en los documentos históricos (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a: 35-43).

esta bajada, en dirección oeste-norte, por la concentración de vegetación.

Desde un día antes, al igual que en la iglesia, inician los preparativos en los otros santuarios; los vecinos que aprovechan el agua de un manantial se organizan para cocinar los alimentos que se compartirán y para limpiarlo y prepararlo: se le quita el cieno, se deshierba, se acomodan las piedras que lo rodean y se adorna con arcos hechos de carrizo en los que se cuelgan ramos de flores de buganvilia o, preferentemente, flor de mayo de color blanco, y se esparcen sobre el agua algunos pétalos y flores; asimismo se coloca parte de la ofrenda, como veladoras, flores y palmas tejidas en forma de la cruz o de la virgen, figuras que fueron bendecidas durante el ritual del Domingo de Ramos.

El día de la celebración, la procesión llega a cada manantial encabezada por San Marcos o *Itoro Ndute* ("Nuestro Señor de los Manantiales"); éste se coloca frente al manantial con los diferentes objetos sagrados que se llevan durante el recorrido: la campana de altar se ubica al lado izquierdo, el incensario al lado derecho y en frente se colocan dos candeleros encendidos y dos floreros (esta disposición, que se había dado en la iglesia, se repite en cada manantial, es decir, hay una constante del canon establecido). En ese momento se congregan las personas que vienen en la procesión y los que esperan en el manantial para la celebración de este ritual; el estado de *communitas*[12] se incrementa cuando todos los participantes se paran frente al santo y el *ñuhu* (divinidad) del manantial para iniciar el rosario como una sola voz; una segunda acción es ofrendar al *ñuhu*, primero, un poco de bebida (que puede ser mezcal, atole o refresco) y después la comida que se le preparó conforme a su gusto (esto ha sido revelado en sueños a los organizadores), a la elección de las personas y a la hora del día. El comité de la iglesia es el encargado de dirigir el ritual y su presidente es el primero en hacer la ofrenda para dar paso al resto de la congregación; cada ofrenda se refuerza por un discurso ceremonial que generalmente inicia con una frase en mixteco que, traducido, dice : "recibe este poquito / de comida y bebida, / rey de la tierra (*Ñuhu Ndehyu*)"…; enseguida se le agradece por el agua que ha dado y al mismo tiempo se le pide permiso para seguir usándola. Al momento de realizar la ofrenda, los mensajes autorreferenciales que da cada persona se hacen patentes para todos, se perciben en las expresiones, en los actos convencionales y en la manera de dirigirse al *ñuhu*; por ejemplo, los jóvenes pasan rápido y dicen unas cuantas frases, mientras que las señoras, los señores y la gente mayor lo hacen con tanto respeto y solemnidad en sus acciones que para todos es evidente lo sagrado y lo divino que se desprende en ese momento del ritual, en el que todos exponen su sentimiento privado y lo hacen público.

Una extensión del ritual que también permite vivir el tiempo-espacio sagrado fuera del tiempo-espacio común y presenciar lo divino son los sueños.[13] En relación con este ritual doña Julia nos platicó que en una ocasión, un día después de celebrar el ritual en *Te Nundehyu*, soñó que durante la convivencia en este manantial, San Marcos se veía contento y le ofreció un plato de comida con atole en agradecimiento a su participación en la organización del ritual. De igual forma, algunas veces otros rituales terminan en los sueños de sus participantes, donde el santo o el *ñuhu* que se festeja recoge la ofrenda o indica lo que se debe hacer ante una determinada situación; éste es un proceso privado en el que se experimenta lo sagrado y se hace público cuando se comenta con los demás.

El discurso ceremonial y la forma de dirigirse a una divinidad han sido estipuladas en el pasado, hay una convención en cuanto a su realización que permite que se siga un canon en el que se expresan muchos mensajes autorreferenciales que varían y son flexibles sin perder el sentido estricto del discurso, de tal forma cada persona exterioriza sus peticiones, agradecimientos y preocupaciones de una manera muy particular que parte de su interior; se puede decir que este discurso ceremonial es aprendido de corazón, internalizado y después reproducido (Goody, 2010: 45). Al respecto cabe mencionar que en el códice mixteco *Vindobonensis* (que por su contenido ha sido renombrado *Yuta Tnoho*) se narra en las páginas 49-48 el nacimiento del Señor Nueve Viento, Quetzalcóatl, y se mencionan sus títulos que le confieren atributos de noble, guerrero y sacerdote, además de ser quien introduce la literatura oral y la escrita; haciendo referen-

12 *Communitas* es un estado de comunidad experimentado en el ritual, al mismo tiempo social e individual. De hecho la distinción entre lo social y lo individual desaparece y se convierte en un sentimiento general de unidad con uno mismo, con la congregación y con el cosmos (Rappaport, 2001: 315).

13 El sueño es un momento en que se revive lo ordinario y lo extraordinario de lo experimentado en la vida humana; los eventos ocurren en espacios particulares, son en sí mismos atemporales y recrean una eternidad. Por consiguiente, el paisaje traído dentro del ser en estos eventos es movimiento fuera tiempo. El sueño es en sí otra forma de percibir el *paisaje,* no una realidad externa (Ingold, 2000: 52-58).



Figura 12.2: Relación con la divinidad. Al centro vemos al Señor Nueve Viento que establece el discurso sagrado como un canon de la religión ñuu dzahui precolonial. A la izquierda, una madre enseña a su hija la forma de celebrar el ritual *kuu ii ndute*, y con su participación, ambas restablecen los conceptos y las percepciones sagrados del paisaje. A la derecha se observa la bendición de San Marcos a un manantial; en primer plano una señora se dirige al santo, y al fondo otra le ofrenda mezcal al *ñuhu* en el manantial.

cia a este último atributo, se muestra como Señor Incrustado que sabe palabras hermosas y como Señor de cuyo pecho brotan cantos (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b). En este caso es importante notar que es precisamente el Señor Nueve Viento, como divinidad, quien estableció desde tiempos primordiales los discursos y los cantos ceremoniales que se debían ejecutar. Es así que del pecho y del cuerpo como un todo, en el ritual de *kuu ii ndute* florece el discurso para San Marcos y para el *ñuhu* de cada manantial, que se aprende y se reitera con la experiencia en el ritual (figura 12.2).

Los rituales en cada manantial se realizan aproximadamente en 30 minutos, tiempo necesario para experimentar lo sagrado que se crea en ellos y para vivir un cambio que afecta tanto a la divinidad como a los participantes, y con ello, al propio ritual. En este momento de la celebración el cambio que experimenta el *ñuhu* es el de sentirse agradecido porque se le conmemora por el agua que brinda a la congregación, pues como se sabe "es una fiesta en honor al Dueño del Lugar"; asimismo su morada que es el manantial, está siendo santificada por San Marcos, *Itoro Ndute*, que en la estructura del ritual es el santo patrono de los manantiales en la comunidad de Yutanduchi. Al mismo tiempo, el cambio gradual de estatus que se genera en los participantes se da a partir de que se conjuntan las divinidades, los objetos y los lugares sagrados, las metáforas, las secuencias y las acciones como la gestualidad, el discurso y las emociones, se crea una dimensión simultánea, es decir, una multiplicidad de significados que se reciben al mismo tiempo y que afectan el estado cognitivo de los participantes haciéndolos percibir lo sagrado:

> El significado de orden superior parece experimentarse en intensidades que van desde la mera insinuación de ser emocionalmente conmovidos […] hasta las profundidades numinosas de las experiencias que llamamos místicas (Rappaport, 2001: 120).[14]

En el ritual que nos ocupa, la congregación refuerza sus lazos en el ámbito vecinal mediante los trabajos de preparación y la convivencia, reitera el respeto hacia el manantial –como un lugar sagrado– y el cuidado del vital líquido que de éste emana; asimismo, comparte un sentimiento de satisfacción y gozo por haber cumplido con el *ñuhu*.

Al término del ritual en un manantial, la congregación se separa y la procesión continúa su camino hacia el siguiente santuario; conforme avanza el día es San

14 Hay que recordar los tres niveles de significación: distinción, similitud y unificación, este último identificado con el significado de orden superior; no simplemente implican –o incluso conllevan- relaciones diferentes –simbólicas, icónicas e indexadas– entre los signos y sus significados, sino diferentes relaciones entre los signos y aquellos para quienes dichos signos tienen significado (Rappaport, 2001: 118-120).



Figura 12.3: Procesión encabezada por San Marcos en su camino a la bendición de un manantial.

Marcos quien camina, ya no se trata de la gente, los que esperan en cada manantial dicen "ahí viene el santo", una expresión que unifica a la procesión. El hecho de cargar al santo durante todo un día y por todo el pueblo crea un ritmo y genera cansancio al caminar; por ello la procesión se va renovando a través del intercambio de funciones y esto permite que todo el orden litúrgico pueda llegar a su fin (figura 12.3).[15] Cuando la procesión llega a un nuevo manantial, la ejecución del ritual se piensa y se percibe como una repetición que se ha llevado cabo en los otros manantiales y a lo largo del tiempo a través de generaciones, en donde el canon se considera inmutable y eterno. En este punto es pertinente mencionar una expresión que hemos escuchado referente a varios rituales en Ñuu Dzaui: "lo realizamos de acuerdo a la costumbre, como se ha hecho siempre". De tal forma, lo eterno en el ritual toma un sentido más profundo

> no como repetición sin fin, […] lo que está ni por venir ni ya pasado, sino lo que siempre fue y siempre será. En el ritual uno vuelve a aquello que nunca cambia, a aquello que está puntillosamente repetido en la ejecución (Rappaport, 2001: 330).

Una vez que se han visitado todos los manantiales, la procesión retorna a la iglesia, en donde se realiza otro rosario con el que se da fin al ritual de *kuu ii ndute* ("bendecir el agua del manantial"). En este momento la congregación regresa al tiempo ordinario (cronometrado) en el que se percibe la duración real del ritual, de igual forma regresa al espacio ordinario, y los participantes se percatan de todo el recorrido que realizaron en la procesión. Con la realización de este ritual, la procesión encabezada por San Marcos ha dejado a su paso una línea dinámica y temporal que relaciona los diferentes santuarios (manantiales) en los que convergieron otras líneas (los vecinos), que con su acción fueron enriqueciendo e hicieron crecer la línea eje (el ritual); estas líneas forman una malla que entreteje a las personas de la comunidad, a los manantiales, a las temporadas de lluvia y de ausencia de ésta, así como a San Marcos y a los *ñuhu*, y con ello se reitera el paisaje sagrado que es parte de la vida diaria en Yutanduchi (figura 12.1).[16]

15 Consideramos el ritual de *kuu ii ndute* como un orden litúrgico porque en la iglesia y en cada manantial se ejecuta un ritual que lo integra.

16 Se debe considerar que para los habitantes el entorno no es un lugar limitado por sus alrededores, sino una zona en

En cuanto al propio ritual de *kuu ii ndute*, la historia nos enseña que presenta cambios, deja la percepción de lo eterno e inmutable como una mera ilusión. Con base en algunas acciones que forman parte del ritual, como el hecho de realizar las ofrendas y éstas mismas, la forma de dirigirse a la divinidad y la propia divinidad del manantial, así como la mención de estos rituales en documentos coloniales, se puede considerar que las raíces de este ritual son mesoamericanas y que se dio un cambio irreversible cuando se incluyó a San Marcos –como consecuencia de la conquista espiritual–, hoy en día uno de los elementos canónicos del ritual. Éste es un ejemplo claro de la flexibilidad de un ritual que permite aceptar y crear una sinergia con la inclusión de elementos nuevos como parte de algo ya establecido a partir de una retroalimentación. De tal forma, los nuevos elementos que son impuestos y se eligen, así como aquellos que se abandonan, generan una transformación estructural en el ritual; en el caso que nos ocupa, vemos en el canon una evolución que permitió conservar inalterado su aspecto más básico: la celebración al *ñuhu* del manantial, un postulado fundamental de la religión ñuu dzaui. Esta festividad en la que se conmemora a los *ñuhu* de los manantiales no es exclusiva de la comunidad de Yutanduchi, sabemos que se realiza en Monte Verde (en donde se conoce como "lavado de pozos"), y que también se lleva a cabo en San Miguel el Grande y en San Miguel Achiutla (en este último lugar se celebra el cuarto viernes de Semana Santa que corresponde al día de la Samaritana); durante esta festividad se bendicen los manantiales de la comunidad que se representan en forma de pozos en la plaza principal.

Lamentablemente, la vida en las comunidades se ha visto fuertemente afectada por la imposición de otro ritmo y otra forma de vida que corresponden a un "ideal occidental" basado en la modernidad y la globalización enmarcadas por un tiempo cronométrico, lineal y segmentado, en el cual no hay cabida para las experiencias humanas ni para una vida en comunidad, y por lo tanto se rechaza la diversidad. Ante esta situación los pueblos originarios han encontrado en la realización de sus rituales y festividades una permanencia activa en la que constantemente restablecen sus propios valores e identidad comunitaria como parte integral de un paisaje sagrado que ha sido habitado por generaciones. En su mayoría, los rituales –como el que acabamos de describir– son incluyentes no sólo en su ámbito comunitario sino abiertos a cualquier otra persona ajena a la comunidad, dejando ver la disposición y la flexibilidad de las comunidades para establecer un diálogo intercultural con aquellos que realmente están dispuestos a entablarlo, quienes tienen el interés y la sensibilidad para conocer y ser partícipes de estas profundas y enriquecedoras experiencias que nos nutren como seres humanos, quienes están dispuestos a abrirse a diferentes relaciones interpersonales y con el entorno, más allá de vivir una vida o un ritmo impuestos por un reloj, y, como lo explica Raffa en este volumen, en esta experiencia de confrontación con la alteridad generar un espacio para la diversidad; sin embargo, para que se pueda entablar un diálogo intercultural se requiere de la participación de dos partes, y lamentablemente, bajo una óptica capitalista y colonialista (que es la que persiste en muchos de los pobladores de los grandes centros en México), estos rituales que integran los ritmos naturales son vistos sin entendimiento y esto trae como consecuencia su desprecio y su descalificación.

Finalmente, el conocimiento y la experiencia de este tipo de rituales que expresan cierta continuidad nos permiten, como arqueólogos, acercarnos al sentido de las sociedades pasadas, ya que nos brindan la oportunidad de considerar otro tipo de pruebas –en este caso una intangible– y considerar el aspecto simbólico de algunos elementos que integran los diferentes contextos arqueológicos. A éstos generalmente se les ha visto de manera fragmentaria al considerar, principalmente, la evidencia construida dentro de un espacio natural como un límite o una fuente de materia prima, en lugar de entenderlos como parte integral de un paisaje que ha sido habitado y al que se le ha dado forma y significado desde hace miles de años. Así, al participar de manera activa en rituales que se llevan a cabo en lugares específicos de un paisaje, con pruebas materiales que nos hablan de su uso a través del tiempo, no vemos la pervivencia pasiva de un orden litúrgico sino la relación entre las personas y la unión de éstas con el lugar, y apreciamos la pervivencia activa de un modelo y por lo tanto del orden que lo especifica.

que varios caminos se entrecruzan; en esta malla de líneas entretejidas no hay interiores ni exteriores, sólo aperturas y caminos que la atraviezan. Una ecología de vida debe ser una de hilos y de caminos; lo que se debe investigar no son las relaciones entre los organismos y su entorno, sino las relaciones a lo largo de sus caminos entretejidos de vida. De tal forma, una ecología de vida consiste en el estudio de la vida de líneas (Ingold, 2007: 103).

13. Sitios sagrados, educación, cultura y pueblos indígenas

Tarcila Rivera Zea

Pocos lugares en el mundo tienen una larga continuidad cultural en el tiempo como son los casos de Mesoamérica y de la región andina, y asimismo, ambos casos presentan uno de los más altos niveles de desconocimiento y desvalorización de este legado debido al desprecio hacia los pueblos indígenas por varias razones ya conocidas.

La presencia colonial europea a partir del siglo XVI dio como resultado una dramática y cruenta desarticulación de los modos de vida y de la cosmovisión de los pueblos indígenas, cuyo impacto se evidencia al día de hoy en el divorcio entre el legado arqueológico –por un lado–, y la valoración, el respeto y el reconocimiento –por el otro– a quienes son los herederos y los depositarios de los conocimientos y los saberes que se remontan a esos tiempos: los pueblos indígenas.

Es común ver una gran distancia entre el conocimiento académico sobre las antiguas culturas de las civilizaciones nativas de las Américas y su inclusión en los textos cuyos contenidos puedan llegar a un gran número de lectores; peor aún: que este conocimiento se pueda convertir en conocimiento social que contribuya a la valoración del legado cultural de los antiguos y actuales pueblos indígenas.

Recientes estudios arqueológicos e históricos apuntan a que el rol de la mujer en muchas sociedades mesoamericanas y andinas fue relevante en el ejercicio del poder, ya sea como dignatarias o como sacerdotisas, lo cual permite sostener que en el ámbito de nuestros pueblos indígenas, la construcción de los roles en cuanto al sexo necesita de una lectura diferente a la que se ha venido haciendo, y que se basa en las experiencias y las teorías de otras partes del mundo. Asimismo se requiere examinar a profundidad cómo introdujo la Colonia los roles que las diferentes instituciones han reproducido y que se manifiestan hoy todavía en marcadas diferencias patriarcales de dominación.

La valoración que se hace al día de hoy de los centros arqueológicos y de los sitios sagrados parte de su uso con fines turísticos y por lo tanto con fines comerciales. Tanto en Mesoamérica como en la región andina la geografía se caracteriza por su diversidad, un reto que los diferentes pueblos supieron afrontar para convertirla en un área en la cual prácticamente donde uno excava se encuentra con un centro ceremonial o un cementerio.

De esto resulta que el patrimonio y el legado ancestral de los pueblos indígenas tiene un fin más comercial y turístico y no conforma un motivo de orgullo que se refleje en el respeto a los derechos de quienes somos sus directos herederos: los pueblos indígenas.

La descalificación y el descrédito a los liderazgos indígenas proviene del Estado; y esto se aprecia en los actuales conflictos sociales. Países como Perú y México basan su economía en la explotación de los recursos naturales (especialmente en la minería y los hidrocarburos), lo que hace que la deforestación para la agroindustria y la comercialización de maderas motiven las justas protestas de los pueblos indígenas.

Casi la totalidad de estos recursos se encuentran en los territorios indígenas y, en el caso de la minería, coinciden muchas veces con las zonas sagradas o de gran significación religiosa o simbólica para numerosos pueblos indígenas (zonas ricas en minerales se encuentran en las montañas donde moran las deidades indígenas, *Apu* en quechua); asimismo, muchas lagunas a las que se les atribuyen características mágicas se contaminan por la minería, pues su agua se utiliza en los procesos de explotación. Y cuando se argumenta esto, la respuesta por parte del Estado y de las empresas ha sido menospreciar este significado religioso y calificarlo de “creencias” o “supersticiones”.

Esto evidencia que no hay una política en cuanto al respeto a los sitios sagrados y no hay un registro de los mismos para su resguardo. Podemos señalar un

caso entre muchos, el relativo al pueblo yánesha, de la selva central del Perú, cuyo mayor santuario –al que se denomina Yompor Yompiri, el lugar de donde míticamente derivan su procedencia– se encuentra en tierras que fueron adquiridas por terceros, por lo cual los yánesha ya no pueden acceder libremente a este sitio.

Asimismo, numerosas adjudicaciones petroleras en la selva se superponen a zonas sagradas de numerosos pueblos amazónicos.

En otros casos, las peregrinaciones multitudinarias hacia sitios sagrados indígenas se ven como una actividad folklórica –que atrae a turistas de todo el mundo– y no en su dimensión sagrada, de respeto y de agradecimiento a la naturaleza. Este es el caso de la festividad del Señor de Qoyllur Riti, una peregrinación el 15 de junio a una capilla que se encuentra en el Apu Ausangate, un nevado cusqueño; una festividad que en el fondo es para agradecer al Apu por su protección y por ser fuente de agua (la que sirve también a los pueblos ganaderos).

Si esto es evidente en el patrimonio vivo, en lo que toca a los restos arqueológicos vemos cómo éstos son avasallados por el avance de las industrias, el concreto y el tráfico de antigüedades, cuya expresión más terrible son los cementerios prehispánicos desmantelados con cuerpos desperdigados. De igual forma, muchos arqueólogos tratan los restos de nuestros ancestros como meras piezas de museo, y sólo en ciertos casos reciben alguna consideración cuando se encuentran rodeados de riquezas o símbolos de poder.

En Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú, desde hace cerca de 30 años hemos puesto de manifiesto la continuidad de nuestro legado histórico, hemos insistido en que los pueblos indígenas no somos el vestigio de culturas pasadas sino que nuestra cultura está viva y es fuente de conocimientos. Queda pendiente su reconocimiento en las políticas públicas y el ejercicio de los derechos culturales de sus herederos directos: las sociedades indígenas actuales, con sus formas propias de expresión, sus dinámicas y sus relaciones interculturales.

Reiteramos la necesidad de contar con:

a) La identificación de los lugares sagrados.
b) Una educación que ponga de relieve la continuidad histórica de los pueblos indígenas, señalando nuestros aportes, vitalidad y vigencia de conocimientos.
c) El reconocimiento a los pueblos indígenas como sujetos de derechos.
d) El reconocimiento de los rituales y las prácticas religiosas de los pueblos indígenas en torno a las zonas y los lugares geográficos como parte de nuestra cosmovisión, como elementos que nos permiten ser y explicarnos a nosotros mismos.
e) El reconocimiento de las culturas indígenas en la misma dimensión de validez que otras culturas, y el fomento del diálogo y el respeto mutuo entre las diversas formas de ver y asumir el mundo, buscando la sostenibilidad de la vida.

14. Dialogando con los *ñuhu*: una reflexión ética con respecto al tiempo y el entorno

Itandehui Jansen y Armando Bautista García

En *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Rob Nixon (2011) argumenta que la contaminación del medio ambiente y la explotación económica de la mano de obra por corporaciones trasnacionales son una forma de violencia y destrucción que afecta a las comunidades más vulnerables.[1] Nixon aclara que por lo general percibimos la violencia como un suceso directo, inmediato y de cierto espectáculo visual.[2] Por esta razón, la violencia en contra del medio ambiente por corporaciones trasnacionales pasa casi inadvertida y en muchas ocasiones es invisible.[3] En la mayoría de los casos los efectos desastrosos por contaminación sólo se aprecian después de muchos años, y se hacen aún más invisibles en una sociedad concentrada en el momento y en lo inmediato. Nixon agrega que mucha de la violencia hacia el medio ambiente se da sobre todo en el tercer mundo y queda fuera de la vista del primer mundo.[4] Por ejemplo, la contaminación de los ríos y el subsuelo por la extracción de minerales se da principalmente en los países del llamado 'tercer mundo' y en las áreas marginales.[5] Nixon considera que las poblaciones más marginales y pobres, como los agricultores y los pescadores, dependen por lo regular directamente del medio ambiente para su subsistencia, y por lo tanto, son los primeros en notar los efectos dañinos de la contaminación. Por lo tanto, para Nixon la violencia medioambiental también es una violencia contra las comunidades más vulnerables. Para sensibilizar a la sociedad ante esta contaminación medioambiental y social, Nixon considera que lo primero que hay que realizar es hacer visible la violencia que encierra.

El entorno natural en el proceso de producción y consumo

La distancia en el tiempo y el espacio afecta la visibilidad de diversos procesos en las sociedades urbanas. Por ejemplo, la sociedad urbana capitalista ha perdido un vínculo directo y por lo tanto visual con la producción alimentaria, que es nuestro soporte fundamental de subsistencia diaria. De hecho, la mayor parte de la elaboración de los productos de consumo está fuera de la vista de los centros urbanos. Incluso la acumulación de basura es prácticamente invisible para la sociedad urbana.[6] Un ejemplo de la distancia enorme entre la vida urbana del primer mundo y la producción alimentaria se nota en las reacciones hacia el proyecto *tosti fabriek* ("la fábrica de pan tostado")[7] creado por un grupo de artistas en Amsterdam. El *tosti fabriek* consistía en un café restaurante en cuyo alrededor se

1 La investigación de Itandehui Jansen se realizó en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden y fue financiada por el European Research Council en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013)/ERC Grant Agreement No. 295434 "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala".

2 Pensemos en el impacto visual del colapso de las torres gemelas el 11 de septiembre de 2001. Un elemento que contribuyó fuertemente al impacto de esta noticia fue la extensa presencia de material audiovisual del suceso.

3 En *Violencia cultural*, Galtung (1990) distingue la relación entre violencia directa, cultural y estructural. La violencia medioambiental generalmente es una nueva forma de violencia que involucra una combinación de violencia estructural y cultural.

4 En *Third World Women and the Politics of Feminism* (Mohanty, Russo y Torres, 1991) se exploran posibles relaciones entre la crítica feminista y la poscolonialista. Diversas contribuciones abordan las problemáticas y las contradicciones en el uso del término "tercer mundo".

5 Peter Iverson describe los diferentes problemas sociales y medioambientales que enfrenta el pueblo navajo en la actualidad y detalla los problemas de contaminación provocados por la minería que explota el uranio (Iverson, 1990: 80-122).

6 Nixon menciona el ejemplo de Lawrence Summers, el director del Banco Mundial, quien propuso que a cambio de préstamos monetarios, países africanos aceptaran que se depositara la basura de Occidente en sus territorios, ya que en Occidente había mucha resistencia hacia la basura y los residuos tóxicos por razones de estética y salud (Nixon, 2011: 1-2)

7 En la página de internet del proyecto se describe como una instalación viva. El objetivo del proyecto es crear más conciencia acerca del proceso que antecede a la producción alimentaria: http://www.detostifabriek.nl/

cultivaban y se mantenían todos los ingredientes necesarios para la preparación de un *tosti*: trigo, jamón y queso. El proyecto por lo tanto contaba con un sembradío de trigo, una vaca y unos pequeños puerquitos. Sin embargo muy pronto diversos habitantes de Amsterdam empezaron a protestar por el constante mugido de la vaca (para que ésta pudiera dar leche, la habían separado de su becerro). Posteriormente, cuando los habitantes se enteraron de que los pequeños puerquitos estaban ahí para engordar y después terminar como jamón, hubo múltiples protestas. Una gran cantidad de personas cuestionaron la moral y la ética de los organizadores del café restaurante: "¿Cómo podían tener ahí a esos simpáticos puerquitos y después matarlos?". Parecía que los consumidores no tenían en mente su propio consumo de carne ni el proceso de producción de ésta misma. Estas reacciones son evidencia de que en términos generales las personas ya no asocian su propio consumo de carne con la vida y la muerte de un animal. La falta de un vínculo visual entre los filetes de carne empaquetados en el supermercado y los animales vivos hace que el consumidor no asocie lo uno con lo otro. Las industrias de la carne y los lácteos quedan muy lejos de la vista del consumidor. La esterilización visual del proceso de producción y consumo de la carne hace que el consumidor ya no reflexiona sobre este mismo. De manera similar, la mayoría de los consumidores tiene poca conciencia del proceso de producción de los demás productos que consumen. La cadena de producción de prendas de vestir[8] y la contaminación y la explotación económica que éstas conllevan están completamente fuera de la vista del consumidor occidental. Lo mismo acontece con respecto a la producción de juguetes, chocolates o electrodomésticos, cuya elaboración se basa en gran parte en la explotación de la mano de obra infantil en el llamado tercer mundo.[9] Pero también estos procesos ocurren siempre fuera de la vista, y por lo tanto fuera de la conciencia del consumidor. Se puede decir en este sentido que el consumidor del primer mundo está enajenado por su ambiente y separado del proceso de producción, ya que consume productos de los cuales desconoce por completo su procedencia y su forma de elaboración. A la vez, el consumidor occidental no tiene conciencia de las consecuencias para su entorno, para el medio ambiente y para las personas que intervienen en el proceso de producción. En la Edward Said Memorial Conference (2013), Akeel Bigrami tituló su presentación como "A perspective from the global south" y argumentó justamente que el primer mundo vive una realidad enajenada, por lo que propone la búsqueda de una vida sin esta limitante.[10]

En su libro *Transposiciones* (2009), Braidotti expresa que el sistema capitalista es perverso por convertir todo en objeto de consumo. Hasta la pobreza y el desastre se han convertido en objetos de consumo para el viajero occidental.[11] En el contexto de la urbanización global y el consumo capitalista puede decirse que la naturaleza se ha convertido en un "otro" de la sociedad urbana, y que la naturaleza ha llegado a considerarse meramente como un recurso y un objeto de consumo. Incluso el contacto con la naturaleza y el aprecio de ésta quedan completamente inmersos en un contexto de consumo. Pensemos por ejemplo en las diferentes formas en que se invita al consumidor a "disfrutar" de la naturaleza en las vacaciones y en los viajes turísticos. Hoy en día diferentes marcas trasnacionales promueven productos orgánicos y procesos

8 Por ejemplo, casi la totalidad de las víctimas de los feminicidios en Ciudad Juárez en México, son jóvenes que trabajaban en la maquila de prendas de vestir, calzado y otros productos de marcas extranjeras, principalmente de Estados Unidos. Muchas de las víctimas eran sumamente jóvenes (entre 13 y 18 años) y está claro que al trabajar en lugares retirados, en las orillas de la ciudad, eran sumamente vulnerables a las agresiones. En *Murder in Juarez: Gender, Sexual Violence and the Global Assembly Line*, Jessica Livingston (2004) expone, en la violencia contra las mujeres en Ciudad Juárez, las relaciones entre la explotación de la mano de obra de las trabajadoras en las maquiladoras y la falta de responsabilidad e interés de las empresas trasnacionales por un lado, y la justicia y la política mexicanas por el otro. Diferentes noticiarios han realizado reportajes sobre las deplorables condiciones de trabajo en Foxconn en China, donde se producen productos electrónicos de Samsung y Apple, entre otros. Estas condiciones han conducido a numerosos suicidios entre los trabajadores. En Bangladesh, en abril de 2013, colapsó el edificio Rana Plaza en el cual se fabricaban prendas baratas de marcas occidentales como Primark y Mango (en el desastre murieron más de 500 trabajadores). En estos momentos circulan en internet diferentes peticiones para que se responsabilice a las empresas europeas por la tragedia en Rana Plaza. Diferentes noticiarios y periódicos atribuyeron el desastre al exceso de personas laborando en un espacio reducido con tal de que las empresas trasnacionales redujeran sus gastos y se generara una ganancia mayor. Estos son sólo unos ejemplos de los daños sociales provocados por la presencia de empresas trasnacionales en busca de mano de obra barata en países tercermundistas.

9 Para una mayor información acerca de la labor infantil en el mundo, tanto en el pasado como en la actualidad, véase *The World of Child Labor: A Historical and Regional Overview* (Hindman, 2009).

10 Akeel Bigrami presentó esta charla en la Edward Said Memorial Conference en la Universidad de Utrecht en abril de 2013.

11 Véase *Slum Tourism: Poverty, Power and Ethics*, (Frenzel, Koens y Steinbrink, 2012). En el libro se exploran los diferentes aspectos de turismo dirigido hacia las favelas y los barrios pobres en el tercer mundo.

sustentables como parte de su estrategia de mercado; por lo tanto la sustentabilidad misma se terminó convirtiendo en un producto de ventas.

No es de asombrarse que en este sistema económico que sólo se enfoca a ganancias monetarias, diversas corporaciones trasnacionales han comenzado a patentar semillas.[12] Estas patentes parecen inofensivas a primera vista, pero la realidad es que la autosuficiencia y la cadena alimentaria misma están en riesgo. Por ejemplo, actualmente la subsistencia alimentaria tradicional de las culturas mesoamericanas está en peligro por el surgimiento del maíz transgénico que producen distintas trasnacionales, principalmente Monsanto. Las corporaciones que patentan semillas transgénicas limitan el uso de los granos que se obtienen con su siembra y cosecha, y obligan –por medio de la patente– a los campesinos a comprar semillas nuevas.[13] Una vez que la siembra está contaminada con maíz transgénico, los campesinos están casi obligados a seguir comprando nuevas semillas transgénicas, ya que no pueden regresar a sus semillas propias tradicionales. Es decir, las corporaciones como Monsanto tienen cierto interés económico en que el conocimiento sobre las semillas ancestrales y su cultivo tradicional (para autoconsumo) se pierdan. Si se llegara a este punto, los agricultores no tendrán otra que verse obligados a usar solamente semillas patentadas, y esto creará una dependencia en cuanto a los sistemas de cultivo y por lo tanto con respecto a la producción y la subsistencia alimentaria.

La manipulación genética y los riesgos que este desarrollo presenta para la subsistencia alimentaria son prácticamente invisibles, ya que estos efectos sólo se manifestarán después de mucho tiempo.[14] Los efectos concretos de la manipulación genética de los productos alimenticios se desconocen por el momento, pero ya hay diversos estudios que mantienen que ésta podría tener efectos cancerígenos;[15] sin embargo, las diferentes compañías que promueven la manipulación genética de los cultivos mantienen toda la información en secreto, es decir fuera de la vista de un público amplio.[16] El cultivo tradicional del maíz para autoconsumo en las comunidades indígenas en este contexto es un acto de resistencia medioambiental y cultural:[17] el conocimiento tradicional de las semillas está arraigado en una cosmovisión mesoamericana ancestral que se ha transmitido de generación en generación y se ha acumulado a través de los siglos. Sin embargo, este conocimiento es diametralmente opuesto a los intereses de las corporaciones que patentan semillas genéticamente manipuladas, y el cambio al cultivo de maíz transgénico probablemente terminará por destruir este conocimiento. Las tradiciones agrícolas de las culturas mesoamericanas están inmersas en una cosmovisión relacionada con la vida y el entorno natural.

A continuación vamos a explorar de qué manera la cosmovisión mesoamericana nos ofrece una reflexión ética con respecto al entorno natural, y los aspectos que vamos a analizar están todos relacionados con la naturaleza: la subjetividad que se le otorga, el diálogo con ella y su devenir.

Las diferentes culturas y religiones mesoamericanas atribuyen a los diferentes elementos naturales una forma subjetiva de "dueños" o "espíritus" del lugar. En realidad estos conceptos no se pueden traducir bien al español por las asociaciones que estos términos evocan.[18] Por esta razón en este texto vamos a usar la palabra mixteca *ñuhu* para expresar la subjetividad del entorno natural (obviamente, en las diferentes lenguas mesoamericanas hay diferentes palabras para expresar este concepto). En mixteco se dice que todos los ele-

12 Monsanto ha patentado entre otros el brócoli, ciertas variaciones de algodón, la soya, el maíz transgénico, etc. Para una mayor información acerca de las actividades de Monsanto véase *The World According to Monsanto* (Robin, 2011). Con este mismo título aquella autora realizó un documental en 2008.

13 Marie-Monique Robin (2011) relata diferentes casos en Estados Unidos, donde Monsanto denunció a los campesinos que utilizaron semillas sin su permiso.

14 En el documental *The World According to Monsanto* (Robin, 2008) se muestran algunos efectos ocasionados por la introducción de cultivos genéticamente manipulados en India y Paraguay. El documental deja claro que se afecta directamente a las capas más vulnerables de la sociedad. En India el cultivo de algodón genéticamente manipulado ha endeudado a miles de campesinos que están obligados a comprar sus nuevas semillas con Monsanto, y aunque quisieran regresar al algodón tradicional, esto no es posible porque las semillas del algodón tradicional no se encuentran. Esta situación ha incrementado dramáticamente los suicidios entre los campesinos jóvenes.

15 Las investigaciones al respecto son limitadas, pero en el libro y en el documental Marie Monique Robin presenta a diferentes especialistas con serias dudas con respecto a las consecuencias de la manipulación genética de los productos alimenticios.

16 Ignacio Chapela (2001) analiza la contaminación del maíz nativo de México por variantes transgénicas.

17 Hay diferentes organizaciones indígenas y civiles que se oponen fuertemente a la introducción de cultivos transgénicos, por ejemplo el EZLN, la Fundación UNAM, la Red de Defensa del Maíz, y varias otras.

18 La palabra 'dueño' podría confundirse con el concepto capitalista de propiedad, y produce por lo tanto una asociación muy equivocada. Por otra parte, la palabra 'espíritu' provoca asociaciones con ideas coloniales y occidentales con respecto a la religiosidad indígena. En el discurso colonial este aspecto de la cosmovisión se considera una forma de animismo.

mentos vivos –pero también los lugares como los montes o los caminos– tienen un *ñuhu*. A través de un análisis de diferentes ejemplos de prácticas agrícolas y discursos ceremoniales vamos a explorar la relación del ser humano con los *ñuhu*. La presencia de los *ñuhu* en el pensamiento mesoamericano se presenta erróneamente como "pensamiento mágico", "animismo" o "mitología", pero en este ensayo vamos a explorar cómo la atribución de una subjetividad al entorno natural en las diferentes culturas mesoamericanas constituye una postura profundamente ética.

La subjetividad del entorno natural. El diálogo y el nahualismo

En la cosmovisión mesoamericana toda la materia viva tiene una subjetividad. Esta cosmovisión es probablemente precolonial y hay ejemplos de representaciones del *ñuhu* en diferentes textos antiguos. Por ejemplo, en el códice *Yuta Tnoho* (*Vindobonensis*) se representa a los *ñuhu* por medio de la combinación de elementos naturales y humanos para expresar la subjetividad de estos seres.[19] Para comprender la subjetividad que se le atribuye a los elementos naturales en la cosmovisión mesoamericana, se pueden analizar los relatos, las historias y las prácticas agrícolas que están relacionados con éstos. Ubaldo López García (2009) realizó un estudio sistemático del discurso ritual y ceremonial en la lengua mixteca. Parte de los textos que analiza en este estudio son los discursos ceremoniosos que se emplean para conversar con los *ñuhu* (las conversaciones por lo regular son formas de agradecimiento). Por ejemplo, se agradece al *ñuhu* por una buena cosecha, o se le reza para pedir abundancia de productos naturales y de alimentos. Sin embargo, en la mayoría de estos textos, como parte del agradecimiento, también se invita a los *ñuhu* a convivir. Por ejemplo, uno de los textos analizados llama a distintos *ñuhu* para convivir y para aceptar una copa de alcohol como parte de un agradecimiento:

> Venga usted, señor de la semilla, a tomar
> Venga usted de los ríos a brindar
> A tomar un poco, aunque sea una copita
> Que traigo cargando, lo traigo para usted.
> (López García, 2009: 200)

19 Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992; 1994) han realizado varios estudios sobre la representación de la cosmovisión mixteca en los manuscritos pictográficos (códices).

El texto presenta a los *ñuhu* de las semillas, de los cerros y de los ríos como compañeros a quienes se les invita a convivir y a brindar. El texto por lo tanto implica que los *ñuhu* son sujetos a quienes se aborda como iguales. Al concederle esta subjetividad propia al entorno que nos rodea no es posible mirarlo meramente como un objeto de consumo. Obviamente las poblaciones indígenas consumen plantas y animales para subsistir, usan madera y palma para construir sus casas, pero la visión de que todas las plantas, los cerros, los animales y el entorno que nos rodea tienen en general una subjetividad propia, no permite el uso inconsciente de ellos y por lo tanto no promueve una relación de abuso con el entorno natural. Por lo mismo, el momento de tomar una planta o un animal para consumo humano requiere de un acto especial: hay que pedir permiso. Esto sucede por medio de un ritual o por lo que se podría considerar un *speech act*.[20] Por medio del diálogo y de la conversación con los *ñuhu* se restablece la subjetividad de éstos.

Para sembrar la tierra, para matar un animal, para cortar una planta y para todas las demás formas en que se toma un elemento del entorno natural para uso o consumo propio, es necesario pedir permiso al *ñuhu* en cuestión. Esto se hace, regularmente, por medio de ciertas frases específicas. A continuación vamos a explorar esta práctica por medio de un ejemplo concreto que se refiere al proceso de elaboración del pulque,[21] una bebida alcohólica de las comunidades indígenas de México, muy común en cualquier convivencia, y que hasta ahora no ha tenido, prácticamente, una producción industrial o masiva. Es un producto que se produce de manera artesanal y que no se puede conservar por mucho tiempo.

Sobre la elaboración del pulque, don Erasmo Bautista nos cuenta lo siguiente:

> Yo voy a mi rancho que se llama Loma Larga. Calo el maguey y con un embudo recojo el aguamiel. Cuando va agarrando forma el aguamiel, lo vacío en un recipiente, le echo sal, unos dos trozos de maderita muy amarga, y después ya se convierte en pulque.

20 En *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Judith Butler (1997) explora las diferentes formas en que las palabras y el habla constituyen acciones y tienen efectos tangibles en el mundo real. Butler considera que a través del habla creamos y moldeamos la realidad.

21 Este ejemplo se tomó de una entrevista que se le hizo a don Erasmo Bautista López para un video documental. Para la representación del pulque en los códices mixtecos, véase Jansen y Pérez Jiménez (2010).

> Y así ya me lo puedo tomar y empiezo el ritmo de recoger día tras día el aguamiel. A veces voy hasta tres veces por día. Voy en la madrugada, al medio día y en la tarde. Si voy tres veces sale aguamiel muy bueno. Por supuesto, depende del maguey porque hay otros que no dan tanto. O a veces un maguey te da poco aguamiel pero su pulque es muy fuerte.

Sobre cómo obtiene el pulque nos cuenta:

> Con una palanca, con un cuchillo… Primero le abro de frente [el corazón del maguey], de ahí le voy raspando con una cuchara filosa, voy sacando la sabia fresca del maguey…, de ahí viene el aguamiel. Y así poco a poco se va haciendo más y más aguamiel. A veces calo tres o cuatro magueyes, y así tengo hasta 10 litros [por día].

Está claro que la elaboración tradicional es para el autoconsumo y a veces para vender. El pulque también es una bebida para la convivencia comunitaria. El proceso artesanal es relativamente tardado, por lo cual no permite una producción masiva. El conocimiento acerca de la producción del pulque es un conocimiento que se transmite de una generación a otra por medio de la participación y la observación. El pulque que se obtiene es lo que puede producir una persona o cuando mucho una familia. Acerca de cómo aprendió la elaboración don Erasmo comenta: "Miraba cómo lo calaban, y así lo aprendí. Cuando lo calaban, observaba yo muy bien. Cuando ya están grandes los magueyes los calo… y la verdad que sí dan mucho aguamiel".

Sobre lo que hace con la producción de pulque menciona:

> Cuando tengo mucho lo vendo. Doy a cinco pesos el litro. Es muy barato. Y los que hacen fiesta lo compran. Y como va mucha gente a su fiesta, compran más pulque. Pero también del pulque hacen el tepache. Al pulque le echan panela y esto también emborracha. También toman mezcal. Va la banda a su casa y tocan música. Va la autoridad municipal, van los bastones de mando. En fin todos toman en la fiesta grande del pueblo.

Don Erasmo menciona cómo inicia su ritual con el *ñuhu* del maguey:



Figura 14.1: Extracción de pulque en la Mixteca alta (Santa María Apazco, Nochixtlán).

> Cuando ya lo voy a calar [al maguey], llevo un cuchillo o un machete para abrirlo. Le hablo al maguey: "Usted, Virgen de Juquila, deme su sangre para tomar y beber. Así es su destino, darnos algo de su ser, para tomar y beber". Le pongo una cruz en la mera punta. Y así empiezo a calarlo. Pero el maguey ya *sabe* porque ya le pedí permiso. Mis abuelos me decían que el maguey está vivo, no se puede calar así nomás. Así lo hacían los tatarabuelos. Desde siempre lo han hecho. Así quedó toda esa tradición y nosotros nada más lo reaprendimos.

El dirigirse de esta manera hablada al maguey hace visible el sacrificio/la pérdida de vida de éste para el consumo humano. Las frases para pedir permiso no son únicamente fórmulas, sino más bien son una expresión verbal de la relación responsable y sustentable que se mantiene con el entorno natural. El maguey está "vivo" y no puede "tomarse" así nada más. Las frases hacen referencia a la memoria y nos hacen conscientes de que el ser humano no está fuera –ni mucho menos por encima– del entorno natural, sino que es parte de este mismo. Hay una relación directa y continua con el entorno natural y esto requiere una convivencia respetuosa. El acto de pedir permiso es una expresión verbal de la conciencia y el agradecimiento hacia el entorno natural que permite la subsistencia del ser humano. El maguey no puede hablar o contestar este discurso, pero no pedirle permiso tiene consecuencias para la persona que transgrede los límites. Por ejemplo, doña Esperanza García López, en una entrevista, comenta que cuando ella era niña una vez tomó aguamiel sin pedir permiso al maguey. A los pocos días se le infectó el pie y sus padres tuvieron que llevarla con un curandero tradicional. El *ñuhu* del maguey se había molestado con ella, probablemente por robarle aguamiel. La curandera la curó y aprendió la lección de que nunca jamás debía robar aguamiel.

Doña Esperanza García cuenta:

> Cuando era muy pequeña aún no entendía muy bien lo que pasaba. Solía ir al monte, cuidaba borregos y vacas. Un día me fui a Monte Negro, iba con mi hermano, que no era más grande que yo. Nos fuimos ambos al monte con los borregos. En cierto momento él vio un maguey. Me supuse que él sabía lo que estaba haciendo. Cada quien agarró un maguey. Tomamos lo que quisimos porque estaba muy fresco el aguamiel. Los magueyes apenas se acababan de calar y el aguamiel era aún más fresco. Hacía mucho calor. Tal vez eran a las once. Terminamos de beber y nos fuimos. Pasaron tal vez dos semanas. Estaba persiguiendo unos pollos alrededor de mi casa. De repente se metió una espina de maguey en mi pie. Mi mamá pensó que la espina se había metido muy adentro de la carne, porque no encontró nada. Buscó y buscó y no encontró nada. Pero me dolía bastante todo el tiempo. Me salió mucha sangre. Poco a poco se fue convirtiendo en una bola en mi entrepierna… y no se compuso. Se convirtió en un grano desagradable. Así estuvo mucho tiempo. Pensaron que era una enfermedad de abejas. Le untaron cera de abeja, pero no servía. Lloraba todo el tiempo. No podía caminar, caminaba coja. Mi papá me cargaba para hacer mis necesidades. Así anduve por varios meses. Más adelante buscaron a un curandero. El curandero vio y reconoció los granos que tenía y le dijo a mis papás: "Es grano de maguey". El curandero me obligó a recordar dónde había tomado aguamiel. Me preguntó si había tomado aguamiel. Le dije que mi hermano Chano me había llevado a beber de unos magueyes que estaban en el monte.

Se entiende que esta experiencia estimuló a la niña a buscar una forma responsable de consumir el aguamiel. Las experiencias de la niñez de no actuar responsablemente con el entorno natural estimulan a que se aprenda de los padres y los abuelos cuál es la forma adecuada de convivir con el entorno natural y con los *ñuhu*. A pesar de que no hay un diálogo hablado, la interacción entre el ser humano y el *ñuhu* puede considerarse una forma de diálogo en que se intercambian signos y señales. El diálogo con el *ñuhu* más que una expresión de pensamiento mágico es una expresión metafórica de la relación y la convivencia directa que el ser humano tiene con su entorno. La relación con los *ñuhu* muestra que la intervención humana en el entorno siempre tendrá un efecto sobre el ser humano y la comunidad ya que éstos dependen del entorno para su subsistencia. La cosmovisión religiosa y ceremonial mesoamericana está por lo tanto estrechamente vinculada a la conciencia del entorno natural y al conocimiento de cómo subsistir de manera sustentable dentro de ese entorno. Este conocimiento y esta cosmovisión se transmiten de generación en generación y promueven la unidad de la comunidad y las relaciones intergeneracionales.

Otro aspecto importante de la cosmovisión mesoamericana es el *nahualismo*. Éste puede sintetizarse como la idea de que el ser humano de noche, por medio del sueño, es capaz de tomar otra identidad. Esta identidad alterna que se expresa en el sueño es, generalmente, un animal, pero también puede ser la lluvia o el trueno. Por lo regular se considera que la persona incorpora características del *nahual* en su físico y en su carácter; por ejemplo, una persona con muchos lunares muy probablemente tiene el jaguar como nahual. Éste y la persona están intrínsecamente ligados; de hecho son inseparables y son el mismo ser sólo que en diferentes modalidades. Si la persona fallece, el nahual también muere, y viceversa. El concepto parte de la idea que una persona tiene distintas identidades en diferentes tiempos y espacios. Sin embargo, el nahualismo no debe confundirse con ideas como "el hombre lobo" ya que no implica una metamorfosis física. Se trata más bien de una identidad espiritual. En este sentido, el concepto es muy cercano y muy similar al concepto de Gilles Deleuze de "devenir animal" (Deleuze y Guattari, 1987), que propone la idea del *devenir* como una característica propia de la vida humana. Deleuze considera que al ser humano lo impulsa el deseo y que este movimiento lleva a un devenir constante. Sin embargo, el devenir que propone Deleuze no es una idea progresista ya que no tiene punto final ni un propósito definido. Un devenir no es mejor que otro; se entiende más bien como una condición de ser que reside en el movimiento constante e infinito. Deleuze considera que para lograr un proceso de devenir el deseo debe moverse hacia los márgenes. En los devenires que propone menciona entre otros el "devenir animal". Siguiendo esta misma idea, en *Transposiciones*, Rosi Braidotti comenta al respecto:

> El eje de transformación del devenir animal implica desplazar el antropocentrismo y reconocer la solidaridad entre las diversas especies sobre la base de que todos compartimos el mismo ambiente, es decir estamos integrados, incorporados y en simbiosis. Esta corriente orgánica o corporal del materialismo proporciona los fundamentos para un sistema de valores éticos en el que la "vida" ocupa el lugar central. (Braidotti, 2009: 143)

En la experiencia del nahualismo, la conciencia de que uno mismo –en otro tiempo y en otro espacio– tiene la identidad de un animal o un elemento natural, es obviamente otra expresión de la relación directa con el entorno natural, del que uno es parte. En la novela *Pancho Culebro y los naguales de Tierra Azul*, el escritor zapoteco Mario Molina (2002) presenta una trama en que una compañía minera acecha a una comunidad indígena. En la novela los nahuales son los que protegen a la comunidad. Es decir, el nahualismo en esta novela es una fuerza de resistencia hacia la violencia medioambiental y a la vez es una experiencia colectiva que busca el bienestar de la comunidad. El nahualismo, al igual que el devenir animal, nos permite comprender que el abuso del medio ambiente tarde o temprano se volverá contra nosotros mismos ya que somos parte de él. Nuestros actos con respecto a la naturaleza tienen un efecto sobre nosotros mismos, dado que nuestro ser está completamente inmerso en el entorno natural.

Conclusión

Enrique Leff sintetiza la visión capitalista hacia el entorno natural de manera siguiente:

> La naturaleza siempre fue para la economía el reino de la abundancia; no sólo para la economía clásica y neoclásica, sino también para las teorías más críticas, como el marxismo. El marxismo cuestionó las formas en que el modo de producción capitalista destruye la naturaleza, pero sin embargo consideraba que la naturaleza era pródiga y dadivosa; y en efecto en épocas anteriores la naturaleza aparentemente se recuperaba de los efectos destructivos que le infligía la economía (Leff, 2008: 20).

Leff expone por lo tanto que un problema fundamental en la actitud capitalista hacia el entorno natural es la convicción de que los recursos son inagotables. La crisis del calentamiento global en la actualidad nos obliga a replantear esta idea. La crisis medioambiental requiere de una toma de conciencia con respecto a lo finito que son los recursos naturales. La visión de que el entorno natural tiene una subjetividad propia y de que el ser humano está completamente inmerso en este entorno, tanto física como espiritualmente, propone una ética radicalmente distinta a la del capitalismo global. A la vez, es evidente que sólo en un contexto en que el ser humano está en contacto directo con el entorno natural y que depende directamente de

él para su subsistencia se puede encontrar una experiencia nahualista y se puede construir una conciencia de ser parte de este entorno. El contexto urbano capitalista –en el que el ser humano vive lejos y enajenado del entorno natural– no permite esta experiencia y esta conciencia. Sin embargo el deseo de una vida menos enajenada se percibe en un gran número de películas y de novelas que presentan una memoria o un contexto imaginario en que el personaje principal aún vive en sincronía con el entorno natural. La representación recurrente en películas y novelas del indígena como un personaje que posee cualidades extraordinarias y que está en contacto con la naturaleza sigue instigando el imaginario occidental y se ha convertido en un estereotipo. La presencia común de estas imágenes y conceptos estereotipados son una expresión de un deseo romántico por una vida menos enajenada como la describe Akeel Bigrami. Sin embargo, para tal proceso se requiere de una búsqueda profunda y no sólo superficial, romántica y estereotipada. Para lograr un devenir o una experiencia nahualista es pertinente mirar más allá de las formas. No son las formas, ni las ceremonias, ni las expresiones culturales en sí mismas las que permiten el devenir, sino los conceptos éticos y filosóficos que sustentan estas expresiones culturales. Estos conceptos son, entre otros, la convivencia directa y sustentable con el medio ambiente y la conciencia de ser parte de este entorno y no un ente separado de él.

La cosmovisión mesoamericana con respecto a la inmersión y el devenir en el entorno natural propone una postura ética frente a las propuestas corporativas como la de privatizar el agua, la tierra y la producción alimentaria. Para practicar esta cosmovisión se requiere por lo tanto de una postura radicalmente anticapitalista y anticonsumista. Parte de la relación sustentable con el entorno es tomar distancia de la producción y la comercialización masivas y del poder corporativo.

15. Tiempo generativo, tiempo reproductivo

Milena Meo

El término 'generación' (s.f.) deriva del latín *generatio, -onis*, y en sentido biológico define el acto de generar, el proceso por el cual los seres vivos producen a su vez otros seres vivientes de la misma especie, y el resultado de tal proceso (Enciclopedia Treccani, 2011). Éste va de la fecundación (referida por lo menos a la sexualidad) al embarazo (el periodo de gestación) y al nacimiento (el parto y sus técnicas de asistencia). Durante este tiempo no sólo se creará un nuevo ser humano, que tendrá características singulares y de unicidad, sino también se reproducirá una configuración colectiva, una forma de la sociedad. En este escenario, los recién nacidos no son otra cosa que la punta del *iceberg* de todo el complejo proceso de "fabricación", control y gestión de cuerpos "dóciles", capaces de crear, como valor agregado, un determinado tipo de orden social. En este sentido, esto se vuelve un "hecho social total", el primero y más complejo, en cuya riqueza sintética se condensa la vida social en su totalidad.

Asignar el hecho de la "generación" o la procreación –del ámbito específicamente femenino– al "patrimonio público" se inscribe dentro del escenario de cambio social en el que Europa ha trabajado a partir de la primera modernidad, y que parece conservar intactas sus características –de fluidez y de potencia– aún hoy en día. El objetivo de esta breve ensayo es mostrar qué pasa con los cuerpos de las mujeres y con sus subjetividades cuando sus tiempos biológicos para engendrar o *generativos*, son controlados, supervisados y determinados por agentes externos que no se pueden manejar desde una posición de autonomía. Las tesis aquí propuestas son parte de un trabajo de investigación más amplio (Meo, 2012), realizado en Italia, sobre el tema de la procreación como experiencia política organizada y personal. En este escenario es posible revelar los cambios que se dan cuando el tiempo *generativo* parece diseñarse de acuerdo con el tiempo productivo, y la cuestión de generar o engendrar revela dinámicas particulares de poder, que la determinan también por medio de prácticas de reorganización temporal.

A partir de estas premisas se harán algunas observaciones, tomando en cuenta, básicamente, dos hechos interesantes desde el punto de vista de la temporalidad a la cual remiten. El primero se refiere al periodo de la gestación, un tiempo definido desde una narración femenina, que tradicionalmente ponderaba su experiencia corporal, y que hoy se mide únicamente por las prácticas tecnocientíficas que lo dividen en una serie de fases comunes. El segundo, por el contrario, abarca el tema complejo de las técnicas del tratamiento de reproducción asistida (TRA) que parecen haber reorganizado la experiencia *generativa* alrededor de una temporalidad segmentada e inspirada por la lógica del mercado, por la cual el cuerpo femenino se vuelve un contenedor dentro del cual se desarrolla, siguiendo un protocolo riguroso, el proceso entero de la reproducción.

El tiempo de la gestación

Los cuerpos de las mujeres, que tienen la posibilidad específica de generar vida, han sido siempre objeto de un férreo control social. Es sobre todo dentro de la "arena reproductiva", un espacio físico pero socialmente definido, donde se consolidan las categorías culturales que definen al hombre y a la mujer. Es en este espacio que la alteridad se *in-forma* jerárquicamente –regulada– y se genera a sí misma. Y es en esta arena que se da el juego del mantenimiento de las formas sociales que cada nacimiento pone potencialmente en peligro. En el cuerpo del feto todavía en gestación –un signo de la "naturaleza" que aparece en la "cultura"– se esconde la posibilidad que el orden social se transforme o se perturbe, que el sistema

cultural aparezca como frágil o convencional. Es justamente en este momento de la vida femenina que se manifiesta plenamente la potencia compacta del sistema social, que debe investir con organización y sentido lógico cada nuevo nacimiento, movilizando alrededor de él una cantidad de recursos materiales, representativos y simbólicos.

En Europa, antes de la modernidad, la cuestión de la procreación o *generación* era un "asunto exclusivo de las mujeres", que se manejaba dentro de un círculo femenino reservado, y, por ende, misterioso para los hombres. Este círculo femenino tenía una posición de mando dentro de una organización social basada en un imaginario de tipo mágico-sagrado, hasta que éste fue alcanzado por las transformaciones sociales característicos de la época moderna.

En este cambio los cuerpos de las mujeres destinados a la actividad *generativa* también comenzaron a ser tomados en cuenta por un poder que ya no tenía referentes más allá de lo mundano y echaba raíces en el imaginario tecnocientífico, que encontraba su extensión más natural en el ámbito médico. La historia de este deslizamiento del campo se entrelaza, por partida doble, con el nacimiento de la biopolítica como técnica de gobierno, y con la medicina (de cierto tipo de medicina que se vuelve dominante) como aparato de saber, que por un lado acopia información sobre la vida y por el otro la potencia: actúa bajo su propia tutela. Los nuevos conocimientos médicos, el sentido que se les da y las nuevas técnicas de intervención llevan inscritas las discriminaciones a un sexo y las amplifican. En este contexto los cuerpos de los enfermos y de las mujeres ocupadas en la actividad *generativa* se vuelven objeto de laboratorio para la experimentación de una serie de técnicas médicas, que a su vez devienen políticas de administración para la reproducción de un orden capitalista a gran escala.

A finales del siglo XVIII, gracias a los estudio del doctor Samuel Thomas Soemmering, el anatomista de más autoridad en Alemania en ese periodo, el "fruto misterioso del útero de una mujer" por primera vez se conceptualizó como un embrión, un objeto independiente de la mujer que lo llevaba dentro (Duden, 2006). Hasta ese momento, las figuras que se representan en cortes dibujados se pueden entender como representaciones simbólicas del bebé que todavía no nace, y aunque se representan de manera simbólica, fantástica, macabra, etc., siempre está unido al cuerpo de la madre, es decir: dos seres en un solo cuerpo. Y no obstante los progresos en las artes visuales –en cuanto a las técnicas de representación–, mientras la imagen de la matriz se volvía cada vez más precisa, la imagen del producto por nacer, aun conservando su fuerza simbólica, se hacía vaga y borrosa. Las imágenes publicadas por Soemmering en su *Icones Embryonum Humanorum*, con un trazo tan preciso que parecen casi reales, fueron, al contrario, las primeras que en su evolución no conservaron más el rastro del cuerpo materno y elaboraron a la matriz como un cuerpo en sí. El "misterio", finalmente vuelto "cosa" en sus dibujos, ya desde las primeras semanas no lleva consigo rastros maternos y se representa sin cordón umbilical: el útero, una vez creador, se vuelve un lugar en el cual se cumple un proceso cuya temporalidad se define en fases precisas, y en el cual el parto representa sólo el último acto.

Transformando el *non-dum* en una fase del crecimiento del cuerpo humano, se determinan implicaciones que hacen de él ya un ser humano, una vida que hay que proteger: la biografía individual inicia nueve meses antes. El embarazo como una condición que sólo podía ser valorada por la mujer a través de su narración sobre los movimientos del feto, se convirtió en un hecho médico. Como tal debió ser tratado, monitoreado, tomado en cuenta, introducido en un cuadro técnico-temporal y protegido de cada desviación no natural. La certificación de su existencia ya no pasa por una toma de conciencia corporal de la mujer; ésta se vuelve más bien el contenedor de un proceso, marcado por tiempos rígidos, que puede avanzar por sí mismo. De aquí en adelante será la mujer quien deba asimilarlo "a pesar de sí misma" y de sus sensaciones corporales invisibles. Los bebés nacidos muertos, abortados, etc., dejan de ser *mostrum* o fenómenos de la naturaleza para ser considerados como seres cuyo crecimiento se ha interrumpido antes de cumplirse el tiempo normativo de nueve meses exactos y necesarios para el desarrollo de un ser humano "normal".

La construcción de la mujer como un "sistema de abastecimiento de un *normofeto*" es por lo tanto fruto del pensamiento moderno occidental, que ha hecho del vientre materno una "zona de operaciones", y asimismo ha hecho que el modo en que se habla de ello, el modo en que se programan el control, la defensa y la asistencia, el modo en el cual las mismas mujeres hablan de eso y lo viven entre ellas, sea un proceso público (Duden, 1994). Todo esto ha sido posible precisamente a partir de una reorganización de la

temporalidad de la procreación o *generación*, que pasó de una restructuración de prácticas antes confiadas a una narración corporal femenina, y luego, a partir de cierto momento, se delegó al control temporal de un sistema técnico-científico que se erigió como el único justificado, en exclusiva, para "decir la verdad" sobre el proceso reproductivo.

Las pruebas de embarazo, los análisis de sangre como método para verificarlo, la seguridad acerca del día del parto, la intervención por cesárea, etc., marcan, para las mujeres de hoy, el tiempo de la gestación hasta su cumplimiento. Un "embarazo normal" es aquel que entra perfectamente en los parámetros biológicos prescritos por el saber médico, tiempos compartidos por las mujeres mismas y que por medio de ellos aprenden a representarse. Es interesante, por ejemplo, notar cómo se actualizan los parámetros temporales para caracterizar la identidad femenina en las nuevas comunidades virtuales que proliferan en la red: innumerables sitios dedicados a la cuestión de la *generación*, espacios pensados para poner en contacto a mujeres con otras mujeres (foros, *chat*, etc.), en los que se intercambian experiencias y, sobre todo, informaciones indispensables para entender, saber y tener la certeza de que todo está sucediendo conforme a las normas. Hoy es posible, por ejemplo, para cualquier mujer que navegue por internet en un nivel básico, conocer y compartir su fecha prevista del parto y saber cuántos meses, semanas y días tiene de embarazo con sólo escribir la fecha de su última menstruación en un programa de cálculo estadístico; pero también es posible seguir y mostrar a las demás los progresos en la evolución de su feto, tener siempre en la mira su forma y sus dimensiones como normalmente deben ser según cada semana del proceso de gestación. El tiempo que pasa, esos nueve meses de embarazo, se vuelve un tiempo marcado y reorganizado alrededor de fases que deben cumplirse, ligadas a dolores y síntomas que deben aparecer o desaparecer, y a exámenes necesarios, lo que demostrará que todo está transcurriendo de modo normal.

El tiempo que llevan de embarazo determina que, por medio de la red, unas mujeres se acerquen a otras que, en ese momento y como ellas, están viviendo las experiencias propias de ese periodo específico del embarazo, y esto correlacionado, además, con las pruebas médicas correspondientes.

Cada una de las que realizan intercambios en el *chat* o en los espacios de discusión virtual, se presenta con su nombre al lado del número con el que se definen en términos temporales, que las ubica en este lapso de tiempo por el número de semanas y de días. Por ejemplo, Patricia 27 + 5 (igual a embarazo de 27 semanas y cinco días) monitorea los parámetros correctos de la ecografía morfológica (prescrita y obligatoria para el quinto mes de embarazo), o Antonella 12 + 3, que espera ese momento tan importante con ansia inevitable. El número remite a un proceso único, a un tiempo determinado, calculable, que puede ser alterado, que sucede dentro de un cuerpo del cual el nombre (real o ficticio) revela una singularidad ya casi innecesaria. Sólo al final del proceso Antonella y Patricia, o de quien se trate, comenzarán a verse de nuevo como seres "desvinculados", que han llevado hasta el final dicho proceso de reproducción en el cual han visto con claridad los riesgos y las preciosidades de cada momento.

Todo esto lleva consigo los rasgos distintivos de una época caracterizada por la "soberanía de la perspectiva visual", donde todo lo verdadero es visible y todo lo que es visible es verdadero (Foucault, 1998). El inicio de esta trayectoria se remonta a la época de las lámparas, cuando la luz podía iluminar la verdad y hacerla evidente para todos: llevar a la luz lo invisible se volvió en este marco un imperativo categórico. El bebé en el vientre de la mamá era lo oculto por excelencia, el *non-dum*, "todavía no"; eso que todavía no estaba presente, algo escondido, que ya era un hecho, pero que estaba por manifestarse. No era aún algo que trascendiera a la percepción materna, pero que ahora puede ser visto por todos, algo que se ha convertido en público y objetivo.

Las historias que las mujeres embarazadas comunicaban a sus doctores en el siglo XVIII narran una experiencia *generativa* sobre la cual la mujer mantenía un control exclusivo. El doctor Johann Pelargus Storch anotaba en su relación de casos clínicos examinados en los primeros 30 años del siglo XVIII: "Una mujer no sudaba jamás del lado derecho, solamente cuando estaba embarazada; durante seis ocasiones reconoció en aquello el signo infalible de su cuerpo bendito", y también: "Cuando el *fluxus mensium* se retrasa por un motivo claro y evidente, las mujeres raramente piensan en el embarazo, sólo hasta la mitad del tiempo, cuando el movimiento del bebé las convencía" (Duden, 1994: 60).

Si bien en aquella época las mujeres aportaban al médico las claves, por medio de sus narraciones, para

que éste diagnosticara el embarazo, las mujeres contemporáneas, al contrario, piden al doctor que les certifique el embarazo y las ubique en una temporalidad de gestación, mostrándola y rectificándola por medio del monitor de una ecografía. Unas revelan al médico su historia enmarcada en un tiempo narrativo coherente y único; las demás aprenden a observar el contenido del propio vientre a través de una pantalla y a reconocerlo por medio de la explicación de un técnico-médico. Para el primer tipo de mujeres el objetivo era la narración, la autodescripción llevaba en sí la verdad: el sentir al bebé que se movía en el vientre materno era prueba de un embarazo; sólo las mismas mujeres podían certificarlo y la habilidad del médico estaba en su capacidad de *mimesis*, de comprender e interpretar las palabras de estas mujeres. Para las demás, las palabras ya no son necesarias; el médico ya sabe, y lo sabe mejor. Los resultados de un análisis de sangre, la verificación por medio de la ecografía, etc., transforman el *non-dum* en un dato temporal, lo hacen objetivo y lo insertan en un nuevo tipo de narración, ya no corporal, como fruto de una historia femenina, sino técnico-científico, determinado y determinable por medio de *scans* temporales, precisos y definidos.

El tiempo de la producción

¿Qué pasa con las mujeres cuando su cuerpo deja de ser el terreno único y exclusivo en el cual se realiza el proceso generador? Las nuevas técnicas de reproducción, capaces de fecundar un embrión artificialmente y fuera del útero materno, ¿qué dicen a las mujeres? ¿Qué imaginario transmiten y cuáles son sus efectos? ¿Alrededor de qué tipo de control temporal se organizan?

Hoy en Italia, por cada 1 000 nacimientos, 17.7% es producto de embarazos por fecundación asistida (datos del Rapporto Osservasalute, 2010) que se llevan a cabo en los 354 centros que en el año 2008 tuvieron actividad en el territorio nacional. En el ámbito nacional se efectuaron en un solo año (2008) 736 tratamientos (por millón de habitantes), distribuidos de manera heterogénea en las diferentes regiones; pero esta cantidad va continuamente en aumento: 568 en 2005, 624 en 2006, 674 en 2007. Los números parecen demostrar que hoy en día las técnicas no logran mantener las expectativas que crearon; sus fracasos pueden llevarnos a pensar en resistencias corporales, una hipótesis que merece analizarse seriamente.

Pero si hay un conocimiento de lo que el Tratamiento de Reproducción Artificial (TRA) *hace* a las mujeres, hay menos conciencia de lo que el TRA *dice* a los cuerpos femeninos. El imaginario que ellas llevan consigo parece generado por el mismo paradigma mecánico que nutre todo el discurso político moderno. Entonces ¿qué es lo que esto sugiere a los cuerpos de las mujeres? Que son "máquinas de reproducción", y como tales pueden fragmentarse, dividirse en órganos intercambiables y comerciables. En cuanto al tiempo, el proceso de generación puede transformarse en una serie de sucesos: al programar el nacimiento, se abre la posibilidad de desvincular, desubicar y separar todos los demás elementos que lo componen (concepción, gestación y cuidado).

De acuerdo con esta concepción, el cuerpo con apetencias puede separarse temporalmente del cuerpo productivo. Hombres y mujeres se vuelven órganos reproductores y fungen como sustancias biológicas, de modo que sus relaciones llegan a articularse esquizofrénicamente en dos niveles: el cuerpo entero maneja la dimensión afectiva mientras que el cuerpo desintegrado es microscópico y sometido a protocolos temporales, siempre más precisos, que caracterizan su reproducción. Las relaciones interpersonales y corporales entre los protagonistas de la reproducción parecen volverse anticuadas, y no necesariamente esenciales para "hacer bebés" (Pizzini, 2009).

Los TRA además dicen a las mujeres que la ciencia está al servicio de sus cuerpos y no a un mercado (que se cuida bien de no difundir los datos relativos a su propio lucro y éxito productivo). Desde la óptica del proceso productivo poco importa si este proceso debe subdividirse, separarse, adaptarse y moldearse para el uso del productor, quien en este caso ya no es la mujer sino el médico (!). Por ejemplo, en el curso de las fertilizaciones *in vitro* con la transferencia de embriones (FIVET) la estimulación de los ovarios disminuye seis veces la posibilidad de dar a luz a un bebé respecto al ciclo fisiológico de la mujer. Pero la técnica hace más práctico todo el procedimiento, lo optimiza en el tiempo y lo hace más ventajoso para la mujer –que produciría por sí misma un ovucito al mes, y si el procedimiento fallase tendría que esperar otro mes–, y también para el médico que ve así aumentar la eficacia general.

Pero estas técnicas promueven también la imagen de que la experiencia materna es principalmente una cuestión genética. En Italia como en el mundo, cada

vez más personas eligen el camino del TRA para tener un hijo, y contribuyen así a la disminución de las adopciones, especialmente de niños extranjeros: de 2004 a 2010 se registró en Italia una disminución de 32% en las solicitudes; las parejas que quieren adoptar se han hecho o están en un tratamiento de reproducción artificial. El deseo de maternidad tiene su reflejo en el "bebé estándar", que debe ser lo más posible conforme a los parámetros biosociales: no debe tener alguna discapacidad, debe ser sano… y no debe ser necesariamente del cuerpo de la madre, basta que el DNA sea de uno de los padres.

En este espacio limitado no podemos tratar exhaustivamente el tema, extremadamente complejo y ampliamente discutido, del tratamiento de la reproducción artificial TRA. Sin embargo es posible identificar algunas áreas problemáticas a partir de ciertos puntos centrales en la relación entre poder y cuerpo, relación mediada por las nuevas tecnologías y organizada alrededor de las nuevas prácticas temporales. Con la confluencia de las prácticas biopolíticas, la tecnología y las necesidades del mercado se configura nuevamente la relación entre producción y reproducción, cuyos límites se mueven hasta confundirse y desaparecer: la reproducción se transforma en producción. Es en este contexto que la *generación* se vuelve mercancía, se inscribe en los valores de intercambio y se vuelve un suceso capaz de producir no sólo el cuerpo de un recién nacido sino también un lucro. Todo a través de la temporalidad de la mujer, que se vuelve un campo en el cual es posible este intercambio productivo: los óvulos femeninos, el esperma masculino, las relaciones entre los sujetos implicados en la reproducción (parejas, donadores, médicos), etc. Una actividad basada primero en las relaciones se transforma en servicios puestos en el mercado, dando la ilusión democrática de ser accesibles a todos.

Puede ser útil ligar los dos conceptos de producción y reproducción con la noción de 'reproducibilidad': en analogía con la suerte de la "obra de arte en tiempos de la reproducibilidad técnica" podemos decir que también la reproducción técnica de la vida destruye el "aura" de esta última (Benjamín, 2000). Ésta logra existir a pesar de su *hic et nunc*, pero sólo cuando es imaginada como parte de un proceso productivo segmentado y descompuesto en partes, en el cual el tiempo y el espacio no son únicos ni se pueden reunificar en una única experiencia corporal. Donde el cuerpo de la madre antes representaba la unidad por excelencia, ahora su figura puede duplicarse y triplicarse en el tiempo y el espacio, encarnándose contemporáneamente en personas distintas. Podemos tener en diferentes tiempos (y lugares) a una mujer que provee los óvulos, otra que provee el útero y una tercera que se ocupará del recién nacido.

Tal como en una cadena de montaje la producción de mercancías puede ser relocalizada (subcontratada) y reorganizada en los tiempos necesarios para reducir los costos, así también el proceso generativo fragmentado puede separarse del cuerpo en el espacio y postergado en el tiempo, reflejando las mismas dinámicas que caracterizan los procesos productivos contemporáneos.

16. El tiempo y las mujeres

Laura Armeli

La revelación de la falta de neutralidad del tiempo

La dimensión *sexuada* de la temporalidad se ha descuidado por mucho tiempo. Observar la concepción del tiempo teniendo en cuenta su falta de neutralidad ha permitido revelar la experiencia del tiempo como una práctica sexuada, es decir, como una experiencia que tienen los hombres y las mujeres. Se ha demostrado, en realidad, que la idea del tiempo dominante tiene un carácter sexuado y masculino. El tiempo es una experiencia sexuada porque, en primer lugar, nuestros cuerpos son de hombres y de mujeres, con un ritmo biológico distinto y un calendario diferente. El modo en que estos ritmos se perciben en el ámbito cultural los transforma en sociales. De esta manera, a las diferencias biológicas se superponen las culturales. Las perspectivas culturales han enfocado más el ciclo biológico femenino que el masculino y en consecuencia han construido mayores expectativas e imágenes al respecto.

Hablar de tiempo y mujeres significa referirse a lo que se ha definido como "la doble entrada simbólica de las mujeres en el tiempo histórico". Los niveles son dos: el primero alude a las importantes transformaciones sociales y a los cambios en el ciclo de vida de la mujer; el segundo se debe a las elaboraciones teóricas del movimiento de las mujeres y concierne a la introducción de lo que se ha definido como el "prisma del sexo" en el análisis histórico-social. Las mujeres han penetrado en espacios reservados tradicionalmente como lugares de planeación y de protagonismo histórico. Recordemos que para Simone de Beauvoir la mujer es "otra cosa", justamente porque está fuera del tiempo de la planificación, fuera del tiempo histórico.

El acceso de las mujeres a la instrucción, al trabajo remunerado y a la política ha significado la conquista del tiempo-como-proyecto. El cambio de perspectiva en el análisis histórico-social ha permitido, pues, evidenciar y revelar la historicidad de las diferencias entre el hombre y la mujer también en la dimensión temporal.

El tiempo biológico mismo debe considerarse dentro de la historia. Las etapas biológicas están socialmente determinadas, y en el curso de los años cambian su significado simbólico. La menarquia, por ejemplo, tiene un significado diferente y se ha reconocido de maneras específicas en las distintas culturas y épocas. Además, la edad de la menarquia varía, en particular, según la disponibilidad de los recursos alimentarios. Esto afecta, por lo tanto, de modo muy distinto las etapas de la vida femenina: se pueden presentar discrepancias entre la edad en la cual, por ejemplo, se considera oportuno tener relaciones sexuales y la edad en la cual es apropiado tener hijos. O, si se piensa en la contracepción, es evidente un balance de tiempos diferentes en el control de la fecundidad: la dimensión del tiempo biológico, los ritmos de fertilidad, los plazos personales, familiares, sociales, del deseo propio y del de los demás.

Hoy, en la sociedad occidental, la concepción del tiempo que surgía con la revolución industrial resulta inadecuada con respecto a la época post-Ford en la cual estamos inmersos. Por una parte los límites de esas culturas del tiempo, heredadas de la modernidad industrial, son evidentes; por otra parte, es también evidente cómo faltan actualmente alternativas y cómo la incertidumbre domina el estudio de ellas. La idea del tiempo se afirma con la modernización industrial, que por dos siglos ha mantenido la estructura temporal basada sobre la centralidad del tiempo en el trabajo remunerado. Ésta persiste aún, pero sufre una fuerte crisis. Los fundamentos que definen el tiempo del empleo remunerado resultan superados. Y de igual forma la idea de una estructura temporal que toma en consideración únicamente el tiempo del mercado del

trabajo, descartando el tiempo del cuidado, la idea de un compromiso laboral de tiempo completo, para toda la vida, y por último, la idea del dominio de este tiempo abstracto y regulado sobre todos los otros posibles tiempos de la vida social. La crisis del esquema temporal moderno abre camino a una serie de interrogantes acerca de la necesidad de modelos alternativos; en particular es importante reconocer la existencia de una variedad de tiempos del trabajo y de la vida. Esta multiplicidad ha sido eclipsada por el orden temporal de la sociedad industrializada. Concretamente, la estructura del tiempo industrial se ha caracterizado por la dicotomía producción-reproducción. Entonces a las mujeres se les ha asignado la reproducción mientras que a los hombres les toca la producción. En la época contemporánea, para una cantidad significativa de mujeres, esta dicotomía ha conllevado la combinación del peso del trabajo remunerado con casi todo el peso del empleo no remunerado en casa y las labores del cuidado, que generalmente se perciben como propios de la naturaleza femenina.

El reto que más cataliza las reflexiones teóricas es realmente la elaboración de un modelo que supere la dicotomía del tiempo del trabajo y que distinga los tiempos de producción y reproducción. La idea del tiempo que ha dominado en la sociedad industrial también ha restado visibilidad al aspecto creativo del tiempo humano, al aspecto no cuantitativo del tiempo y a la variedad de las experiencias individuales de la dimensión temporal; todos elementos externos al tiempo cronométrico. Una contribución de gran importancia al reto de la redefinición de las redes conceptuales relativas al tiempo proviene de la elaboración teórica del movimiento de las mujeres, quienes desde los años 60 del siglo pasado han realizado una crítica a la falsa concepción de un tiempo neutro.

El elemento que une las distintas orientaciones de la reflexión femenina, reside en superar el esencialismo de contrastes estáticos sobre el que el modelo temporal hegemónico se ha formado. Se da una representación del tiempo que apunta hacia

> una relación entre trabajo, tiempo y vida, basada en una idea de racionalidad más larga y espuria, respecto a la dominante, más allá que a la luz de una visión específica acerca de la relación entre acción y control sobre los eventos (Leccardi, 2009: 110).[1]

Se trata de la propuesta de un cambio que parte desde las mujeres pero que se dirige a todos. La elaboración femenina alcanza, a través del propio patrimonio cultural simbólico y material, un concepto del tiempo no abstracto sino concreto y encarnado, ya que enfoca al sujeto que vive la experiencia temporal. Es una idea creativa y no estática del tiempo. Se delinea de este modo una crítica a la sociedad capitalista y patriarcal desde reflexiones importantes. Se indican distintas direcciones para reformular el significado social de tiempo y del trabajo. El tiempo de las mujeres se caracteriza por el reconocimiento de la presencia simultánea de múltiples experiencias temporales.

Dar atención a la dimensión del tiempo, no como algo abstracto sino conectado con sujetos de carne y hueso, nos lleva a valorizar la interconexión de los tiempos corpóreos, sociales e históricos, así como a la reevaluación de la localización de sus representaciones. Se trata, por lo tanto, de representaciones del tiempo que, una vez más, no son abstractas sino ubicadas. La política de la localización se origina en este tipo de conciencia e implica el reconocimiento de las diferencias entre las mujeres, de orientación sexual, clase social, etnicidad, etc., e igualmente de las diferencias que cada mujer alberga en su interior. La reivindicación del reconocimiento de la multiplicidad de la experiencia temporal caracteriza el concepto del tiempo de las mujeres. Una concepción que nace de un sujeto sexuado que se responsabiliza y habla por todos, pero sin pretensiones de universalidad, un sujeto que tiene una especificidad de sexo y de género, y que tiene siempre una relación íntima con la producción de la vida, en vez de con la producción de bienes.

La reflexión teórica feminista ha desenmascarado el carácter sexuado de las configuraciones y de los comportamientos temporales, yendo más allá de la crítica de la concepción patriarcal del tiempo; se ha propuesto ser, por lo tanto, simultáneamente una deconstrucción y una reestructuración de las categorías del tiempo. Todo esto ocurre a partir de la valoración de las características de la experiencia temporal femenina

> del valor político atribuido al tiempo interno, a la atención para el tiempo de la naturaleza como parte integrante del tiempo personal/social, del énfasis sobre la inseparabilidad de los registros racionales y afecti-

1 Texto original: "rapporto tra lavoro, tempo e vita, sulla base di una concezione di razionalità più larga e spuria, rispetto a quella dominante, oltre che alla luce di una specifica visione del rapporto tra azione e controllo sugli eventi".

vos al reconocimiento de lo cotidiano como tiempo noble más que laboral (Leccardi, 2009: 112).[2]

De esta manera, la experiencia temporal femenina con sus peculiaridades se ha vuelto un elemento de reflexión colectiva. El modelo temporal construido solamente alrededor del valor económico del tiempo emerge como uno de los resultados de la perspectiva capitalista y androcéntrica. La visión del tiempo ha sido sometida a la reivindicación de las diferencias, y se ha propuesto una verdadera y apropiada reestructuración que ha dado vida a un nuevo diseño del tiempo. La división y la jerarquía entre el tiempo público y privado se han vuelto tema de debate. En primer lugar se evidencia que el tiempo privado femenino debe ser identificado con el público y el social; porque es ahí, en el privado, que reside la reproducción de la sociedad y por lo tanto es un ámbito absolutamente político.

El pensamiento crítico feminista ha rechazado la división entre tiempo privado y tiempo social, entre esfera pública y privada; a su vez, ha destacado la ósmosis que hay entre lo público y lo privado, y la dependencia recíproca entre estos ámbitos. La jerarquía entre los tiempos se rechaza por el principio de que es imposible reconocer una centralidad del tiempo social que haría que los otros tiempos se colocaran en posiciones subalternas.

El tiempo de las mujeres es muy cambiante, varía con la edad y con la alternancia de las fases de la vida, depende de la inserción o no en el mundo del trabajo y de la presencia o no de hijos pequeños, etc. Resulta inadecuada la imagen de un tiempo masculino, jerárquico, en el cual la categoría más alta la ocupa el tiempo del trabajo para el mercado, seguida por los otros tiempos en orden decreciente de importancia. Todo esto no sólo por las transformaciones del mercado laboral, sino sobre todo por un cuestionamiento más general con respecto a las características del "tiempo de las mujeres", es decir acerca de la pluralidad y la interdependencia de estos tiempos. La experiencia temporal femenina se distingue por la simultaneidad de muchos ritmos entrelazados, sin un orden jerárquico, como si fueran piezas de un rompecabezas. Desde la perspectiva del tiempo de las mujeres no se puede pensar en el tiempo con base en una lógica de tipo jerárquico; y el tiempo social no se puede identificar de ninguna manera sólo con el tiempo público marcado por el reloj. La perspectiva plural del tiempo se expresa también en relación a los tiempos del cuerpo, y en particular a los tiempos de la procreación, y, por último, el tiempo femenino se distingue por ser un tiempo cósmico ya que los ritmos del cuerpo femenino están conectados a las fases lunares.

Los tiempos de las mujeres jóvenes

Antes de hablar de las mujeres jóvenes, es necesario hacer algunas puntualizaciones sobre el significado de la palabra 'juventud' en Italia. Según los últimos estudios realizados en 2011, el promedio de vida de los italianos es de 84.5 años para las mujeres y de 79.4 años para los hombres (http://noi.italia2013.istat.it), es decir que la esperanza de vida aumenta constantemente.

En el pasado los jóvenes alcanzaban rápidamente la autonomía psicológica y social, y el paso del mundo juvenil al adulto era bien definido y rápido. Actualmente las cosas han cambiado y la condición de "joven" tiende a perdurar en el tiempo, tanto que paradójicamente las personas son consideradas jóvenes hasta la edad de los 35-38 años. Por otra parte, la prolongación del periodo de formación y la precariedad del mundo laboral obliga a los jóvenes a permanecer por más tiempo en el medio familiar. Los jóvenes son, por lo tanto, personas autónomas y adultas bajo el perfil psicológico, pero no lo son así en el aspecto social. El camino a la edad adulta parece estar marcado por acontecimientos en el ámbito de la instrucción y el trabajo; en el recorrido tanto las mujeres como los hombres tienen la libertad de elegir su verdadera identidad. Pero, en cierto sentido, están obligados a elegir un ambiente sociocultural con pocos puntos de referencia. En este importante periodo de la vida, el reto reside principalmente en enfrentar una condición general de inseguridad. Las trayectorias biográficas femeninas han sufrido un cambio acelerado a partir de la mitad del siglo xx. Particularmente importante fue liberarse de un concepto de la identidad femenina centrada completamente en la familia y en la esfera privada. Naturalmente este cambio se une a otras transformaciones, como el aumento del nivel de instrucción y el aumento del porcentaje de ocupación

2 Texto original: "dal valore politico attribuito al tempo interno, all'attenzione al tempo della natura come parte integrante del tempo personale/sociale, dalla sottolineatura della non separabilità dei registri razionale e affettivo al riconoscimento del quotidiano come tempo nobile piuttosto che feriale".

laboral femenina. Estos factores concurren a la formación de un enfoque sobre el itinerario biográfico personal, con un sentido fuertemente individual: las mujeres jóvenes apuestan a "sí mismas" para delinear las trayectorias de sus propias vidas.

Las expectativas de las mujeres, con respecto a la existencia individual, han pasado por cambios enormes; no obstante, esto no ha resultado en una nueva definición de la perspectiva existencial masculina. Por lo tanto la responsabilidad en la gestión de los tiempos familiares continúa siendo exclusivamente femenina. La trayectoria de vida de las mujeres se caracteriza por una doble responsabilidad, que concierne a lo público y a lo privado, con consecuencias para lo cotidiano. Este doble compromiso corresponde a una "doble presencia", concepto que se refiere precisamente a la complejidad de la estructura de la vida femenina en el nivel de la organización de su tiempo. Esto

> marca la doble ciudadanía, entendida también como doble responsabilidad y lealtad, que viene a caracterizar la experiencia de las mujeres adultas con obligaciones familiares (casadas con hijos) a partir de los años 70: no sólo personas de doble trabajo o portadoras de dos roles aparejados, sino también ciudadanas de dos sistemas complejos, prácticamente interdependientes, sin embargo simbólica e institucionalmente separados, con respectos a los cuales las mujeres llevan (y se espera que lleven) plena responsabilidad" (Saraceno, 1988: 168).[3]

La doble presencia tiene que ver con la participación simultánea en dos organizaciones temporales laboriosas: la del trabajo pagado y la familiar con necesidades y ritmos específicos. Esto indica también una forma particular de organización del tiempo, distinta de la masculina, y de la femenina de otras épocas. Esta categoría no explica solamente la existencia de una doble carga de trabajo, sino describe las consecuencias que esto conlleva en el orden del tiempo cotidiano y de la vida femenina. El tiempo de las mujeres se caracteriza por ser el resultado del entrelazamiento de varias dimensiones temporales, en que coexisten formas de tiempo lineal y otras más.

La cotidianidad, como hemos dicho, es el ámbito en que se expresa especialmente la pluralidad de los tiempos de vida, pero de ninguna manera es solamente un tiempo de rutina o de repetición. En la vida de las mujeres jóvenes, el entrelazamiento de distintas dimensiones temporales, inseparables entre sí, por un lado causa contrastes internos, y por el otro constituye un verdadero recurso. Según algunos estudios (Leccardi, 1996), la cuestión del control sobre el tiempo de vida es fundamental en el itinerario de la vida de las mujeres jóvenes.

Se trata de una cuestión de cierta importancia que las une con sus coetáneos masculinos.

A diferencia de estos últimos, las jóvenes se involucran más en la programación estratégica de un futuro que se presenta como inseguro. Hay mucho equilibrio en esto: no asumen comportamientos de omnipotencia, están muy conscientes de no poder tener todo bajo control, sin embargo ponen en práctica estrategias de acción con el fin de lograr el mayor nivel de autoafirmación. La inseguridad de las jóvenes mujeres con respecto al futuro es mayor frente a la maternidad. El tiempo de la maternidad es central en la vida femenina; la toma de conciencia que implica una negociación y la renuncia a algunos deseos produce en las jóvenes un comportamiento que anticipa en el presente una posible discontinuidad existencial futura. Aun cuando la maternidad sea una elección racional, en la mayor parte de los casos el componente emocional intrínseco desempeña un papel importante.

La idea de continuidad biográfica se ha construido alrededor de la imagen de un individuo de sexo masculino que construye su identidad a través de una conexión estable con el mundo laboral remunerado. El tiempo del trabajo retribuido se ha vuelto un elemento central en la existencia de los individuos porque representa el eje del tiempo social y vital; la relación estable con el trabajo permite la proyección de una idea de continuidad biográfica. Al día de hoy, con la incertidumbre en el empleo, esta noción se está desmoronando; no obstante esto, los hombres jóvenes tienden a considerarla parte de sus propias prefiguraciones biográficas. Muy distinto parece ser el comportamiento de las mujeres jóvenes, para las que tradicionalmente la continuación de la vida femenina ha significado: tiempo familiar como único tiempo biográfico. Ellas rechazan la coincidencia entre estos dos

3 Texto original: "segnala la doppia cittadinanza, intesa anche come doppia responsabilità e lealtà, che viene caratterizzando l'esperienza delle donne adulte con responsabilità familiari (sposate e con figli) a partire dagli anni '70: non solo doppio-lavoratrici o portatrici di doppi insiemi di ruoli, ma cittadine di due sistemi sociali complessi, praticamente interdipendenti eppure simbolicamente e istituzionalmente separati, rispetto ai quali le donne portano (e ci si aspetta che portino) piena responsabilità".

tiempos. Hay, por lo tanto, una preparación para la discontinuidad biográfica; la estrategia más ampliamente adoptada es la de alejar la idea del futuro a largo plazo y de vivir en un "presente extendido" (Nowontony, 1987). Esta fracción del tiempo no coincide con el presente simultáneo, sino que se extiende a la duración de una actividad específica; se conecta por ejemplo con el trabajo, con el ciclo de estudios universitarios, y termina con la conclusión de la actividad. Se trata de un tipo de tiempo que tiene un carácter institucional y un importante componente de autodeterminación; en este contexto se eligen las actividades por realizar y la responsabilidad de su desarrollo. Por tales razones, el presente extendido aparece como un rasgo fundamental en las vidas de numerosas mujeres jóvenes. Parece ser que frente a las incertidumbres del tiempo pasado, la estrategia adoptada es la de restringir el horizonte temporal de referencia. En este comportamiento, por lo tanto, se puede leer una fuerte toma de consciencia de la pluralidad de los tiempos vitales y, en ese sentido, el acercamiento flexible al tiempo hace a las jóvenes diestras y preparadas, tanto para la incertidumbre histórica, como para la específicamente femenina.

Mujeres jóvenes de la clase media

El comportamiento relacionado con el tiempo hasta ahora descrito también lo encontramos en algunos estudios sobre protagonistas jóvenes –mujeres– entre los 22 y los 24 años en el norte y sur de Italia. Los trabajos de A. Cammarota (2005) y M. Piazza (2003) nos narran trayectorias biográficas y dimensiones temporales de mujeres educadas, pertenecientes a la clase media. Para las mujeres jóvenes, tanto del norte como del sur, los tiempos se dilatan, y faltan los ritos de progresión. El común denominador, de hecho, es: "el largo periodo que transcurre aplazando los llamados *marker event*, es decir, aquellos acontecimientos que marcan el paso de la adolescencia a la edad adulta: ir a vivir solos, casarse, tener hijos" (Cammarota, 2005: 88).[4] La postergación del matrimonio y la maternidad, la prolongación de los tiempos de estudio, la precariedad laboral y la permanencia duradera en la familia de origen son todos elementos que caracterizan la vida de estas mujeres. Junto a las dificultades económicas o a la ausencia de un trabajo estable también puede haber razones de tipo psicológico que inducen la postergación de las elecciones acerca del futuro propio. En cuanto al trabajo, las mujeres jóvenes lo toman como un dato fáctico, a diferencia de la generación anterior –la de sus madres–, para la que representaba un instrumento de emancipación y un logro. Por la transformación social que se ha dado, la doble presencia –en la familia y en el mercado laboral– representa ahora para las mujeres jóvenes un elemento estable de la identidad femenina. Las dos sociólogas (Cammarota y Piazza) nos narran, por lo tanto, la historia de muchachas de clase media que, atravesando un periodo de su existencia, se enfrentan a una encrucijada que las hace cuestionarse sobre las elecciones que deben tomar. Según M. Piazza, es a los 35 años cuando se crea una especie de ajuste en la vida de estas personas, tanto en el trabajo como en el deseo de tener un hijo. La maternidad con todas sus implicaciones está generalmente presente en el imaginario de esta generación de mujeres.

Queremos detenernos en los resultados de una encuesta conducida por A. Cammarota en el sur de Italia, específicamente en la ciudad de Messina. Las jóvenes entrevistadas aparecen sumergidas en una especie de adolescencia prolongada, en la que la familia les da sostén y no establece límites particulares. Casi todas consideran normal vivir con los padres y recibir un apoyo económico. Se trata de una generación formada con la idea de un futuro lineal y tendiente al progreso y a la mejora en un sentido amplio.

De sus relatos se puede entender cómo el estudio es un elemento central, ya que las familias han creído en esto y han realizado una gran inversión. Durante largo tiempo el título profesional ha sido sinónimo de un futuro estable o de un puesto de trabajo fijo. Esta convicción, que ha acompañado el crecimiento de estas jóvenes, ahora se ha quebrantado frente a una realidad posmoderna, en la que el dogma de la flexibilidad se traduce para ellas en inseguridad e inestabilidad. En la época de la *modernidad líquida* (Bauman, 2006) la familia es el lugar de la estabilidad y la seguridad. La paradoja que se da aquí es que muchas de las incertidumbres de las jóvenes se deben más a un número excesivo de elecciones posibles que a una falta de posibilidad de elección. Son jóvenes que buscan la autonomía pero sin presionarse. A. Cammarota las define como niñas adultas con proyectos inciertos de vida y con una visión abstracta de la independencia,

4 Texto original: "il lungo periodo trascorso a posticipare i cosiddetti marker event, quegli avvenimenti che scandiscono il passaggio dall'adolescenza all'età adulta: andare a vivere da sole, sposarsi, fare figli".

mujeres suspendidas entre la desvinculación del núcleo familiar para formar un núcleo propio y la independencia económica. Esta última exigencia choca con la dura realidad del mercado laboral en el sur, que se caracteriza por niveles altísimos de desocupación, que ofrece a las mujeres trabajos precarios, generalmente clandestinos y mal pagados. No hay un modelo compartido de la mujer; se trata de jóvenes suspendidas entre el modelo tradicional mujer-madre, típico de la sociedad patriarcal, siempre presente si bien algunas veces debatido o lamentado, y un conjunto de nuevos modelos flexibles e inciertos. Frente a la variedad de caminos por elegir, estas mujeres se sienten inseguras porque los modelos nuevos se confrontan con las expectativas tradicionales. A lo largo de su existencia se suceden distintas identidades, nunca del todo definidas, sino en transformación continua.

Mujeres jóvenes de escasos recursos

Las trayectorias de las mujeres jóvenes pertenecientes a la clase media, sean del norte o del sur, presentan muchas analogías, como hemos podido constatar. Los fenómenos que les afectan, sin embargo, nos cuentan sólo una parte –limitada– del universo femenino. Si dirigimos la mirada hacia las jóvenes con experiencias de marginalidad social y económica, descubriremos situaciones temporales sorprendentemente diferentes.

Del estudio reciente que he realizado en los barrios periféricos de la ciudad de Messina, resulta que los horizontes temporales de las jóvenes se caracterizan por una ausencia de tiempos largos de educación escolar. En las áreas investigadas, las viviendas son de construcción pública y se trata de zonas comúnmente llamadas "de riesgo". El nivel de educación escolar entre las mujeres entrevistadas no es elevado, por lo que las etapas de estudio no determinan la construcción de un recorrido biográfico personal. La estrategia temporal que las distingue no es la del presente extendido, que concierne a tiempos institucionales como los del aprendizaje y del empleo. El elemento de la autodeterminación es además muy bajo. Son jóvenes que tuvieron su primer bebé generalmente a los 20 años, más o menos, y esta circunstancia ha orientado su trayectoria biográfica principalmente hacia la familia. Generalmente las muchachas afirman que prefirieren vivir sin planificar el futuro. Alda dice: "yo pienso que las cosas no se programan, porque cuando programas una cosa no sale nunca como la habías programado, por lo tanto vivo día a día. No me ha interesado jamás decir: haré esto o lo otro". Muchos acontecimientos no se producen por decisiones, simplemente son hechos a los que hay que sacar ventajas. Gabriela afirma:

> A lo mejor ahora proyecto un poco más mi vida, antes no. Con el tiempo una empieza a entender más; también la convivencia ha sucedido y basta. Los hijos han llegado. Ahora los tiempos han cambiado, sé que soy joven, pero antes no pensaba en mi futuro ni tampoco en lo que haría cuando fuera grande.

Gabriela se volvió madre cuando era adolescente, a la edad de 15 años, y por esto interrumpió sus estudios muy joven. Las dos cosas contribuyen a la falta de elaboración de una ruta de vida personal, ya que ésta se cortó por la formación de una familia. En algunos casos, el abandono de los estudios causa arrepentimiento. Por ejemplo Maurizia nos cuenta: "yo era la clásica chica que no pensaba en el estudio. Me arrepiento de no haber conseguido un título, ahora podría haber tenido otra posición en la sociedad en vez de ser una sirvienta".

Las esposas jóvenes se dedican enteramente al trabajo de la casa y del cuidado de la familia en el hogar. El arquetipo de mujer que transmite la familia de origen es sustancialmente el de la mujer abnegada, ama de casa, dedicada a sus hijos. En los casos mencionados no podemos hablar de postergación de los *marker event*. A diferencia de sus coetáneas de la clase media, las jóvenes mesinesas de los barrios periféricos se desvinculan de la familia de origen alrededor de los 20 años y esencialmente mediante la constitución de un núcleo familiar propio. Bajo diversos perfiles, ellas continúan el modelo de feminidad encarnado por sus madres. Los análisis conducidos en Messina a fines de los años 70 y a principios de los 90 del siglo pasado (Cammarota, 1977; Ginatempo, 1993) prueban cómo, en un lapso de tiempo muy largo, se han dado pocos cambios en las trayectorias identitarias de las mujeres de esta área.

Son ejemplares las historias de quienes, en vez de esto, hoy deciden romper con el modelo tradicional y la organización temporal que esto comporta. En particular, merece una reflexión específica la experiencia de dos jóvenes: Maura y Luisa. Dos historias muy similares, sobre las cuales es importante meditar, porque parecen sugerir un cambio arquetípico. Una de

ellas es bachiller, trabaja *part time* y estudia para acceder a la profesión sanitaria; la otra estudia para conseguir la licenciatura en educación. Crecidas en el mismo barrio, en el cual Luisa es la primera persona en tener un título universitario, ambas eligieron un modelo de mujer distinto al que siguen sus coetáneas de la zona. Sus testimonios sugieren que este cambio se debe a la influencia de la escuela dónde ellas se han formado, siendo poco trascendental el rol de sus familias.

De las entrevistas con las otras mujeres diplomadas de este grupo se puede deducir que el sólo conseguir un título de estudio superior no es motor de cambio. Esto lo confirma la investigación de A. Cammarota entre las bachilleres mesineses (Cammarota, 2000), que demuestra cómo la maternidad y la realización en la familia prevalecen sobre cualquier otro aspecto existencial. En realidad también cuando se trata de mujeres trabajadoras, la maternidad sigue siendo el fundamento de la trayectoria identitaria. En el caso de Maura y Luisa, sin embargo, el modelo tradicional de feminidad no parece haber sido dominante en el contexto social de pertenencia. Encontramos las razones de este cambio en la circunstancia de que al lado de la escuela hubo otro agente de socialización: el Centro de integración juvenil, donde las educadoras intervienen en la formación de los jóvenes con la propuesta y el sostenimiento concreto de modelos femeninos alternativos y las trayectorias vitales correspondientes. La continuidad en el modelo madre-mujer, que une a las mujeres de hoy con las mujeres de las investigaciones conducidas en los años 90 en las zonas periféricas de Messina, se interrumpe simplemente por medio de una actividad educativa tan enérgica como transformadora. Las dos jóvenes se orientan hacia las dimensiones temporales de doble presencia, rechazan la correspondencia de los tiempos biográficos con los tiempos familiares, y prefiguran o realizan su participación en la organización temporal del trabajo pagado y del trabajo familiar.

17. El tiempo de la organización y del asistente social en la relación de ayuda

Tiziana Tarsia

Nella vita pratica il tempo / è una ricchezza di cui siamo avari; / in letteratura, il tempo / è una ricchezza di cui disporre con agio e distacco.
(I. Calvino, *Lezioni americane*)

Tiempo individual y tiempo social: el trabajador social en los servicios

Ya Georg Simmel (1995) mostró cómo las premisas de "puntualidad, cálculo y exactitud" configuran la sociedad moderna: cada individuo está sometido a un modelo social que es característico de la metrópolis, e interioriza los modos de comunicación y relación de este modelo hasta hacerlos propios. Siempre es posible que la subjetividad se manifieste e intervenga en la creación de las formas sociales, pero Simmel hace hincapié en cómo el aspecto normativo, propio de la organización social, influye en las actitudes y en los comportamientos de los actores en este campo.

Para una profesión como la de asistente social la dimensión normativa ligada a la "puntualidad, cálculo y exactitud" asume una relevancia que informa y prescribe el modo mismo de ser profesional y por lo tanto de trabajar: sobre todo cuando, como en el modelo difundido en Italia desde mediados del siglo pasado, este trabajo se desarrolla en instituciones estatales.

En los últimos años he llevado a cabo algunas investigaciones sobre los asistentes sociales empleados en servicios gestionados por los ayuntamientos en el ámbito de la justicia penal y de menores, especialmente en las regiones del sur de Italia (Calabria y Sicilia, principalmente). He escuchado sus puntos de vista en entrevistas y grupos focales (cf. Tarsia, 2010).

El asistente social trabaja por cuenta de la entidad, tiene a su cargo a los usuarios sólo si corresponden a las categorías protegidas por ella, da respuestas a necesidades y orienta a las personas únicamente después de que la entidad autoriza tales intervenciones. Todas las entrevistas que he ido realizando en estos años entre asistentes sociales que trabajan en organismos muy burocratizados y jerarquizados como el Gobierno Civil, el USSM (Uffici di Servizio Sociale per Minorenni: Oficinas de Asistencia Social para Menores) o el UEPE (Uffici di Esecuzione Penale Esterna: Oficinas de Ejecución Penal Externa) ponen de manifiesto la relación de carácter vinculante que se establece con la organización (Tarsia, 2010). Aunque el asistente social tenga siempre un margen de decisión propia por ser un profesional tutelado por un colegio nacional y por un sindicato, en realidad se encuentra a menudo en situaciones en las que ha de negociar tiempos y métodos de trabajo que están en contradicción o conflicto con su propio deber social o profesional. Pese a que se diga que un problema siempre se razona entre tres (usuario, asistente social e institución a la que pertenece), a menudo se plantea la cuestión de si los usuarios son del asistente social o de la entidad: lo que casi viene a significar que la organización está como estructura normativa que informa y determina los tiempos de trabajo pero que después permanece en la sombra justo cuando dichos tiempos deberían negociarse o modificarse por una exigencia del usuario o del trabajador y para obtener un buen resultado de la intervención.

Frente a la relevancia otorgada al aspecto típicamente mecanicista y "nervioso" propuesto por Simmel, podemos añadir otra reflexión: nuestra percepción del tiempo no está relacionada únicamente con un tiempo exclusivamente diacrónico, normativo, que responde a una necesidad de organización social, sino que está igualmente conectada a una dimensión relacional y afectiva, más ligada a la esfera de la intimidad y de la subjetividad de la persona. Menos *kronos* y más *kairos*, es decir: un "tiempo oportuno" adecuado para actuar con eficacia y medida en la dinámica interpersonal que define y califica la relación de ayuda profesional.

Estas dos dimensiones (la normativa y la afectiva) se entrelazan y se superponen especialmente en el trabajo de la prestación de cuidados: el tiempo a dis-

posición de los trabajadores sociales, de hecho, nunca es suficiente.

> Los actores […] parecen estar cada vez más en crisis frente a la dimensión del tiempo, del tiempo- trabajo, del entrelazamiento de tiempo de trabajo con tiempo personal […]. Una crisis que a menudo tiene que ver con la calidad ética del tiempo; dificultades reales de los profesionales para encontrar el tiempo para comentar cómo piensan orientarse "juntos" en el laberinto del "trabajo-en conjunto", en grupo, en equipo; dificultades para encontrar el tiempo para enfrentar las problemáticas más complejas; a veces no se encuentra, a veces ya no hay, el tiempo justo para trabajar bien juntos (Garena y Gerbo, 2010: 205).

La percepción de que el tiempo establecido por la organización es insuficiente para atender la gran cantidad de trabajo pesa sobre el tiempo dedicado a los cuidados; la sensación de que el tiempo disponible no basta para encontrar una solución al problema del usuario genera frustración porque se teme no poder ayudar lo suficiente. De este modo, no se consigue crear el espacio mental y físico para ese "tiempo oportuno" que escapa a las escalas de medida estándar.

Los trabajadores sociales advierten con fuerte desagrado y con un cierto sentido de culpa esta sensación de vacío y de sufrimiento que en muchas ocasiones se traslada a un plano que podríamos considerar más racional que afectivo: el conectado precisamente con la fórmula "puntualidad, cálculo y exactitud" impuesta por la estructura organizadora de la entidad para la que se trabaja.

De este modo, el problema de la falta de tiempo representa para la mayoría más que nada un conflicto causado por un escaso reconocimiento del trabajo de los asistentes sociales, por un lado, y por la falta de atención a los usuarios, por el otro. El asunto de los tiempos de trabajo se separa así del componente emotivo-afectivo del asistente, que necesita reconocimiento y que quiere obedecer el aspecto ético de su propio ejercicio profesional: "en sus adentros" se agita el malestar que siente por no poder asistir siempre y en cualquier circunstancia a todos los que soliciten ayuda. Esto desvía en muchos casos a los asistentes y a las organizaciones del foco real del conflicto (la necesidad de tener el tiempo suficiente para cada usuario) y los dirige hacia soluciones que no todos comparten, caracterizadas por una aproximación puramente logística, que luego resultan en insatisfacción y resignación.

Un ejemplo podría ser la subdivisión del tiempo en la oficina en un tiempo de atención al público y un tiempo de *back office*: a menudo, el primero supera al segundo con la consecuencia de que los asistentes no tienen el tiempo "justo" para escribir, documentar, reelaborar, proyectar. Para afrontar este tipo de problema, planteado sólo como una cuestión de organización, bastaría con aumentar las horas de *back office* y reducir en proporción las de *front office*: pero a los mismos asistentes les cuesta pensar en esta solución ya que podría afectar, por ejemplo, la relación personal con el usuario y la función que se desempeña dentro de la organización, en un contexto en que se advierte de manera pesada y con malestar el escaso reconocimiento de la propia identidad profesional.

La actividad principal de los asistentes sociales es la relación de ayuda en contacto directo con la persona: muchos estudios destacan lo importante que es para ellos la relación directa con los usuarios, aunque esto signifique vivir con insatisfacción el tiempo dedicado a otras funciones (Facchini, 2010).

La relación interpersonal es por excelencia el espacio que da sentido al tiempo de trabajo de los asistentes sociales: con mayor razón la satisfacción por el tiempo dedicado a la relación de ayuda asume gran relevancia dentro de todo el proceso de prestación de cuidados. Si los trabajadores sociales, los usuarios, la organización y los varios *stakeholders* están satisfechos por el tiempo empleado para trabajar juntos, entonces significa que esos momentos han tenido sentido para cada uno de ellos y que el estar juntos y compartir un proyecto no ha sido una pérdida de tiempo sino una manera de dedicarse a la prevención más que a la emergencia. Esto podría ser una posibilidad para reducir el tiempo de relación directa con los usuarios por parte de cada trabajador social, actuando con una visión de estrategia organizadora sin dejar de mantener un equilibrio con las competencias profesionales.

La actividad laboral es para Alfred Schutz una mezcla de tiempo interior (*durée*) y de tiempo exterior (cósmico): traducido en términos de ejercicio profesional podríamos decir que la actividad laboral del asistente social es fruto de la superposición de una dimensión subjetiva, conectada directamente con el hecho de ser un profesional de la ayuda y de la prestación de cuidados, con una dimensión externa, co-

nectada con ser un profesional que realiza su trabajo en un determinado contexto y en beneficio de éste:

> Experimentamos la actividad laboral de manera simultánea como una serie de acontecimientos en el tiempo exterior y en el tiempo interior, uniendo las dos dimensiones en un único flujo que se denominará el presente vivido. […] El ser que trabaja, y sólo el ser que trabaja, experimenta todo ello en *modo presenti*, y hace de sí mismo el autor de la actividad laboral en curso: se realiza a sí mismo como unidad (Schutz, 1979, pp.190-191).

Lo que distingue al trabajador social, su actividad laboral, es por lo tanto expresión de la unión entre lo que significa ser un profesional de la prestación de cuidados: tanto para él mismo como para la organización a la que pertenece y para los usuarios. La elección de la cantidad de tiempo que se dedica a la actividad laboral tiene siempre que considerar estas dos realidades, interior y exterior, que influyen en la propia percepción del tiempo y en el significado mismo de lo que se hace en un determinado espacio de tiempo.

El tiempo de los servicios en el aquí y el ahora de la crisis

La cuestión del tiempo ha sido siempre objeto de reflexión en la formación y en la actuación profesional del *social worker*: de hecho, el buen empleo del tiempo es relevante no sólo para el modo particular de construir la relación de ayuda y proporcionar respuestas a necesidades concretas, sino también para la formación de la propia identidad profesional. Un profesional es reconocido en su propio ámbito si hace bien su trabajo y si lo hace en tiempos considerados socialmente como razonables: todo esto se orienta hacia una mayor conciencia y un mayor reconocimiento no sólo del profesional como tal sino también de la profesión que representa.

¿Cómo puede el trabajador social reconciliar la eficiencia con la eficacia en un contexto en que el número de usuarios aumenta, los recursos disminuyen y las exigencias son cada vez más complejas? Esta pregunta se repite a menudo cuando invito a la clase a asistentes sociales que ya tienen experiencia de trabajo en distintos sectores. Los estudiantes, futuros profesionales de servicios sociales, escuchan sus testimonios y participan. Parece que cada uno de ellos se imagina tener que enfrentar a filas interminables de personas que llaman a su puerta solicitando su servicio en cualquier momento y exigen una solución inmediata.

La cuestión del tiempo se vuelve crucial en el momento que las instituciones y los trabajadores sociales se encuentran en una situación en que han de responder a un número cada vez mayor de demandas y de necesidades, que se presentan siempre con problemáticas muy diferentes y que resultan difíciles de clasificar.

El número de trabajadores sociales disminuye a la vez que crecen exponencialmente las demandas de ayuda, y todo ello manteniendo el mismo ritmo de trabajo (36 horas semanales a jornada completa en instituciones públicas en Italia): el resultado es que no hay tiempo suficiente, y tanto los trabajadores sociales como los usuarios lo sufren en persona, lo cual afecta la relación y asimismo se refleja en los resultados.

> Con la calculadora en la mano, podemos deducir que un asistente social a jornada completa con 100 situaciones a su cargo, dispondría de aproximadamente 20 minutos por semana para dedicarse a cada situación (sin descansos, reuniones de servicio, promoción del territorio, formación, y sin tomar en cuenta vacaciones, bajas por enfermedad u otros permisos). Una consulta suele durar entre 45 y 60 minutos, sin contar la preparación y la grabación final […]. Obviamente no se puede pretender que existan superasistentes sociales de este tipo y, en concreto, ya es bastante agotador hacer cuatro consultas al día. Con este segundo ritmo, se podrían realizar 20 consultas por semana, y "sobrarían" 16 horas "para el resto" […]. Está claro que las cuentas "no cuadran" y que el asistente social puede acabar haciendo algunas cosas mal y teniendo que aplazar otras. Por lo tanto, para acceder a un servicio y "ser atendido", el usuario puede verse obligado a esperar (en algunos casos meses), o incluso a entrar en una lista de espera […] A menudo se le atribuye la responsabilidad de tales retrasos al asistente social, sin hacer un análisis adecuado del conjunto de la organización del servicio" (Zanon, 2007: 90-91).

El riesgo que se corre es que para alcanzar un mayor grado de eficiencia se intenten organizar los servicios a las personas siguiendo el modelo *fordista* de la cadena de montaje. El problema o la necesidad del

usuario son escuchados sólo en parte y sólo por algunos interlocutores sin que al menos un asistente consiga reconstruir toda la situación. El asunto de fragmentar la intervención ya se ha reconocido como un problema y se ha debatido en la historia del servicio social italiano, pero ahora parece resurgir como estrategia para enfrentar el aumento del número de usuarios y la disminución de los recursos económicos: vuelve a manifestarse así la exigencia de manejar de manera creativa y estratégica las modalidades del trabajo profesional orientadas a una visión holística y sistémica de la persona y del problema.

Desde esta perspectiva, aún hoy, el asistente social –que tiene como deber profesional el conseguir que los usuarios sean autónomos, como deber social el cambio y la participación del usuario, y como deber institucional el ser un *case manager* (el responsable del caso frente a la organización para la que trabaja)–, puede acabar atrapado en una maraña de exigencias, a menudo conflictivas, que pertenecen a *stakeholders* diferentes pero que deben considerarse y ser tratadas con igual atención.

Quien decida hacer una investigación a partir de los servicios, analizando, como observador activo, las dinámicas de la relación entre los trabajadores sociales y los usuarios y entre los mismos trabajadores sociales, puede encontrarse frente a situaciones de este tipo. Uno de estos casos lo describe Vanna Riva a raíz de una investigación *in situ*: los asistentes sociales, acorde con la responsabilidad de un servicio dirigido a los ancianos, adoptan algunas estrategias útiles para hacer frente a la sobrecarga de trabajo. Debido al aumento de la demanda, la organización –y por consiguiente los trabajadores sociales– responde restringiendo el tiempo del proceso de ayuda.

> Para acortar los tiempos, cuando se asigna una cantidad de casos muy numerosa, los asistentes sociales pasan de la fase cognitiva directamente a la realización de la intervención. Esto se produce sustituyendo la consulta en la oficina con una entrevista telefónica y, posteriormente, efectuando la visita al domicilio para llegar a un acuerdo sobre cómo efectuar el servicio. Dicha estrategia operativa, en la que se reducen las fases del proceso de trabajo dedicadas a la comprensión de la situación, permite a los asistentes sociales adherirse a la petición de la entidad de hacerse cargo continuamente de casos (Riva, 2014: 11).

Si por un lado, entonces, se termina por fiarse mucho más de lo que siente y percibe el usuario, por el otro se reduce el tiempo dedicado a escucharlo y a conocerlo directamente.

El tiempo se compone de lo marcado por las fases del proceso metodológico unitario, lo necesario para redactar los informes profesionales y lo que hay que reservar para las consultas o las visitas a domicilio; y además lo que hace falta para reflexionar, dedicarse a la formación y a la supervisión. Junto a este tiempo está el tiempo de quien es acogido en los servicios y el de aquellos que, de alguna manera, se mueven alrededor del usuario; pero está también el tiempo de los demás profesionales y, para concluir, pero no por ello en último orden de importancia, está el tiempo de la organización a la que se pertenece.

Si asumimos que el tiempo de los trabajadores sociales, de los usuarios y de la institución no es sólo una necesidad que se satisface en términos de cantidad, sino sobre todo un recurso que debe llenarse de significado y de valor en cada caso según las circunstancias (lo que no es algo que pueda calcularse matemáticamente), se intuye cómo el tiempo es cada vez más motivo de fricción ya que es un recurso exiguo y que no está siempre a disposición de todos de la misma manera, ni en el mismo momento ni con igual significado.

Investigadores externos, profesionales u "otros colegas" miran con desconfianza a los trabajadores sociales que, en muchas ocasiones, se ven obligados a acelerar la duración de una consulta o a saltarse alguna fase del proceso de ayuda; pero acaban entendiendo, en muchos casos, que la alternativa sería la de no dar a todos todas las respuestas necesarias.

Esta condición repercute profundamente en el concepto que cada asistente tiene de lo que significa ser un buen profesional. ¿Se es bueno si se consigue responder en un tiempo prefijado a todos los usuarios, o se es bueno si se consigue dar el tiempo justo al usuario para que se vuelva autónomo. ¿Se ahorra más "perdiendo" tiempo con un usuario para hacer que emerjan recursos personales y de la comunidad para evitar que las situaciones problemáticas se compliquen? ¿O se ahorra más siguiendo la lógica de la emergencia, gracias a la cual los trabajadores sociales responden en un tiempo breve, aunque en muchos casos esto permite sólo proporcionar respuestas provisionales que a largo plazo crean más dependencia y asistencialismo?

Sobre el "tiempo perdido" en documentar

El asistente social es un agente que produce un cambio: pero ¿cuánto tiempo se necesita para producir un cambio?, y sobre todo ¿este tiempo puede determinarse de antemano? El cambio depende de factores numerosos y heterogéneos, interdependientes entre sí: por ejemplo, las relaciones que subsisten entre todos los que intervienen en lo social (asistentes, usuarios, familias, organizaciones) y el contexto local y nacional (las decisiones de políticas sociales, el grado de responsabilidad y capacidad democrática de las comunidades).

Producir un cambio no significa sólo solicitar que se modifique un comportamiento de los sujetos que están a cargo de cada asistente social en particular, sino también actuar desde una perspectiva sistémica. Encontrar el tiempo para proyectar, documentar y teorizar las prácticas del servicio social es fundamental para producir un cambio que sea duradero y sostenible por las personas interesadas en promover caminos de autodeterminación que limiten el riesgo de caer en un asistencialismo.

Para concluir, me gustaría detenerme y hacer una reflexión sobre la observación siguiente: la capacidad del servicio mismo y de hacer una buena documentación por parte de los trabajadores sociales permite reducir los tiempos de intervención y de gestión de los casos, con lo que se logra reconciliar el tiempo normativo y el tiempo afectivo-relacional.

> Los servicios de calidad (con inversiones en términos de organización, de personal y de recursos) que consiguen realizar evaluaciones correctas y análisis de las situaciones, y que se apoyan con otros planes de prevención y de promoción del territorio, pueden lograr reducir e interrumpir la cadena de asistencialismo o reducir la duración de las intervenciones, y disminuyen por consiguiente los costes de dichos servicios (Zanon, *op.cit*: 92).

Ilustramos esto con un episodio ocurrido en clase. Marta está estudiando para ser asistente social, cursa su tercer año en la universidad y ha realizado ya sus 400 horas de prácticas. Mientras se discute sobre la importancia de documentar el proceso de ayuda ella plantea una pregunta: "Pero si los asistentes sociales en los servicios son pocos y emplean la mayor parte de su tiempo en hacer frente a las emergencias, ¿cómo se puede perder tiempo para documentar?". La pregunta de Marta es legítima y deduzco de la expresión de los demás estudiantes que todos habrían querido hacerla. Me atengo a responder que el tiempo para documentar nunca es tiempo perdido, mientras todos me miran perplejos: no obstante, me consta que durante su experiencia en las prácticas a menudo han presenciado situaciones en que los asistentes sociales no tenían tiempo para hacer la documentación por la sobrecarga de trabajo.

Decido entonces reflexionar con ellos, a partir de lo que establece el Código Deontológico de los asistentes sociales italianos en su artículo 11:

> El asistente social ha de emplear su propia competencia profesional para promover la autodeterminación de los usuarios y de los clientes, su potencialidad y autonomía, en cuanto sujetos activos del proyecto de ayuda, favoreciendo el establecimiento de una relación de confianza, en un proceso constante de evaluación.

Cuando se habla de responsabilidad del caso se quiere decir que el asistente social garantiza el modo en que crea y estructura dicho proceso de ayuda. Se le reconocen algunas competencias así como la capacidad de decidir cuánto tiempo es necesario para poner en marcha procesos que funcionen (art. 47):

> El asistente social tiene que actuar de manera que sus servicios profesionales se cumplan en unos plazos de tiempo adecuados para llevar a cabo intervenciones calificadas y eficaces, en un ambiente idóneo para proteger la privacidad del usuario y del cliente.

Partiendo de estos presupuestos intento comprender junto con los estudiantes la función que desempeña la documentación dentro de un proceso de ayuda eficaz. Para ello pueden servirnos las palabras de Laura Bini:

> La relación entre documentación y proceso de ayuda se define como una relación circular y de influencia recíproca […] Como tal, la documentación es una representación selectiva del proceso de ayuda, y aunque pueda definirse como simplificación de un proceso complejo, constituye un estímulo para la problematización del proceso de ayuda, poniendo de relieve la relación entre la parte y el todo, entre la realidad y su representación. Documentar significa dar valor a

los hechos investigando su función y significado (Bini, 2011: 72-74).

La documentación es por lo tanto apoyo y esencia de un proceso de ayuda bien pensado y proyectado. Decir esto es fácil, pero se sigue cayendo en la trampa de dar respuestas inmediatas en lugar de tomarse tiempo para la reflexión y la reelaboración.

Aunque se trate de una cuestión básica y comúnmente se acepte la idea de que el tiempo dedicado a la documentación permita, a largo plazo, perder menos tiempo en la gestión y la resolución del caso, de hecho se sigue trabajando como si el documentar fuese sólo una pérdida de tiempo: para organizar los documentos, para escribir la historia de cada caso, para grabar las llamadas nunca hay tiempo; y con rabia y cansancio nos quejamos, además, de que siempre estamos sobrecargados de papeles o documentos que rellenar o recopilar.

Si el asistente social se dedica a escribir informes, a grabar las consultas, a tener la cartilla social siempre al día, entonces monitorear la intervención programada o decidirse por alguna adaptación en vez de suspender la ruta emprendida, se hará con mayor celeridad que cuando falte algún certificado, un documento o el acta de una reunión. La estratificación de la documentación permite disponer siempre de la cronología del asunto, lo que evita perder tiempo en reconstruir la historia de la persona y da en vez de ello la posibilidad –en términos del tiempo– de reflexionar y reelaborar posibles propuestas y soluciones.

El documentar no sólo ayuda al trabajador social a manejar de manera racional su propio tiempo de trabajo sino también su carga de trabajo: una buena documentación casi siempre significa que hay casos bien llevados y soluciones eficaces; y lo mismo puede aplicarse para el trabajo de equipos interprofesionales, donde en muchas ocasiones no se tiene el tiempo para tomar decisiones ni para elaborar comentarios de manera conjunta.

Una buena capacidad de documentación permite dejar constancia y archivar en la memoria la historia social del usuario y la relación entre usuario, organización y trabajador social, para así evitar interminables trámites burocráticos en el caso de que se retome un asunto pendiente o cerrado.

Y, por último, adquirir la capacidad de documentar no sólo ayuda a sistematizar y a agilizar la labor de cada trabajador social en particular sino que permite construir praxis funcionales y efectivas dentro de la organización: si un asistente social pone a disposición de la organización su propio método de trabajar documentando, posibilita que los expedientes de cada miembro puedan converger en un patrimonio común de conocimientos y de procedimientos, que termina por optimizar los tiempos de la prestación de servicios y hace que se disponga de más tiempo para los casos más complejos.

La documentación permite asimismo conservar la memoria de las historias de los trabajadores sociales y de los procedimientos de la organización a la que pertenecen, y proporciona material para el análisis y el estudio de los expedientes del servicio social, lo que es necesario para interpretar los casos y tomar decisiones. A veces, el porqué de ciertas actitudes profesionales o de procedimientos internos que parecen haber existido desde siempre o la solución a problemas y situaciones "por las que el servicio ya ha pasado", pueden encontrarse y comprenderse sólo si alguien, antes de nosotros, ha perdido el tiempo en registrar y archivar, y sólo si la organización ha decidido invertir tiempo y recursos en mantener la memoria de un pasado que siempre podría ser de utilidad en un presente y en un futuro.

Todo este trabajo de racionalización y de sistematización de la documentación parece encaminarse hacia la misma fórmula de "puntualidad, calculabilidad y exactitud" de Simmel; parece casi devaluar el tiempo afectivo-relacional a favor del normativo, pero no es así: trabajar para que los procedimientos se ejecuten cada vez más con mayor conciencia por parte de los trabajadores y que no sean impuestos desde arriba, permite mejorar la calidad del tiempo que se emplea en los servicios, contribuye a crear espacios de relación y de encuentro, y fomenta la posibilidad de distribuir la propia carga de trabajo de acuerdo con los tiempos útiles para mantener un nivel de calidad media-alta en la relación de ayuda.

18. El tiempo de la enfermedad

Silvia Carbone

En la literatura científica hay muchos análisis teóricos y empíricos sobre la dimensión social del tiempo. Éstos toman en cuenta la relación del tiempo con las acciones sociales, con la dinámica interna de los diferentes sistemas sociales, con las organizaciones y las instituciones de poder (Adam, 1990; Bergmann, 1992; Elias, 1984). Adoptando un enfoque que considera, como dice Cavalli (1985), "el tiempo como una perspectiva que afecta todas las formas de la vida social", entendemos que también la experiencia universal de la enfermedad, en tanto que rompe un orden social preciso, crea una situación capaz de construir una percepción diferente del tiempo individual. Toda la gente, independientemente de su condición social, el país donde vivan, su sexo, su religión, eventualmente encontrarán en su vida la enfermedad, esa condición de malestar, dolor, falta de armonía, capaz de causar un sufrimiento físico y moral. En cada uno de nosotros esto puede ocurrir con diferentes formas y modalidades, porque el significado que se le atribuye es diferente. El elemento que realmente parece unir a los individuos no se debe buscar en la pertenencia a esa otra ciudadanía (como la define Sontag, 1979), sino más bien en la suspensión de la vida cotidiana que la enfermedad implica. La dimensión temporal de la enfermedad puede alejarse de las estructuras temporales socialmente predeterminadas, y en algunos casos chocar con ellas, ya que interrumpe el curso normal de la existencia (Gadamer, 1994). Esto le sucede aún más a los que viven la experiencia de una enfermedad crónica. Bury (1982) define ésta como la incomodidad que afecta uno de los aspectos fundamentales de la vida (y que causa aflicción): su extensión en el tiempo. En este sentido, las enfermedades crónicas se consideran "escisiones" en la trayectoria de la vida, respecto a la cotidianidad, y por lo tanto también dividen la identidad del sujeto. En este sentido, es evidente el contraste que, durante una enfermedad, se genera entre la estructura del tiempo social, dotada de un poder normativo, y el tiempo subjetivo percibido, representado, vivido y reelaborado por los individuos.

La construcción social de la enfermedad

Observando cómo se representa la enfermedad y cómo esta representación varía de acuerdo con las épocas históricas, las regiones geopolíticas y económicas y los comportamientos humanos, nos damos cuenta de que la enfermedad no debe estudiarse como una categoría social abstracta, sino como un concepto. La enfermedad penetra toda la experiencia humana, es sometida a un continuo proceso de construcción social, afectado profundamente por los cambios en los modelos dominantes de salud y de la asistencia médica en los que está inmersa, y por lo tanto encuentra su explicación dentro de ciertos marcos de pertenencia. En los años 30 la sociología empezó a interesarse en el conocimiento médico, en la organización del sistema de salud y la dualidad salud/enfermedad. La influencia de las ciencias naturales en pleno apogeo empujó a la sociología a hacer suyo el paradigma biomédico dominante. Fue una época inspirada por la separación ontológica de Descartes (1637) entre el cuerpo y el alma, entre *res extensa* y *res cogitans*, por lo que la enfermedad se explicó como el resultado de un mal funcionamiento del mecanismo biológico. Este enfoque mecanicista del cuerpo a la vez inspiró la tradición sociológica de ver la salud/enfermedad como un hecho de relevancia social y no como un hecho social en sí mismo (Donati, 1983). La enfermedad tuvo por lo tanto el significado científico de un simple fenómeno de alteración funcional orgánica, en que el conocimiento médico tuvo que intervenir, y la sociología se desarrolló dentro de estos marcos interpretativos biomédicos.

La difusión del uso de una terminología específica y precisa acerca de las patologías que afectaban al sujeto, para así definir el problema y separar la alteración y la disfunción de un órgano de la totalidad del individuo, es uno de los resultados tangibles del gradual abandono de la dimensión subjetiva por parte de la racionalidad médica.

En realidad, el proceso de *medicalización* emprendida por Occidente en los años de la secularización, utilizó una metáfora para explicar el funcionamiento del cuerpo humano derivado de un modelo mecanicista: la imagen de todo el cuerpo como compuesto por pequeñas piezas implicaba la posibilidad de intervenir específicamente en cada una de ellas por separado. El *arte* de la medicina, presente desde la prehistoria, pasando por la civilización grecorromana –donde encontró su plena expresión en la escuela hipocrática, que se liberó de una visión mítica-religiosa–, regresó a Europa donde reinó sin disturbios hasta el siglo XIX, cuando –como resultado de la influencia de las ciencias exactas– también se convirtió en una ciencia. Así se inició la era de los éxitos de la medicina, una ciencia que avanzó de manera distinta en diferentes áreas del mundo (Armocida y Zanobio, 2002). En la segunda mitad del siglo XIX, el desarrollo de los conocimientos biológicos y la comprensión de la célula en el laboratorio, gracias a la invención del microscopio, conduce a la identificación de un proceso lineal de causa y efecto, siendo la causa principal de la enfermedad la presencia de microorganismos patógenos (Bucchi y Neresini, 2001). Se comenzaron a estudiar los síntomas como signos concretos de un desarrollo patológico gracias a la práctica de la autopsia. Así se comenzó a estudiar la vida a través de la muerte de un individuo, y a dividir el cuerpo en partes cada vez más pequeñas, ya no tomando en cuenta su totalidad (Foucault, 1963). Este cuerpo-cadáver, disecado, librado de la vida, sobre cuya observación analítica se funda el conocimiento de la medicina moderna, ha transformado también al enfermo en un cuerpo-objeto, o mejor dicho en un "caso" para observar simplemente con ojo clínico. Esto ha eliminado el significado simbólico de la enfermedad, ha separado definitivamente el cuerpo de su alma, y también ha eliminado al individuo mismo: se le despojó de su ropa ordinaria y de su nombre y se le dio un registro médico y una sala, privándole de su identidad, de su tiempo y de su espacio. En este momento la integridad y el sufrimiento de un individuo frente a la enfermedad generalmente son ignorados, pasados por alto, porque ya no se consideran factores relevantes para que el conocimiento científico y técnico, aplicando leyes generales, tenga su efecto. Así la enfermedad pierde el sentido más profundo: la subjetividad de la experiencia temporal. Con la publicación de *The Social System* (Parsons, 1951) se propaga una sociología de la salud relacionada más con la perspectiva bio-psico-social. Parsons ha hecho hincapié en la importancia del intercambio constante entre el sistema social y el actor social, y ha reconocido que la enfermedad es una representación de la relación entre el cuerpo interior y el mundo exterior. Así se enfocan más la percepción y la subjetividad del tiempo de un actor social, partiendo de que, según dice Parsons:

> la enfermedad es un estado de perturbación en el funcionamiento normal de la persona humana en su conjunto, ya que incluye no sólo el estado del organismo como un sistema biológico sino también sus ajustes personales y sociales. De este modo, se define en parte biológicamente y en parte sociológicamente.

A partir de esta hipótesis inicial Parsons caracteriza la enfermedad como una forma de desviación, una condición disfuncional para la sociedad, que obstaculiza el buen desarrollo de las expectativas sociales, pues: "hace incapaz de realizar con eficacia las funciones sociales" (Parsons, 1951: 43). De acuerdo con este enfoque, el interés de la sociedad es reducir al mínimo el tiempo de la enfermedad, para recuperar su buen funcionamiento. La enfermedad, de acuerdo con dicho sociólogo, interrumpe el curso normal de la existencia humana y, por lo tanto, implica un alejamiento de las esferas "normales" de la actividad humana. El individuo se ve obligado a asumir una conducta desviada y a escapar del orden social impuesto, de sus reglas y sus obligaciones, de su tiempo social: en este sentido representa un peligro para el resto de la comunidad. En esta concepción constructivista la enfermedad es el resultado de una construcción social de la realidad, una experiencia subjetiva que impacta el ritmo de la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1969) hasta afectar no sólo la relación que las personas tienen con su propio cuerpo, sino también las actividades y las relaciones interpersonales durante este "paréntesis de suspenso".

El tiempo de la enfermedad entre la sociedad y la comunidad terapéutica

El enfermo como tal adquiere un verdadero estatus social propio (Parsons, 1951). Sin embargo, la enfermedad y el paciente no deben considerarse como categorías universales. Cuando enfocamos la nivelación temporal de la esfera social del enfermo, debemos tomar en cuenta la consiguiente exclusión forzada, o en algunos casos voluntaria, que vive dentro del sistema social al que pertenece, debido a su condición física. Si la pertenencia del individuo a un grupo social, y el consiguiente reconocimiento de su "ciudadanía", pueden traducirse en la participación concreta y el intercambio de las dimensiones políticas, económicas, culturales y sociales estrechamente vinculadas entre sí, la cancelación de una de estas esferas puede tener como consecuencia que el individua sea totalmente excluido del sistema mismo.

Un ejemplo de esto puede ser la exclusión temporal del mercado de trabajo que varios pacientes se ven obligados a experimentar. El trabajo es una de las primeras instituciones sobre la que se basa el reconocimiento social, porque en parte contribuye a la redefinición de cada individuo. La ausencia en el lugar de trabajo genera los efectos iniciales del proceso de marginación social. Por ejemplo, ¿cuántas veces nos ha tocado oír o decir: "Tengo que atiborrarme de medicamentos porque mañana ¡tengo que ir a la oficina!"? Hoy, la ciencia médica y las compañías médicas y farmacéuticas han acostumbrado a los seres humanos a corregir su problema rápidamente con "píldoras y soluciones fáciles" en un intento inmediato de evitar las consecuencias sociales que conlleva la indisposición orgánica. Ausentarse del lugar de trabajo y perder su función social son consecuencias indeseables que deben evitarse a toda costa. Entonces, en la experiencia de la enfermedad que el paciente se ve obligado a enfrentar, hay que tomar en cuenta la dimensión temporal. Inevitablemente, él se verá obligado a reparar en el *antes* y el *después* de la enfermedad (Bury, 1982). La persona enferma que vive sus días yendo de una cama de hospital a otra, entre los médicos familiares y la opinión de los especialistas, entre los análisis que debe realizarse y pagar la cuenta, entre las expectativas de opiniones y resultados, entre la indisposición y los fármacos, se encuentra inmersa en una oscilación continua entre un *ante de* y un *después de*, entre viejas esperanzas y nuevos temores. En medio de todo este vaivén toma forma la cotidianidad de una persona que deja de ser vista y concebida en su totalidad. Para los enfermos es como si la vida se hubiera suspendido de alguna manera o estuviera privada de su funcionamiento normal. Si se considera la enfermedad como un acontecimiento que rompe un orden específico para crear uno nuevo, entonces podría ser considerado como una amenaza para el orden social establecido. El filósofo alemán Gadamer (1994) explica bien cómo la alteración de este equilibrio no debe considerarse sólo como una cuestión de la ciencia médica, sino también como un acontecimiento biográfico: el paciente ya no es la misma persona, porque se encuentra excluido de sus condiciones de vida normales. La enfermedad, en pocas palabras, no es sólo algo verificable a nivel orgánico y científico, es ante todo una experiencia que interesa y que distingue a cada individuo e implica una suspensión temporal de la vida social. Por lo tanto, la curación no se puede reducir sólo a la eliminación de los síntomas y las dolencias físicas, sino también debe consistir en regresar al sujeto a su tiempo y a su ritmo, a su vida cotidiana, que perdió momentáneamente. El individuo tiene que volver a encontrar la armonía en la regulación del sueño y la vigilia, tiene que salir de la suspensión del tiempo en que se encuentra e introducirse de nuevo en el tiempo productivo/consumista de trabajo, que se ha convertido en un elemento vital. Esto es lo que le sucede todos los días a las personas con esquizofrenia. El carácter "duradero" de la esquizofrenia, además de no ofrecer curas rápidas, no garantiza resultados seguros ni predecibles. Enfocar la dimensión temporal del sufrimiento mental significa reflexionar sobre un tiempo "circular", lo que se distingue marcadamente de un enfoque puramente médico en que el tiempo de la enfermedad pasa por un eje lineal, moviéndose desde el punto A (inicio) al punto B (curación/muerte). Significa hablar de cómo el sufrimiento mental revoluciona la sincronización de la vida no sólo de la persona que tiene el problema, sino también de los miembros de la familia que vive a su lado y de los cuidadores u *operadores*. La esquizofrenia se manifiesta a una edad temprana, principalmente después de la adolescencia, e impacta como un rayo caído de un cielo sereno sobre los proyectos y los sueños de la persona y la familia. El ciclo de la vida "normal", marcada por los matrimonios, nacimientos, logros profesionales y todo eso, se interrumpe repentinamente, se eclipsa el pasado, mientras que el presente

y el futuro se convierten en oscuros e inciertos. El tiempo para, se detiene en el presente. Un tiempo que se traga a la gente y sus acciones. Un tiempo que se escapa, ya que no pertenece al usuario que sufre ni al cuidador u operador, un avance sin ver un futuro, sin curación.

La persona que padece esquizofrenia se ve obligada a detenerse en la enfermedad. Esta condición muchas veces la deja impotente, sobre todo cuando los años de trabajo duro y de compromisos se anulan y dan paso a una crisis, a una nueva hospitalización o a una recaída. Pero reconocer la existencia de un tiempo circular significa no sólo aceptar la imprevisibilidad del sufrimiento en cuestión, sino sobre todo organizar un tiempo institucional menos rígido y menos esquemático, capaz de adaptarse a la persona y a la individualidad de la vida de todos los días, vivida dentro de los servicios psiquiátricos tanto por el cuidador u operador como por el usuario.

Es sobre todo en las *comunidades terapéuticas* donde surge la percepción crítica de un tiempo institucional y burocrático que domina el tiempo socialmente compartido, que se asienta sobre un presente que es la propia rutina y que remite a la idea de un tiempo circular de la enfermedad. Las comunidades terapéuticas surgieron entre el final de la Revolución francesa y el final de la segunda Guerra Mundial con las experiencias de Tuke (1882) y Jones (1953). Su intención fundamental era añadir un aspecto humano al tratamiento del paciente. Los elementos que caracterizan la comunidad terapéutica son: la presencia de un grupo de personas que viven juntas día tras día las 24 horas, organizando y realizando regularmente una serie de tareas domésticas (limpieza de la habitación, la oficina, el jardín, y la comida en grupo) con una definición clara de los tiempos y de los lugares en que se da esta interacción/relación terapéutica. Este nuevo modo de "curación" se basa fundamentalmente en los principios cardinales de democracia, permisividad, comunalismo y resistencia (Rapaport, 1960). Dentro de la comunidad terapéutica el sujeto "enfermo" vive la experiencia de la enfermedad de una manera diferente a la que se da en la sociedad normal exterior, donde el papel que se le reconoce es el de un "paciente-objeto" que debe dejar a un lado su personalidad e individualidad, así como su vida cotidiana, para seguir un tratamiento terapéutico. En la comunidad terapéutica el sujeto se convierte en un participante activo de la comunidad, el protagonista principal de su lucha para curarse y, por lo tanto, se convierte una vez más en "dueño" de su tiempo.

Para analizar más detenidamente la estructuración del tiempo en la comunidad se revisaron 46 entrevistas cualitativas realizadas con operadores seleccionados entre enfermeras, psicólogos, trabajadores sociales y médicos de algunos de los servicios psiquiátricos públicos en Roma, Messina y Trento (Carbone, 2014). Con base en sus testimonios fue posible reflexionar sobre cómo se vive el tiempo del sufrimiento mental en la comunidad.

De hecho, en los servicios psiquiátricos se sincroniza el tiempo del operador con el tiempo existencial del usuario y de su enfermedad crónica, orientándolo hacia la acción curativa. Esto es especialmente cierto en las comunidades terapéuticas donde los operadores y los usuarios viven juntos. Aquí se pone en práctica un proceso de tratamiento que se lleva a cabo a lo largo de ese periodo.

Básicamente, un día típico gira en torno a la relación entre el enfermo y el operador. Todo empieza saludando la mañana y termina con la llegada de la noche. Hay breves momentos que se añaden a la administración de medicamentos o acontecimientos sociales, como ver un DVD juntos. De hecho, en todas las comunidades se organizan diferentes actividades que pueden ser ver una película o jugar a las cartas en el jardín, y es deber de la enfermera apoyar, promover y mejorar la disposición de los enfermos a participar en estas actividades de grupo para acelerar y pasar el tiempo agradablemente. La participación de los enfermos en las diferentes actividades y la experiencia de la comunicación abierta se convierten en las nuevas herramientas de la vida cotidiana y del cuidado de la comunidad de operadores. Este cuidado se basa en una interacción que tiene lugar principalmente en el "hacer", de acuerdo con las normas de los acontecimientos comunes y que son parte de la vida de todos los días: despertar en la mañana, cuidar de la higiene personal, preparar los alimentos y disfrutar de ellos, entretenerse en situaciones de relajación y socialización, y, finalmente, ir a dormir por la noche. Echarles una mano en la vida de todos los días significa ayudarles a superar las crisis y las dificultades diarias. En primer lugar les ayudan a adaptarse al ritmo de la vida cotidiana, para pasar su vida diaria y hacerse independientes y capaces de desempeñar su papel social de nuevo, para que sean autónomos y retomen su actividad social productiva una vez que salgan de la comunidad.

19. Andar por los caminos ralámuli: conocimiento ancestral, tierra y cotidianeidad

Sabina Aguilera y Ana Paula Pintado

La mayoría de los ralámuli (también conocidos como tarahumaras) habitan actualmente en las barrancas y las cumbres de la Sierra Tarahumara, ubicada al suroeste del estado de Chihuahua, México (figura 19.1).[1] No obstante, un número creciente de ralámuli migra a ciudades como Chihuahua, Ciudad Juárez o Cuauhtémoc de manera temporal o permanente.

En términos muy generales puede decirse que este pueblo indígena ha sido históricamente despojada de su territorio por extranjeros –principalmente– con el fin de utilizar sus recursos naturales. Asimismo, se ha enfrentado a la constante falta de interés del *chabochi* ("hombre con pelo en la cara", i.e. el hombre blanco) por entender y, en consecuencia, respetar sus creencias y su tradición.

Unos cientos de años atrás, cuando el proyecto colonial de expansión se asentó en el norte de México, una gran variedad de pueblos, entre ellos los ralámuli, fueron divididos, nombrados y agrupados por los misioneros. Este agrupamiento en unidades o "naciones" dio como resultado la homogeneización artificial de los ralámuli (y de otros pueblos), algo muy diferente a la realidad precolonial (Cramaussel, 2000: 292). Motivada principalmente por los yacimientos de oro y plata, la ambiciosa empresa de los europeos colonizadores implicaba desplazar a los nativos de sus tierras y, en muchos casos, tomarlos prácticamente como esclavos para trabajar en las minas o en la agricultura (Deeds, 2003: 13). Más aún, el programa de los misioneros consistía en imponer a los indígenas una forma de pensar completamente distinta con el fin de "civilizarlos" y erradicar sus "prácticas diabólicas". Los resultados de estos hechos fueron trágicos, destructivos (y de alguna forma continúan siéndolo), como lo mencionan Jansen y Pérez Jiménez (en este libro). Sin embargo, los religiosos, comerciantes, soldados y mineros que invadieron el territorio indígena, encontraron una fuerte oposición para la imposición de sus planes. Así se desencadenaron varias guerras, de las cuales las más serias se dieron en 1648 y en 1690, cuando más de 20 misiones fueron destruidas y varios religiosos murieron, aunque las guerras no lograron agotar las fuerzas detrás del proyecto de los misioneros. No obstante, a finales del siglo XVIII la Corona española obligó a los jesuitas a salir, y éstos tuvieron que abandonar apresuradamente las misiones que habían establecido. A pesar de que algunas de éstas fueron retomadas por los franciscanos y el clero secular, este periodo se caracterizó por estar repleto de incertidumbres para aquellos ralámuli que formaban parte de estas misiones. Para el año 1900 regresan los jesuitas a reocupar sus puestos como misioneros. Paralelamente, el gobernador de Chihuahua, Enrique Creel, propone la "ley de mejoramiento de la raza tarahumara". Es así como en esos tiempos los ralámuli se ven confrontados con los proyectos del Estado y de los religiosos, planes basados en ideas indigenistas como "la transformación cultural del indio a partir de su conversión en ciudadanos de la nación" (Sariego, 2002: 133). La estrategia implicaba, por un lado, la construcción de escuelas para niños indígenas en donde se transmitieran valores culturales occidentales a través de la castellanización, y por el otro, el control de los recursos del territorio ralámuli (*ibidem*). Aunque los planes se ven brevemente interrumpidos por la Revolución mexicana, tanto los jesuitas como el go-

1 Estudiosos del idioma consideran que la lengua ralámuli se debe escribir con las reglas propias de la escritura que represente su sonido. Tal es el caso del etnonímico con que se autodenominan: ralámuli. Esta palabra, tal y como está escrita, trata de seguir las reglas del español, es decir, se escribe con oídos hispanohablantes, porque esas [r] intervocales en realidad no son consonantes normales, ya que tienen un sonido intermedio entre [r] y [l], emisión que se clasifica como "líquida retrofleja". Ésta, cuando se encuentra al inicio de una palabra, suena como la [l] del español. Es un fonema característico de la lengua tarahumara. En 1989, hubo un intento por estandarizar la forma de escribir el tarahumara, pero este proyecto quedó inconcluso y no se ha retomado (Pintado, 2004: 5).



Figura 19.1: Mapa de los municipios de la Sierra Tarahumara (fuente: Harriss y Pintado, 2013).

bierno logran darle seguimiento a sus proyectos con el fin de integrar y "mexicanizar" a los indígenas.

Actualmente, los proyectos gubernamentales y los religiosos continúan repitiendo esquemas añejos, aunque sus discursos expresen lo contrario, pues por desgracia el querer transformar al indígena sin escuchar lo que éste quiere está profundamente arraigado en nuestra cultura. Es decir, es muy común la creación de proyectos cuyo discurso habla de consideración a las tradiciones, pero en su práctica hay acciones que distan mucho de ser respetuosas. Tal es el caso del Instituto Nacional Indigenista (creado en los años 50) hoy llamado Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que a pesar de promover la creación de proyectos respetuosos, en la práctica son comparables con el de los misioneros en el siglo XVIII. Un ejemplo específico de lo anterior lo vemos en los intentos por centralizar, es decir, crear pueblos indígenas. Poner el dedo en el renglón sobre esta cuestión es crucial porque, contrariamente a la idea occidental de asentamiento, el día de hoy los ralámuli de la sierra viven en rancherías (i.e. patrón de asentamiento disperso, una de las características más importantes de la forma de vida ralámuli) con un total de personas que no asciende a cien. Normalmente, en cada comunidad hay de dos a 10 rancherías unidas por un templo. La distancia entre el templo y la ranchería o entre cada ranchería es de cuatro a 10 horas caminando. Este es el caso de la comunidad de Potrero, donde hemos llevado a cabo trabajo de campo desde



Figura 19.2: Vista de la ranchería Coyachique, comunidad de Potrero (foto: Sabina Aguilera, 2004).

1989 y de donde tomaremos algunos ejemplos (figura 19.2).[2] Andar por los caminos está siempre presente en el pensamiento del ralámuli (Aguilera, 2014: 153-154, 162-164 y 2011: 34-35). En cada *nawésali* o sermón de la autoridad tradicional se habla de cómo caminar (*simî*) por el camino de la vida, de la experiencia. Este *simí* tiene que ver con caminar al templo o a otras rancherías, pero también, como lo han hecho desde tiempos muy antiguos, remite a la trashumancia o migración de acuerdo con las diferentes estaciones del año. Este tipo de movilidad implica cambiar su lugar de residencia de los valles o barrancas en el invierno a las cumbres en el verano. En otras palabras, los ralámuli viajan y viven paisajes distintos al mismo tiempo que aprovechan los diversos ecosistemas.

Es muy importante destacar esta práctica y filosofía ralámuli porque no suele ser entendida o tomada en cuenta en el mundo occidental. En consecuencia, los proyectos de desarrollo que planean las instituciones o las organizaciones terminan en una falta de beneficios para las comunidades ralámuli. Esto es así principalmente porque no se consulta previamente a las comunidades, de tal forma que los objetivos de dichos proyectos no tienen correspondencia alguna con las necesidades reales de la gente.

Uno de los muchos ejemplos posibles que exhiben la problemática aludida es el "Programa de becas escolares", implementado por el gobierno y que ha afectado gravemente las formas tradicionales de cultivo, alimentación, uso del cuerpo y la salud. En primer lugar, vemos que en casi todas las comunidades la escuela se ubica únicamente en uno de los dos ranchos. Antes de implementarse el programa de becas, los ralámuli no hacían mucho caso al calendario de las escuelas, y por ende no era un problema el migrar a la mitad del año escolar a su otro rancho de residencia. No obstante, al instaurarse el programa, el ritmo tradicional se vio obligado a cambiar porque para poder recibir la beca los niños debían completar el ciclo escolar. Como consecuencia la gente ha dejado de trabajar al menos una de sus dos tierras, mientras que

2 Ana Paula Pintado ha trabajado en esta comunidad desde 1989 hasta la fecha; además vivió allí 18 meses. Por su parte, Sabina Aguilera visitó la comunidad por primera vez en 1998 y luego regresó en 2000 y de 2002 a 2005. Desde 2007 Aguilera trabaja principalmente con mujeres ralámuli provenientes de diferentes regiones de la sierra (e.g. Ojachichi, Tehuerichi, Guachochi, lugares en que puede apreciarse la gran diversidad que caracteriza a este pueblo) pero que habitan en un asentamiento urbano en la capital del estado de Chihuahua.

en otros casos ha dejado de trabajarlas por completo, pues ahora el dinero se encarga de proveer los alimentos. A propósito de éstos, la implementación del programa de becas ha traído consigo una cultura alimentaria distinta. De acuerdo con estudios científicos la comida que se proporciona en las escuelas es alta en grasas saturadas y baja en fibras. Como comenta Monárrez-Espino: "51% de sobrepeso en mujeres adultas ralámuli es debido a un proceso llamado de 'deindigenización' de los patrones dietéticos y de la actividad física tradicionales" (2004: 94). Lo anterior ha provocado diabetes y anemia. En cambio, en las rancherías donde continúan con sus prácticas tradicionales alimentarias no hay diabetes ni mucho menos anemia, un rasgo característico de la desnutrición. Aunado a esta problemática encontramos un sistema educativo deficiente. En este sentido, los niños que viven toda la etapa escolar en los albergues dejan de hablar su lengua nativa y hablan mal el español; es decir, lingüísticamente no son ralámuli ni mestizos. Comúnmente estos jóvenes se convierten en maestros bilingües. En definitiva, se trata de una juventud con una serie de problemas de identidad difíciles de resolver y que, además, transmiten a su vez la confusión y la frustración a los niños ralámuli (Alvarado y Pintado, 2008: 38).

Regresando al tema de la sustitución de la siembra de sus tierras por el apoyo económico, vemos que esto también ha tenido un impacto en su pensamiento, que se manifiesta en un sentimiento de abandono a la tierra que los antepasados les dejaron con la consigna de que las trabajaran. Al no hacerlo se convierten en seres flojos o *nasinákuli*, uno de los adjetivos más peyorativos para los ralámuli. Asimismo, sentir que dependen del *chabochi* para recibir dinero resulta un conflicto, pues en el pensamiento ralámuli el *chabochi* es un ser inferior pues sólo tiene dos fuerzas vitales o *alewá*, a diferencia del ralámuli, que tiene tres, si es hombre, y cuatro si es mujer (*ibidem*).

Podríamos mencionar otros programas que se han impuesto en la Sierra Tarahumara, pero debemos pasar a otros temas e intentar dar un panorama global de la situación que viven los ralámuli de la sierra y de las ciudades.

Como mencionamos anteriormente, para los ralámuli el caminar es un tema muy presente: caminar los caminos hechos por *Onolúame* (dios padre, las deidades o la totalidad),[3] caminar el camino de la vida, como inferimos los antropólogos. De hecho, los ralámuli caminan constantemente largos trechos –solos o en familia– para visitar otros ranchos, para recolectar hierbas, madera o para ir al pueblo más cercano, el cual puede encontrarse a horas de distancia de sus localidades. Seguir el camino significa 'pensamiento' o *nátali*, de acuerdo con lo que *Onolúame* o *Anayáwali* (los antepasados) les enseñaron. El *nátali* es la sabiduría concebida no sólo como conocimiento sino, sobre todo, como conducta, como camino andado y voluntad. El *nátali* es lo que provoca los estados anímicos y de conciencia, lo que hace que las fuerzas vitales, *alewá*, se fortalezcan o se debiliten. El tener un buen pensamiento es hacer uso adecuado de las palabras y de la vida misma (Pintado Cortina, 2012: 194) En palabras de Guillermo Palma, un ralámuli dedicado a despertar la conciencia entre su gente pero también en el mundo occidental:[4]

> en nuestra mirada de la realidad no puede estar separada la tierra, el bosque, de los que en ella vivimos junto con todas las costumbres y creencias, la historia y los problemas de la época actual, la invasión cultural, territorial y los grandes proyectos turísticos y mineros que contaminan los ríos y dejan devastación en la barranca y en la montaña (Palma, 2013).

Además, hay que considerar que ellos viven lo que podríamos llamar una relación especial con la tierra, porque como nos han contado: "a nosotros no nos pertenece la tierra, nos la prestaron, igual que la vida, para que la cuidemos de la misma forma que ella nos cuida a nosotros, ella es nuestra Madre Tierra".[5] Estas palabras no deben entenderse como formas de aferrarse a un pasado ancestral, como si se estuviera congelado en el tiempo. Si hemos entendido correctamente, los ralámuli establecen una relación mutua con la tierra,

3 Normalmente los antropólogos se refieren a *Onolúame*, "el que es padre", y a *Iyelúame*, "la que es madre", sobre todo porque la mayoría de ellos trabaja en la región cumbre de la sierra. Sin embargo, en la barranca, el significado de *Onolúame* es más complejo, pues se refiere a varios elementos de la naturaleza: el sol, la luna, el venado, las estrellas..., y puede ser masculino o femenino según su contexto (véase Pintado Cortina, 2012). Contamos con algunos ejemplos de la región cumbre –no tan claros como los de la barranca– que nos permiten vislumbrar la existencia de relaciones complejas. Así, aunque el sol pueda ser concebido como *Onolúame*, éste no tiene sexo porque es la totalidad; y en el caso de la luna, en ocasiones también nombrada *Iyelúame*, puede provocar el cambio de sexo en las personas dependiendo de la fase en que se encuentre el astro (Aguilera, 2014: 157-158).

4 Guillermo Palma también es representante del pueblo ralámuli en la Red en Defensa del Maíz.

5 Chacarito, comunicación personal, 2014.

con los seres humanos, con los no humanos y con las demás entidades que viven en ella. Se trata pues, de un universo de relaciones. Si se considera lo anterior como una opción para interpretar la experiencia ralámuli del mundo con su historia, sus tradiciones y su conocimiento, se puede ver que hay gente viviendo dentro de un proceso histórico, involucrada con el entorno en vez de actuar de acuerdo con memorias preexistentes (Ingold, 2000: 146-148). Lo anterior no niega el pasado y la sabiduría ancestral o el patrimonio. En todo caso nos informa que los ancestros han dejado las "huellas", como nos han platicado, que los ralámuli aprenden a reconocer y entender el significado esencial dentro del contexto correspondiente (*ibidem*: 141).

Asimismo, tampoco podemos ignorar que la vida y la historia de la gente es totalmente susceptible a los cambios, las transformaciones y las reinterpretaciones. De tal forma, sucede que aunque para muchos el cultivar la tierra es fundamental para mantener una relación vital con ella, para otros ya no lo es. Estos últimos han optado por comprar comida en lugar de producirla. Semejante escenario va de la mano con un cambio generacional evidente en los jóvenes de alrededor de 30 años. Para ellos, las enseñanzas de sus padres y abuelos ya no tienen el mismo significado, y por lo tanto son vistos como gente floja por quienes continúan respetando la tradición. La realidad es que esta nueva generación ha vivido una experiencia distinta, en la cual se opta por una vida más fácil, diferente a la que implica las tareas agrícolas, de mucho esfuerzo y dedicación. Los abuelos y los padres de estos jóvenes viven de lo que cultivan, en cambio éstos disfrutan más del azúcar, el café soluble, las galletas, el atún enlatado, etcétera.

No obstante, los cambios generacionales no impiden que una mayoría de ralámuli deseen continuar practicando una forma de vida basada en el respeto a su entorno. De manera similar a lo que Jansen y Bautista García destacan en su ensayo (en este libro) sobre los *ñuhu* que habitan en todo ser vivo pero también en los montes o los caminos, para los rarámuri con quienes hemos platicado todo en el mundo está vivo. Este hecho hace comprensible la existencia necesaria de una relación respetuosa con el entorno. De acuerdo con el ya mencionado Guillermo Palma: "si con el paso de los años hemos participado en la destrucción del mundo, ha sido por la necesidad que nos ha creado el dinero" (Palma, 2013). Sale sobrando indicar que anteriormente la gente no utilizaba el dinero, y mucho menos dependía de él, ahora es otro el contexto. Volviendo a las reivindicaciones del pueblo ralámuli, vemos que éstas apuntan al cumplimiento de su derecho a seguir haciendo lo que sus antepasados les enseñaron, a ser consultados cuando sus tierras o su tradición están en peligro, a tener acceso al sistema legal y a los demás ámbitos reservados hasta el momento al mundo occidental. El problema es que cada vez es más complicado continuar practicando su tradición por motivos que enseguida explicaremos.

Desde hace décadas, y en algunos casos siglos, los ralámuli se han enfrentado a la invasión de sus tierras motivada por los grandes intereses detrás de las compañías madereras y mineras, los proyectos de desarrollo turístico y el narcotráfico, por mencionar lo más notorio.

Comencemos con el caso de los aserraderos y la tala ilícita. Por un lado, los diversos ecosistemas se encuentran seriamente afectados y la tierra está sumamente erosionada. Por otro lado, la rapidez con que los bosques están desapareciendo ha agravado el problema de las constantes sequías. Esto por supuesto quiere decir que la siembra del maíz y de otros alimentos básicos no tiene buenos resultados. Cabe mencionar que la ayuda humanitaria que proporciona semillas de otro tipo de maíz cuyo origen nadie sabe pero que ciertamente no es el nativo, está contribuyendo a que éste último desaparezca.[6] Según nos han platicado, es probable que las semillas introducidas sean incluso transgénicas, lo cual no sólo acaba con el maíz nativo sino que además no tienen las mismas propiedades alimenticias que el maíz ralámuli.

Volviendo al daño evidente que sufren los bosques, tenemos que en 1999 un estudio del Banco Mundial concluyó que 99% de la superficie del bosque presentaba riesgos de erosión hídrica. Estos datos son de hace 15 años, hoy el problema no ha mejorado y la tala prosigue sin control. Irónicamente, los ralámuli no tienen derecho a cortar pinos para poder construir sus casas, lo cual se debe a las leyes que desde 1857, con la reforma agraria, dieron considerables privilegios a la industria para poder extraer la madera. Ante este panorama, es claro que al igual que con otras decisio-

6 En relación con este tema, Jansen y Bautista García (en este mismo libro) explican cómo las grandes corporaciones productoras de semillas están propiciando el fin de las semillas tradicionales. Más aún, los autores destacan un punto fundamental: la íntima relación entre el conocimiento ancestral, la cosmovisión, el entorno y las prácticas agrícolas, un hecho que corporaciones como Monsanto desconocen por completo.



Figura 19.3: La mina Ocampo como ejemplo del desastre ecológico provocado (foto: Claudia J. Harriss, junio de 2011).

nes tomadas por el gobierno en relación con el territorio indígena, los únicos beneficiarios son quienes tienen el poder legal y económico.

Pero la lista de problemas sólo empieza. Uno de los asuntos más antiguos es el de las minas de oro y plata. Actualmente, la mayoría de las compañías mineras son de inversión extranjera (e.g. Canadá, Estados Unidos, Perú y Australia), y han obtenido el permiso para explorar y explotar el territorio sin respetar el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. En otras palabras, a los habitantes locales no se les ha consultado en ningún momento acerca de los proyectos mineros que se desarrollan en su territorio. Más aún, debido al método a cielo abierto utilizado por ser el más económico y más rápido, los daños ecológicos son enormes (figura 19.3). Para empezar, se utilizan toneladas de dinamita para volar las rocas, lo cual levanta nubes de polvo compuesto de químicos que tienen un alto nivel de toxicidad. En este sentido, no sólo se compromete la calidad del aire que respiran los habitantes próximos a las minas, sino también el de las fuentes de agua, superficiales o en el subsuelo. Después de dinamitar las montañas, queda como material residual una enorme cantidad de rocas y tierra contaminadas con el mercurio y el cianuro utilizados para extraer el oro y la plata. Asimismo, los escasos controles en el proceso de lixiviación ocasionan derrames y filtraciones que contaminan terriblemente las aguas superficiales. Un ejemplo de estos hechos es la declaración de la minera Dolores sobre la utilización de 300 toneladas de cianuro por mes. Además, las comunidades locales han acusado a la compañía por despojo de tierras y abuso laboral.[7]

Los ejemplos sobre el caso de las minas abundan, no obstante debemos dar paso a otro problema igualmente preocupante: los proyectos de desarrollo turístico en territorio indígena. En momentos difíciles como las sequías y el hambre sufrida por una gran cantidad de comunidades ralámuli, la reacción del gobierno ha sido un tanto superficial, pues de entrada no tiene la intención de resolver de fondo los serios problemas. Sin embargo, no ha dudado en apoyar a

7 Dato obtenido del periódico *La Jornada*, sección "Estados", 31.12.2011.

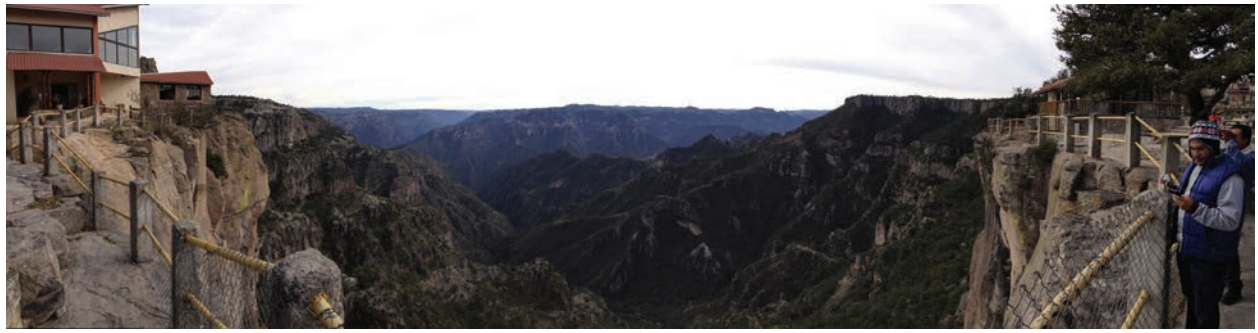


Figura 19.4: Hoteles en el mirador de la Barranca del Cobre (foto: Pablo Zapico, noviembre de 2013).

los inversionistas interesados en desarrollar proyectos masivos tomando posesión de tierras que los ralámuli han habitado desde tiempos ancestrales y que no están a la venta. Un claro ejemplo es el del "Fideicomiso Barrancas del Cobre" y la adquisición ilegal y corrupta de tierras ralámuli que actualmente afecta al menos a seis comunidades (Huetosáchi, Mogótavo, Bakajípare, Choréachi, Repechike y Coloradas de la Virgen) (Harriss y Pintado, en prensa). En un extenso territorio a lo largo del borde del impresionante Cañón del Cobre, se ubican al menos cuatro hoteles, algunos de cinco estrellas, el llamado Parque Aventuras, en donde se ubica un teleférico, una de las tirolesas más grandes del mundo y una estación de tren (figura 19.4). No obstante, el complejo turístico no acaba aquí, pues el plan de desarrollo contempla aún más: reubicar a los habitantes locales, construir más hoteles, restaurantes, un casino, un campo de golf, más caminos pavimentados y un aeropuerto (que aparentemente ya está en uso).

Ante semejantes invasiones, los ralámuli han llevado el caso incluso a la corte. A pesar de haber conseguido una victoria en 2011 cuando un tribunal agrario ordenó el alto a las obras de construcción, los ralámuli a la fecha no han obtenido respuesta sobre la restitución de sus tierras. De hecho, al no ver mejoras en su actual situación, una caravana ralámuli con representantes principalmente de las comunidades antes mencionadas, viajó en junio de 2014 a la ciudad de México para exponer ante el senado los problemas en sus territorios. Según publicaron los medios de comunicación, las autoridades indígenas y las federales firmaron un acuerdo que establece la realización de una consulta en las comunidades afectadas.[8] Igualmente, se ha propuesto una revisión para controlar los problemas de contaminación de aguas y medio ambiente, y se han suspendido las construcciones en proceso y el uso del aeropuerto recién inaugurado (*ibidem*). Lo que aquí vale la pena destacar es el activismo llevado a cabo por los ralámuli para hacer público el conflicto, la creciente organización local y la defensa legal apropiada, todo ello gracias al trabajo en conjunto de la sociedad civil y algunas organizaciones no gubernamentales (Almanza Alcalde, 2013). Lo que estos hechos anuncian son estrategias que estimulan las posibilidades de obtener justicia social. No obstante, hasta que no se cumplan las resoluciones propuestas, la gente ralámuli continuará lidiando con los problemas de invasión a sus tierras y con las consecuencias que provocan los complejos turísticos: las aguas negras que contaminan los ríos en donde la gente se baña y obtiene el agua para beber y el bombeo de la ya de por sí escasa agua para destinarla a los hoteles, por mencionar sólo algunos de esos problemas. En definitiva, vemos que se repite el eterno patrón: la falta absoluta de consulta libre a las comunidades y el aprovechamiento máximo de quienes tienen el poder y las leyes en sus manos. Aunado a lo anterior, parte del atractivo o entretenimiento para los turistas consiste en llevarlos a fotografiar y ver a los indígenas presentando algo de su "tradición" como si estuvieran ante la vitrina de un museo vivo.

Es verdad que hay un número de ralámuli abiertos a recibir dinero del turismo, pero no es la mayoría. Las palabras de Manuel Miguel Cruz, habitante de Mogótavo, una de las comunidades afectadas, son muy ilustrativas:

> No nos queremos salir. Somos como árboles, somos raíz de ahí porque ahí nacimos, y de ahí es nuestro

8 Dato obtenido del periódico *La Opción de Chihuahua*, 06.06.2014.

> tronco común de nuestros abuelos, bisabuelos, nuestros ancestros. Nosotros nacimos ahí, no en un hospital. La placenta de nuestra madre ahí quedó, en una cueva o en una casa, el ombligo que portamos de bebé ahí quedó enterrado, y tenemos los panteones muy antiguos, en donde sacaron el material, en la barranca y donde tiran la basura (*Apud* Chávez, Muñoz Ramírez, 2013).

Ante esta serie de conflictos cuya solución no parece estar cerca, muchos ralámuli han encontrado otra vía para subsanar su actual situación: la migración. Este paliativo significa dejar sus comunidades de origen por cortas temporadas, pero también de manera más permanente. La primera opción consiste normalmente en viajar a las granjas comerciales donde trabajan durante la cosecha de manzanas o la pizca de algodón, por ejemplo. Mientras que la migración permanente implica asentarse en ciudades como Chihuahua, Cuahutémoc o Ciudad Juárez, en donde a la fecha existen colonias y asentamientos ralámuli bien establecidos. Una vez en las urbes, la gente busca trabajos como albañil, en casas particulares, en las fábricas o vendiendo las llamadas artesanías. A esto último se dedica María Luisa Chacarito, a quien conocemos desde 2007 y quien nos platicó lo siguiente respecto a su experiencia como mujer ralámuli entre la sierra y la ciudad:

> Aunque estamos en la ciudad tratamos de continuar haciendo nuestra tradición. Por ejemplo, cuando ganamos un poco de dinero o comemos carne, hacemos una ofrenda. Para nosotros no es fácil dejar nuestro lugar por un largo tiempo, es triste, y no trabajar la tierra tampoco es bueno porque se pone muy dura. Además, es peligroso no ir a hacer ofrendas a la tierra y a Dios. Cuando no vamos por mucho tiempo nos enfermamos. Yo pienso que un día voy a regresar, pero otros no. Esta gente se avergüenza de su tradición y de su lengua. Mi familia no es así, nosotros hacemos nuestras ceremonias y danzas. No hacemos todo como en nuestro rancho porque no queremos mezclar nuestros rituales con los *chabochi*, pero los hacemos cuando vamos al rancho. Nosotros queremos regresar, pero cuando pensamos en ir también nos acordamos lo difícil que es la vida allá ahora y el hambre que muchas veces pasamos. Ahora estamos acostumbrados a otras cosas de comer por ejemplo, por eso buscamos ganar dinero para poder comprar. Aquí en el asentamiento estamos tratando de sembrar algunas plantitas en cajas, pero no es lo mismo y es mucho menos trabajoso. Lo hacemos porque así no nos olvidamos de dónde venimos (Chacarito, comunicación personal, 2014).

Quizá las fuertes sequías que ocurren cada año sean de las razones principales que motivan las crecientes olas de migración a las ciudades. El gobierno de Chihuahua ha diseñado programas para distribuir alimentos a las comunidades y suavizar la gravedad del asunto. La realidad es que al igual que con otros programas, éste no resuelve el problema de fondo: la falta de agua para sembrar. Más precisamente, en lugar de buscar soluciones ante la deforestación –puesto que agrava la erosión de las tierras– y la falta de lluvia, los programas de ayuda consisten en proveer dinero y comida, es decir, en ningún momento se piensa en las prácticas tradicionales. Sin la posibilidad de vivir de la siembra, la gente se ve obligada a buscar y aceptar otras formas de sobrevivencia. En este sentido, los ralámuli dependen cada vez más de la ayuda simbólica ofrecida por el gobierno u otras instancias no gubernamentales.

Finalmente, como si no fuera ya suficiente, al menos tres municipios de la Sierra Tarahumara se encuentran desde hace un par de décadas en medio de una verdadera guerra donde combaten los cárteles y las fuerzas militares entre sí. No solamente están respirando el aire violento que caracteriza al conflicto, sino que además, al tratarse de una fuente de ingreso económico, se involucran en éste trabajando en la siembra de marihuana y amapola, por ejemplo. Ciertamente el crimen organizado y el narcotráfico han estimulado la economía del estado de Chihuahua y del país entero. No obstante, la cultura del narcotráfico transgrede y amenaza otras economías, en este caso la ralámuli. Paralelamente, con el pretexto de imponer el orden y combatir el narcotráfico, el gobierno ha propiciado un ambiente intimidatorio, violento y en ocasiones de terror (Pintado, 2014).

Todo lo expuesto hasta aquí nos deja con una imagen general del pueblo ralámuli como pobre, triste, miserable y demás adjetivos negativos. Es verdad que su historia y su situación actual están repletas de injusticias y desigualdades, al igual que de enormes malentendidos, como también lo explica Macuil Martínez para la comunidad naua de Santa Catarina (en este libro). Sin embargo, ellos, al igual que el resto de

los pueblos indígenas, son maestros de la resistencia y la sobrevivencia, expertos de la negociación cultural. Además, su comprensión del funcionamiento del mundo y del sistema de pensamiento occidental es aguda. En tanto, los ralámuli hacen lo posible por seguir su *nátali* de la mejor manera posible, andando por el camino de la vida, aunque en ocasiones implique mucho esfuerzo y dificultades. Hay muchos caminos que van en dirección contraria a sus tradiciones, pero ellos siempre han encontrado la forma de adaptarlos a los suyos. Así, más que reconocerse como un pueblo sin esperanza, muchos ralámuli –tras la experiencia con el Estado y estableciendo nuevas relaciones con la sociedad civil– han decidido exigir su derecho a la autodeterminación (Almanza Alcalde, 2013). Este cambio de posiciones dentro de la estructura social está logrando convertirlos en actores visibles ante los ojos del occidental, especialmente en espacios a los cuales nunca habían tenido acceso, como el sistema jurídico del Estado (*ibidem*). Quizá estos cambios logren que el *chabochi* despierte su interés por conocer los caminos del ralámuli o por lo menos por otras formas de pensamiento no occidentales. Quizá los ralámuli ya no sean los únicos bilingües (ralámuli/español), sino que igualmente lo sean aquellos mexicanos no indígenas encargados de decidir las políticas de los pueblos originarios. En conclusión, estos pueblos son los verdaderos asesores culturales y esperamos que algún día no muy lejano todos los mexicanos *chabochi* tengamos la mente abierta para aprender de ellos.

20. Mujeres de otros tiempos

Angela Bagnato

La migración es, como nos ha explicado el sociólogo argelino A. Sayad, *un hecho social total*, ya que ese desplazamiento afecta la forma de vida de quien lo realiza. Trasladarse de un país a otro no sólo significa cruzar un espacio para vivir en uno nuevo, sino también entrar en contacto con nuevas formas de distribuir el tiempo que, más allá del tictac y el repiqueteo del reloj –que marca un tiempo igual para todos–, establece ritmos diferentes en la cotidianidad y determinan nuevas percepciones, nuevas relaciones con el pasado, el presente y el futuro.

Para tratar de comprender estas revoluciones temporales, seguiremos las historias de 20 mujeres ucranianas, entre los 30 y los 60 años, que emigraron durante la primera mitad del año 2000 a la ciudad de Reggio Calabria para buscar un trabajo; dichas historias se registraron en 2011 en esta área.

Según los datos del informe sobre la presencia extranjera en 2010 en todo Reggio Calabria, de 806 ucranianos, 78.5% eran mujeres; esto crea lo que los demógrafos consideran un fuerte *desequilibrio de género* puesto que la comunidad ucraniana presente en el territorio es indudablemente desigual en cuanto a la presencia de hombres o mujeres, pues estas últimas conforman la mayoría.[1]

¿Quiénes son estas mujeres que llegan desde un Estado, Ucrania, que colinda con el límite oriental del espacio comunitario de la Unión Europea?

Para encontrarlas y para escuchar sus historias se realizó un muestreo de "bola de nieve", empezando con unos contactos que se hicieron a través de la importante ayuda de una mediadora que trabaja en el área para una asociación intercultural. La muestra se amplió después, contactando a las mujeres que frecuentaban un curso de asistencia a los ancianos organizado por la diócesis local y dictado por médicos voluntarios.

Enseñar el oficio de asistente de ancianos es imprescindible si se considera que esta actividad es la que las inmigrantes desempeñarán casi de inmediato. Ocupación que representa el primer trabajo para 18 de las 20 mujeres ucranianas de la muestra que he conseguido conformar. El viaje ha sido para ellas el paso de una dimensión familiar, social y cultural –en la que 13 de ellas eran licenciadas y siete diplomadas, con experiencia de trabajo en instituciones públicas y privadas– a otra en que se encuentran en un contexto casi opuesto. El trabajo de asistente de ancianos coincidió para 10 de ellas con el inmediato traslado a pequeños pueblos desconocidos, en medio del Aspromonte[2] o hacia la costa, a los límites de la provincia. Llegan a las familias sin conocer bien el italiano, si es que el italiano puede servir en esas aldeas donde se habla casi únicamente un dialecto o en el caso de que las personas a quienes asisten tengan patologías que les impidan hablar. Se encuentran solas y sin la preparación suficiente para la tarea que van a desempeñar (sólo con alguna breve instrucción por parte de los familiares), en medio de tierras de nadie, ante cuerpos desconocidos; cuerpos de personas enfermas, expulsadas de los circuitos de producción y consumo (cf. las contribuciones de Carbone y Tarsia en este volumen).

En muchos casos, la biografía de estas mujeres se vuelve a escribir, pero en un contexto donde el espacio no es el urbano y el tiempo es el del cuidado que la persona asistida necesita, Así, aprenden a moverse por estos nuevos y extraños horizontes; reducidas a estos perímetros, develan los límites espaciales y temporales de nuestras sociedades modernas.

Entramos en sus historias con el *incipit* que Nadia, ex profesora de letras y hoy empleada en el hogar, da al contar su migración hacia a Italia en 1999:

1 http://www.comuni-italiani.it/080/063/statistiche/stranieri.html, última consulta: 15 de abril de 2014

2 Aspromonte es una zona montañosa del interior de la provincia de Reggio Calabria.

Cuando entré en el autocar había una mujer que decía que ella ya había ido una vez y había vuelto porque el autocar no pudo pasar la frontera, y yo tenía miedo porque había pedido un préstamo con intereses, y temblaba. Después, cuando llegué aquí tuve muchas alergias en mi piel, después de repente el ciclo menstrual […] porque por todo esto me había puesto nerviosa y me sentía malísima (Nadia, 49 años, trabajadora doméstica).

Dejando atrás su mundo, entraron en uno en que todo es incierto, en el que las palabras de sus connacionales se convierten en fuentes exclusivas de conocimiento, y en este nuevo ecosistema se pierde la orientación, aquella que en el cuerpo femenino es marcada por el ciclo menstrual.

Y a propósito de tiempo y cuerpo, hay algo que siempre me impresionó. Cuando las mujeres ucranianas que entrevisté empezaron a contarme su llegada a Italia, me parecía oír "al principio trabajé *nochedía*".[3] En la transcripción de las entrevistas me preguntaba si estas dos últimas palabras dichas rápidamente eran "noche y día", o un "noche/día" que tuviera que separarse con algún guión. Era inútil ir adelante y atrás en la grabación.

Lo que parece identificarlas, también cuando hablan entre ellas, es esta dimensión ampliada y asíncrona respecto al tiempo de los demás. *Nochedía* es una dimensión única y totalizadora, dicha toda en un solo aliento, así como en un aliento se han visto tragadas en ese plano paralelo en que viven sus cuerpos maltrechos y en el que la noche y el día no se separan por medio del sueño y la vela, el interior y el exterior, lo público y lo privado, sino que se mezclan y se funden detrás de las paredes de una casa que las hace distantes y distintas de todo el resto. Hay una continuidad entre su propio cuerpo y el cuerpo al que asisten, las 24 horas de cada día, ahí donde las mismas horas se hacen difíciles de contar.

En el último trabajo en tres meses he dormido sólo seis u ocho noches, no me acuerdo, y perdía la consciencia. La señora anciana, una hora duerme y después quiere levantarse, ella puede caer y yo tengo que levantarme. ¡Por lo tanto yo no podía dormir más que una hora! Ni de día, ni de noche, ¡ella ya no duerme! […] ¡Y por una hora yo ni siquiera puedo relajarme! Aunque te digan "yo te pago" pero con una viejita que duerme una hora sí y otra no, y te llama cada cinco minutos: "¿dónde estás?", ¡no podía ni siquiera comer! (Svitlana, 44 años, trabajadora doméstica).

El tiempo del que nos habla Svitlana no es el tiempo segmentado de manera sofisticada –sobre todo por la estética de los consumos–, sino el de la duración de una materialidad de cuerpos alterados en comparación con las formas de los cuerpos a la moda.

El tiempo de los ancianos y de las personas no autosuficientes no es el tiempo que siguen las manecillas que marcan las horas y los minutos. Es un tiempo compuesto por dimensiones diurnas y nocturnas que corren de manera desfasada en comparación con las del común de la sociedad. Son los tiempos de algunos cuerpos que no pueden ser manejados por quien está atado firmemente a las formas sociales dominantes, que son también formas temporales. La cronología de cada sociedad es un artificio, y como tal, en su conformación y establecimiento, deja en la tierra unos ritmos excedentes que en el entrelazamiento vital de tiempo, espacio y cuerpo, terminan por ser los tiempos de los cuerpos residuales, de las vidas descartadas, de cuerpos que no cuentan. Hay algo que desentona, que no consigue ser enmarcado y representado por la definición general del tiempo y que inevitablemente no puede ser manejada por quien vive dentro de esos otros tiempos, y que intenta permanecer en el centro de la escena.

Se quedan así al margen, entre bastidores, como figuras involucradas en ritmos diferentes, y en estas zonas de sombra van a colocarse las personas a quienes se les impiden los espacios sociales de prestigio.

Estos tiempos fuera de la norma, irregulares y desarreglados, son los tiempos en que las mujeres frecuentemente han aprendido a modular sus vidas.

Ángeles del hogar, en su cotidianidad y en sus habitaciones, han sido desde siempre conscientes de

> que los tiempos, como aquellos corporales, no lineales y no abstractos, mientras imprimen una huella crucial a su experiencia, no son completamente socializables: a pesar de que cohabitan con los tiempos públicos por excelencia como los del mercado y de la política, estos tiempos responden a lógicas diferentes, están sintonizados en diferentes ondas (Leccardi, 2009: 114).

3 En algunas entrevistas el orden se invertía en *díanoche*, que indicaba igualmente el trabajo de asistente de ancianos las 24 horas.

En estos espacios asíncronos y no socializables, ahí donde las mujeres han tenido que aceptar la dictadura del tiempo productivo, van a colocarse los nuevos sujetos, todavía mujeres, pero hoy inmigradas. Así, como explica Barazzetti, estas migrantes se convierten en "el otro entre nuestras paredes domésticas, el otro al que se abren las puertas de los lugares familiares y privados" (Barazzetti, 2004: 148), donde sin embargo, podríamos añadir, corre un tiempo excedente y excesivo respecto a los esquemas cronométricos, dentro de los cuales se mueven los demás componentes de las familias donde trabajan.

Las mujeres ucranianas no llegan desde un tiempo y un espacio tan remotos respecto a aquel en que intentan insertarse. Vienen de grandes ciudades de Ucrania como Kiev, Odessa, L'Viv, han viajado por capitales europeas para estudiar o para trabajar, y estaban también enganchadas a una economía monetaria que modulaba los ritmos del día. Así su sensación de desconcierto y de ruptura con el precedente estilo de vida se materializa en el momento en que entran en aquellas zonas de sombra que se caracterizan por una dilatación temporal para la cual no se encuentran preparadas.

> *Por nueve meses* nochedía. *No ha sido muy bueno, no es que he encontrado mala gente […] ahora hago la limpieza y trabajo mucho más porque no es como estar detrás de una viejita. Allí tienes que estar siempre en casa, no tienes nada que hacer, ¿qué debes hacer? Yo me sentía mal, me sentía deprimida y pensaba: ¡No! O vuelvo a casa o cambio trabajo. Preparaba la comida… pero tenía que guisar por sólo dos viejitos…no tenía mucho que hacer. Después de nueve meses ya no quería estar así encerrada y lo dejé […] Cuando hago la limpieza trabajo más ¡pero estoy más libre! Por la noche llego a mi casa, no es que me controlan 24 horas como en la cárcel. El domingo es libre, si quiero paso el día delante de la televisión, si salgo vuelvo cuando quiero* (Elena, 44 años, trabajadora doméstica).

La diferencia entre asistente de ancianos y trabajadora doméstica conlleva una diferente posibilidad de vivir y apropiarse del tiempo. Hacer la limpieza para diversas familias durante la semana significa poder traducir y dividir el día en segmentos horarios que forman parte de aquellas casillas temporales de las que se componen tanto las agendas de los directivos como las de las empleadas del hogar. Y así, un trabajo de empleada del hogar entra en un orden del discurso más acorde con lo que caracteriza la imagen de la vida laboral en el sentido común.

> *Cada día tengo dos, tres familias…, después están los que me llaman dos veces al año porque tienen que hacer grandes limpiezas. Trabajo por la mañana y por la tarde. El domingo trabajo y el sábado estoy libre todo el día.*
>
> *A veces, después que hago la limpieza y vuelvo a casa cansada digo "¡madre mía!", me viene un poco de depresión pero luego se me pasa, altibajos, la limpieza es como la vida normal. Es vida, ¡pero* día-noche *no! Allí tú no haces nada todo el día, pero… ¡no puedo con esto!* (Svitlana, 44 años, trabajadora doméstica).

Lo que las agobia no es tanto el sufrimiento físico sino la sensación de ahogo dentro de un tiempo dilatado que corre silencioso y extenuante. Su cansancio se convierte en la fatiga de vivir un tiempo que la sociedad ha removido así como ha removido la muerte. A principios del siglo xx, el filósofo W. Benjamin reconocía cómo "la muerte, durante la edad moderna ha sido paulatinamente expulsada del mundo perceptivo de los vivientes" (Benjamin, 1995: 258) gracias a la realización de institutos *ad hoc* que han absorbido en sus divisiones y en sus carriles grupos de cuerpos cercanos al más allá.

> Desde muchos siglos se puede constatar cómo en la conciencia común –dice Benjamin (*ibid*.)–, la idea de la muerte va perdiendo paulatinamente su omnipresencia, [mientras una vez] no había casa, no había habitación, donde, un tiempo, no hubiera muerto alguien.

En esta tendencia general de la modernidad irrumpen las experiencias de estas mujeres, que son ahora protagonistas de tiempos y espacios residuales, ven entrar poderosamente en su mundo perceptivo la muerte, frente a la cual no están preparadas.

> *¡El trabajo de asistente de ancianos ha sido una experiencia demasiado fuerte! Sí, porque ¿sabes qué? Yo tenía a mi abuela que murió a los 63 años, pero los ancianos enfermos van a asilos de ancianos con enfermeros que los cuidan, los ayudan. Una persona enferma así dentro de una casa yo nunca la había visto…*

y por eso me he quedado un poco desconcertada. Mi abuela estaba en casa y estaba bien, después un día se encontró mal y la llevaron al hospital y después de un par de días murió (Jana, 35 años, trabajadora doméstica).

Llegué a Italia, en Nápoles. Trabajé tres días en Nápoles con una viejita, pero ella después de tres días murió. Sabes, esta fue la primera vez que vi la muerte tan de cerca y tan temprano, y además ¡todavía no sabía nada! (Luda, 59 años, asistente de ancianos).

No me esperaba que fuera así, ¡absolutamente no! Medievo, de verdad, trabajas díanoche, *esto es como en la Edad Media, ¡otras palabras no pueden describir este trabajo!, un año he trabajado así; antes murió una señora, después murió también ésta, así he cambiado tres trabajos* (Svitlana, 44 años, trabajadora doméstica).

Oh, yo demasiadas veces he cambiado trabajo: cuatro, cinco personas han muerto. He trabajado con personas enfermas de cirrosis.

¡Es difícil trabajar con personas viejas que después mueren, muy difícil! (Maria, 60 años, asistente de ancianos).

La muerte se convierte en algo ordinario y estrechamente atado a su recorrido laboral. Camino que en su país de origen las había visto ocupadas en actividades relevantes pero siempre listas a configurarse otra vez en otros espacios.

Como muchas otras mujeres, las ucranianas entrevistadas están acostumbradas a vivir tiempos diferentes, los del trabajo en el espacio público y los de la administración de la vida familiar en el espacio privado.

Esta doble presencia y este vivir y desplazarse entre diversos espacios y tiempos las llevaron a anticipar –más que sus compañeros hombres, como ellas mismas cuentan– las crisis políticas y económicas de su país, que se reflejaban en los pequeños detalles de aquella cotidianidad de la que, como protagonistas privilegiadas, reconocían todo el valor fundamental.

¡A mi padre no le interesaba… cuándo había crisis! […] si había trabajo como albañil bien, si no había no le interesaba […] mientras mi madre además de trabajar –porque mi madre era ingeniera y trabajaba de profesora en un liceo–, íbamos en verano a vender ropa. Ella cosía […] entonces cosía las cosas y las vendía, para proveer a la familia. Mientras mi padre estaba en paro, ¡nada! Si había de comer había…, si no había él no pensaba en esto…, él decía que si tienes para pagar la luz, pagas, si no quieres pagar ¡no pagas! Mientras mi madre estaba más preocupada…: si no pagas la luz la cortan… ¡y no puedes hacer nada más! (Diana, 35 años, trabajadora doméstica).

Cuando él [mi hijo] iba a la guardería yo acababa de alquilar una casa, no tenía muchas cosas, me faltaban muchas cosas, tenía problemas de dinero […] yo le daba el dinero a mi hija Julia, porque ella llevaba a Sergio, mi hijo menor, pero tenía que llevar consigo un bocadillo, jugo, estas cosas que sirven, sabes tipo yogurt… y yo sólo tenía el dinero para dárselo y después salía de casa sin nada. Mirando a mis hijos les dije "yo voy y estoy segura de que traigo dinero" […] y esto también me empujaba y me daba fuerza para trabajar, ¿entiendes?… me encontraba llena de energía, de alegría, de responsabilidad, trabajar, ganar dinero… porque detrás están los hijos, ¿¡entiendes?! (Valentina, 53 años, trabajadora doméstica).

La decisión de partir parece también corresponder a un deseo de proyectarse hacia un tiempo capaz de prometer una transformación que, para los que prefieren quedarse, no es posible siquiera imaginar. Así es como Diana particulariza, en la percepción del tiempo, una discriminación entre quien enfrenta la migración y quien se queda en Ucrania: *"¡Los que parten son más fuertes porque los que se quedan viven al día, no tienen proyectos, en mi opinión!"* (Diana, 35 años, trabajadora doméstica).

El tiempo de quien se queda parece, en las imágenes que esbozan las entrevistadas, lejano de aquella idea de progreso que se tenía en las grandes metrópolis de la Unión Soviética. En Ucrania se bloqueó, a partir de los años 90, una economía monetaria, con todos sus ritmos sociales y culturales, y cambió sobre todo el estilo de vida de quien estaba enganchado a ella; una reacción a esto ha sido también la pequeña migración interna hacia el campo de los que se resignan a una economía de subsistencia, y que implica una drástica redefinición de lo cotidiano.

Olga explica cómo vive su hermana con marido e hijos:

Ellos viven en un pueblo y tienen un poco de tierra, un poco de jardín, de fruta, de verdura y crían cerdos…, dos los matan para comer y dos o tres los venden. Allí así pueden seguir adelante…: ¡viven para no morir! (Olga, 43 años, trabajadora doméstica).

Natalia da su lectura del nuevo ecosistema que la migración ha creado en Ucrania:

¡Las que están aquí les envían dinero!, ¡sustentan a las familias! Partieron casi todos los que pueden trabajar, principalmente mujeres, licenciadas, porque el verdadero pobre, ¿dónde coge el dinero para partir? ¡1 200 euros un viaje!, ¡es difícil!, pobres; ¿sabes cómo siguen adelante?: cultivan algún jardín, tienen algún cerdo, algún animal, viven así…, se vende lo que se produce. Allí hay mucha gente que se ha ido a vivir al campo. En la ciudad no consigues vivir con el sueldo, hay muchos amigos que trabajan como enfermeros, parteras…, un sueldo de 70, 80 euros, 7 euros un kg de carne, el salami 10 euros…, y entonces al final ¿qué compras?, ¿10 kg de carne, 7 kg de salami? (Natalia, 44 años, trabajadora doméstica).

Aquel "allí" se convierte en un espacio en que el tiempo permanece casi inmóvil y atado a un ciclo hecho de estaciones y providencia. Y para quien tiene hijos ya grandes que han decidido no partir, son los de "aquí" los que levantan –con su trabajo, con la extenuante rutina semanal de las fatigas de una empleada de hogar o de aquel *díanoche* de asistente de ancianos– el eje temporal de sus hijos para reactivar la carrera hacia el futuro y la posibilidad de construirse un porvenir.

Alla, que desde que llegó es asistente de ancianos, me cuenta:

Yo pensaba quedarme poco […] Después, cuando llegué empecé a reunir el dinero para comprar un apartamento a mi hija mayor, y luego vino también mi consuegra a trabajar y así pagamos el apartamento. En un año solucionamos lo del apartamento. Después vino también otra consuegra y hace dos años compramos también el apartamento a la hija pequeña […] Mis hijas estaban de acuerdo conmigo a partir porque mi yerno no tenía trabajo…, mi hija tenía una niña pequeña, nadie trabajaba, la otra estudiaba…, ¿qué podíamos hacer? Y me dijeron "está bien, mamá, inténtalo, ve…". Y ellas de vez en cuando me quieren en casa y yo digo "¿es mejor con mamá y sin dinero o es mejor sin mamá pero con dinero?"… ¡Así es! (Alla, 59 años, asistente de ancianos).

Y Elena, más joven que Alla, pero con una hija ya casada en Ucrania, explica así la razón de su partida y de su permanencia:

Yo ganaba 70 euros al mes […] Quería tener dinero para mi hija, por la casa. ¡Pero vivir aquí nunca lo he pensado ni lo pienso! ¡Tampoco ahora! Pensaba estar aquí un año, dos, pero después allí ha cambiado todo. ¡Todo cuesta caro, la comida! Después mi hija ha seguido con los estudios y así todavía tengo que ayudar. ¡Y además ahora está mi nieto!, ¡y tengo que ayudarla mucho más! Pero quiero decir que lo más es para ella, para terminar su casa. Yo estoy en una casa de dos pisos y tengo que terminar la segunda planta que le he hecho a ella. He elegido Italia porque ya estaba mi amiga. Me ha encontrado un buen trabajo, díanoche, *24horas. Llegada aquí, después de un mes he encontrado trabajo. Nadie quería… nadie me decía "¡sí, sí, parte!". También ahora mi hija dice "mamá, vuelve, de alguna manera vamos a hacer", pero ¡no se puede! […] porque yo puedo ganar dinero contante para que mi hija y mi nieto, que están lejos, puedan comprar muchas cosas […] mi hija, que tiene 24 años, es la única mujer en el pueblo donde vive que tiene coche* (Elena, 44 años, trabajadora doméstica).

El intento de impulsar las trayectorias vitales de sus familiares las ha llevado a permanecer en aquellos circuitos de trabajo que imaginaban provisionales en su plan de migración, posponiendo hacia un tiempo poco definido el eventual momento de la jubilación.

Quiero estar un poco aquí y después volver a ver a mis hijas. Ahora tengo que informarme bien sobre la jubilación…, no lo sé, no lo pienso…, llego todavía a cinco años…, nunca se puede decir nunca […] ¡No quiero hacer proyectos! Porque aquí está Maria, una mujer de 73 años, que conozco, y que goza de buena salud y sigue trabajando. ¡No te estoy grabando pero puedes continuar! (Alla, 59 años, asistente de ancianos).

El permanecer sometidas a ritmos de trabajo intensos ha creado, al mismo tiempo, una regularidad que por una parte se sustenta en la necesidad de garantizar

un futuro a sus hijos –que se espera abrazar lo más antes posible–, y por otra hace difícil imaginarse su futuro otra vez en Ucrania. Y así, un poco más adelante en la misma entrevista, Alla confiesa:

> *Ahora oigo decir que para jubilarnos tenemos que tener 65 años, probablemente se obtiene una pensión mínima. ¡Así que vuelvo cuándo Dios quiera, cuando haya salud! Un poco tengo miedo a volver, ¿qué me espera?, una casa fría, allí sentada sola, miro por la ventana, no puedo trabajar, los hijos son grandes, tienen sus familias y así pienso que me encuentro mejor aquí, por unos dos, tres años, no lo sé…* (Alla, 59 años, asistente de ancianos).

Y Ana, que tiene la misma edad que Alla:

> *Ya allí había terminado de trabajar y estaba jubilada y me fui para ayudar a mis hijos […] ahora he encontrado trabajo aquí. Los que se han quedado allí me dicen "vuelve a tu casa porque no se puede vivir siempre fuera". Pero yo pienso que todavía tengo fuerzas para trabajar y tengo que quedarme aquí. Un poco más tarde probablemente voy a casa. Yo no quiero dejar aquí para siempre, aunque mi patria está allí, mi familia está allí […] ¡Había pensado por un año y ya son 10! Cuando he visto cosas bonitas no quiero perderlas.*
>
> *Mi hijo y mi nieto dicen "¿cuándo vuelves?". Pero yo ¿qué tengo que hacer allí?, ¿estar sentada y esperar la muerte?* (Ana, 60 años, trabajadora doméstica).

En sus perspectivas futuras es casi imposible separarse del *aquí* y el *ahora* si no se proyectara sobre los hijos la dimensión de un diseño, el mismo diseño que a sus ojos distingue a los que parten de los que se quedan, "los que viven de un día". Perspectiva que caracteriza también a las más jóvenes, como Jana y Svitlana, que son solteras y que hacen resonar en sus discursos las sensaciones de muchas otras jóvenes mujeres no migrantes:

> *No hago proyectos porque no quiero desengañarme. No pienso volver a Ucrania porque no tiene sentido…, si veía que mejoraban… pero viendo como están las cosas… ¡no! Lo siento mucho porque es un país muy bonito, donde nací y está mi familia… ¡pero hay mucha dificultad para vivir!* (Jana, 36 años, trabajadora doméstica).

> *¿Planes? ¡No!, ¡no hago proyectos para nada! ¡Yo enseño a mí misma que tengo que aceptar lo que me pasa! No tengo estos sueños de que cambio mi vida, ¿sabes? Mi vida me ha enseñado, si tengo posibilidad aprovecharé enseguida, si no: ¡nada!, ¡haz lo que tienes!* (Svitlana, 44 años, trabajadora doméstica).

Escuchar las historias de estas mujeres ha significado redescubrir la ficción del tiempo único, el tiempo mecánico del reloj. Un tiempo que, sin embargo, ha llevado con su dictadura a olvidar y no reconocer los ritmos vitales que no logramos dominar. Como el tiempo dilatado de *noche día* que en su distanciamiento del tiempo "normal" crea desorientación y alienación en quien lo vive. Y la desorientación se refleja y busca un pretexto para algunas de ellas en la escritura. Se componen así las páginas del diario de Diana, las poesías de Valentina y las cartas de desahogo de Luda, quien me explica: *"[…] ¡menos mal que tengo mis libros, siempre escribo y el tiempo pasa!, ¡si no se puede enloquecer!"* (Luda, 60 años, asistente de ancianos).

Porque la escritura, como enseña el sociólogo francés Bourdieu (en Harvey, 2002: 253), "aleja la práctica y el discurso del fluir del tiempo", aquel tiempo que de lo contrario parecería tragárselas.

> *Escribo para no sentirme ajena sino simplemente extranjera […] Escribo… Yo… Mujer Inmigrada.*[4]

4 De la pieza teatral de Valentina Acava MmaKa *Io… Donna… Immigrata*, y citado por Barbarulli y Brandi en *Raccontar(si) tra lingue e culture: l'identità, il caos, una stella…*, en Borghi y Barbarulli, 2004: 107).

21. Patrimonio indígena en la migración

Rufino Domínguez Santos

Los habitantes de *Ñuu Savi*, "pueblo, país o nación de la lluvia", también conocidos como mixtecos, históricamente siempre han sido grandes migrantes –de un pueblo a otro dentro de la región misma, hacia la costa oaxaqueña, a la Mixteca de Guerrero en busca de una mejor vida con base en la venta de su fuerza de trabajo–, quizás desde mucho antes de la llegada de los españoles a la región en 1521.

A principios del siglo xx, empezaron a migrar al estado de Veracruz, caminando desde sus comunidades de origen (en ese tiempo no había carros ni carreteras en la región) para trabajar en la principal fuente de trabajo en ese estado: el corte de la caña de azúcar.

Alrededor de 1920 comenzaron a migrar a la ciudad de México para trabajar en las construcciones, el servicio doméstico, las fábricas, etc.; y alrededor de 1930, a los estados del norte de México –como Sinaloa o Sonora– y a la península de Baja California, para trabajar principalmente como jornaleros agrícolas en la siembra y la recolección de algodón, jitomates, chiles, pepinos, berenjenas, etcétera.

En los 12 años que duró el "Programa bracero", de 1942 a 1964, se contrató a los primeros mixtecos (hombres) para ir a trabajar a Estados Unidos. Después de conocer el país vecino, empezaron a migrar –sin documentos– al estado de California para trabajar básicamente en la agricultura. Al principio de la década de 1980 comenzó una migración masiva de hombres, mujeres, jóvenes y familias completas ante la falta de oportunidades en sus comunidades de origen y en busca de una mejor vida.

En toda la historia de esta migración, los indígenas por lo general han llevado su gran patrimonio milenario a los lugares de destino, no sólo conservándolo, sino también practicándolo en la vida diaria. Así pudieron sobrevivir y resistir la llegada de la cultura española y occidental (desde hace cinco siglos), que ha practicado la discriminación, el genocidio y la muerte y ha afectado mucho de nuestro patrimonio cultural y de nuestra identidad.[1]

En cuanto a algunos de los más importantes aspectos del milenario patrimonio indígena de *Ñuu Savi* que han viajado junto con los migrantes y sus familias a sus lugares de destino están los siguientes.

1. El milenario idioma *tuhun savi*, "palabra de la lluvia", también conocido como lengua mixteca, se habla en los estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla, en donde se localizan las comunidades de origen, pero por la migración se ha extendido también a la ciudad de México, a los estados de Veracruz, México, Sinaloa, Sonora, Baja California y Baja California Sur, etc., donde podemos escuchar –en las calles de las ciudades, en los lugares de trabajo y en los campos agrícolas– a la gente platicando en mixteco. Es una triste realidad que la mayoría de los no indígenas discriminen y se burlen de los que lo hablamos, y es la razón principal por la que cada vez menos personas se comunican en nuestra lengua originaria.

Con la migración se ha perdido parte del idioma o se ha mezclado con palabras del castellano, por su posición dominante. Sobre todo por olvidar o no encontrar un equivalente al término en castellano se usan muchas palabras como préstamos de éste en *tuhun savi*; por ejemplo, para 'libro' decimos *libru* en lugar de *tutu* ("papel, libro"), 'cama' en lugar de *shito* ("cama"), *shila* en lugar de *tsai* ("silla, trono, lugar para sentarse"), 'calle' o 'carretera' en lugar de *ichi* ("camino"). Hay muchos ejemplos de esta mezcla natural, pero también se debe a la falta de práctica del idioma propio, por eso se ha ido perdiendo poco a poco.

En Estados Unidos se estima que hay 150 mil hablantes de mixteco: allá no sólo se mezcla con el castellano, sino también con el inglés. Por ejemplo ya

1 Hay muchos estudios sobre la migración. Recientemente se comienza a enfocar específicamente la migración de los pueblos indígenas. Véanse, por ejemplo Fox y Rivera Salgado (2004) y Ávila Sánchez (2012).

es común decir *soda* y no *travishi* ("agua dulce") o *marketa* en lugar de *nuu yahvi* ("mercado", para ir de compras). Hay muchos ejemplos más, pero esto nos da una idea de cómo va cambiando y se va perdiendo la lengua mixteca.

Sin embargo, a pesar de la discriminación contra los indígenas que continúan hablando nuestro idioma, de los esfuerzos de los diferentes ámbitos gubernamentales –dentro y fuera de nuestro territorio– para tratar de que ya no lo hablemos, se sigue conversando en mixteco, tanto en las comunidades de origen como en los lugares de destino, dentro y fuera de México. Esto es muy importante porque forma parte de nuestra identidad y es nuestro patrimonio mundial milenario.

En este punto cabe reconocer el esfuerzo de *Vehe Tuhun Savi* ("Academia de la Lengua Mixteca"), que fue fundada en 1997 para elaborar el abecedario y desarrollar la escritura del idioma, respetando las variantes de cada región. A 17 años de este proyecto, su trabajo ha trascendido y ha llegado a Baja California (México) y a California (Estados Unidos) con los migrantes y sus familias por medio de talleres, congresos y conferencias que revitalizan el idioma con canciones, poemas y conceptos indígenas a través de la escritura; sin duda ha sido un gran reto que está rindiendo frutos.

2. El Sistema Normativo Interno, conocido antes como "usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas", es un conjunto de normas que los migrantes indígenas siguen practicando en los lugares de destino. Todas las acciones que puedan beneficiar o afectar a la comunidad de origen o de destino, se plantean en una Asamblea general y se toman acuerdos colectivos. Por ejemplo, en cualquier parte de Estados Unidos, para apoyar obras de desarrollo comunitario en la comunidad de origen –ya sea la construcción de una Casa de la Comunidad, de canchas deportivas, de puentes o la pavimentación de las calles, etc.–, la decisión se acuerda en la Asamblea general. Con esas acciones, los migrantes no pierden su derecho de pertenencia a la ciudadanía en su comunidad de origen; de hecho, en cualquier momento los pueden llamar para desempeñarse como agente municipal, secretario, topil o para cualquier cargo o responsabilidad que se necesite en la comunidad, sin importar los años que lleven fuera.

3. La Vara de mando es un símbolo de autoridad moral en las comunidades de origen, y representa, además, respeto, poder, liderazgo y buenos antecedentes en la comunidad. Las diferentes comunidades y organizaciones indígenas de migrantes en varias partes de México y Estados Unidos la emplean de la misma forma que en las comunidades de origen; una práctica que revitaliza su uso.

4. Plantas nativas de la región mixteca. Con la migración se han llevado diversas plantas, por ejemplo, la hierba santa, que se usa como condimento para algunos platillos típicos –como el pozole, el caldo de pollo, los tamales, entre otros–, el huaje (que le hace honor al nombre de Oaxaca, "lugar del huaje") y el epazote. Estas plantas se han extendido a Sinaloa, Sonora, Baja California (México) e igualmente a California, Oregon, el estado de Washington (EUA). Desde 1985 llegaron estas plantas con los migrantes, y ya es muy común verlas en los jardines de las casas –propias o rentadas– de las familias mixtecas.

5. Médicos tradicionales. En cada lugar de destino donde viva gente de la Mixteca, también hay hombres o mujeres que saben tratar diferentes enfermedades: con plantas medicinales, con un baño de temazcal, con oraciones, con limpias, o "sobando", etc. Muchas familias recurren a ellos para curar a sus niños o jóvenes –principalmente–, pero también para tratar a la gente adulta.

6. La ropa tradicional indígena. Los hombres ya no usan el traje tradicional, pero en varios lugares de origen las mujeres si lo portan, como las mujeres triquis y las de algunas localidades de las mixteca alta, baja y de la costa. En los últimos 15 años se ha visto a los hombres usar una camisa hecha a mano por indígenas, y aunque se ve más en migrantes que en la gente que vive en las comunidades de origen, es un buen indicio.

7. Un legado que se había perdido son los nombres propios indígenas, que fueron reemplazados por nombres de los santos católicos. En los últimos 20 años, sin embargo, se están recuperando algunos nombres en mixteco, de mujeres, en un inicio (Itandehui, Ita-ii, Yoko), pero también de hombres (Savindanda, Nukahnu). Esta acción de los padres de familia es sin duda una decisión que demuestra el orgullo por nuestra identidad indígena.

8. Las mayordomías en las fiestas patronales son otra forma de patrimonio de los pueblos indígenas. Al principio de los 90 "migraron" los santos de San Miguel Tlacotepec al condado norte de San Diego; desde entonces se ha organizado la fiesta patronal con danzas y todo tipo de actividades religiosas en las mismas

fechas que se realiza en la comunidad de Oaxaca. Igualmente, para el mismo santo, pero de San Miguel Cuevas, se comenzó a hacer lo mismo en 1994 en Fresno, California, Estados Unidos. Con miles de participantes en la fiesta religiosa, porque no solamente llegan personas de la comunidad sino de otras comunidades y estados de la república mexicana. Así, hay muchas fiestas en muchas partes los días de San Juan, de la Virgen de Juquila, de la Virgen de la Soledad, etcétera.

9. La Guelaguetza, que tiene una historia propia en Oaxaca, igualmente se ha venido realizando por la Organización Regional de Oaxaca (ORO) desde hace 27 años en la ciudad de Los Ángeles, California, con la asistencia de 5 mil personas, en un principio, y de 25 mil en los últimos años. En esta Guelaguetza participan los migrantes que conocen todos los bailables, y varias docenas de bandas de viento; la comida típica se envía desde el estado de Oaxaca. Solamente en California se realizan nueve Guelaguetzas en diferentes fechas y por diferentes organizaciones en un año y todas con la asistencia de miles de personas.

10. Los códices mixtecos: *Ñii Ñuhu Ñuu Savi* ("pergamino sagrado del pueblo mixteco") o *Tutu Ñuu Savi* ("papel o libro del pueblo mixteco"). En las comunidades de origen y de destino de los migrantes y sus familias mixtecas no se conoce mucho de este gran patrimonio de la escritura e historia de nuestros antepasados (y menos en cuanto a leerlo y entenderlo bien para recuperar el conocimiento perdido), algo en lo que ha tenido mucho que ver la cultura occidental. Es un gran reto para los estudiosos de estos libros antiguos descifrar y enseñar lo que se narra en sus páginas. Cabe hacer hincapié en que, como reconocimiento a los *ñuu savi*, se deben devolver los originales (no sólo copias), y proporcionar la bibliografía relevante. También debe estudiarse y entender el calendario Mixteco para recuperar su uso en la vida cotidiana de los mixtecos actuales, en cualquier parte donde vivan.

Conclusiones y propuestas

Del idioma *tuhun savi* ya hay un gran paso con *Vehe Tuhun Savi*, que ha avanzado bastante en elaborar el abecedario de todas las variantes de la lengua mixteca, no solamente de las conocidas –como las de las regiones alta o baja de Oaxaca, Guerrero y Puebla–, sino también de las que se hablan en Veracruz, la ciudad de México, Sinaloa y otras partes de México, así como de California, Oregon, Washington, etc. Para que cualquier persona pueda escribirlo y leerlo, todos debemos apoyar este esfuerzo, porque cabe preguntar, si como indígenas hemos aprendido el castellano, el inglés y otros idiomas del mundo, ¿cuántas personas no indígenas ha aprendido bien nuestra lengua? Quizás ni una persona en el mundo.

En cuanto al Sistema Normativos Interno y su relación con los migrantes, deben mencionarse los abusos que cometen algunas autoridades municipales en contra de éstos y sus derechos humanos, pues se les aplican grandes multas económicas, se les encarcela, se llega a desconocer su ciudadanía y se les expulsa de la comunidad, sin un diálogo previo y sin la conciliación en segundas y hasta terceras oportunidades.

Respecto a las plantas nativas –hierba santa, huaje, epazote–, se deben patentar por respeto a su comunidad de origen y al conocimiento ancestral que se tiene de ellas, para que ninguna cultura extraña se adjudique el conocimiento y el derecho sobre dichas plantas. Se deben estudiar y dar a conocer sus contenidos nutritivos y medicinales para exportarlas en grandes cantidades a diferentes partes del mundo.

De los médicos tradicionales. Ya hay un avance importante en reconocer sus conocimientos en Oaxaca y en varias partes de México; sin embargo falta hacer más para que no sean discriminados y tengan un sueldo justo por lo que hacen. Respecto a su situación en Estados Unidos, se valoran sus conocimientos y regularmente se les pide que vayan a impartir conferencias y talleres a los trabajadores y proveedores de salud, principalmente.

Respecto al trabajo de las artesanas y los artesanos de Oaxaca que elaboran ropa, utensilios de barro, telares, etc., se debe de aprovechar la gran oportunidad del mercado que se tiene con los migrantes para generar empleos y optimizar la producción; por supuesto que se tienen que profesionalizar y no usar plomo o químicos dañinos para la salud humana pues no podrían exportar sus productos a otros países.

Las mayordomías, las Guelaguetzas y las otras actividades aquí mencionadas, que se realizan en diferentes partes de México y Estados Unidos, se apoyarán y se promoverán con la Iniciativa de Ley de Atención a los Migrantes y sus Familias para el Estado de Oaxaca, que el Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante del Gobierno del Estado de Oaxaca ha entregado al gobernador, que a su vez lo ha enviado a la Consejería Jurídica para su revisión puntual.

En la iniciativa se plantean los derechos humanos, sociales, culturales y políticos de los migrantes y sus familias, haciendo del tema migratorio una política de Estado, que implica de manera transversal y legal a varias dependencias del gobierno del estado para atender a los migrantes y sus familias, con políticas públicas efectivas que se ocupen de la causa principal que motiva la migración y no solamente de sus efectos.

Y por último, en cuanto a los textos que narran la historia milenaria de las comunidades y los pueblos mixtecos, se debe hacer un esfuerzo por enseñar este desarrollo desconocido por muchos, y así levantar la autoestima de la gente. Y lo más importante: que se regresen las obras de arte antiguas y los códices mixtecos –originales o copias– y que se proporcionen las fuentes históricas, así como los conocimientos actuales acerca de su significado, a los mixtecos actuales, descendientes de los creadores de aquellas obras culturales. Esto sería un primer paso para enmendar una tragedia y genocidio que cometieron los conquistadores y colonizadores españoles que arribaron al continente americano.

22. La dinámica de la moda y la obsolescencia programada

Ivana Parisi

Vivimos en la sociedad de la obsolescencia, en la que consumir se convierte en un estilo de vida. Esta afirmación sólo es posible si se considera desde el punto de vista de la sociedad de consumo impuesta en la modernidad occidental, en la que Latouche (2013) identifica tres formas de obsolescencia: la técnica, la psicológica y la programada. La primera consiste en la sustitución de objetos debida a los avances técnicos (un ejemplo emblemático es el paso de la diligencia al ferrocarril). Los primeros signos del surgimiento de la obsolescencia técnica los encontramos en la época contemporánea, que se manifestaron en la abundancia de innovaciones como consecuencia de la revolución industrial. La segunda forma, más sibilina, se debe a la persuasión oculta que producen la publicidad y la moda; no es consecuencia de una innovación, sino más bien de pequeñas modificaciones externas. La tercera forma se debe, por el contrario, a un tipo de desgaste artificial que exige la sustitución forzosa. La obsolescencia programada es el resultado de una modificación intencionada que el fabricante incorpora en los objetos para que tengan un ciclo de vida preestablecido. Para Latouche, éste es uno de los pilares sobre los que se basa la sociedad de consumo dominada por un sistema de producción dirigido a la acumulación ilimitada. Para responder a este último objetivo es necesario producir cada vez más, inducir la necesidad de consumir (Marcuse, 1999) y, a través de la manipulación de la duración, garantizar la sustitución constante.

La manipulación de la duración del ciclo de vida de los objetos es el último efecto de la ruptura del mecanismo del tiempo.

El capitalismo es una acumulación de "cosas", ha escrito Castoriadis (1975), pero sólo podemos entenderlo partiendo del tipo de temporalidad que ha instituido.

En el capitalismo, el tiempo relacional y el tiempo histórico, las dos dimensiones que conforman el mecanismo del tiempo, son sustituidas por las manecillas del reloj.

El tiempo relacional, portador del retorno del tiempo, tiene una forma cíclica y predispone, creando y conservando la forma, el mantenimiento del sistema. Por el contrario, el tiempo histórico produce la transformación; es el tiempo irreversible, de lo que no puede volver. La irreversibilidad del tiempo histórico crea una fractura entre el pasado y el presente; el tiempo relacional, que garantiza la estabilidad del dinamismo del ciclo, es el tiempo reconfortante de la reversibilidad. Ambas dimensiones son indisociables, y de su entrelazamiento o conflicto depende la posibilidad de la transformación. El tiempo relacional, al garantizar la seguridad y la estabilidad, prevalece hoy sobre el tiempo histórico, con el ritmo marcado por las manecillas del reloj que avanzan inexorablemente hora tras hora, minuto a minuto, segundo a segundo. El tiempo relacional en su huida acelera su carrera devorando la irreversibilidad (Kämpfer, 2002).

La temporalidad del capitalismo moderno así entendida es la temporalidad de la sociedad de la obsolescencia programada de los objetos. Los objetos-mercancía más diversos, desde los electrodomésticos hasta las prendas de vestir, desde las ideas hasta las doctrinas filosóficas, se confabulan todos en la lucha contra el tiempo histórico.

Esta dimensión, esta omnicomprensividad queda de manifiesto al observar la Moda, particular institución social, definida por König (1992) como una potencia mundial, un principio universal, uno de los elementos de la civilización, que puede extender su dominio a todos los ámbitos de la vida; a la que se reconoce la capacidad de modelar, en primer lugar, el cuerpo para posteriormente extenderse a todas las ocupaciones, a los comportamientos, a las ideas. Pienso que la Moda es un elemento propulsor de la obsolescencia programada en todos los campos de la vida

social, que actúan a través del ciclo vital de todos los objetos-mercancía, cosificación de las tendencias. Los objetos de moda, convertidos en símbolos puros (Baudrillard, 2002), desvinculados de todo significado y habiendo perdido todo valor de uso, se llenan de significado basándose en dos elementos: la legitimación que le confiere un determinado círculo social, y la capacidad de ser, al mismo tiempo, modernos y anacrónicos.

Lo que quiero postular es que la obsolescencia programada es el tiempo efectivo producido en la Modernidad/Moda por el capitalismo, que puede interpretarse y articularse a través del análisis y la comprensión de los ritmos de las tendencias, de las modas.

Con la palabra 'moda' se entiende, de hecho, lo que es actual, moderno, lo que se considera como actual.

Una consideración de orden etimológico confirma la razón de tal definición; la palabra 'moda' se deriva del latín *modus*, que significa "medida, manera, modo". Comparte también el origen etimológico con la palabra 'moderno', que se deriva del latín *modernus*, y que contiene, tanto el adverbio *modo*, es decir, "reciente, en el momento presente", como *modus*, "medida, límite, término", y el sufijo *-ernus* que indica "pertenencia", lo que significa: "dentro de los límites del tiempo presente". No es una casualidad, por lo tanto, que "estar a la moda" signifique ser modernos.

En la capacidad de la Moda de buscar y sintetizar la actualidad del mundo reside, por lo tanto, el factor clave en la formación de lo que se denomina *Zeitgeist*, "espíritu del tiempo" (Blumer, 1969). Esta síntesis sólo es posible cuando se produce una efectiva ruptura con el pasado. La Moda produce una transformación sólo cuando consigue instituir un nuevo estilo, un nuevo presente. Intentaré demostrar que la expansión del reino de la Moda ha producido la neutralización de este poder de transformación y, sin embargo, ha agudizado la capacidad de estimular y dirigir el consumo, determinando la imposición del tiempo cíclico.

Dinámica de la moda como proceso de difusión de las innovaciones

La capacidad de penetración de la Moda no sería del todo comprensible si no se reconociese como una fuerza elemental de la vida social asentada en algunos elementos que caracterizan tanto la vida psíquica como la social, que la convierten en algo distinto a un fenómeno marginal o superficial, enraizada así en presupuestos de orden antropológico, psicológico y sociológico.

La Moda opera a través de una dinámica que oscila constantemente entre la imitación y la distinción. Tal aporía fue planteada por Simmel (1995), en la que la Moda es la imitación de un modelo que satisface la necesidad de protección social y conduce al individuo hacia el camino que todos recorren, y al mismo tiempo satisface la necesidad de diversidad.

A través de la imitación, el individuo se libera del tormento de la elección y delega su responsabilidad al grupo; pero no sólo eso, ya que detrás de la fascinación de "estar a la moda" se esconde el doble juego de la imitación, que permite ser igual a los demás, para evitar la responsabilidad, dando vida al mismo tiempo a formas de travestismo mimetizante. Al igual que esos insectos que se mimetizan para sobrevivir, así el ser humano, para preservar la propia libertad interior, imita y se mimetiza, siguiendo los dictados de la moda.

El impulso por imitar se contrasta constantemente con el deseo de conquistar "contenidos individuales", con la necesidad de diferenciarse de lo general.

Este movimiento, la tendencia a ser distinto por un lado y a la imitación por el otro, es la base de los diversos procesos de difusión confirmados históricamente. El esquema propuesto por König (1992) puede sernos útil para la comprensión de estos procesos. Para dicho autor, la Moda mantiene estables sus propias raíces; su razón de ser nunca se ha resquebrajado a lo largo de los siglos, inherente como es a la naturaleza humana; lo que cambian son las formas de difusión, e identifica tres de ellas: la primera corresponde a las sociedades con una jerarquía rígida, en las que se desarrolla el modelo interno de difusión que sólo llega a las clases superiores, las únicas que en este caso siguen las tendencias. Éste sería el modelo de las sociedades del mundo antiguo o del Medievo, en el cual los individuos y los grupos sociales dominantes rivalizan entre sí y excluyen de la competición a las clases inferiores, a las que no les queda más que la vestimenta tradicional o folclórica. La segunda forma se caracteriza por una atenuación de las diferencias de clase, pero conlleva una aceleración en la transformación de las tendencias: la burguesía en ascenso al finalizar el sistema feudal, en su continuo intento de emerger y consolidarse en la jerarquía social, imita a la aristocracia, que a su vez para diferenciarse se ve obligada a buscar siempre nuevos modelos. Las formas radicales que adoptan los medios de distinción en esta fase

son, según König, testimonio del fuerte vínculo entre Moda y Poder.

La última etapa de la expansión social que la Moda ha conocido tiene su origen en el ascenso de la burguesía, pero bajo la influencia de nuevos elementos, y uno de ellos es el económico. La producción a gran escala y la fabricación en serie han hecho cada vez más difícil atribuir al fenómeno Moda un origen único; las vías de difusión de las tendencias avanzan en direcciones diversas y tienen su origen en los más diversos ambientes de la sociedad. El papel de las élites ha cambiado totalmente respecto a la Moda; volviéndose cada vez más conservadoras, tratan de no llamar la atención para escapar de las grandes masas: así eluden los caprichos de las modas y el deseo de distinguirse. El papel hegemónico correspondería, en este cambio de guardia, a las clases medias, y las tendencias se difundirían tanto hacia arriba como hacia abajo: las clases inferiores se convierten en los elementos propulsores de las nuevas tendencias.

Las interpretaciones de la dinámica de la Moda como una diferenciación social a través del *trickle-down model* –que se califica como un movimiento jerárquico de arriba hacia abajo– y a través del *bottom up* –modelo interpretativo del proceso de difusión de abajo hacia arriba–, no son suficientes para explicar la propagación de la Moda en la sociedad de consumo.

Lo que, en esta fase, es necesario para que la actualidad se encarne en determinados objetos y no en otros, depende en gran medida de la consideración que éstos reciban por parte de un grupo particular, que según el contexto o el campo de acción son reconocidos como portavoz de la justa perspectiva respecto a los cambios en curso. La selección de los modelos en competición no está unida, por lo tanto, a criterios de objetividad infalibles; la validez queda garantizada más bien por la adopción del modelo por parte de un grupo particular y según las modalidades del sistema en que se pone en marcha el proceso de selección.

La difusión de los "objetos de moda" está dirigida y gobernada por un complejo aparato institucional al que se le reconoce una función legitimadora. El sistema Moda es, por lo tanto, el modo en que las tendencias a la imitación, las modas, son gobernadas, y a través del cual se cristalizan las diversas formas contrastantes.

Si bien es verdad que las distinciones de clase son siempre poco claras y que las modas nacen a veces de la adquisición de nuevas tendencias originadas en la calle, esto no quita que siempre sea necesario el reconocimiento y la legitimación por parte de un sistema Moda. No se equivocó Tarde (1976) cuando escribía que para que una novedad se difundiera era necesaria: "una especie de *chateaux d'eau* social del que proviene el continuo flujo de la imitación". Entendemos con ello que cualquiera puede inventar una nueva tendencia, pero para que se convierta en Moda es necesaria la aprobación y la legitimación por parte de ese complejo aparato que conforma cada sistema Moda, que es, para nosotros, la fuente de la que procede el continuo flujo de la imitación.

Explicar cómo un objeto nuevo –sea una idea, una tendencia, un estilo– se impone y se difunde en un determinado momento, y cómo se considera actual, moderno, "a la moda", significa en la era de la obsolescencia programada fijarse en las instituciones que determinan la construcción de la Moda.

La Moda es un sistema institucionalizado, una institución en cuyo seno participan diversos operadores en la producción, la reproducción y la difusión de las modas, alimentadas por la cultura y la ideología de la novedad a imitar. Observando, pues, este complejo sistema de instituciones, organizaciones, grupos, productores, eventos y actividades, descubriremos los mecanismos que sustentan la construcción y la difusión de los objetos.

La Moda es un fenómeno connatural a la vida social, dirigido y gobernado, como se dijo, por un complejo aparato institucional al que se le reconoce la función legitimadora.

Según algunos autores, dicho proceso es tan relevante que marca el nacimiento de la Moda. Lipovetsky, por esta razón, sitúa su inicio a finales del siglo XIX, tras la creación de un auténtico sistema organizativo de producción.

Para entender las etapas fundamentales en que se articula el proceso de la Moda en el seno del sistema, nos referimos al esquema propuesto por Davis (1993), según el cual el proceso se articula mediante tres componentes fundamentales: la inspiración, la imitación y la institucionalización. El resultado de estas etapas del proceso son la creación, la presentación, la creciente visibilidad social, el decaimiento y la obsolescencia.

La fase de la creación, elemento fundamental que pone en marcha el ciclo de la tendencia, se concreta en la producción de nuevos objetos. Esta fase inicial es el privilegio exclusivo de los "creadores de moda",

que para poder reafirmarse en la arena internacional, para imponerse y crear una reputación propia, tienen que responder al imperativo de la originalidad, de la capacidad innovadora.

La fase de la presentación es fruto de estrategias muy precisas. En esta fase los nuevos modelos se someten a la atención del público con el objetivo principal de mostrar sus características innovadoras. Las operaciones de promoción y legitimación, llevadas adelante por los profesionales, abren el camino a la difusión de los objetos de moda. La fase de decaimiento y de obsolescencia requieren de un explicación más amplia, ya que el ciclo vital impuesto a los objetos determina el paso del poder que la Moda tiene para producir una transformación, a la potencia de la inmovilidad en la transformación continua.

Potencia de la moda y modernidad cíclica

La última fase de expansión de la Moda, procedente de la aceleración del consumo y gobernada por la obsolescencia programada, es en la que estamos inmersos.

Para poder comprender esta última fase es necesario enfocar la relación entre Tradición y Modernidad; establecer los términos a través de los cuales la Moda consigue inventar el presente, liberándose siempre, en cada ciclo, de lo que ya ha sido.

Según König (1992), son dos las reglas imprescindibles en las transformaciones de la Moda; por un lado, el respeto a la costumbre preexistente, y, por el otro, la tendencia a no respetarla, siendo estas dos tendencias las que constantemente ponen a prueba el estilo.

De estas observaciones nace la necesidad de llegar a una aclaración ulterior, que es posible sólo a partir de la diferencia entre Moda y Estilo. Aunque a menudo se tiende a confundir los dos términos, son expresiones de dos modalidades diferentes: si la Moda caracteriza el elemento transitorio tendente a la homologación, el Estilo se da en movimientos que tienen necesidad de un periodo de tiempo más largo para sincronizarse.

Lo que significa que el Estilo implica una serie de características expresivas relacionadas con determinadas manifestaciones, en un determinado periodo histórico, representando modalidades distintivas.

Moda y Estilo, no obstante, mantienen una relación simbiótica estrecha, ya que es posible que la sucesión de modas modifique totalmente un estilo, así como que un estilo pasado, a veces, se considere como una moda vieja. König (1992) escribe que es posible considerar que todos los estilos han comenzado siendo modas que, posteriormente, tras un periodo de prueba, han cristalizado en formas duraderas. La duración del ciclo puede decretar el éxito o el fracaso de una moda. A pesar de que se considere que los fenómenos de moda tienen una vida breve, es posible que den vida a formas realmente duraderas.

La modernidad de la obsolescencia programada ha roto esta alternancia. La Moda es el tiempo cíclico de la modernidad a través del cual se destruye la "linealidad de la mercancía" (Baudrillard, 2002). La linealidad de la acumulación dirige el tiempo relacional, ese ritmo que parece conducirnos cada vez a nuevas metas y que, sin embargo, nos enjaula dentro del horizonte de una postal lenticular que crea la ilusión de movimiento cuando se mira desde puntos de vista diferentes, transformando siempre el objeto, que después, con cada mínimo movimiento, vuelve siempre a ser igual. De esta forma, el objeto se inventa siempre en esta alternancia entre lo viejo y lo nuevo. No hay una novedad, un descubrimiento o una invención que no se nutra del pasado, que no reproponga simultáneamente tradición y modernidad. Tradición superada, pero ciertamente no sustituida, más aún reinventada siempre de nuevo, en cada ciclo, en cada tictac del reloj.

La vasta extensión del radio de acción de la Moda produce efectos de duración diferentes en la dinámica cíclica de los diversos objetos. El tiempo de la acumulación es el tiempo interrumpido por ciclos cada vez más veloces; pero está claro que las tendencias cambian más rápidamente en el campo del accesorio que en el del mobiliario, o incluso en el campo del entretenimiento más que en el campo científico, sin poner nunca a discusión sus particularidades, que inciden en igual medida en todos los ámbitos donde es posible advertir sus efectos. El resultado final de los ciclos es, no obstante, el mismo. Una vez que una moda alcanza el máximo momento de imitación, que coincide con el momento de mayor difusión, tenderá, inexorablemente, a su decaimiento.

En lo cíclico, la necesidad de distinción permanece constantemente viva. Las instituciones de la Moda contemplan y experimentan en su interior los efectos del diferenciarse de la moda que prevalece produciendo dos tipos distintos de modas, descritas con los términos de *fads* (moda pasajera) y *crazes* (lo último). Con la palabra *fads* se definen las corrientes de corta duración, que no hacen mella en la moda prevalente, en cuanto

que conllevan variaciones totalmente superficiales y destinadas a mantenerse como atributos de grupos sociales limitados; no tienen continuidad histórica alguna, ya que no nacen como consecuencia de un estilo precedente, ni, dada su naturaleza transitoria, producen modas sucesivas. Los *crazes*, la palabra misma ya lo dice, pertenecen por el contrario al orden de la extravagancia, de la exageración atribuida en este caso a pequeños grupos, y de duración muy corta.

Con este juego vertiginoso de cambio y recambio, la Moda también permite la presencia de círculos sociales que pretenden contener su potencia, y que, incluso perdurando, no consiguen imponerse, víctimas también de la ruptura del mecanismo del tiempo. La potencia de la Moda, gobernada por los círculos sociales legitimados para la producción de lo nuevo, se vuelve cada vez más estricta impidiendo la movilidad que siempre promete.

Al observar largos periodos, el dinamismo de la Moda ralentiza vertiginosamente su carrera hasta detenerse, mostrando regularidad. "Usa y tira" nuestro lema; seguimos cambiando objetos sin que ello nos conduzca a otros horizontes con sentido, enjaulados en el mecanismo de la moda y de la obsolescencia programada.

El continuo diálogo entre la Moda y la Muerte produce un juego de caducidad efímera, dado que la Moda siempre la desafía ayudada por la obsolescencia programada.

A pesar de las microvariaciones que se suceden estación tras estación, año tras año, la Modernidad del capitalismo, estabilizada, adaptada, produce una temporalidad dominante única y homologante.

La sociedad de consumo, dirigida por instituciones que estimulan la difusión de las "novedades" a través de la obsolescencia programada, ha neutralizado la capacidad de la Moda de crear un nuevo Estilo. Inmersos en el confuso mundo de las mercancías-objeto somos actores inconscientes del teatro del *perpetuum mobile*.

23. Tiempo productivo, tiempo improductivo: del tiempo de la producción al tiempo de la relación

Fabio Mostaccio

Tiempo social: desde la relación hasta la producción

En el ámbito de las ciencias sociales, es notorio que hay que considerar el tiempo como construido socialmente. La principal dificultad de trabajar con esta categoría reside en la consciencia de que el tiempo tiene a la vez tanto una dimensión individual como una dimensión social. Como subraya Leccardi:

> uno de los aspectos más relevantes del tiempo es su versatilidad, su capacidad de unificar acción y estructura entre sí, orientaciones micro-, meso-, y macro-sociológicas, dimensiones individuales, intersubjetivas, sociales, históricas y naturales. Consideremos, por ejemplo, el tiempo del individuo. Se trata de un tiempo a la vez plasmado por la historia, compartido de manera intersubjetiva y construido culturalmente, moldeado de acuerdo con los ritmos de la naturaleza y orientado también por los tiempos cósmicos. En el interior, *durée* y tiempo del reloj, tiempos biológicos y tiempos sociales, estaciones de la vida y divisiones del calendario, tiempos de la historia y tiempos interiores, ritmos del cuerpo y ritmos de la sociedad aparecen tan entrelazados que resultan indistinguibles (Leccardi, 2009: 7).

Sin embargo, esta coexistencia entre los diferentes tipos de tiempo es el resultado de un proceso larguísimo que, por lo menos en el mundo occidental, presupone un verdadero proceso de disciplina, estrictamente relacionado con la dimensión económica, al punto de transformar el tiempo mismo en un verdadero factor productivo del mismo tipo que la tierra, el capital y el trabajo. Como tal, no es arriesgado considerar el tiempo como una "mercancía ficticia": algo que nace y/o existe independientemente de las variables económicas, que originalmente no es una mercancía, pero que a través de largos y tortuosos recorridos sí acaba por convertirse en una mercancía; un proceso que Polanyi había indentificado para la tierra, la moneda y el trabajo y que, en virtud de un artificio, evidentemente puede extenderse también al tiempo.

La mercantilización de cada cosa, como la define Wallerstein, ocurre con la distinción entre el trabajo productivo y todas las demás actividades que, por lo tanto, entran en el ámbito del trabajo improductivo:

> En efecto, el trabajo productivo llegó a ser definido como trabajo que producía dinero (principalmente trabajo asalariado), y el trabajo no productivo como trabajo que, aunque muy necesario, era simplemente una actividad de "subsistencia" y por lo tanto una actividad que se consideraba que no produciría ningún "superávit" del que los demás podrían eventualmente apoderarse. Este trabajo o no era para nada mercantilizado o implicaba una pequeña (pero verdaderamente pequeña) producción de mercancías. La distinción entre los tipos de trabajo fue determinada a través de la creación de papeles específicos vinculados a ellos. El trabajo productivo (asalariado) deviene la tarea principal del hombre adulto/padre y de manera subordinada de los demás hombres adultos (más jóvenes) del núcleo doméstico. El trabajo no productivo (de subsistencia) deviene el papel principal de la mujer adulta/madre y de manera subordinada de las demás mujeres, así como de los niños y de los ancianos. El trabajo productivo se desarrollaba fuera del núcleo doméstico, en el "lugar de trabajo". El trabajo no productivo se desarrollaba al interior del núcleo doméstico (Wallerstein, 2012: 26).

Así todas las actividades desarrolladas en el ámbito doméstico dirigidas a la subsistencia se vuelven irrelevantes en comparación con todas las actividades realizadas para adquirir dinero. Naturalmente, todo

esto implica una diferenciación entre tiempo productivo y tiempo improductivo.

En las poblaciones preindustriales, de hecho, el cálculo del tiempo generalmente está relacionado con las dinámicas familiares y por lo tanto con las actividades domésticas, incluyendo el trabajo. Pero lo que es determinante en estas comunidades no es el componente económico sino el relacional. Las actividades de la vida cotidiana cumplen una doble función: por una parte permiten y perpetúan la subsistencia, por otra parte producen y reproducen lazos y relaciones sociales. Thompson (2011), por ejemplo, retoma a Bourdieu que, en sus estudios sobre los campesinos argelinos de las cabilas, demuestra cómo tenían ellos una actitud de total indiferencia hacia el transcurrir del tiempo. En estas poblaciones, el tiempo no se controla ni se utiliza ni se ahorra. Incluso la prisa en las relaciones sociales se considera como una total falta de respeto y decoro hacia el otro (Thompson, 2011).

Sin embargo, incluso en las sociedades más sencillas el tiempo nunca ha sido exclusivamente "biológico" y/o "natural"; ha sido siempre un elemento cultural importante dentro de cada tipo de sociedad, un indicador muy preciso de su orientación, de los valores, de las formas de producción (Tabboni, 1985).

> Las expresiones temporales […] se refieren a las actividades sociales y a los proyectos de los grupos. Los periodos que no son dedicados a ninguna actividad social significativa están descuidados, no tienen algún término que los denote. […] La vida social y de grupo se encuentra reflejada en las expresiones temporales. Los nombres de los meses, de las estaciones y también de los años dependen del ritmo de la vida colectiva (Sorokin y Merton, 1985: 37).

El tiempo es de tipo cualitativo, e incluso los calendarios, que introducen un sistema estructurado de indicación temporal, no responden a una necesidad de tipo cuantitativo: representan un medio compartido, una convención comprensible por todos, que garantiza la confluencia de grandes números de individuos a las ceremonias religiosas, los ritos, las expediciones militares, los mercados y a todos los momentos de convivencia que requieren una fuerte cooperación entre personas diferentes en momentos dados (Sorokin y Merton, 1985: 41-42). Puesto que el tiempo no es ni continuo ni uniforme, todos los instrumentos de medición no se consideran en sentido matemático, sino, en cambio, permiten producir y reproducir la memoria. En esta perspectiva el cómputo del tiempo constituye el marco de referencia, el ritmo dentro del cual se pueden colocar los eventos que llegan a ser la memoria colectiva.

El tiempo del mundo preindustrial encierra lo divino, la naturaleza, el hombre y sus obras (Tabboni, 1984: 11). Así como en la Edad Media occidental, "la sociedad feudal, en la que se encuentra inmersa la Iglesia entre el siglo IX y el XI, paraliza la reflexión histórica y parece parar el tiempo de la historia o, en cada caso, incorporarlo a la historia de la Iglesia" (Le Goff, 1977: 9). En este contexto, el tiempo coincide con el concepto de 'la eternidad', por lo tanto con el infinito y, por consiguiente, es de duración ilimitada e incalculable (Le Goff, 1977). Es

> el sol que le da al tiempo su ritmo: tiempo breve, con la alternación del día y de la noche; tiempo largo, con el regreso cíclico de las estaciones y de los años. Esta sucesión inmutable y perfecta, un fragmento de eternidad, pertenece a Dios, y por consiguiente a su Iglesia (Delort, 2005: 48).

La vida cotidiana está marcada por las fiestas litúrgicas, por las oraciones que siguen el ritmo de la noche y el día, todo dictado por el repicar de las campanas. El tiempo forma parte integral de la glorificación de Dios.

Una relación parecida con el tiempo sólo es posible en sociedades sencillas con estructuras comerciales y administrativas elementales. La diferenciación interna de las sociedades contemporáneas ha llevado a "la invención" de un tiempo segmentado, subdividido, parcelado, pensado para responder a las numerosas actividades a las que se sujetan los individuos. Naturalmente, se trata de un proceso larguísimo, y sus precursores se pueden identificar ya en la fase final de la época medieval.

Sólo al final de la Edad Media, en efecto, en las ciudades industriales y mercantiles, se aceptan definitivamente las horas iguales entre sí, determinadas en relación con un tiempo universal, ritmadas por un reloj mecánico que sustituyó a las campanas de la iglesia. El tiempo laico, ciudadano, nació probablemente bajo la influencia del mercante que conocía su valor, que debía prever sus viajes, cerrar sus cuentas, calcular los tipos de cambio; esto explica el porqué los primeros relojes modernos se colocan en las torres

de las ciudades y no en los campanarios de las iglesias (Delord, 2005: 50). El comercio de larga distancia, que en esa época nace de la necesidad de vender en lugares muy alejados los excedentes que se producían, pone los cimientos para el nacimiento del capitalismo (por lo menos esta es la hipótesis de muchos estudiosos). Naturalmente, esta nueva dinámica económica implica la introducción de cálculos más precisos y estructurados que antes: entre los siglos XII y XIII, pueden pasar incluso tres años para que un mercader del Mediterráneo cierre un ciclo entero de intercambio y recupere su capital inicial líquido (Shankar Jha, 2007: 73). El mercader, una vez que el tiempo se ha vuelto medible, mecanizado, maleable, introduce la inexorabilidad del plazo, ya que de éste se derivan las ganancias y las pérdidas, los provechos y las desventajas; ahora la duración esencial es la de la trayectoria.

> La duración de un viaje por mar o por tierra de un lugar a otro, el problema de los precios que, durante una misma operación comercial, aún más si el circuito se complica, suben y bajan, haciendo aumentar o disminuir los provechos, la duración del trabajo artesanal y obrero […] se vuelve objeto de una reglamentación siempre más precisa (Le Goff, 1977).

En esta nueva organización de la sociedad, el tiempo disuelve, poco a poco, su componente relacional, su capacidad de facilitar la interacción social: el tiempo de la identidad (subjetivo e intersubjetivo), que es también el de la experiencia y la memoria, acaba por ser mediado por instrumentos y artefactos como relojes y calendarios que producen su objetivación (Leccardi, 2009).

La construcción del tiempo productivo

Con la llegada de la sociedad industrial el tiempo asume una connotación principalmente económica. Se convierte en una variable indispensable para distinguir lo que es productivo de lo que no lo es. La introducción de las máquinas, que incrementan de manera exponencial la producción, difunde un cambio radical en la relación entre los hombres y el trabajo: el tiempo de trabajo representa ahora la unidad de medida de la productividad. La división del trabajo acelera la división social y determina una división técnica dentro del proceso productivo, que para funcionar eficazmente necesita un "exacto cálculo de los tiempos de trabajo y la precisa coordinación de las actividades complementarias y correlacionadas" (Tabboni, 1984: 74). La especialización del trabajo ya no consiste en las capacidades del trabajador de producir según un parámetro cualitativo preciso, sino en su capacidad de responder a las instrucciones en el menor tiempo posible. A medida que se impone el trabajo asalariado, el tiempo se convierte en la preocupación central de cada empresario. La cuestión, ya importante para Adam Smith, quien con su famoso ejemplo de la fábrica de alfileres aporta una notable justificación teórica, es retomada ampliamente por el análisis marxista.

En la forma de producción capitalista, según Marx, se asiste a una transformación significativa del trabajo que, deviniendo fuerza abstracta de trabajo, es objeto de mercantilización. Aquí el tiempo se convierte en la variable fundamental para la formación de la plusvalía. El análisis del día laboral, con su subdivisión en tres segmentos, permite comprender a fondo este mecanismo: el primer segmento corresponde al tiempo necesario para pagar el salario del proletario; el segundo, al tiempo necesario para cubrir los gastos de compra de las materias primas y los que se requieran para de los instrumentos de trabajo; el tercero, al tiempo de trabajo adicional al que el proletario es obligado, un trabajo más impuesto por el capitalista, que así puede obtener la plusvalía (Marx, 1980). En síntesis, con la creación de una economía del tiempo

> la explotación de la fuerza de trabajo se expresa a través de la diferencia entre el tiempo de trabajo efectivamente erogado y el tiempo de trabajo efectivamente remunerado por los propietarios de los medios de la producción (Leccardi, 2009: 9).

En la sociedad industrial, el tiempo de trabajo adquiere una nueva importancia: la preocupación principal del capitalista concierne a la regularidad del trabajo que debe ser preestablecido y sometido a continuos controles para verificar los resultados.

> Mientras la división del trabajo crece creando siempre nuevas especializaciones y privando al trabajo del contenido profesional, la atención se traslada de la calidad del producto a la cantidad y regularidad del tiempo dedicado al trabajo. La manufactura y el sistema de las máquinas, la producción de los bienes siempre más estandarizados inauguran el nuevo interés por la productividad, que sustituye cualquier otro

> interés. […] Lo que se pide al trabajador es el respeto por la disciplina del tiempo, la velocidad y el mantenimiento del ritmo, y ya no un elevado nivel de profesionalidad (Tabboni, 1984: 78).

La cultura industrial, entonces, impone una fuerte disciplina a los cuerpos por medio de su uso del tiempo. Una vez sometidas a este nuevo régimen, las actividades humanas –cargadas de relaciones sociales– cesan de ser tales y se transforman en trabajo indiferenciado. Este aspecto es muy claro para Thompson, quien precisa sobre este punto que también antes de la revolución industrial el rendimiento económico que se derivaba del trabajo mantenía en alto la moral de los braceros. Sin embargo, la conexión con la dimensión económica no era directa ni inmediatamente evidente. Se trataba principalmente de rituales caracterizados por ritmos colectivos que producían efectos positivos sobre la psique de las personas. En la sociedad industrial, en cambio,

> El dueño debe utilizar el tiempo de su mano de obra y controlar que no se pierda: ya no es predominante la tarea, sino el valor del tiempo traducido en dinero. El tiempo ahora es dinero: no es transcurrido, sino gastado (Thompson, 2011: 11).

La transición hacia la sociedad industrial lleva consigo transformaciones significativas no sólo en cuanto a las técnicas de producción y del aparato organizativo de las actividades empresariales, sino más en general, se trata de una mutación radical de la esfera cultural: "Estamos frente al 'sentido del tiempo' como condicionamiento tecnológico y al 'cálculo del tiempo' como medio de explotación del trabajo" (Thompson, 2011: 38). Como se puede imaginar, sin embargo, estos cambios son objeto de gran resistencia por parte de los trabajadores que "deben" disciplinarse. Por lo mismo, en la segunda mitad del siglo XVIII, aparecen incluso los primeros códigos destinados a reglamentar y por consecuencia controlar y disciplinar la resistencia de la clase obrera. Se introduce incluso un registro de asistencia, que marca los minutos de entrada y de salida de los trabajadores. Una disciplina del tiempo que pronto se difunde en todos los distritos industriales y que llega también a los ámbitos no directamente económicos, como la escuela, donde se adoptan reglas análogas a las de las fábricas. En la escuela los niños tienen que aprender la laboriosidad, el orden, la regularidad: "el niño, cuando llegaba a la edad de seis o siete años, debía ser acostumbrado, para no decir que lo viera como algo natural, al trabajo y a la fatiga" (Thompson, 2011: 45). Más allá de la lucha por resistir este nuevo régimen de la economía del tiempo, para que esta nueva mentalidad pueda interiorizarse será necesario que la ya imperante ética puritana imponga sus preceptos. El sistema de vigilancia, las multas, las campanas, los relojes, los incentivos económicos, la escuela, la supresión de las fiestas y los entretenimientos sólo son instrumentos para imponer un nuevo imaginario, en que lo justo y lo útil se entrelazan hasta ser indistinguibles. La ética protestante es ahora la ética del trabajo; así, si en general la doctrina religiosa condena los gastos, ahora que el tiempo es dinero, su pérdida se considera deplorable. En una sociedad de tipo capitalista, el tiempo no puede ser improductivo, sino debe "ser consumido, vendido, utilizado: en el caso de la fuerza viva es desventajoso simplemente 'pasar el tiempo'" (Thompson, 2011: 56). En el despliegue pleno de un imaginario utilitarista, la disciplina de los cuerpos –y la consiguiente interiorización de las lógicas de producción– implica un deterioro de la dimensión relacional del tiempo, que empieza a percibirse como "pérdida de tiempo".

Es muy evidente que durante el siglo XIX la doctrina utilitarista tenía un papel central en la construcción de un tiempo social basado en los principios de la producción. Según este planteamiento, por lo menos en su formulación general, hay que considerar a los hombres como individuos aparte, indiferentes los unos a los otros, movidos sólo por el deseo de alcanzar su felicidad a través de la satisfacción de sus intereses. Ellos pues se mueven de manera racional persiguiendo el objetivo de maximizar su placer (su utilidad), reduciendo al mínimo las penas. Se trata, en última instancia, del modelo teórico del *homo oeconomicus* que actúa siempre bajo el empuje racional y calculador para garantizar el máximo beneficio con el menor esfuerzo. El tiempo se convierte en una variable fundamental, el instrumento de medición a través del cual se optimizan los esfuerzos y se incrementa la utilidad. Sin embargo,

> la visión utilitarista del mundo olvida que antes de poder satisfacer las necesidades y calcular sus intereses es necesario que los sujetos existan y se constituyan como tales, ya se trate de individuos o de una colectividad. Tal construcción de la subjetividad pasa

> por la subordinación de necesidades a exigencias de sentido (en el individuo y en la colectividad) (Caillé, 2006: 57).

De alguna manera, lo que escapa es "el reconocimiento de la esencia política (y no económica) de la sociedad" (Caillé, 2006: 57). Este asunto queda muy claro para Polanyi cuando destaca la diferencia entre economía formal y economía substancial. Según este estudioso, la economía se entiende en el sentido formal cuando se centra en la relación medios-fines, dentro de condiciones de escasez. Pero a esta visión hay que añadir otra: los seres humanos viven en relación entre sí y con el ambiente; sus necesidades no son sólo de tipo material, sino sus vidas giran alrededor de factores históricos e institucionales. Así, las elecciones hechas por los actores económicos no están necesariamente conectadas con el principio de escasez. Están las condiciones por las cuales los agentes actúan movidos por una motivación de orden moral, eligiendo entre lo que es justo y lo que es equivocado sin pensar en sus intereses (Polanyi, 1977: 49). Por lo tanto, si se razonara sólo según los principios de la economía formal, se arriesgaría a borrar gran parte de la historia de la humanidad.

El banco del tiempo como recuperación del tiempo relacional

En la sociedad contemporánea, frente a una economía mundial de tipo neoliberal que se muestra como una "megamáquina" capaz de transformar todo en mercancía –incluso el tiempo y los hombres mismos que terminan por ser reducidos a "cosas adquiribles y apropiables" (Latouche, 2004: 80)–, en que el concepto mismo de ciudadanía acaba por englobarse en las reglas del mercado capitalista, la orientación de Polanyi representa uno de los principios fundamentales sobre el cual se apoyan las nuevas formas de intercambio atribuibles a la economía solidaria. Ella representa el conjunto

> de las actividades económicas sometidas a la voluntad de una actuación democrática donde las relaciones sociales de solidaridad triunfan sobre el interés individual o sobre el provecho material; contribuye pues a la democratización de la economía partiendo del empeño de los ciudadanos. Esta perspectiva tiene como característica la de acercarse a tales actividades, no a través de su estatuto (asociativo, cooperativo, mutualista…), sino a través de su doble dimensión, económica y política, que le confiere originalidad (Eme y Laville, 2006: 108; Laville, 2010).

Entran en este ámbito actividades aparentemente muy diferentes entre sí: el comercio justo y solidario, el financiamiento ético, las redes de intercambio de saberes, algunas formas de autoproducción, la agricultura sostenible, los servicios de proximidad etc.; lo que une experiencias muy diferentes entre sí es sin duda la intención de actuar según una lógica de la reciprocidad, y el mutuo empeño prevalece entre los individuos. Además, la valoración de la reciprocidad –hecha voluntariamente– permite el acceso a espacios públicos o la creación de ellos, donde se pueden dar discusiones y elaborar proyectos dirigidos a incidir políticamente en el debate público. Entre las expresiones de la *otraeconomía*, la que más que cualquier otra ha contribuido a que se dé una reflexión sobre la relación entre tiempo y economía, es sin duda el Banco del Tiempo. Se trata de organizaciones constituidas por personas que, voluntariamente, deciden intercambiar bienes y servicios, según el principio de la reciprocidad. La finalidad, evidentemente, no es la de actuar bajo el impulso de intereses personalistas, sino la de buscar un bienestar individual y colectivo a través de la capacidad de tejer relaciones sociales. No se trata de una estructura económica alternativa al mercado capitalista sino, como todas las formas de intercambio no monetario, se sitúan en el área de la complementariedad a los sistemas económicos monetarios.

La idea de un sistema así nace en Canadá con el acrónimo de LETS (*Local Exchange Trading System*), alrededor de 1975, y en el curso de una década se desarrollan experiencias análogas en todo el mundo. Como subraya Coluccia (2013), "el Banco del Tiempo se basa en la acción de reciprocidad generalizada y en principios de la simetría y del intercambio social, para alcanzar la solidaridad". La reciprocidad y la simetría se explican por medio de un intercambio entre equivalentes, donde el "dar-recibir-devolver" puede ocurrir también indirectamente, por lo tanto quien recibe no debe necesariamente devolver a quien ha dado, sino también puede hacerlo a un tercer sujeto. La simetría se realiza en la creación de un circuito en el que el intercambio de informaciones es continuo y minucioso, en la paridad concreta con la que cada miembro se

relaciona con los demás, en el "balance de saldo" de todas las cuentas individuales, en dar o en recibir, considerando que todos empiezan con una cuenta cero (cuando alguien recibe se "endeuda", y quien ha dado se "acredita" horas de tiempo o unidades locales de cuenta) (Coluccia, 2002).

De alguna manera, el Banco del Tiempo es un particular instituto de crédito en el cual no se deposita dinero, sino la disponibilidad a intercambiar prestaciones, usando el tiempo como unidad de medida (http://www.altrotempo.org). El tiempo, que tiene el mismo valor para todos, independientemente del tipo de prestación erogada o recibida, recobra su valor relacional. Esto es evidente también en los objetivos que, en Italia, establece la *Associazione Nazionale Banche del Tempo*: *a)* la promoción de intercambios de tipo material y no material, con el objetivo de promover una ampliación de las relaciones sociales, acrecentando la dimensión cultural; *b)* la promoción cultural: fomentar una conciliación más armoniosa del tiempo de trabajo con el tiempo dedicado al cuidado personal y familiar; *c)* valorizar competencias no reconocidas por el mundo de la producción; *d)* favorecer la superación de la marginalidad y el aislamiento en que se encuentran algunos individuos, a través de la organización de espacios destinados al intercambio intergeneracional e intercultural y social, en general (www.associazionenazionalebdt.it).

Así, si en la sociedad industrial se interioriza la idea de que el tiempo libre es un apéndice del trabajo y se difunde la convicción de que el tiempo destinado al trabajo es "fuerte", mientras –en contraposición a esto– el tiempo libre es "débil" (Gasparini, 1986), el Banco del Tiempo, respondiendo a una vigorosa urgencia social, vuelve a poner en discusión esta dicotomía. La centralidad y la ideología del trabajo, siempre más desvinculado del resto de la sociedad, han hecho aflorar la necesidad de una autorrealización de los individuos y de una subjetividad que hoy tiende a la recuperación –esencial– de un intercambio ya no sólo económico, sino social y relacional. La tentativa es la de volver a ubicar el tiempo y su uso entre aquellos derechos que pueden definirse como de la *ciudadanía*.

> No se nombra más sólo el tiempo del trabajo remunerado, sino por fin también el tiempo para uno mismo o el tiempo dedicado al cuidado. Se trata de un paso significativo cultural y socialmente. No podemos, en efecto, ignorar el hecho de que nombrar como tiempo sólo el laboral y remunerado ha implicado que todo lo que no era tal, fuese una especie de "no tiempo", como un vacío. En cambio es justo en este tiempo no valorado que la mayor parte de los individuos […] desarrollan funciones vitales, como cuidar de sí mismos y de los demás (Amorevole, Colombo y Grisendi, 1998: 14).

En el fondo, los bancos del tiempo trabajan en la superación de lo que consideran la paradoja más evidente de la sociedad contemporánea:

> el tiempo vivido y empleado en funciones y en actividades importantes, y aún más insustituibles […] para la reproducción de la persona no se considera socialmente un tiempo útil y asume una connotación fragmentada, invisible, no considerada (Amorevole, Colombo y Grisendi, 1998: 14).

Todo lo dicho hasta ahora, se ha confirmado en la praxis y en la vida cotidiana de los que deciden invertir su tiempo en esta organización. Desde este punto de vista, el nivel de conciencia de los miembros del Banco del Tiempo aparece evidente.[1]

> *Es algo espectacular, yo estoy aquí en el banco del tiempo desde hace más o menos ocho años; cuando llegué, me interrogué y me dije: "no estoy en condiciones de participar, porque no puedo dar nada a cambio!", porque siempre he trabajado como secretaria en una empresa, por lo tanto pensaba no poder corresponder. Después empecé a pensar en que sabía planchar bien y es desde ahí que empecé, es ahí que nació la relación. Yo planchaba y a cambio recibía clases de historia del arte. […] Después empecé a ver más allá…, los que se acercan aquí, sean hombres o mujeres, parten del presupuesto que lo que sabemos hacer tiene poca importancia. Mientras que no es así, pero tienes que extraérselo, eso. Cuando vienes aquí, no obstante el recorrido personal de conocimiento que haces, por el cual luego te acercas a una cosa, después a otra, luego tú das y recibes otras cosas…, después se crea una relación social, de verdadera amistad, casi fraternal, y muchas veces es el gusto de estar juntos… En el sitio donde trabajo me pagan menos porque he*

1 A continuación se presentan partes de entrevistas de una investigación, aún en curso, en los Bancos del Tiempo de Roma.

dejado el jueves por la tarde libre para venir aquí. Mis amigas, que saben que el jueves por la tarde vengo aquí, vienen por el placer de estar juntas. Es el gusto de estar juntos, el compartir los problemas, el cariño que viene hacia una persona. Además muchas veces acabas por contar también cosas que no le cuentas a otros. Y es un discurso que en este momento, en la sociedad, no se encuentra (BdT2-AM).

A medida que se intensifican las actividades desarrolladas en el Banco del Tiempo, no sólo se recobra el placer de entablar relaciones sociales, sino que se modifica la relación personal con el tiempo mismo:

Yo no llevo reloj. El reloj es el que da el ritmo al trabajo, y después está el tiempo que yo vivo como necesidad de hacer lo que quiero. El tiempo que estoy aquí, es el tiempo que le quito al resto, es mi tiempo. Estoy aquí porque doy y recibo cosas (BdT8-T).

Al lado de la recuperación del tiempo, saliendo de la lógica productiva del "tiempo gastado", este tiempo se considera como algo inalienable, del que se dispone y que, por lo tanto, se intenta usar con la finalidad de crear un vínculo social que pasa, más o menos conscientemente, a través de la lógica del don.

Es extraño, en nuestro banco tenemos colgada una pizarra donde se escriben las actividades que llamamos "en dar" y las actividades "en recibir". Entonces, las actividades "en dar" son muchas más que las "en recibir". No sé el porqué, pero siempre es así. Es decir, hay muchas más cosas que las personas quieren dar, de las que quieren recibir. No sé por qué. Después hay personas que quieren dar y a final consiguen recibir; son más los que quieren dar, porque evidentemente quien se acerca es un poco propenso a esto. En mi opinión, es la necesidad de encontrar una familia. Las personas muchas veces vienen para charlar (BdT6-L).

En efecto, como el mismo Mauss nos recuerda, el mecanismo de dar, recibir y devolver representa uno de los medios más importantes para estructurar vínculos sociales. Este mecanismo no supera sólo la visión economicista del intercambio económico, sino también la visión asistencial de la gratuidad. Mientras el intercambio comercial vuelve estériles e impersonales los lazos sociales, los intercambios basados sobre el don refuerzan estos vínculos (Latouche, 2004). El Banco del Tiempo no se propone reemplazar al Estado o al Mercado sino, restituyendo al tiempo su valor original de aglutinante en la estructuración de las relaciones sociales, contribuye a destruir un imaginario economicista basado en el utilitarismo y en la mercantilización. Superando la lógica que el *tiempo es dinero*, este banco contribuye –como todas las demás formas de economía solidaria– a dar sentido y consistencia a las acciones económicas que siempre son acciones sociales.

24. Resistencias cotidianas en las comunidades mayas

Manuel May Castillo

Las sociedades humanas han sufrido incontables episodios de violencia a lo largo de la historia. Desde la historia antigua hasta la actualidad se pueden encontrar registros de un gran número de enfrentamientos violentos. Históricamente los pueblos o comunidades interactúan con el afán de comunicarse o colaborar, pero también entran en conflicto "de acuerdo con sus estructuras de poder y sus intereses del momento", como mencionan Jansen y Raffa en la nota introductoria a este volumen. Los conflictos y los encuentros violentos generan episodios traumáticos, y los grupos dominados, cuya voz y cuyo pensamiento son reprimidos por el grupo dominante, requieren de una atención especial, pues la cultura sometida parece condenada a una extinción lenta, mientras sobrevive en un ambiente de gran adversidad.

Los procesos de colonización en las Américas no estuvieron exentos de sucesos violentos. En esta reflexión nos moveremos por distintos tiempos que, aunque distantes, guardan una relación directa entre sí: en todos ellos encontramos acontecimientos violentos, y en la mayoría de los casos encontraremos una sociedad maya oprimida a partir de la invasión a Mesoamérica. En la actualidad, bajo un ambiente colonial y de globalización, podemos encontrar algunas resistencias que se dan para preservar la identidad cultural. Desde luego estas resistencias surgen en condiciones adversas y pocas veces ganan batallas, pero son el reflejo de la capacidad de reacción de las sociedades mayas en contra de la pérdida de identidad.

En esta reflexión –tal vez una resistencia cultural en sí misma– se tratará de responder a tres preguntas en el ánimo de valorar y reforzar las resistencias culturales existentes.[1]

U talamil le káajo'ob (Trauma y comunidad)

Jun)[2] Hacia 9.13.1.4.19 (hace aproximadamente 1 319 años) en la ciudad de Maxam (hoy conocida como Naranjo) quedó grabada en piedra lo que parece ser una victoria sobre el señor K'inichil Kab', gobernante de una ciudad cercana. Esta y otras guerras al parecer fueron dirigidas por la señora Ix Wak Cha'anil Ajaw ("Seis Cielo") en nombre de su hijo, el gobernante de Maxam (figura 24.1). Entonces el gobernante era un niño y sus funciones las desempeñaba temporalmente su madre, quien además lo instruiría desde su llegada al poder, a los cinco años, para dirigir el Estado. La historia grabada en las estelas relata una serie de acontecimientos, unos victoriosos y otros infortunados. Pero hay un hecho notorio en la larga historia escrita en Maxam (véase Martin y Grube, 2002: 84-99): una mujer gobernante, quien dirigió los destinos de su pueblo y que al mismo tiempo pudo escribir su propia historia.

Los textos jeroglíficos nos revelan una sociedad maya más equitativa e igualitaria en el rol de la mujer, algo digno de destacarse. Otros ejemplos se pueden ver en el rol que desempeña la abuela en la historia quiché del *Poop Vuj* o *Popol Vuj*, la mujer sabia que guía a una nueva generación y que es respetada por su

1 Esta reflexión fue posible gracias a la colaboración activa de la psicóloga Julia Talavera, el médico tradicional Emiliano Huchím, doña Inés Cahuich de Cumpich, *jmen* Miguel Kan Chí, don Félix May y doña Margarita Castillo. El texto es resultado de una investigación realizada en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, en el contexto del proyecto "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala" financiado por el European Research Council (ERC Grant Agreement No. 295434) en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013).

2 Los párrafos de este apartado se han numerado en maya del 1 al 4. Sobre la referencia a las fechas, se ha preferido usar el sistema antiguo conocido como "cuenta larga" en vez del sistema gregoriano. Es cierto que este sistema cayó en desuso desde antes de la invasión española, pero se realiza como un ejercicio de *resistencia y descolonización:* en un diálogo intercultural, el tiempo puede expresarse en términos más propios sin afectar el mensaje del texto. En otras palabras, es una resistencia a la *colonización del tiempo* (véase la reflexión de Pier Luca Marzo en este mismo volumen).

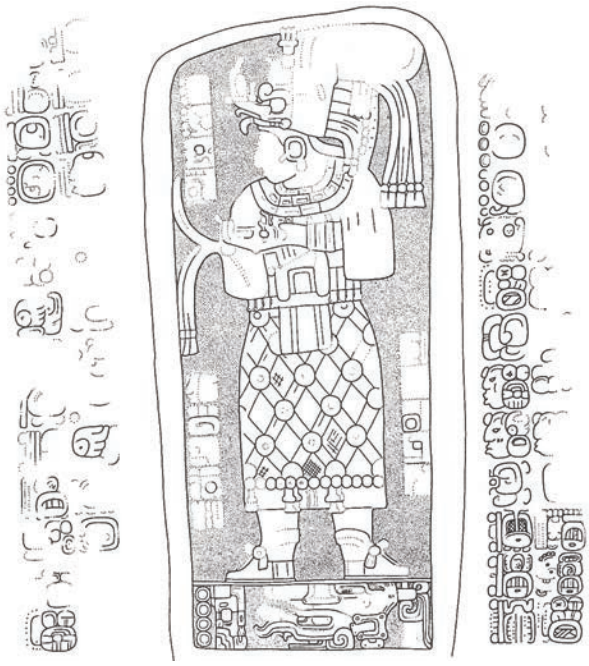


Figura 24.1: Wak Chanil Ajaw (la gobernante Seis Cielo) en un ritual de conmemoración. Dibujo de Linda Schele, tomado de *Schele Drawing Collection* en www.famsi.org

amplia experiencia de vida. Esta equidad entre los sexos al parecer fue alterada con la invasión española, que impuso la visión del mundo occidental donde la mujer desempeñaba un papel secundario en la sociedad, principalmente en la vida religiosa. Para enriquecer esta reflexión vale la pena recurrir al trabajo de Laura Armeli (en este volumen), quien nos muestra que el mundo occidental (incluido su concepto del tiempo) fue construido por el hombre y para el hombre, donde se excluye a la mujer y se le trata como *objeto*. Las evidencias precoloniales que muestran a una mujer más integrada y protagonista en la sociedad nos lleva a sospechar que el machismo que encontramos en nuestras comunidades parece tener sus raíces en la visión del mundo traída por los colonizadores, y que continúan fomentando los grupos dominantes en México, que prefieren acoger un modelo de "sociedad occidental-colonial" (aunque en la actualidad la sociedad occidental ha avanzado mucho en la equidad entre sexos) en vez de adoptar un modelo integral, enriquecido con ambas visiones del mundo en igualdad de condiciones.

Pero volviendo al contenido de los textos jeroglíficos, podemos pensar que mediante ellos se transmitieron mensajes y valores a la sociedad de Maxam. Los sucesos históricos, al quedar grabados y ser conmemorados, advertían a las generaciones futuras de Maxam sobre sus posibles efectos, negativos o positivos, además de transmitir enseñanzas que alimentaron la vida en sociedad. Los visitantes que llegaban a la ciudad podían entonces conocer la historia de ésta, desde la perspectiva de sus habitantes y no desde la perspectiva de otros. Esta sería una de las últimas ocasiones en que los mayas escribirían su historia por iniciativa propia. Durante más de un Baktún la voz maya ha permanecido en silencio y sometida casi del mismo modo como se ha hecho con la mujer.

Ka') Hacia 12.3.19.11.6 (hace aproximadamente 317 años), en un día 6 Kimi' 9 K'ank'in, la ciudad de Noj Petén (o Tayasal) fue atacada por un galeón del ejército español. La derrota del ejército de Noj Petén ha significado para muchos la caída del último bastión maya. Para entonces, otros sitios ya vivían una situación de opresión desde hacía casi 200 años. La historia maya ya no la escribían los antepasados mayas sino los colonizadores. Algunas crónicas –en alfabeto latino– fueron escritas por intelectuales y líderes mayas para mostrar a los europeos la antigüedad de su origen dinástico y los territorios que por generaciones habían habitado, pero poco ayudaron estos documentos en el entendimiento o la comunicación con los colonizadores, pues la empresa colonial tenía bien definidos sus objetivos. La historia maya sólo se podía escribir en el lenguaje del colonizador, y desde entonces quedaría empañada por la visión europea del mundo. La escritura jeroglífica había caído en desuso en la mayor parte de la geografía maya cuando Noj Petén fue invadida. Los textos jeroglíficos se habían convertido en humo y cenizas con los "autos de fe" y su uso se había prohibido desde principios de la Colonia (Landa, 1982). Sólo sobrevivieron algunos textos gracias a que se encontraban en ciudades deshabitadas en medio de la selva, inscritos en monumentos de piedra, muros de edificios o en vasijas rituales. Los tres únicos libros que sobrevivieron a los autos de fe se encuentran hoy en día en museos de Europa.

Ox) Con motivo de la expansión industrial en 12.9.4 (Baktun 12, Katún 9, Tun 6, hace aproximadamente 200 años) se crearon una gran cantidad de haciendas. Debido a la herencia colonial y a los deseos de "progreso" de la elite dominante, los mayas de la península

la de Yucatán fueron despojados de las tierras que por generaciones habían habitado libremente. Un ejemplo de ello lo encontramos en la hacienda Tanchí, Campeche, donde unos cuantos terratenientes, de origen extranjero, esclavizaron a un gran número de mayas y los utilizaron como mano de obra gratuita en la explotación de la tierra; se les impuso la religión cristiana y se les castigó duramente cuando no acudían a sus labores por enfermedad o por motivos familiares. Se vivía un régimen feudal en el que se instruía a las adolescentes en la casa principal para "aprender a llevar la casa"; el "aprendizaje" incluía violaciones sistemáticas por parte del patrón, quien concertaba los matrimonios y designaba a las parejas.[3] Si en la sociedad occidental contemporánea las mujeres viven oprimidas, nuestras abuelas lo fueron doblemente por ser indígenas y por ser mujeres.[4] Niños y niñas producto de estas violaciones crecieron en un mundo de violencia física y psicológica que duró varias generaciones. No sería la última vez que se atacara y violentara a las mujeres mayas…

Kan) Hacia 12.18.6 (Baktun 12, Katún 18, Tun 6), hace aproximadamente 34 años, se agudizaban las matanzas contra las comunidades indígenas de Guatemala, crímenes de lesa humanidad principalmente contra aquellas comunidades mayas donde hubiera protestas por la actitud hostil del grupo dominante. Los crímenes cometidos sistemáticamente por el ejército en ese año no fueron los primeros, pero sí recibieron mayor atención por parte de la comunidad internacional. En total, cerca de 200 000 hombres, mujeres y niños fueron perseguidos y asesinados por los militares, pero otros huyeron a la selva y lograron cruzar las fronteras del país para salvar sus vidas. Decenas de miles de mujeres y niñas que no pudieron escapar, fueron violadas sistemáticamente por las tropas del ejército. Algunas mujeres sobrevivientes muestran las cicatrices de las balas en sus cuerpos, pero existen otras heridas psicológicas que difícilmente podrán cicatrizar en las condiciones actuales.[5] Parece claro que las violaciones sistemáticas estuvieron destinadas a acabar con la población maya y su cultura. De acuerdo con la abogada de Women's Link Worldwide y perito en el juicio contra Ríos Montt, Paloma Soria: "agredir, torturar y violar a las mujeres es una forma de erradicar a un pueblo" (*El País*, 2013). En estas líneas vale la pena recordar las reflexiones de Rebeca Llaguno Salvador (1988) en el sentido de que son las mujeres indígenas quienes principalmente reproducen, conservan y protegen los valores culturales de las comunidades. Además no podemos olvidar que gracias al activismo de muchas mujeres se ha conseguido redactar la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la ONU (véase Jansen y Rafa en la introducción a este volumen), cuyos efectos positivos comienzan a hacerse notar en nuestras comunidades.

El principal responsable de la matanza en Guatemala, Efraín Ríos Montt, fue juzgado y finalmente condenado a 80 años de prisión por genocidio, hace apenas un año, pero la sentencia fue anulada 10 días después por el Constitucional guatemalteco. La juez Jazmín Barrios, quien condenó al dictador, fue suspendida de su cargo por un año por haber expulsado de la sala al abogado del dictador. En palabras de la analista Carmen Aída Ibarra esta acción lleva un mensaje claro: "En Guatemala hay sectores que no pueden ni deben ser tocados" (*El País*, 2014).

Tu Ts'aakik u talamil le káajo'ob (Sanar heridas)

Muy probablemente encontraremos relatos similares en la memoria colectiva de cualquier comunidad maya. Esto significa que no hablamos de hechos aislados sino de sucesos que aparecen de forma recurrente en las distintas partes de la geografía maya. La sociedad maya continúa oprimida y violentada de forma física, intelectual y espiritualmente.

Pero antes de continuar es necesario aclarar que estas líneas sobre sucesos traumáticos en las comunidades mayas no están concebidas como una denuncia, sino como un ejercicio de exposición –con fines terapéuticos– de la propia memoria histórica. Por medio de la escritura hacemos explícitos y traemos a la luz los sucesos traumáticos vividos, lo cual nos permite valorarlos y, al mismo tiempo, facilita una reflexión profunda sobre ellos; esto contribuye a cerrar las he-

3 Estos sucesos forman parte de la memoria colectiva de las personas mayores de la comunidad de Cumpich. Pocos jóvenes tienen presente el pasado violento que vivieron sus abuelos y bisabuelos hace apenas algunas décadas.

4 Esta situación de la mujer indígena no es un asunto del pasado sino también del presente. Agradezco las reflexiones de la investigadora Gabina Aurora Pérez Jiménez, quien nos hizo ver que el papel de la mujer indígena es un asunto que se debe atender urgentemente.

5 En la comunidad de Kesté, Campeche, vive un grupo de personas que sufrieron estas persecuciones. En la memoria colectiva se guarda la imagen del enemigo como un personaje vestido con traje militar.

ridas del pasado y al empoderamiento de la comunidad.[6] Las terapias psicológicas –individuales o colectivas– que emplean la narración y la escritura como métodos curativos son muy comunes en la actualidad (véase por ejemplo Lepore y Smyth, 2002). El uso de estas herramientas es una buena estrategia para que los mayas y otros grupos indígenas evitemos o eliminemos patologías, mejoremos en nuestro desarrollo y cohesión social para que continuemos con nuestra historia vital, y al mismo tiempo para que mantengamos o reforcemos los lazos con nuestro pasado (en otras sociedades del mundo también se reflexiona en este sentido, véanse algunos ejemplos en Pennebaker *et al*., 1997). No se trata pues de eliminar dolencias físicas, sino de restablecer aquello que se desestabiliza en nuestra historia vital al pasar por un evento traumático. Restablecer algo similar a lo que Silvia Carbone (en este volumen) refiere como "el ritmo y el tiempo" perdidos momentáneamente durante la enfermedad.

Así, proponemos integrarnos a una sociedad global que de forma idealizada podría ser armoniosa, igualitaria y diversa.

Bejla'e' (Tiempo presente)

Una vez aclarado lo anterior, continuaremos con la reflexión en el tiempo contemporáneo. Aún en nuestros días (13 Baktun, 0 Katun, 1 Tun), el gobierno despoja de sus tierras a miles de personas y "vende" o "concesiona" esas grandes extensiones a empresas multinacionales (unas tierras que por historia y herencia pertenecen a las naciones mayas),[7] que emplean la mano de obra local en condiciones que podríamos calificar de esclavitud contemporánea. Hoy en día las empresas trasnacionales, hijas predilectas del capitalismo, son las más beneficiadas con estas prácticas coloniales. Las empresas trasnacionales compran grandes extensiones de terreno para su explotación, lo que hace que la tierra tenga únicamente un valor monetario y se le despoja de su sacralidad, espiritualidad o subjetividad.[8] Esta concepción de la tierra como objeto que se puede poseer, dividir y explotar sin apenas respeto, fue impuesta en la Colonia, y en la actualidad genera una gran cantidad de conflictos en las comunidades mesoamericanas (véase también Aguilar en este mismo volumen).

En muchos casos, las prácticas coloniales pasan inadvertidas porque están "normalizadas", es decir, se asumen como normales pues convivimos con ellas cotidianamente. Como ejemplo podemos citar muchos anuncios publicitarios de empresas trasnacionales en México, en los que el objeto de deseo se pone a la venta junto a un actor de rasgos europeos (ninguno con facciones indígenas). Y así, adquirir el objeto significa que podríamos igualarnos al ciudadano occidental, a quien se muestra como superior en todos los sentidos. Obviamente no podemos afirmar que todo esto sea premeditado, pero cada día se bombardea desde la televisión la mente de los habitantes de las comunidades, e influye en la manera de percibir el mundo contemporáneo.

Por lo tanto, no podemos hablar de colonización únicamente en tiempo pasado, recordemos que estas memorias no podrían ser escritas sin usar el alfabeto latino. Como ejercicio de descolonización son importantes algunos esfuerzos que se están realizando en los últimos años para que las comunidades mayas vuelvan a identificarse con la escritura jeroglífica,[9] pero desde luego hay otras necesidades más urgentes por resolver.

Como por ejemplo, atender las heridas abiertas del pasado.

Hemos visto que en las sociedades mayas han ocurrido muchos episodios violentos desde la época del Clásico hasta nuestros días. Los eventos traumáticos generan patologías, individuales o colectivas, que requieren de atención para poder continuar con la historia vital de la sociedad y para evitar rupturas entre los distintos grupos sociales. Pero esta atención casi nunca se proporciona en las comunidades mayas, y las patologías no son bien entendidas en su origen ni en su naturaleza.

En este punto dejamos las siguientes preguntas:

a) ¿Cómo se continúa con la historia vital después de pasar por episodios traumáticos?
b) Más aún, ¿vivimos los mayas un presente de armonía social e igualdad en la sociedad global?
c) ¿Somos capaces de mejorar en nuestro desarro-

6 'Empoderamiento', del inglés *empowerment*, se define como el acto de hacer poderoso o fuerte a un individuo o grupo social desfavorecido.
7 Así queda establecido en el documento de la "Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas", firmado por los Estados miembros de la ONU, incluidos México y Guatemala.
8 En otra parte discutí brevemente el problema de la tierra maya (May, 2014). Para ampliar en los significados de la tierra véanse las contribuciones de Aguilar Sánchez, Posselt y Jiménez, Jansen y Bautista en este volumen.
9 Podemos ver un interesante labor llevada a cabo por el grupo Maya Antiguo en http://discovermam.org/es/

llo personal y fortalecer la unión de la comunidad a partir de los sucesos traumáticos del pasado?

Lej ka'ansajo'ob yetel múuch kajtalo'ob (Academia y sociedad)

Aun cuando en la actualidad intentamos ser protagonistas en la escritura de nuestra historia, nuestra visión del mundo sigue empañada por la influencia europea, y normalmente nos vemos y nos definimos a nosotros mismos a través de la lente occidental (Tuhiwai, 2012). Pertenecemos "étnicamente" a este u otro grupo, heredamos de nuestros ancestros edificios que conmemoran solsticios y equinoccios (fenómenos astronómicos que fueron importantes en Occidente desde varios siglos antes de la invasión a América) y nuestro destino es evolucionar hasta convertirnos en ciudadanos occidentalizados. Cabe aclarar que no estoy proponiendo una *teoría conspiratoria*, sino más bien que las prácticas coloniales no se erradicaron con la Independencia, se fueron transformando y adaptando a nuevos tiempos, nuevas situaciones, y nuevos ejecutores entraron a escena.

En la actualidad varios mayas han alcanzado estudios superiores, pero incluso en las aulas seguimos sometidos a las ideologías coloniales. Las metodologías de enseñanza y aprendizaje se diseñaron para las culturas occidentales, y sin embargo se aplican sin un espíritu crítico al grueso de la población (en May, 2014, se reflexiona sobre el rol que desempeña la academia en la transmisión del conocimiento y cómo en varios casos se afecta de forma negativa a la sociedad maya). Ya desde temprana edad aprendemos que el año se divide en cuatro estaciones, que en el invierno todo se cubre de nieve y en el otoño las hojas de los árboles se ponen de color naranja y caen; pero en nuestras comunidades, hasta ahora, nunca ha nevado y los árboles se mantienen verdes todo el año. Más aún, sólo tenemos dos estaciones en vez de cuatro. Esto resulta bastante incómodo para un niño en su formación básica, pues pareciera que algo no funciona bien en nuestra comunidad: ¿por qué tenemos menos estaciones al año y llevamos tanto tiempo esperando la nieve? Este ejemplo es únicamente ilustrativo (aunque se basa en una experiencia real), para exponer la realidad sobre los métodos de enseñanza desde los niveles básicos hasta las licenciaturas. Mucho ayudaría una pequeña adaptación a los libros de texto como la siguiente: "En Europa el año se divide en cuatro estaciones, *pero en las tierras mayas el año se divide en dos estaciones, la temporada de secas y la temporada de lluvias*". Naturalmente los intentos del gobierno mexicano por establecer una educación intercultural bilingüe han tenido poco éxito, principalmente porque no consideran cambios de este tipo en el sistema educativo. Una verdadera educación intercultural necesariamente pasa por descolonizar la enseñanza y *superar el etnocentrismo* (véase Raffa en este volumen).

Cuando se trata del estudio de las culturas mesoamericanas, igualmente se aplican metodologías y principios teóricos diseñados para la cultura occidental. En el ámbito académico podemos decir que hay una gran cantidad de publicaciones relacionadas con la cultura maya, documentos en cuya elaboración se margina a los sabios mayas contemporáneos apartándolos de las discusiones. Son sujetos de estudio, al mismo nivel que las aves migratorias o las tortugas de las islas galápagos, seres que desde luego son incapaces de reflexionar sobre sí mismos. En el mejor de los casos son "informantes". No es necesario detenernos en otros muchos ejemplos, pero la cuestión central es que hay una total desconexión entre los estudios mayistas y la comunidad, que se debe en gran medida a los fundamentos coloniales de la academia (Tuhiwai, C.2). Desde luego, como se ha dicho en otra parte (May, 2014), no se trata de minusvalorar las importantes aportaciones de los estudios mayistas, que han contribuido enormemente a la cultura universal. Pero lo que se quiere destacar es que hoy en día las motivaciones e intereses de los académicos son diferentes a los de la sociedad maya y por lo tanto se necesita un mayor compromiso social por parte de los primeros.

Resistencias

Cuando se trata de prácticas académicas, las resistencias no se hacen esperar. En nuestras comunidades se pueden escuchar frases como: "algunos investigadores cuentan puras mentiras" (cuando el investigador habla sobre nosotros), "no es lo mismo ser *mayista* que ser *mayero*"[10] o "dicen que ellos –los académicos– son los que saben". Efectivamente, la comunidad rechaza muchos estudios porque no se siente identificada con

10 "Mayista" es el estudioso de las culturas mayas, y "mayero" es una persona que habla el idioma maya y se identifica a sí mismo como maya.

ellos, son estudios realizados por otros acerca de nosotros desde una posición central y dominante. Las frases anteriores reflejan claramente una resistencia intelectual a ser definido en términos del otro, pero normalmente estas voces no se suelen atender.

En otros casos las resistencias no son explícitas, pero basta con prestar un poco de atención a los sucesos relevantes en la comunidad para detectarlas. Un buen ejemplo de esto lo encontramos en los rituales, en los que los sabios mayas han incorporado varios tipos de resistencias: en las comunidades de Yucatán las personas acuden a la *xmen* o al *jmen*[11] para curarse del *susto*, que presenta una serie de síntomas, entre otros, la depresión, el insomnio y los escalofríos. Los casos de *susto* muchas veces se presentan después de vivir sucesos traumáticos como los que se han descrito antes. El o la especialista realizan un ritual en el cual, en principio, se presenta el respeto a los dioses, y además se ayuda al paciente a *entregar* o deshacerse del *mal*. No faltan las plantas medicinales para la recuperación del paciente. Pero, ¿dónde están las resistencias?

En primer lugar podemos mencionar una resistencia a la visión del mundo del colonizador: las jícaras donde se depositan las ofrendas se orientan hacia las cuatro direcciones del mundo maya, aun cuando a veces en el mismo altar se encuentran integrados elementos de la religión cristiana.

En segundo lugar encontramos una resistencia ante el exterminio cultural y la religión: las oraciones y las ofrendas están dedicadas a los patronos de las cuatro grandes regiones del mundo. De esta forma, el o la especialista transmite los mensajes sagrados codificados en tiempos primigenios, como por ejemplo que el mundo fue organizado en Cuatro Rumbos en los tiempos de la Creación y a cada rumbo le fue asignado un patrono. Estos mensajes se manifiestan en gran cantidad de narraciones tradicionales que sobreviven en las comunidades.

La resistencia anterior nos lleva a la tercera: la resistencia a romper el vínculo con nuestros ancestros. Mediante la recepción de los mensajes antiguos del ritual, el *xmen* o la *jmen* nos pone en contacto con los ancestros, algo que los colonizadores y alguno que otro personaje *ilustre* se empeñaron en destruir. En el presente las iglesias protestantes han tomado la estafeta con propagandas medievales como: "esas son cosas del diablo", "ese señor es un brujo". Vale la pena hacer un paréntesis y mencionar la resistencia en San Juan Ixcoy, Guatemala, donde en estos días la comunidad está rescatando los lugares sagrados que se abandonaron varios años atrás con la llegada de las Iglesias protestantes (figura 24.2). En la memoria de la comunidad se recuerda que algunas cruces de los lugares sagrados "las quemaron los evangélicos". Con estos antecedentes se podría entender (tal vez de forma equivocada) que las prácticas inquisitoriales son bien vistas por el movimiento evangélico, de origen extranjero.

En cuarto lugar podemos mencionar la resistencia al exterminio de la lengua. Aunque ésta no fue especialmente atacada durante la ocupación española, la forma de funcionamiento del mundo contemporáneo premia el uso de las lenguas coloniales como el inglés, el español o el portugués, en perjuicio de las lenguas originarias. Pero los rituales se realizan en lengua maya, lo cual es en sí mismo una resistencia lingüística, que además guarda y protege palabras antiguas que se han perdido en el uso cotidiano actual.

En quinto lugar tenemos la resistencia a la medicina occidental. Es una resistencia que surge por razones económicas pero también por razones de salud: los medicamentos de laboratorio muchas veces tienen efectos secundarios. La medicina tradicional tal vez no ha pasado por el laboratorio occidental[12] para verificar su eficacia, pero sí ha pasado la prueba del tiempo y de las generaciones que a lo largo de los *baktuno'ob* las han utilizado. Sobra decir que las sustancias extraídas de las plantas son asimiladas mejor por el cuerpo humano. Por su parte, las farmacéuticas en su afán de sacar un producto al mercado cuanto antes (*Time is Money*),[13] realizan pruebas en un pequeño grupo de personas y extrapolan los resultados a toda la población mundial. En muchos casos estos medicamentos no superan la prueba del tiempo y es necesario crear nuevos fármacos que reduzcan los efectos secundarios en personas que asimilan de forma diferente el producto.

11 *Jmen o xmen* se puede traducir literalmente del maya yucateco como "el que hace" o "la que hace". Se refiere a los sabios que hacen o llevan a cabo los rituales religiosos, en que se hacen ofrendas a las deidades. Posiblemente de ahí viene la expresión "hacer la acción", que se refiere a realizar un ritual con ofrendas.

12 Es necesario mencionar que la medicina tradicional ha propiciado una gran cantidad de estudios financiados por las farmacéuticas, que sintetizan las sustancias activas y luego las venden en el mercado global. Y las comunidades no obtienen ningún beneficio.

13 Véanse también la contribución de Marzo y la nota introductoria de Jansen y Raffa en este volumen



Figura 24.2: Ceremonia de *sembrar cruces* en uno de los lugares sagrados de San Juan Ixcoy en mayo de 2014. Al fondo se ve la montaña sagrada y en segundo plano un letrero azul con el texto siguiente: "Cantón Sebastián rechaza la exploración minera y petrolera". Una resistencia en contra del despojo de tierras y al mismo tiempo contra el despojo de la sacralidad de la tierra maya, pues se rechaza el uso de la tierra con fines exclusivamente económicos por parte de las trasnacionales y el gobierno.

No quiero sugerir que la medicina occidental no sea efectiva, pero es la manera en que esta medicina se concibe y se distribuye en las comunidades, y que no es totalmente adecuada para los mayas. La medicina occidental como la conocemos hoy en día, nació bajo la sombra del capitalismo, lo que significa que los medicamentos son objetos de mercado, que adquieren precios monetarios según las leyes de la oferta y la demanda y cuyos precios se fijan en un mercado global. Mientras las empresas farmacéuticas luchan salvajemente por adueñarse del mercado y adquirir más poder, los medicamentos llegan a las comunidades a precios inalcanzables para la mayoría de la población maya. Obviamente la investigación y las farmacéuticas caminan tomadas de la mano. Normalmente la primera sirve a los intereses de las segundas, pero están hermanadas en sus fundamentos coloniales.

Hemos visto que las prácticas coloniales de la academia no pasan inadvertidas en las comunidades, la resistencia es clara también cuando se discuten los temas sobre medicina. El mejor ejemplo lo vemos en frases con la del *jmen* Miguel Kan Chí de Calcehtok: "No le enseñes a ése –se refería a un investigador de la medicina tradicional–, no te das cuenta que ellos se lo llevan –el conocimiento– y luego lo venden y se hacen ricos y a ti no te dan nada".

La medicina maya se concibe de forma diferente, es un don que no se adquiere únicamente por enseñanza; es un don que se debe cuidar, y la mejor manera

de hacerlo es trabajando para la comunidad, curando a las personas. El médico tradicional sueña que repara cosas y personas, y que los dueños de los montes le muestran qué plantas son buenas para determinadas enfermedades. También los animales del monte enseñan cuáles plantas son medicinales. Esto significa que el médico maya es consciente de que se debe mantener la armonía con la naturaleza y la comunidad: una idea que choca frontalmente con la ideología de las farmacéuticas occidentales, para las que la naturaleza sólo provee los recursos medicinales, que puede ser explotada y que su principal valor es el monetario.

Podemos añadir que la medicina maya no se centra en la eliminación de dolencias físicas sino que es más holística. La medicina maya se basa en plantas, elementos de la naturaleza y tratamientos psicoemocionales (como los que se ejecutan en una *limpia*). Las plantas medicinales se cultivan en los patios de las casas y no hay que pagar por ellas. Normalmente la *xmen* (o *jmen*) no cobran por la atención, sino que el paciente da "la voluntad" o lo que esté a su alcance. Vale la pena recordar la frase de don Emiliano Huchím: "no puedo cobrar por un don que tengo, si alguien no puede dar nada porque es muy pobre, después viene otro que da más y así se nivela". Estas palabras reflejan el sentido de comunidad en el que la ayuda mutua refuerza la unión del grupo, cuyos intereses están por encima del individual, contrario a la filosofía capitalista que premia el desempeño individual aun cuando el individuo actúe en contra de los intereses del grupo.

Para finalizar con el tema de la medicina, comentaremos que en las limpias se suele usar un huevo para atrapar las malas energías y expulsarlas del cuerpo. La forma ritual de realizar este acto ha llevado a que se le considere un acto de "brujería", "magia negra" o "charlatanería"; nada más lejos de la realidad. La consideración anterior sólo refleja el estado actual de colonización mental de la sociedad. Si tratamos de explicar este acto en términos *académicos* (esta explicación tal vez refleja las resistencias propias del autor) podemos recurrir a la obra de Roy Rappaport (1999), en la que podemos acercarnos a la naturaleza de los rituales humanos. Siguiendo los estudios de este autor, vemos que en el ritual los objetos se vuelven especiales por el ritual mismo y que además los *objetos especiales* pueden *materializar* conceptos abstractos que son difíciles de explicar con palabras o de percibir con los sentidos básicos. De la misma forma como la ostia materializa el cuerpo de Jesús en los rituales cristianos, el huevo materializa (a través de las manchas que se encuentran dentro de él al romperse) las malas energías que deben ser desechadas. Cuando el huevo se rompe y se consume en el fuego se destruye la materialidad de las malas energías. Esta es una forma de ayudar al individuo a deshacerse de sus emociones negativas. Las terapias psicológicas usan métodos similares, por ejemplo en la *expresión escrita* (Lepore y Smith, *op. cit.*): cuando se narra a través de la escritura un evento traumático en la vida del individuo, se explicitan y se liberan vivencias o emociones que ayudan a la persona a cerrar ese acontecimiento y seguir adelante (figura 24.3).

Al materializar conceptos abstractos (como las malas energías o las emociones negativas) se puede actuar sobre ellos, y hacer esto en un contexto ritual resulta más eficaz de acuerdo con la tesis de Rappaport (*ibid.*).

Entendidas en estos términos, las limpias son herramientas de curación emocional pero al mismo tiempo son resistencias a la desintegración social. Por un lado son capaces de atender las patologías individuales ocasionadas por eventos traumáticos, y así evitan rupturas en el grupo social, y por otro lado, al llevarse a cabo en un contexto ritual contribuyen a la cohesión social. Nuevamente recurrimos a Rappaport: el ritual religioso construye la *communitas*, es decir, construye lazos de unión entre la sociedad (figura 24.4).

U ts'ook in Túukul (Pensamientos finales)

Las preguntas formuladas anteriomente podrían encontrar las siguientes respuestas después de las reflexiones previas:

a) ¿Cómo se continúa con la historia vital después de pasar por episodios traumáticos?

Se continúa la historia vital de la nación maya en un ambiente adverso y aún bajo prácticas colonialistas, que han evolucionado y, peor aún, se han normalizado. Las herramientas ancestrales de la comunidad para atender las patologías individuales son altamente eficaces pues se dan en un contexto ritual y religioso. No obstante, cada vez encontramos menos especialistas *jmeno'ob* o *xmeno'ob* gracias a la nueva acometida colonial del cristianismo protestante y al *bullying social* promovido no sólo por las Iglesias, sino también



Figura 24.3: Ordenamiento de los diversos elementos en un ritual de *limpia* realizado en el lugar sagrado de Aguacatán, Guatemala, por el *ajk'ij* de *Tojkiaj* Estefano López Carrillo.

por los médicos de bata blanca hacia los médicos tradicionales.

b) ¿Vivimos los mayas un presente de armonía social e igualdad en la sociedad global?

La respuesta –quizá evidente– es 'no', pero con esta pregunta sólo se pretende recordar cuáles son las necesidades más apremiantes de nuestras comunidades.

c) ¿Somos capaces de mejorar en nuestro desarrollo personal y fortalecer la unión de la comunidad a partir de los sucesos traumáticos del pasado?

Parece que las herramientas ancestrales pueden hacer algo en este sentido, pero desafortunadamente podríamos estar presenciando sus últimas manifestaciones. La globalización, la migración, la violencia y el colonialismo atacan diariamente las raíces culturales de las comunidades mayas, y las resistencias cada vez son menores.

Para aliviar un poco el pesimismo de estos últimos pensamientos, finalizo con las palabras del maestro Miguel Kan Chí:

No han podido robarnos nuestro tesoro, porque el tesoro de los mayas está en la mente y en el corazón.



Figura 24.4: Ritual de *limpia* realizado por la *ajk'ij* (en yucateco *xmeno'ob*) Margarita Pablo Ramírez en uno de los lugares sagrados de Todos Santos Cuchumatán. En esta imagen se aprecia que las mujeres, al igual que los hombres, también poseen la sabiduría para llevar a cabo un ritual religioso.

25. Los logros y los retos de la población maya por recuperar su herencia histórica

Iyaxel Cojtí Ren

Guatemala es un país con una población culturalmente diversa conformada por cuatro pueblos: ladino o mestizo, maya, xinka y garífuna (figura 25.1). Más de 50% de la población actualmente es indígena de ascendencia maya, aunque los censos oficiales indican que solamente 42% pertenece a este grupo (Cojti, 1997: 18). La población maya, que es el pueblo indígena mayoritario del país, se divide a su vez en 22 comunidades lingüísticas, siendo las mayoritarias la k'iche', la kaqchikel, la mam y la q'eqchi'. A pesar de esta diversidad cultural, ha persistido la imagen de una sociedad monocultural fundamentalmente ladina o mestiza. Pero la acción de los grupos indígenas está provocando modificaciones en las legislaciones, las políticas públicas y principalmente en la forma de entender la diversidad, lo que ha dado origen al modelo del "multiculturalismo" (Bastos y Camus, 2004: 87). En este trabajo me enfocaré en los esfuerzos de los líderes y las organizaciones indígenas en el siglo xx por recuperar el patrimonio cultural, que incluye sitios arqueológicos considerados por un sector de la población maya como lugares sagrados.



Figura 25.1: Ubicación de Guatemala en América Central (www.guatemalarural.com).

Antecedentes de los movimientos sociales e indígenas en Guatemala

En los años 50, poco después de la Revolución de Octubre de 1944, surgen en Guatemala movimientos campesinos e indígenas, además de las primeras guerrillas, cuyo propósito era tratar de cambiar la injusticia estructural del país, el poco acceso a los espacios políticos, el racismo, la exclusión y la falta de democracia. La respuesta del Estado fue reprimir los movimientos sociales, y posteriormente masacrar a las poblaciones cuando supuso que daban sustento a las guerrillas. Esto sucedió principalmente en el occidente del país, cuya población es predominantemente indígena. Con las masacres y los desplazamientos que se provocaron en las comunidades, se afectó su estructura social, con la consecuente desintegración familiar y la pérdida de prácticas culturales y tradicionales, incluido el idioma (Corte Interamericana de Derechos Humanos 2012: 9). El saldo estimado de muertos durante esta guerra fue de 200 000 personas (CEH, 1999).

A pesar de las condiciones adversas, en los 70 y 80 comienza a configurarse el movimiento indígena, que se consolida en los 90 como el "Movimiento Maya". Uno de sus objetivos fue crear una conciencia cultural entre las bases mayas, reforzar sus valores y tomarla como una plataforma para las demandas política (Fischer, 2012: 101) (figura 25.2). Las personas y las organizaciones que eran parte de este movimiento comenzaron a autoidentificarse como mayas. El uso de este término implica una historia gloriosa y compartida, en contraposición a los términos "indio" e "indígena", de origen colonial y con su carga de subordinación (Bastos y Camus, 2003: 11). Es necesario decir que el término 'maya' se usa principalmente como una bandera política más que como una

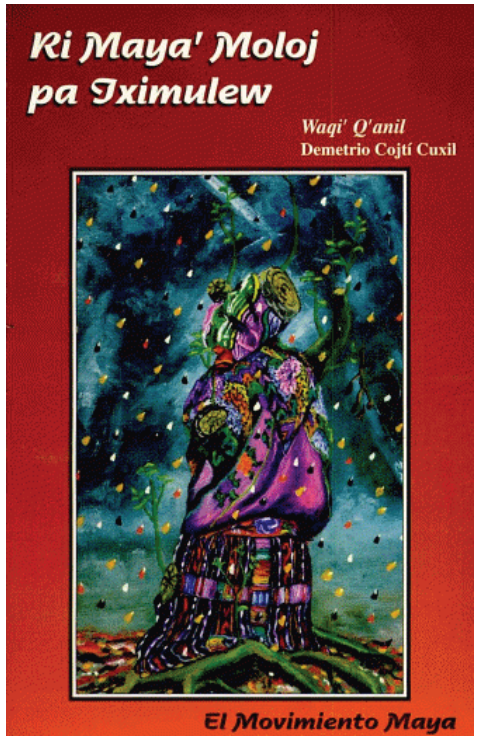


Figura 25.2: Publicación sobre el Movimiento Maya por un autor kaqchikel (www.cholsamaj.org).

identificación de uso diario, ya que el idioma y el territorio siguen siendo los marcadores de identidad más fuertes.

El Movimiento Maya fue impulsado por varios acontecimientos ocurridos en los ámbitos nacional e internacional. Entre ellos la crítica a la celebración –en 1992– del V centenario del "Descubrimiento de América", y que propició una plataforma publicitaria para las demandas indígenas en toda Latinoamérica. En 1995, se firma el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas –AIDPI–, lo que se puede considerar como un hito en la historia de Guatemala. Es la primera vez que el Estado reconoce a la población maya como un "pueblo indígena", junto a otros pueblos como el xinka y el garífuna, y que merecen el goce pleno de sus derechos políticos, económicos, sociales y culturales (Bastos y Camus, 2003: 34).

En 1996 se firman los Acuerdos de Paz entre la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala) y el Estado, marcando así el fin del conflicto armado interno. Los Acuerdos de Paz en general demandan una mayor representación de la población indígena en la estructura legal y política del Estado, como también el empoderamiento de las comunidades para el avance de su autodeterminación (Fischer, 2012: 91).

Lamentablemente, los Acuerdos de Paz y el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas no se incorporaron a la Constitución de la República debido a que su aprobación se sometió a una consulta popular en 1999, con resultados negativos. (Bastos y Camus, 2003: 45). A pesar de esto, los Acuerdos de Paz siguen siendo la base de las demandas por parte de la población indígena de Guatemala.

Los guías espirituales y los sitios arqueológicos

De todas las vertientes del Movimiento Maya, las organizaciones de sacerdotes mayas o guías espirituales son las que han sobresalido debido a que, además de estar al servicio de sus comunidades, se han agrupado en organizaciones o instituciones legales que los legitiman ante la sociedad guatemalteca y frente al Estado. Los guías espirituales "son las personas que conocen y practican los fundamentos espirituales, históricos y culturales de los Pueblos Indígenas, dando testimonio con su vida, sus palabras y sus actos" (Conferencia Oxlajuj Ajpop, 2012: 14). Entre los objetivos principales de estas organizaciones están: exigir el derecho a la libertad religiosa, fomentar el respeto al trabajo de los guías espirituales, dignificar y administrar los lugares sagrados, promover los valores mayas, entre otros (Morales, 2004).

Una de las organizaciones de guías espirituales que ha trascendido por abogar por la práctica de la espiritualidad maya se llama Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya Oxlajuj Ajpop. En 2007 y 2008, los miembros de esta organización redactaron y presentaron ante el Congreso de la República "La Iniciativa de Propuesta de Ley de Lugares Sagrados" (No. 3835). El objetivo de esta iniciativa de ley, según el Artículo 1, es

> garantizar el derecho histórico, cultural y espiritual de los Pueblos Indígenas, por medio del reconocimiento, respeto, dignificación, conservación, administración y acceso a los lugares sagrados, construidos y naturales, de los Pueblos Indígenas, ubicados en el territorio nacional (Conferencia Oxlajuj Ajpop, 2012).

Esta iniciativa de ley generó mucha controversia en la comunidad de arqueólogos y en ciertas entidades

del Estado debido a que en ella se plantea que los guías espirituales deben ser los que estén a cargo de los lugares sagrados naturales y construidos. Los lugares construidos corresponden a los edificios de ciudades antiguas, templos, centros de observación astronómica y espirituales, pirámides, piedras naturales talladas y lugares donde yacen restos de los antepasados (Conferencia Oxlajuj Ajpop, 2012: 13 y 14). Esto iría en contra del artículo 60 de la Constitución de la República que dice que

> el Patrimonio Cultural de la Nación está conformado por los bienes y valores paleontológicos, arqueológicos, históricos y artísticos del país y están bajo la protección del Estado. Se prohíbe su enajenación, exportación o alteración salvo los casos que determine la Ley (Constitución de la República de Guatemala, 1993).

La iniciativa de Ley de Lugares Sagrados se planteó en 2008 al Congreso de la República, y todavía se sigue esperando su aprobación. A pesar de esto, sólo con el hecho de plantearla, se abrió un fuerte debate en torno a quiénes pertenecen los sitios arqueológicos, y también hizo visibles a los distintos sujetos que están interesados en controlar y darle significado a dicho patrimonio. Como lo indica el antropólogo David García, los sitios arqueológicos son "centros polisémicos", ya que son lugares donde convergen aspectos espirituales, históricos, recreativos y turísticos (García, 2003: 144).

En cuanto a la religión maya se han logrado resultados más positivos, y esto desde el gobierno, debido a la presencia de personas mayas en puestos del Estado, quienes trabajan para exigir el cumplimiento de los derechos indígenas. Por ejemplo, en el periodo de gobierno de 2000 a 2004, en el Ministerio de Cultura y Deportes se aprobaron varios acuerdos, entre ellos:

- Acuerdo Gubernativo 261-97, para la creación de la Comisión de Lugares Sagrados, cuyo objetivo es definir los lugares sagrados y el régimen de su preservación.
- Acuerdo Gubernativo 525-2002, con el que se da libre acceso a los guías espirituales o ajq'ijab' (quienes sólo deben portar una credencial que los identifique como tales) para que realicen sus ceremonias en estos sitios arqueológicos/lugares sagrados.
- Acuerdo Gubernativo 510-2003, por el que se autoriza la creación de altares alternativos para celebrar ceremonias en los sitios arqueológicos (Cojtí, 2004: 83, 84) (figura 25.3).

En la actualidad, para muchos mayas es fundamental insertarse en las diferentes delegaciones del Estado debido a que se piensa que este medio es uno de los más importantes (si no es que el más) para generar cambios que beneficien a toda la población indígena de Guatemala.

La importancia de la educación en la recuperación

Entre los arqueólogos ha crecido el temor de que las excavaciones podrían detenerse con la aprobación de la Iniciativa de Ley de Lugares Sagrados, debido a que hay una tendencia en definir la investigación arqueológica como una amenaza para la conservación de dichos lugares. Ellos afirman que esta creencia se basa en estereotipos que se formaron por prácticas arqueo-



Figura 25.3: Altar contemporáneo frente a un templo en Tikal.

lógicas inapropiadas, y que ya no están vigentes. Según los arqueólogos Matilde Ivic y Tomás Barrientos (2010), la arqueología guatemalteca lleva mucho tiempo respetando e incorporando la espiritualidad maya en sus proyectos, y en las últimas décadas los arqueólogos han sido más conscientes de su importancia (Ivic y Barrientos, 2010: 26). A pesar de estos avances, ellos nunca han propuesto nuevos modelos de arqueología que incorporen los intereses y los valores de la población maya. Más bien, están subordinados a los intereses de la academia y del Estado.

Muchos arqueólogos opinan que sus investigaciones pueden beneficiar de diferentes formas a las poblaciones indígenas. Por ejemplo, los conocimientos generados pueden ayudar a recuperar aspectos de la vida de las sociedades pasadas que se han perdido en el tiempo; fortalecer la identidad por medio del conocimiento de la historia de un grupo étnico (Ivic y Barrientos, 2010: 26); invalidar estereotipos sobre la vida e historia de las poblaciones mayas; y por medio del turismo, beneficiar económicamente a las comunidades (Demarest y García, 2003: 20). Sin embargo, estos beneficios sólo son virtuales pues la información arqueológica circula únicamente en ámbitos académicos, centralizados en la ciudad capital, y su incorporación a la educación pública es casi nula. Podría decirse que las antiguas historias de las 21 comunidades lingüísticas mayas de Guatemala aún son desconocidas por sus miembros, y en su lugar, se ha aprendido una historia oficial que es totalmente ajena a las poblaciones indígenas.

Estoy de acuerdo con que los conocimientos producidos por los arqueólogos y los antropólogos podrían beneficiar a las poblaciones indígenas si dichos conocimientos se socializaran. Por ejemplo, la especialista en escritura maya Linda Schele creyó que era un derecho de los mayas actuales tener conocimiento del sistema de escritura antiguo. Es así como en 1987 inicia los talleres de epigrafía maya en Guatemala con la ayuda de otros académicos, y dirigido especialmente a estudiantes mayas. Hoy en día esta tarea la continúa el doctor Grube (Universidad de Bonn).

El trabajo de Schele y Grube fue muy bien acogido y produjo resultados positivos debido a que hay un gran interés en la población maya por conocer las diferentes expresiones intelectuales de su civilización. Uno de sus legados fue la formación de varias generaciones de epigrafistas mayas quienes ahora se dedican a multiplicar este tema en comunidades donde este tipo de información no es accesible. Poco a poco los glifos dejan de funcionar como una simple decoración para ser usados como un verdadero sistema de escritura que transmite información. Por ejemplo, el 21 de diciembre de 2012 se celebró en Guatemala la terminación de un ciclo de 13 Bak'tun en el calendario de la Cuenta Larga. Un ciclo de 13 Bak'tun dura aproxi-



Figura 25.4: Estela plantada en Iximche para conmemorar la terminación de un ciclo de 13 Bak'tun.

madamente 5 200 años, y su renovación se interpreta como el inicio de una nueva era o una nueva creación. En el área maya en tiempos prehispánicos, las fechas calendáricas especiales se conmemoraban por medio de la elaboración de estelas. Por ello la organización llamada Kaqchikel Amaq' ("pueblo Kaqchikel") organizó la colocación de sendas estelas en las dos ciudades kaqchikeles principales: Iximche (figura 25.4) y Chwa nim ab'aj, como una celebración por esa fecha. Cada una de estas estelas registra los acontecimientos históricos más sobresalientes del pueblo maya e incluye el cambio de ciclo usando el sistema de escritura antiguo y el idioma kaqchikel.

Estas estelas representan simbólicamente una continuidad cultural entre el pasado y el presente, y el deseo de crear una historia con la cual la población maya pueda sentirse identificada. Esto fue posible por medio del aprovechamiento de los conocimientos académicos, y sobre todo, el esfuerzo de la población maya de querer ser los autores de su propia historia.

Aún queda mucho por hacer en el tema de la recuperación del patrimonio cultural del pueblo maya, pero al menos el debate se ha iniciado con respecto a quién debería controlar e interpretar los lugares sagrados/sitios arqueológicos. El siguiente esfuerzo estaría encaminado a propiciar el diálogo entre las partes interesadas para establecer nuevos modelos de administración e investigación arqueológica que respondan a la realidad multicultural del país. También es de fundamental importancia que el cúmulo de conocimientos sobre el pasado prehispánico generado por la arqueología se integre al sistema educativo público y privado, y sea más accesible. De esta forma no solamente se estarían rescatando los aportes culturales, científicos y tecnológicos de una gran civilización, sino que también se estaría haciéndose valer el derecho de todos los guatemaltecos, especialmente del pueblo maya, a tener acceso a su patrimonio histórico y cultural, el cual es vital para el fortalecimiento de su identidad.

26. La palabra (escrita) y el espectáculo: la *Opera dei pupi*, una mirada sociológica

Pier Paolo Zampieri

Este artículo estudia, desde un punto de vista sociológico, la *Opera dei pupi* (teatro de marionetas) en Sicilia, y analiza su peculiar trayectoria: un arte popular, muy característico de un territorio, que se convierte en poco más de un siglo en "patrimonio intangible de la humanidad", y que está, sin embargo, en serio riesgo de desaparecer. Se intentará esclarecer los complejos nexos de este espectáculo –que impulsa un vigoroso *medium* cultural, desde la plaza hasta el museo–, con las grandes transformaciones sociales de la actualidad. Se pondrá atención especial al cambio en la percepción de esta obra de arte y a las estrategias ante este fenómeno por parte de quienes lo representan.

Perímetro argumentativo

La historia de la *Opera dei pupi* sicilianos es casi un oxímoron:

- De orígenes desconocidos.
- 1850-1920 La forma de arte popular (quizás) más importante de Sicilia.
- 1980 En riesgo de desaparecer.
- 2000 Patrimonio inmaterial de la humanidad.
- 2014 ???

La *Opera dei pupi* ha tenido una gran trayectoria: desde el estatus de la más importante forma de arte popular siciliana hasta su virtual desaparición; desde una expresión cultural fuertemente arraigada en el territorio hasta su consagración universal; desde un arte dirigido a los analfabetos hasta patrimonio intangible de la humanidad; desde la oscuridad de los teatros de títeres –acondicionados incluso en los establos– hasta los escenarios internacionales; desde un espectáculo dirigido principalmente a un público masculino y adulto hasta entretenimiento para niños. Para este arte, al que se agrega posteriormente la complejidad de los temas franceses, la invasión cotidiana de la televisión en las casas sicilianas ha sido una especie de virus. En poco tiempo decenas de teatros se vaciaron y quedaron tan sólo unos cuantos. Simplificando un poco se podría decir que del *boom* económico, propiciado y reseñado por los medios de comunicación, se pasa a una deflagración. A esta lectura "oficial" intentaré sobreponer las categorías de Benjamin, cristalizadas en su *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936). La llegada del medio televisivo (aunque sería más correcto decir: de cada medio de comunicación) no ha cambiado sólo las costumbres cotidianas sino, sobre todo, el aparato perceptivo de lo real.

Breve historia (oral)

En el siglo XIX las voces atronadoras de los paladines con el estruendo metálico de sus espadas retumbaban en las plazas del sur de Italia y desataban las emociones de un pueblo entero. Estamos en un tiempo en que el analfabetismo era la regla, y mientras el teatro en prosa, frecuentemente de entretenimiento, se dirigía a las clases cultas, la *Opera dei pupi* se dirigía exclusivamente al pueblo, pero sólo a los varones, pues a las mujeres no se les permitía ir a ver estas representaciones de capa y espada (Pitré, 1889).

En realidad, cada cultura se ha dotado de marionetas, títeres o fantoches,[1] pero el círculo se estrecha si hablamos de marionetas en armadura que tratan temas preferentemente caballerescos. Encontramos huellas de estos prototíteres en los siglos XV y XVI; incluso Cervantes, en su célebre *Don Quijote* (1605), nos cuenta que "el hidalgo de la triste figura" asiste al Teatro de Don Pedro a un espectáculo de marionetas

1 También en la Grecia clásica hay testimonios de marionetas, para no hablar del gran peso que la "animación" tiene en las culturas asiáticas en las que el elemento iconográfico es predominante.



Figura 26.1: *Opera dei pupi*: los caballeros Orlando y Rinaldo, en una escena del espectáculo *L'incanto di Creonta*, de la familia Gargano (Messina).

en armadura basado en el *romance* carolingio de *Don Gaifero*. En Italia, durante el periodo renacentista, la gran difusión de los temas caballerescos se debe a la búsqueda de una legitimación de nobleza de la naciente burguesía como clase social (Buttitta, 2008).

A estos datos hay que añadir la enorme importancia de los *cuntostorie* (tradicionales contadores de historias) y los juglares que con palabras, guitarras, imágenes y una espada (en el caso de los *cuntostorie*) han nutrido la cadena oral que por generaciones ha narrado historias de caballeros, princesas y reinos en peligro.

Es probablemente a principios del siglo XIX que el recién nacido *puparo* (titiritero) siciliano une todos estos elementos, y gracias a la fórmula "teatro" cristaliza este largo proceso, con lo que nos entrega la *Opera* que todavía vemos. Artesano, actor, empresario, autor, pintor, sastre, herrero y mucho más, el *puparo* (*pupari* en plural) dirige una pequeña empresa familiar y, utilizando un enorme material mítico, pone en escena unas verdaderas *soaps* que con la misma estructura (oral) de los antiguos cuentos homéricos se extienden por ciclos anuales; esto propicia vínculos de identificación en una población encantada por aquellas historias increíbles con (probablemente) los primeros "efectos especiales" de la historia: ángeles que bajan del cielo, duelos a muerte, cabezas cortadas, dragones que arrojan fuego, gigantes, animales míticos y obviamente princesas por quienes morir. En pocas palabras: magia, ostentación, honra y justicia. No le tenía que parecer verdadero al pueblo para poder asistir a todo esto por poco dinero o por un queso. Después de un día de fatigas, por la noche podía empezar el sueño, y cosa fundamental, un sueño colectivo, un sueño que identificaba, un sueño siciliano. La *Opera dei pupi* consigue sintetizar el atractivo de la narración y la métrica del *cunto*,[2] la danza de las espadas, el entretenimiento jovial de los ritos primaverales, y anima a que se disfrute de la ciudad y de su espacio público.

2 El *cunto* es la técnica oral en que, cambiando de sitio el acento, se apocopa la palabra, lo que produce una métrica diferente, particularmente idónea para dar énfasis a los momentos más importantes de la narración.



Figura 26.2: La llegada de la televisión al teatro.

Según Buttitta (2008), el teatro de títeres siciliano es un rito en el que las contradicciones de la vida se resuelven míticamente. La realidad escénica se convierte en un lugar en que se rescatan los sentimientos de un pueblo. Aquel espacio/tiempo, podríamos decir ritual, se inserta en lo cotidiano invirtiendo la realidad histórica.

Los títeres sicilianos también tienen unas características ingeniosas que en el mundo diverso de las marionetas los hacen un caso único. El mundo de los títeres se divide en teatro guiñol y marionetas. En el primero se les mueve por debajo (piensen en Pulchinela), los segundos por lo alto. Pero todas las marionetas del mundo se mueven con hilos y, por lo tanto, no pueden combatir. Los títeres sicilianos son las únicas marionetas que, dotadas de dos fierros (uno pegado en la cabeza, y otro en el brazo), pueden combatir y matar. En dos palabras, en lugar de la comedia (y de la poesía) pueden poner en escena la tragedia. Esta es su importancia cultural y probablemente la razón del proceso de identificación que se tuvo en Sicilia. Es importante destacar que los aplausos nunca los recibía el espectáculo, sino los personajes de la escena, con los cuales se establecían fuertes lazos de identificación. En una síntesis extraordinaria, los títeres sicilianos se percibían como personas verdaderas (Pasqualino, 2008).

La segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX son la *Edad de oro* de los títeres sicilianos: 25 teatros en toda Sicilia, nueve sólo en Palermo (Pitré, 1889); y en casi todas las plazas de Sicilia se oyen las palabras de Rinaldo, Orlando, Gano di Magonza, Carlo Magno, Angélica, etc. El fenómeno no es únicamente siciliano; también Calabria, Puglia, Campania se dotan de *pupari*. El ciclo carolingio y, en medida mucho menor, el arturiano son los más representados, pero cualquiera que sea el material mítico los *pupari* lo cuentan y lo interpretan. Posteriormente también el bandolerismo, oscura página del sur, es asimilado y puesto en escena ante el cohibido silencio de los libros de texto oficiales. La *Opera dei pupi* muestra un doble nivel de conocimiento: el mítico, transmitido oralmente, y el técnico, custodiado celosamente en el secreto del taller, la profesión y la familia.

La primera crisis, sin embargo, se da alrededor de los años 30 del siglo XX, con la llegada del cine, o, para decirlo de otra manera, con la llegada de un sueño muy poderoso, el sueño americano y sus primeros latidos en el desarrollo técnico de ese arte. Es una crisis dura, pero se supera. A veces los mismos teatros de títeres se convierten en una sala cinematográfica en la que se alternan las películas y el espectáculo siciliano. Sin embargo, lo peor está por llegar. Alrededor de los años 60, con el *boom* económico (sólo soñado en el sur), con la televisión, con los modelos culturales proyectados hacia el futuro, es cuando

ocurre un verdadero desastre para los *pupari*. El espectáculo (y el sueño) llega directamente a las casas, y el pueblo siciliano comienza a mirar con desconfianza sus tradiciones, que con frecuencia remiten a un pasado de pobreza. Sobre las voces atronadoras de los paladines con el estruendo metálico de sus espadas cae el telón de la modernidad. Es un telón pesado. Sólo pocos –asustados– *pupari* resisten: alguien en Palermo, algún otro en Catania, la familia Gargano en Messina, y pocos más. En Reggio Calabria después de Natale Meli nadie más (Pasqualino, 2008). En la última década del siglo xx el riesgo de desaparición de la *Opera dei pupi* se convierte en una posibilidad dramáticamente real.

La cadena de la tradición oral y del grupo familiar que transmite un oficio de padres a hijos se rompe. Los hijos de los herreros ya no son herreros, los hijos de los carpinteros ya no son carpinteros, y así con todos los demás oficios. Los hijos de los *pupari* simplemente ya no son *pupari*. Es la cultura de masas que de alguna manera sustituye a la lógica corporativa del taller. A un presente que se une con su pasado territorial por medio de un dialecto y por el oficio familiar lo sustituye un nuevo oficio *futurocéntrico*, basado en el italiano, en la instrucción superior y en la conquista del puesto de trabajo permanente y fijo. Los grandes mecanismos de la modernidad –el mito del progreso, el *fordismo*, el sector estatal, y en último análisis la seguridad económica–, construyen la ilusión de un tiempo vectorial que se representa como una flecha. El *boom* económico representa el punto de partida en el cual es fácil identificar un *antes* y un *después*. Dentro de esta construcción social las tradiciones se precipitan inmediatamente dentro de un tiempo superado o, en algunos casos, todavía por superar. Bajo este punto de vista el tema de la "cuestión meridional", magníficamente estructurado por intelectuales como Gramsci (1966), Levi (1945) o Pasolini, se ubica generalmente en la categoría del retraso. Extendiendo esta visión a los elementos culturales que sintetizan bien la "época del antes" resulta fácil comprender los motivos de su práctica desaparición. Los dialectos no son la excepción. Afortunadamente, sin embargo, las cosas son más complejas. La actual crisis del sistema global codificada por la literatura sociológica con el concepto de 'posmodernidad' (Harvey, 1990; Appadurai, 1996) deriva probablemente justo del derrumbamiento de aquel sueño modernista (Sennett, 1999). Si trazamos un paralelo con la categoría del poscolonialismo (Fanon, 1961; Said, 1978), parece que son justo tales elementos culturales residuales y resistentes los más idóneos para enfrentarse y reaccionar ante el gran escenario de incertidumbre en que nos encontramos.

Los "relictos folclóricos".[3] Entre el museo y las resistencias culturales

En Italia, alrededor de la segunda mitad del siglo xx, algunos estudios etnoantropólogicos, en lugar de seguir ocupándose de culturas "exóticas", empiezan a atender su propio pasado reciente y el territorio respectivo, confrontándose con relictos folclóricos, praxis, dialectos, elementos culturales para nada dispuestos a ser entregados a la historia (De Martino, 1959, 1961): resistencias culturales a veces escondidas, a veces políticamente vitales, pero todas con el riesgo de desaparecer o de cristalizarse en el ámbito de un museo. El *Rito della Taranta* y la *Opera dei pupi*, una en Salento[4] y la otra en Sicilia, son quizás los ejemplos por excelencia de esta categoría. Ambas oponen instancias e identidades –fuertemente arraigadas en un territorio– a las dinámicas de homologación del Estado-nación (antes) y el mundo global (después). Ante la crisis de los pilares de la modernidad –Estado, economía, sujeto y razón (Harvey, 1990; Foucault, 1966)– parece ser precisamente el territorio el sujeto más idóneo para repensar y resistir el fenómeno de la globalización (Magnaghi, 2010). Los elementos culturales capaces de sintetizar las identidades de una región parecen estar en una condición de privilegio respecto a los demás. Su ubicación en el tiempo ahistórico del "mito" consigue apartarse de las lógicas de un tiempo dominado por lo cotidiano. El caso de la Taranta es emblemático. Precisamente aquel rito explorado por De Martino a finales de los años 50, que encontró ya agonizante y sin función pues representaba a los ojos de los contemporáneos la prueba del retraso de un sur supersticioso y que no estaba al día con los tiempos modernos, ha resurgido casi medio siglo después aunque en otra forma. El *Rito della Taranta*, aparentemente relegado dentro de la teca de los relictos folclóricos, ha retornado a su territorio.[5]

3 Uso el término 'relicto folclórico' con una ambigüedad. En el léxico de De Martino este concepto es central; lejos de ser un mero resto superado por la historia, el relicto folclórico es, para el antropólogo italiano, "el límite mismo de penetración de la modernidad" (cf. De Martino, 1959).

4 Un área específica de Puglia, región en el sur de Italia.

5 La reconstrucción (a)histórica del rito de la taranta dada por De Martino sugiere que muchos de los elementos

Lejos del Estado, de la Iglesia y de la ciencia, aquel mito vuelve a activarse, aunque sólo en un plano cultural, hasta recobrar su centralidad social con el hecho antropológico de la fiesta. La gran festividad de "La noche de la Taranta" se puede considerar como una llamada anual a las armas de todas las energías de la contradicción (Magnaghi, 2010): recursos públicos, artísticos, mnemónicos e identitarios, que están presentes en aquel territorio de frontera pero que se encuentran desarticulados.[6] Parece que "las crisis de presencia", antes sólo reintegradas por el rito a un nivel que, aproximadamente, definiríamos como individual, atañen ahora al territorio entero del Salento, que por esos días recobra una nueva dimensión unitaria. Gracias a los procesos que entran en acción, todo el sistema territorial salentino se vincula y da una percepción unitaria de los grandes recursos paisajísticos presentes (Secchi, 2011). Bajo el amparo de "la Noche de la Taranta"[7] se articula todo el patrimonio identitario y territorial. Entonces Salento, cuentan Attanasio y Giordano (2011) (sobre todo para el turista), no se percibe como compuesto de fragmentos –el mar limpio, el barroco de Lecce…–, sino como "una atmósfera".[8] Ese momento de efervescencia se convierte, utilizando las categorías de Simmel (1908), en "el eje central de rotación" capaz de atraer energías exteriores y, además, de orientar, de alguna manera, las interiores. El riesgo de la homologación folclórica de la producción cultural salentina, aunque muy presente, es secundario respecto a lo que Attanasio y Giordano (2011) identifican como un modelo de excelencia de desarrollo local.

El caso de la *Opera dei pupi* es parecido, aunque con diferencias sustanciales. También aquí, alrededor de un objeto cultural –el títere siciliano– se generan estudios y un festival que une a los *pupari* –que aún quedan– en un suceso con mucho público.[9] Al igual que en la Taranta, hay una apertura internacional que, gracias a un entendimiento más amplio sobre el teatro de figuras, se manifiesta a otras realidades. Pero este evento, aunque es fundamental en la supervivencia de la *Opera*, no logra integrar el territorio como en el caso de la Taranta. Los *pupari*, en sus respectivas ciudades, no consiguen capitalizar estos eventos en sus lugares respectivos, pues influyen factores estructurales, como contar con un teatro o carecer de él, o el atractivo turístico de su ciudad. El verdadero problema, sin embargo, es la fruición. Aquel *pueblo* que asistía y gozaba emocionado con los espectáculos ha sido sustituido por el *público*. Si en el caso de la Taranta, en la perspectiva antropológica de la fiesta y el baile, el goce es principalmente sensorial, y en último análisis dionisiaco, en los espectáculos de la *Opera* aquel extraordinario proceso de identificación que la caracterizaba se reduce únicamente a un disfrute intelectual y nostálgico. No es raro que, hoy en día, la demanda turística sea un gran estímulo para el renacimiento de los títeres sicilianos.

Es una paradoja. Espectáculos que la sensibilidad de la época percibía como "sangrientos", sólo "para hombres", y que eran vistos exclusivamente por gente del lugar, ahora los solicitan una evidente mayoría de extranjeros y niños. El extraño y radical cambio de público quizás puede explicarse en parte si ponemos en el centro del análisis el lenguaje. En el fondo, los niños, los turistas y los sicilianos del siglo XIX tienen una cosa en común: comparten un extraño analfabetismo muy permeable por la emoción; lo que sugiere, quizás, que ahí donde la palabra escrita es más débil, el involucramiento y el compromiso emotivo con las historias es más fuerte.

Si uno de los cimientos de las interpretaciones posmodernas de la contemporaneidad reside en la famosa crisis de las metanarrativas, con la consiguiente incredulidad del ciudadano globalizado (Lyotard, 1979; Harvey, 1990), fue McLuhan (1964) quien sostuvo que la revolución mediática iniciada con los caracteres móviles desplazó a nuestro órgano dominante de la percepción. El ojo sustituye al oído. Es un cambio paradigmático. De alguna manera este proceso ha proyectado a Occidente hacia una dinámica de consumo de imágenes cada vez más bulímica y, paradójicamente, escéptica. Si en el ámbito del oído la magia de las historias reside en el hechizo de oírlas contar cada vez de la misma manera, bajo el dominio de la vista las imágenes tienen la tarea de proveer constantemente una carga de novedad. Una de las raíces del mundo del espectáculo reside en este mecanismo (Benjamin, 1982; Baudrillard, 1976; Harvey, 1990). En este contexto es fácil comprender cómo la

presentes derivan su significado de un origen precristiano estrechamente relacionado con los ritos de la primavera.

6 Para tener una idea sobre los datos de participación y de recuperación de las inversiones iniciales (270%), véase la publicación de Attanasio y Giordano (2011).

7 En realidad "la noche de la taranta" es la conclusión de 14 momentos itinerantes en el territorio.

8 No es casual que 'atmósfera' sea el término que más se acerca a la palabra alemana *Stimmung*, con la cual Simmel (1913) definía el carácter unitario de un paisaje.

9 http://www.festivaldimorgana.it/

novedad está destinada a triunfar fácilmente sobre lo ya visto: bajo la hegemonía estética del ojo se dictará la gramática de los tiempos y se construirá la jerarquía existencial de los productos culturales para su consumo. El increíble espectáculo visual que se logra al trasladar el mundo de los superhéroes a la pantalla es un ejemplo eficaz. Desde la llegada de la era digital, los superhéroes se reproducen en las salas cinematográficas en ciclos siempre más estrechos y con una gramática que en lugar de hacer hincapié en la narración y la dramaturgia se limita a ser un espectáculo puro, quizás el metamedio que une cada objeto cuando se vuelve mercadería (Carmagnola y Ferraresi, 1999; Zampieri, 2010, 2013). Es objetivamente imposible que los títeres sicilianos puedan competir con los superhéroes. Si los niños son una parte considerable del público en la *Opera dei pupi*, es verdad que siempre son llevados por instituciones (la escuela, la familia); mientras que en el caso de las películas sobre superhéroes ocurre lo contrario. Además, si el cine (pero se podría decir lo mismo de cada elemento cultural transmitido por los medios de comunicación) se presenta al mismo tiempo en cada ciudad, y por lo tanto a un público enorme, la *Opera dei pupi* se presenta sin esa opción técnica de multiplicación, que opone la rareza a la difusión. Uno de los motivos de su gran atractivo internacional reside en esta paradoja. Es una mercancía muy rara que a la lógica de lo serial opone la unicidad de la artesanía y del teatro.

Proust, delante de los cuadros de Renoir, afirmó que cada vez que nace un artista se crea una nueva realidad. Se refería al fenómeno del impresionismo pero mucho más al mito de las mujeres parisienses, derivado, según ese escritor francés, de las representaciones cotidianas fijadas en aquellos cuadros. Dada una nueva percepción, la realidad se ve obligada luego a adaptarse a aquella representación. Leyendo esta anécdota con las categorías de Benjamin (2012) nos damos cuenta de que entre las muchas cualidades del arte está también la capacidad de hacer realidad lo que capta nuestro aparato perceptivo. De cualquier manera es una de sus posibilidades. Aún más importante, contextualizando el momento histórico de principios del siglo XX, el mismo proceso se implanta desde el soporte o vía de la obra de arte. Con la llegada de los medios de comunicación, el cine sobre todo, según el filósofo alemán estamos ante un verdadero salto de época. De la etapa "aurática" de la obra de arte se pasa a la era "chocante"; de la unicidad de la obra de arte se pasa a su reproducibilidad técnica. Las consecuencias son enormes. Desde esta óptica los medios de comunicación no son más que la ramificación del cuerpo social y la realidad se convierte en su variable. Este proceso se extiende con la llegada de la televisión, que, como hemos visto, afecta profundamente a la *Opera dei pupi*, arrinconándola, en el mejor de los casos, dentro de una dinámica de museo.

No hay que cometer, sin embargo, el error de mirar los procesos de manera unívoca, ignorando su potencial dialéctico. La UNESCO, intuyendo el riesgo de extinción de este antiguo arte, en 2001 insertó la *Opera dei pupi* entre los "Patrimonios intangibles de la humanidad", lo que generó un importante reconocimiento internacional con notables repercusiones territoriales. Es justo la falta de reproducibilidad técnica de los títeres sicilianos lo que da un aura particular a aquellas marionetas que todavía hoy en día logran generar emociones. En Sicilia (y probablemente en el mundo) quedan una docena de *pupari*.[10] Los nombres de las familias Cuticchio, Gargano, Napoli, Macrì, y muchas más han empezado a levantar sus atronadores voces en las viejas plazas, cada vez con mayor asiduidad, y el gran tam tam mediático ha llevado su eco a las grandes capitales del mundo. Se habla incluso de un Renacimiento de los títeres sicilianos (y los nuevos medios desempeñan un papel decisivo en este proceso).

En esta interpretación "optimista" hay por lo menos dos factores que llevan a una reflexión atenta. El primero es que, visto el exiguo número de *pupari*, el riesgo de desaparición está permanentemente a la vuelta de la esquina; el segundo es que lo que ha permitido el *renacimiento*, la gran petición de espectáculos por parte de los ayuntamientos, las escuelas, los profesionales del turismo, en fin, la "demanda", ha modificado radicalmente lo que era la "oferta". Espectáculos que se desarrollaban en ciclos anuales y tenían un público muy fiel, pensados y realizados casi a un ritmo de día con día, como proto *soap opera*, se convierten hoy en espectáculos autoconclusivos, que hay que repetir cada noche ante un público diferente. Antes también estaban las giras, se viajaba a un pueblo, se montaba el teatro y se presentaba un ciclo por días, a veces por meses. Este cambio de paradigma no es una desviación únicamente técnica o adaptiva, sino toca la esencia de los títeres sicilianos, el significado

10 http://www.operadeipupi.it/

y la emoción que los paladines suscitaban en el "pueblo". La tensión dramática dependía de la participación emotiva en una historia de la que se sabía que iba a terminar mal. Una especie de catarsis colectiva. La que ayer era una historia cargada de emoción, moral y sueño está en riesgo de volverse un simple espectáculo y una representación de museo aunque sea en movimiento. Una de las estrategias más interesantes para combatir el riesgo de "museificación en movimiento" ha sido puesta en marcha por Mimmo Cuticchio, uno de los *pupari* de Palermo. Considerando el atractivo turístico de la ciudad y sus propios dones extraordinarios de actor, Cuticchio ha implantado, gracias también a la potencia métrica del *cunto*, el objeto *pupo*, títere, dentro de historias de un carácter más amplio como el universo homérico o las historias de Giufà.

Podríamos decir que ha sacado al títere de su contexto histórico para trabajar su componente arquetípico y universal. Cosa aún más importante, ha abierto sus laboratorios al público general e internacional, rompiendo con la ortodoxia corporativa. Con esta operación ha desvinculado a los títeres sicilianos de la dictadura de un proceso histórico que los encerraba en el marco de la tradición, y los ha proyectado dentro del imaginario contemporáneo. Es una operación muy parecida a la que se dio con la fiesta de la *Taranta*. Los dos relictos folclóricos se presentan hoy de manera diferente a lo que eran pero restituyen su vitalidad. Un aspecto no menos importante es la repercusión territorial. Todo el barrio donde surge el teatro/museo de Cuticchio es un polo de atracción de una Palermo que también gracias a los títeres sicilianos conserva y restituye su aspecto misterioso y mitológico.

Personalmente fui *manager* de la familia Gargano (en Messina) por cinco años y sé bien qué difícil es trabajar con estructuras públicas que con la excusa de poca liquidez, sobre todo en la provincia, prefieren invertir su dinero en artistas "televisivos" que garantizan un gran público. Sé también que un gran problema, poco mencionado en el ámbito oficial, es la poca propensión de los *pupari* sicilianos a colaborar entre ellos. En un congreso al que asistí, un anciano *puparo* comentó incluso la clásica división entre escuelas (la palermitana con títeres más pequeños, con rodillas articuladas y la posibilidad de envainar la espada; la catanesa con articulaciones rígidas, una embocadura más amplia y la espada siempre en la mano): "Para que haya escuelas –dijo– la relación entre personas que no se hablan es muy necesaria, así se puede hablar de estilos". Conozco también el dolor de ver manuscritos de finales del siglo XIX comidos por las polillas, o legiones de majestuosos títeres sicilianos tristemente confinados en los almacenes de aquellos *pupari* que no tienen la suerte de poseer un espacio propio. Pero fui también testigo del amor, muy cercano a la obsesión, hacia esas marionetas. No sé si el amor puede ser incluido en un discurso científico, pero si todavía hoy los títeres sicilianos tienen la fuerza de cruzar sus espadas, mucho de ello se debe a este sentimiento. Un sentimiento verdaderamente difícil de describir con palabras, sobre todo escritas.

27. Comunidad y patrimonio cultural. Proyecto de gestión cultural para el museo comunitario de San Mateo Macuilxóchitl, Oaxaca

Jesús Martínez Arvizu

> El éxito de un museo no se mide por el número de visitantes que recibe, sino por el número de visitantes a los que ha enseñado alguna cosa, no se mide por el número de objetos que expone, sino por el número de objetos que los visitantes han logrado aprehender en su entorno humano. No se mide por su extensión, sino por la cantidad de espacio que el público puede recorrer de manera razonable, en aras del verdadero aprovechamiento. Eso es el Museo.
>
> Georges Henri Riviere

El interés por propiciar la reflexión en torno a la importancia de la función educativa y socioeconómica que hoy en día tienen los museos comunitarios, su problemática de sustentabilidad así como la importancia en la conservación del patrimonio cultural de los pueblos originarios de Oaxaca, es el motivo que da origen al presente texto y su correspondiente propuesta de proyecto de gestión cultural. El museo comunitario de San Mateo Macuilxóchitl (en náhuatl; "cinco flor" en español, y *Yahuich* en zapoteco de los Valles Centrales) se encuentra en la agencia municipal del mismo nombre, dentro del municipio de San Jerónimo Tlacochahuaya, en la región de los Valles Centrales.

El territorio que ocupa la comunidad de Macuilxóchitl está rodeado por tres cerros sagrados, como los identifican sus habitantes: *Dann Nush* ("cerro viejo"), *Dann Roo* ("cerro grande") y *Dann Nes* ("cerro de agua"); de tal manera que la población es parte del asentamiento denominado Dainzú (nombre formado por dos vocablos del zapoteco de los Valles Centrales: *danni*, "monte" o "cerro", y *zu*, "órgano"; "cerro de órganos"). Con respecto a su temporalidad, Dainzú es posterior a la época de esplendor y decaimiento de Monte Albán, aproximadamente 1 200 años d. C. (Robles y Juárez, 2004).

Actualmente es una zona arqueológica –abierta al público– bajo administración del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); en ella resalta el edificio adosado a la ladera del cerro, que conserva relieves en piedra y que representan sacerdotes y jugadores de pelota; asimismo dentro del polígono que comprende Dainzú se conserva un espacio para el juego de pelota (Robles y Juárez, 2004).

El museo comunitario lo conforman la capilla (anexa al templo de San Mateo Apóstol), inmueble histórico que se restauró y se adaptó para museo, una colección de piezas arqueológicas de origen zapoteco, así como un conjunto de óleos de la época colonial. Los tres componentes en conjunto son parte de la riqueza patrimonial que refuerza la identidad comunitaria de Macuilxóchitl.

Problemática

La comunidad de San Mateo Macuilxóchitl se ubica en el kilómetro 23 de la carretera al Istmo de Tehuantepec, a 40 minutos de la ciudad de Oaxaca; es como muchos otros sitios de este mágico estado, un espacio con sobresaliente riqueza cultural material e inmaterial. Muestra de ello es el templo del siglo XVII en honor al santo patrono San Mateo Apóstol; contiguo a éste se localiza una capilla abierta del siglo XVI, que hasta 1997 se encontraba prácticamente en ruinas. En este mismo año, por iniciativa de un sector de la comunidad así como por el interés de un grupo independiente de profesionales en restauración de monumentos históricos, se iniciaron las gestiones necesarias con el objetivo de obtener los recursos para restaurar la capilla e instalar ahí una biblioteca.

Durante este proceso, las autoridades y la comunidad externaron su preocupación con respecto al resguardo de una serie de objetos arqueológicos que algunos de los pobladores descubrieron en diferentes lugares de la comunidad, y que habían entregado a la

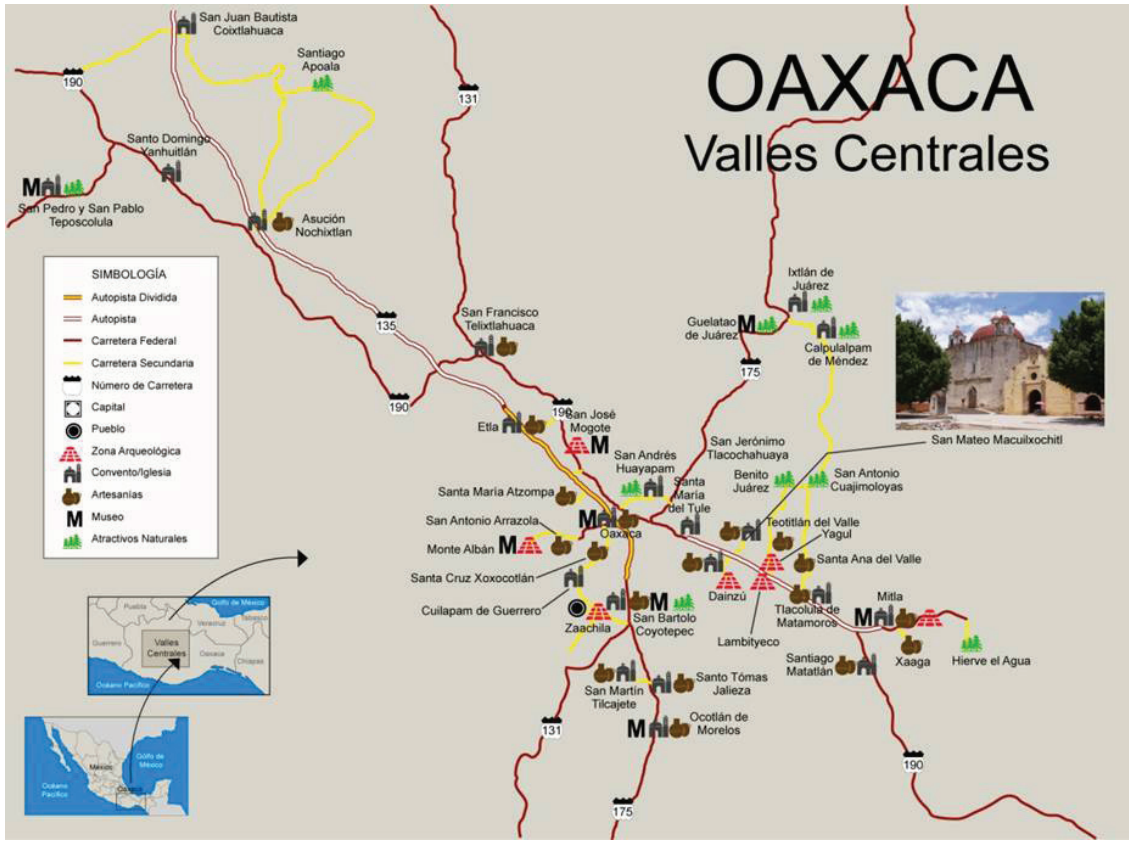


Figura 27.1: Localización de San Mateo Macuilxóchitl de Artigas Carranza, Oaxaca, México (gráfico del D.G. Giovanni Castillo).

autoridad municipal con el objetivo de depositarlos en un lugar seguro para su resguardo. Ante esta necesidad expresa e interés de una parte de la comunidad así como del aumento de objetos arqueológicos encontrados, se determinó mediante acuerdo de asamblea el nuevo valor de uso de la capilla, que poco a poco recobraba su forma original para destinarla como sede del museo comunitario de Macuilxóchitl; todo ello debido a que el simbolismo intrínseco de este inmueble histórico proporcionaría las condiciones adecuadas para el resguardo y la exhibición de los objetos del patrimonio cultural.

Durante los cinco años que duró el proceso de restauración y adaptación arquitectónica del bien inmueble, la comunidad estableció vínculos con diversos sectores de la sociedad y el gobierno estatal, de tal manera que mediante asesorías, gestionó apoyos con instituciones culturales; tales fueron los casos del Museo del Palacio Espacio de la Diversidad, y la Secretaría de Cultura dependiente del gobierno del estado, con ello se logró que mediante la suma de esfuerzos se desarrollara un proyecto que permitió inaugurar este espacio cultural en diciembre de 2008.

La estructura de los museos comunitarios establece que será un comité –integrado por los propios pobladores de la localidad– el que organice y realice cada una de las actividades que se programen (Morales, 1995); de esta manera, en 2009 y 2010 el museo seleccionó a algunos de los integrantes de la agencia municipal para conformar el primer comité del museo, que inició sus funciones en la operación del mismo con una serie de actividades para posicionar y dar mayor forma y estructura al espacio. Entre ellas el registro, ante el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), de la totalidad de las piezas arqueológicas que conforman su acervo; el establecimiento de un horario de atención al público; la determinación del costo para el acceso al museo, así como la realización de diversas actividades para la promoción y difusión del recinto.

Como es sabido, el buen desempeño o permanencia de un espacio cultural de este tipo, así como de alguna otra actividad comunal, dependerá de la participación constante e interesada de la propia comunidad (Maldonado, 2011). En este sentido el museo comunitario de Macuilxóchitl estableció un esquema organizado y comprometido para la conformación del comité, considerando el tiempo en que se debería suplir con otros integrantes, ya que "el proceso para la creación de museos comunitarios indica que se deberá nombrar un nuevo comité con cierta anticipación" (Morales, 1995: 49). Sin embargo, al finalizar la función del comité que inició las actividades en el museo no se contaba con los suplentes debido a la falta de convocatoria respectiva para sustituir a los miembros salientes; de tal manera que el espacio cultural quedó sin una estructura organizacional que diera continuidad al trabajo realizado.

En consecuencia disminuyeron las actividades que venía realizando, entre ellas: proporcionar las condiciones adecuadas para la conservación y la exhibición de su acervo arqueológico –que vale la pena resaltar, aumentó, ya que continuaron encontrándose piezas en diferentes lugares del poblado–, así como mantener el espacio abierto al público de manera permanentemente. Esta situación afectó no solamente la propia estabilidad del museo sino además debilitó el proceso para establecer las relaciones sociales que se venían conformando entre la comunidad y el museo. Ante esta situación, al día de hoy, luego de casi seis años de existencia, el museo se encuentra en una crisis de permanencia, sustentabilidad e identificación con su comunidad.

Objetivo que da origen al proyecto de gestión cultural

La preocupación con respecto al desarrollo del museo como institución surge, en mi persona, debido a las crisis que he observado en los planteamientos y la operación de diferentes espacios museográficos que he conocido o donde he tenido la oportunidad de trabajar; estas situaciones se reflejan en la poca afluencia de público que asiste o participa en sus actividades, en los presupuestos limitados para sus operaciones, y la poca vinculación con sus entornos, sólo por mencionar algunas. En la mayoría de los casos dicha problemática se debe a la poca o nula consideración de las necesidades y los intereses de su público para la programación de sus actividades, así como a la "desigual competencia entre este sector de las artes vs. la industria cultural" (Piedras, 2004: 32).



Figura 27.2: Templo de San Mateo Apóstol, edificio del siglo XVII. Contigua a éste la capilla de fines del siglo XVI, que en 1997 se encontraba prácticamente destruida y que en la actualidad alberga al museo comunitario de San Mateo Macuilxóchitl (fotografía del autor).

Por tal motivo en el presente texto se reconoce, se analiza y se valora el modelo planteado para la creación del museo comunitario de acuerdo con los fundamentos teóricos y al devenir actual, como posibilidad para la sustentabilidad de este tipo de espacios, resaltando que el surgimiento de éstos es por el interés e iniciativa de un grupo social.

En el ámbito internacional, esta tipología se originó en la década de los 70, a partir del concepto de *ecomuseo*, planteado en 1971 por el museólogo francés Hugues de Varine (disponible en www.edelca.com), quien planteaba la necesidad de conectar el museo con su entorno, uniendo dos conceptos básicos: museología y ecología, de tal manera que dicho planteamiento es una posibilidad para afrontar las crisis que he mencionado líneas arriba.

Por su parte, en los años 80, la nueva museología planteada por George Henri Riviere refuerza el concepto de ecomuseo: ponderar el contacto del museo con la sociedad (Henri, 1993: 127); de esta manera surgen los conceptos de 'ecomuseología', 'museología comunitaria' y 'museología activa', cuyos objetivos son plantear la evolución de los museos en contacto directo con las comunidades.

En México el movimiento de los museos comunitarios se inicia en la década de los 80 en algunos de los pueblos originarios del estado de Oaxaca (zapotecos, mixtecos y chocholtecos), "en estas comunidades se materializa esta expresión etnocultural bajo la identificación de museos étnicos comunitarios, cuyo objetivo planteaba recuperar y reivindicar tanto su historia como su herencia cultural" (Aceves, 2000: 38). Se tiene registro de poco más de 16 espacios de este tipo distribuidos en las ocho regiones que conforman el estado (Robles y Juárez, 2004).

Si bien es cierto que en México hay instituciones y programas en torno al desarrollo de estos espacios, una constante es que una vez que se apoya la apertura de los mismos, es usual que en muchas ocasiones no se dé seguimiento a su forma de operación, y se deja a la deriva tanto el trabajo con la comunidad como la responsabilidad de mantenerlos abiertos al público, sin una estrategia definida; lo que pone en riesgo el patrimonio cultural que resguarda (en el sentido de la conservación y la seguridad), la continuidad de su labor, y la permanencia del propio espacio, como ha sido el caso del museo comunitario de San Mateo Macuilxóchitl.

Por tal motivo, resulta indispensable identificar el impacto del museo en los ámbitos educativo y social para con la población, y de esta manera elaborar junto con la comunidad un proyecto de gestión que responda a las características y la problemática de su museo comunitario. De modo especial debe destacarse el concepto de sustentabilidad con el objetivo de identificar los elementos necesarios para que en el proyecto de gestión planteado se reconozca la utilidad de estos espacios para promover diversas actividades culturales, educativas, sociales y económicas en beneficio de su propia población; todo ello considerando la estructura social basada en los usos y las costumbres.

Sustento teórico del proyecto de gestión

Con base en los antecedentes del sitio, se advierte que el buen uso y aprovechamiento del museo comunitario



Figura 27.3: Aspecto interior del museo comunitario de San Mateo Macuilxóchitl (fotografía del autor).

de San Mateo Macuilxóchitl se presenta como un espacio cultural con la posibilidad de fortalecer a la comunidad en los ámbitos educativo, social y económico mediante las actividades que se desarrollen en torno a él.

Esto en coincidencia con el planteamiento de los derechos de los pueblos originarios en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada por la Asamblea General de la ONU (2007):

> Artículo 11: Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.
>
> Artículo 12: Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.
>
> . . . . . .
>
> Artículo 31: Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, expresiones culturales […] derechos (Colegio, 2011: 42,49).

Y tomando en cuenta los derechos de la Declaración de Friburgo:

> Artículo 3 (identidad y patrimonio culturales):
> Toda persona, individual o colectivamente, tiene derecho
> *a)* a elegir y a que se respete su identidad cultural […] opinión y […] expresión.
> *b)* a conocer y a que se respete su propia cultura, como también las culturas que, en su diversidad, constituyen el patrimonio común de la humanidad.

Asimismo se considera la democratización de la cultura, ya que resulta de suma importancia para la realización de un proyecto de gestión que se construya en conjunto con la comunidad, con el objetivo de acrecentar la calidad de las relaciones que se dan en todo proceso cultural.

En este contexto, se plantea como objetivo general:

— Optimizar la utilidad del museo comunitario de San Mateo Macuilxóchitl, como un espacio para el fortalecimiento de los ámbitos educativo, cultural, social y económico en beneficio de su comunidad.

Así como la atención a los siguientes objetivos específicos:

— Fortalecer la vinculación con las instituciones educativas de la comunidad.
— Fortalecer la vinculación con los diferentes sectores sociales de la comunidad.
— Fortalecer la vinculación con los agentes económicos de la comunidad.

Tomando en cuenta las características cuantitativas y cualitativas de la población, y teniendo como base las necesidades detectadas, se determinó considerar a tres grupos que se encuentran directamente ligados a la problemática señalada.

Con relación a la vinculación con el sector educativo se consideró como muestra a los 442 estudiantes que integran los niveles de preescolar, primaria y secundaria; así como a los 32 maestros y directores correspondientes; en cuanto a la vinculación con la sociedad la muestra corresponde al grupo que integra el programa social denominado “70 y más”, con 127 personas, y para la sustentabilidad se consideró el grupo de 35 mujeres que se dedican a la elaboración y comercialización a mediana escala de tortillas tlayudas.[1]

En consecuencia, la totalidad de la muestra en calidad de destinatarios es de 636 personas, que representan 24 % de la totalidad de la población; sin embargo la proyección de beneficiarios de dicha muestra se calcula que llegue a 50 % de la población total, tomando en cuenta que en los tres casos es muy probable que el destinatario participe en las actividades que comprenderá el proyecto de gestión con, por lo menos, un acompañante. Asimismo esta muestra tiene la característica de ser población permanente en la comunidad.

Con base en la observación participativa de la co-

1 Tortillas de consistencia correosa, ni blandas ni tostadas, típicas de los Valles Centrales, y que se suelen aderezar con *asiento* (poso de la fritanga de carnes), frijoles molidos, verduras (col, tomate, aguacate), carne o queso, y salsa picante. Cabe mencionar que la pronunciación popular es “clayudas”.

munidad de Macuilxóchitl, se pudo percibir que hay un desinterés así como falta de identificación y comunicación del museo con la mayor parte de la sociedad; por tal motivo se estableció como objetivo instaurar una comunicación directa con los sectores de mayor representación en la comunidad. Esto permitirá una serie de aproximaciones cualitativas que posibilitarán el empoderamiento del museo con base en las reacciones emocionales, las que actualmente no se dan por lo que no hay un vínculo entre el museo y los habitantes de la localidad.

Propuesta de proyecto de gestión cultural

Al proyecto de gestión se le dio el nombre de *Yahuich*, pues es la palabra en el zapoteco de los Valles Centrales que significa "cinco flor" (en náhuatl, *Macuilxóchitl*).

Se propone que tenga como fecha de realización el 21 de septiembre de 2014, el día de la celebración anual que organiza la comunidad en honor al santo patrono San Mateo Apóstol, ya que en dicha actividad es numerosa la participación de diversos sectores de la población.

Dicho proyecto tendrá por objetivo aprovechar de la mejor manera las posibilidades del museo comunitario, y convertirlo en un espacio eje de realización y encuentro para cerca de una tercera parte de la población, como se ha mencionado previamente. Para ello se contempla la realización de las acciones siguientes:

Fortalecer la capacitación en la operación del museo. La conceptualización, el diseño, la producción, el montaje, la puesta en marcha y la evaluación de un museo es un proceso que día a día se vuelve más complejo para atender de manera efectiva, debido entre otros factores a que se trata de una actividad transdisciplinaria en la que todos los integrantes cumplen una tarea específica de las muchas que deben cubrir los museos para su permanencia.

Para el caso de los museos comunitarios, es indispensable que el personal comisionado para conformar el comité del museo conozca las diferentes opciones que se tienen para mantener el sitio en un nivel de servicio adecuado, sobre todo considerando que "el museo comunitario servirá para ser un espacio en donde se recupere la memoria colectiva de un grupo social en estrecha relación con su espacio natural o territorio" (Hernández, 1998: 9).

Fortalecer la vinculación con las instituciones educativas de la comunidad. Para ello, como primera actividad, se iniciará el trabajo con las escuelas preescolar, primaria y secundaria que se encuentran en la comunidad. En una segunda etapa se establecerá un vínculo con las escuelas ubicadas en las poblaciones contiguas a Macuilxóchitl: Teotitlán del Valle y San Jerónimo Tlacochahuaya.

Parte fundamental de esta estrategia será hacer más evidente la relación de la temática del museo con los planes y programas oficiales de los diferentes niveles de educación básica y media; esto se hará por medio de una serie de visitas al museo y de talleres dirigidos a los maestros de los diferentes niveles educativos, a fin de aprovechar estas actividades en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Con ello se logra que el museo "no sólo debe estar abierto para mostrar sino para provocar comunicación, para hacer que se establezca un diálogo entre las dos partes que mutuamente se necesitan" (Roselló, 2007: 4).

Fortalecer la vinculación con los diferentes sectores de la comunidad. Esto comprenderá el desarrollo de las actividades que se generen en torno al museo comunitario, en donde se incluirán como parte de los actores a la población de adultos de la tercera edad que participan en el programa social que se incluye en las acciones de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol).

De tal manera la propuesta de un taller de tradición oral, mitos y leyendas se inserta en el proyecto, dado que "los hechos del pasado son irrecuperables, de ellos sólo quedan relatos y estos son posibles porque hay personas que vieron el desarrollo de los hechos y nos los contaron" (Santacana, 2007: 63).

A pesar de la relativa lejanía que mantiene este grupo con el museo así como con las actividades que éste tiene con el resto de la población, fue posible percibir que hay un interés por participar en las tareas que se le propongan; cabe mencionar que el taller de tradición oral es en el que más asistencia registra, de manera que para una de las líneas de acción del proyecto resulta beneficioso ya que "los que no fuimos testigos de este pasado podemos conocerlo a través de relatos orales (patrimonio inmaterial) a través de la tradición, mitos y leyendas" (Santacana, 2007: 64).

En este conjunto de actividades se consideró también a uno de los grupos organizados que se detectaron en el trabajo de campo: las señoras productoras de

tortillas tlayudas; estas mujeres son miembros básicos en la estructura familiar por su capacidad de comunicación y por su influencia, por lo cual serán una ayuda valiosa y constante en la promoción del museo.

La actividad de este grupo llamó la atención durante el trabajo de campo debido a que la producción y comercialización de las tortillas rebasa los límites territoriales en diferentes sentidos, y esto es posible gracias a la forma de organización que mantienen.

Las señoras se reúnen los días martes y viernes en un predio cercano a la plaza principal; en este espacio se reúnen con una persona que les compra las tortillas al mayoreo; la cantidad de piezas que cada señora vende en promedio es de mil tlayudas, que producen diariamente y que transportan en costales con una capacidad aproximada de 500 piezas. El intermediario compra la totalidad de tortillas y a su vez las vende en los mercados y restaurantes de la ciudad de Oaxaca, e incluso parte de este producto lo exporta a las ciudades de Los Ángeles y Chicago en Estados Unidos.

En este mismo objetivo se contempla la atención de una de las problemáticas que actualmente llama más la atención con respecto a la crisis de estos espacios culturales en el sentido de la sustentabilidad. Para el caso de los museos comunitarios esta necesidad se vuelve aún más preocupante ya que debemos recordar que son espacios que surgen por interés de la propia comunidad y que por esta razón son sus mismos habitantes quienes atienden el museo en todos sus aspectos.

Por tal motivo el planteamiento para este caso particular será que, con el apoyo de la autoridad municipal, se promuevan diferentes actividades que permitan generar las condiciones de calidad para ofrecer los servicios complementarios al museo para todos los usuarios y actores que consideran su presencia; en este sentido es posible ver la oportunidad que podrá desarrollarse en torno al museo para conformar y sumar diferentes iniciativas de grupos de trabajo cuyo fin será ofrecer diversos productos y servicios que requiere el público visitante (local, nacional y extranjero); no sólo para el museo sino para la propia comunidad.

Conforme a las circunstancias que se han mencionado en relación con el potencial turístico que tiene Oaxaca, como opción natural será posible plantear un mecanismo de sustentabilidad que tome como referencia algunas experiencias en Europa (desarrolladas por el Consejo de Europa a través de su programa de Itinerarios Culturales), en donde se privilegia la colaboración de diferentes instancias y órganos de gobierno para que haga

> posible la identificación y valoración de las características culturales y nacionales que definen la identidad de los pueblos, así como el redescubrimiento del patrimonio histórico y cultural que les une en una misma dirección (Hernández, 2002).

En este contexto se contempla que para Macuilxóchitl resultaría de gran ayuda revisar y adecuar –en caso necesario– los siguientes objetivos planteados en 1987 por el Consejo de Europa como parte de su programa Cultural denominado *Routes Progamme*:

- Hacer más visible la identidad histórico-cultural común a todos los pueblos de Europa para que pueda ser revalorizada, confrontada y compartida en aquellos aspectos coincidentes.
- Proteger y resaltar los aspectos materiales del patrimonio cultural europeo con el objetivo de potenciar la calidad de vida de los ciudadanos, al tiempo que se convierta en un recurso eficaz para la educación y el desarrollo sociocultural y económico.
- Ofrecer al público nuevas posibilidades de gastar satisfactoriamente su tiempo libre, dando una gran importancia al papel desarrollado por el turismo cultural y las actividades asociadas al mismo (Hernández, 1998).

Por otra parte es recomendable considerar el concepto de 'turismo cultural' que define la Organización Mundial del Trabajo (OMT): "La posibilidad que las personas tienen de adentrarse en la historia natural, el patrimonio humano y cultural, las artes y la filosofía, y las instituciones de otros países o regiones" (Hernández, 1998: 389). En este contexto la consultora Lord, de Estados Unidos, con base en la OMT, precisa aún más la idea de *heritage tourism* al asociarlo con las "visitas de personas no pertenecientes a la comunidad anfitriona, motivadas total o parcialmente por el interés en el patrimonio cultural que ofrece una comunidad, región, grupo o institución".

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Por los motivos expuestos a lo largo del texto es posible percibir que el apartado de sustentabilidad cuen-







Figura 27.4: Aspectos de un día en la venta de tortilla tlayudas (fotografías del autor).



Figura 27.5: Señores Filemón Hernández Flores y Florentino Martínez Torres, agente municipal y suplente del agente. Agencia municipal de San Mateo Macuilxóchitl de Artigas Carranza (fotografía del autor).

ta con las condiciones necesarias para cumplir sus objetivos a corto, mediano y largo plazos de acuerdo con la convocatoria y la participación de la sociedad, ya que como se apunta en experiencias similares:

> La calidad, oferta personalizada y componente cultural son las características de este tipo de viajes, apostando por un turismo activo que no se limita a una determinada estación, sino que está abierto a cualquier momento disponible y procura deleitarse con la contemplación de los museos y monumentos, así como con el contacto con las gentes y sus tradiciones (Hernández, 1998: 390).

Finalmente, es importante comentar lo siguiente: reafirmar el concepto de creación del museo comunitario en el planteamiento de la propuesta de proyecto de gestión, posibilitará un buen desarrollo y resultados benéficos una vez que se pongan en práctica cada una de las acciones que se han mencionado.

De tal manera que la experiencia descrita con relación a este tipo de museos, ratifica la utilidad del museo comunitario como herramienta para la conservación del patrimonio cultural material e inmaterial de los pueblos originarios, para este caso específicamente del estado de Oaxaca.

28. Tiempo, patrimonio y derechos de los pueblos indígenas

Shu-Li Wang

En su libro más reciente, *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, James Clifford argumenta que mientras en el desarrollo económico y en la violencia progresiva de la civilización occidental se suponía que las sociedades tribales habían desaparecido, la historia nos muestra procesos multidireccionales y que los pueblos originarios siguen existiendo.[1]

En las últimas décadas se ha visto su "regreso a la tierra ancestral, práctica de patrimonio y mantenimiento de lazos diaspóricos". Él considera que el enfoque sobre la identidad indígena (*indigeneity*) implica una especie de "futuros tradicionales" como estrategia de persistencia y desarrollo. Como consecuencia del colonialismo histórico, los pueblos indígenas siguen viviendo bajo la amenaza constante de fuerzas económico-políticas destructivas, y siguen haciendo frente a políticas dominante de una opresión cultural que busca homogeneizar y aniquilar sus identidades y diversidades. Hoy, con las diferentes formas de capitalismo y de hegemonías nacionales particulares, la comunidad indígena recibe apoyo por parte de varias instituciones internacionales tales como la Organización de las Naciones Unidas, la Organización Internacional del Trabajo, organismos de defensa de los derechos humanos, así como diversas ONGs dedicadas a la protección del medio ambiente. En este contexto se sitúa la atención a su arte y patrimonio y el interés económico en él. Clifford sugiere que el neoliberalismo y la globalización proporcionen una plataforma para la presencia indígena internacional, que ha comenzado a manifestarse desde los años 80 y 90, condicionada por varias oportunidades y peligros (2013: 16, 17, 18). Por una parte, la relajación de hegemonías imperiales y nacionales hizo posible que la gente se beneficie de "mercados de arte, cultura, y recursos naturales". Por otra parte, la cultura indígena fue seriamente afectada por los procesos de comercialización (*commodification*) y explotación. Como consecuencia los pueblos indígenas están luchando hasta hoy por la preservación de su herencia y continuidad sociocultural y se ven envueltos en una compleja negociación intercultural.

¿Quién es indígena?

El término 'indígena' se utiliza de diferente manera en diversos contextos sociales. Según la ONU, hay cerca de 370 millones de personas indígenas autodefinidas que constituyen 5% de la población del mundo, con más de 5 000 pueblos distintos (IWGIA, 2014). No hay una definición universal para "pueblos indígenas" pues están distribuidos por todo el mundo y tienen costumbres, historias y cosmovisiones muy distintas. Los conecta la experiencia histórica de haber sido colonizados y de seguir viviendo una realidad social-económica-política en gran parte determinada por el colonialismo. Generalmente se distinguen de la ideología (neo)colonial, nacional e industrial-capitalista por una tradición de respeto a la tierra en un sentido inmaterial, con una actitud de custodia (Hanemann, 2005: 2).

El concepto de conexión profunda con *el lugar* se refleja en la Global Environment Facility, que reconoce y estimula el papel de los pueblos indígenas en el manejo sustentable y la conservación del medio ambiente global (*Issue Paper on Indigenous Peoples*).[2]

Martínez Cobo (1986) identificó las siguientes características principales de los pueblos indígenas:

1 Este trabajo forma parte de un estudio de posdoctorado realizado en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, en el contexto del proyecto "Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala" financiado por el European Research Council (ERC Grant Agreement No. 295434) en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013).

2 http://www.thegef.org/gef/news/indigenous-peoples-and-gef

a) continuidad histórica con sociedades anteriores a la invasión colonial,
b) posición no-dominante [léase: marginada u oprimida] en la sociedad actual,
c) ocupación de tierras ancestrales,
d) idioma y cultura diferentes de los nacionales.

De manera similar, James Clifford (2013: 15) observa que el término "indígena" refiere típicamente a sociedades de relativa pequeña escala, que sostienen conexiones profundas con un lugar, y a "experiencias comparables de invasión, de desposeimiento, de resistencia, y de supervivencia" (*ibid*.). Igualmente, el International Work Group for Indigenous Affairs identifica a los pueblos indígenas como descendientes de los que habitaban el territorio antes de la colonización o de la formación del Estado actual; su carácter cultural es distinto de la sociedad *mainstream*, de modo que enfrentan la discriminación y la marginación por parte de los grupos dominantes.[3] A la vez se acepta generalmente que la autoidentificación es un criterio crucial para reconocer quién es indígena.

Muchas sociedades, incluso en su documentación de Estado, usan términos como "tribus", "grupos", "poblaciones" o "minorías" con adjetivos como "aborígenes", "nativos", "étnicos", "marginales", "vulnerables", "montañeses", "primitivos" o "atrasados", términos que no implican ningún reconocimiento de derechos o valores, sino al contrario tienen connotaciones negativas (Hanemann, 2005: 3). Canadá y Estados Unidos de América ocupan el término *First Nations*, Australia usa "aborígenes" y el resto del mundo –por lo menos en el contexto de la ONU– prefiere "pueblos indígenas" o "pueblos originarios". El gobierno de China no reconoce una problemática sobre los pueblos indígenas en su país, sólo identifica 56 nacionalidades, en las que está incluida la mayoría Han, y considera a las demás como minorías étnicas.

Derechos indígenas

El surgimiento del movimiento indígena global en los años 70, reclamando justicia social y descolonización, puso el tema de los derechos humanos en la agenda de la ONU, lo que ha tenido consecuencias para consideraciones legales y políticas (Morgan, 2011). Donde antes los pueblos indígenas eran considerados como minorías atrasadas que tenían que ser integradas en la modernidad *mainstream*, ahora hay un mayor reconocimiento de la importancia y la sabiduría de las culturas indígenas y se está avanzando en el reconocimiento de sus derechos. Dos documentos internacionales desempeñan un papel crucial en la protección de estos derechos: la Convención 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) acerca de Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, ratificada por la OIT en 1989, y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP), adoptado por la Asamblea General de la ONU en 2007.[4]

Antes de estos documentos no hubo una verdadera atención internacional para los pueblos indígenas. En la ONU hay por supuesto una gran atención para los derechos humanos a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (UDHR) de 1948, pero la filosofía en este campo estaba limitada a la protección de los derechos individuales, mientras que los pueblos indígenas han hecho hincapié en el carácter colectivo de sus derechos. Conceptos clave de la Convención 169 de la OIT son: no discriminación, reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas, consulta y participación plena en asuntos que les afectan. En otras palabras, la convención establece que los gobiernos deben tomar en cuenta a los pueblos indígenas, involucrarlos como participantes en las decisiones y las políticas que les afectan, incluso en las decisiones sobre prioridades de desarrollo.

El borrador de la declaración UNDRIP ya se había completado en 1994 (después de más de 10 años de trabajo en Ginebra, con la participación de representantes indígenas) pero tomó 13 años para que se adoptara. Aun así cuatro países miembros de la ONU no firmaron: Australia, Canadá, Nueva Zelanda y EUA. Los puntos de debate fueron (y siguen siendo) sí los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación, autonomía o autogobierno. Después de mucha negociación, el texto de la UNDRIP reconoce en el artículo 3 el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación, y en artículo 4 el derecho a la autonomía o autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales. El texto de la UNDRIP protege derechos colectivos e individuales, entre ellos los que tienen que ver con la cultura, que son los derechos a:

3 www.iwgia.org/culture-and-identity/identification-of-indigenous-peoples

4 http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_113014.pdf

- practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales (artículo 11),
- manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos (artículo 12),
- a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos (artículo 13),
- a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje (artículo 14).

Pero la declaración no se limita a derechos culturales, sino también reconoce su "derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido" (artículo 26).

En sentido legal la convención 169 de la OIT tiene un nivel de obligación más alto que la UNDRIP, aunque esta última la han reconfirmado los gobiernos en la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas de 2014.

Como observa Ronald Niezen (2003), el concepto de "pueblos indígenas" comenzó a discutirse dentro de la OIT ya en los años 50, aunque en aquel entonces solamente dentro de una política asistencialista por parte de los gobiernos (el llamado "indigenismo"); pero a partir de ahí los movimientos y las organizaciones no gubernamentales de los mismos indígenas empujaron este desarrollo de modo que sus derechos ahora son parte integral de la preocupación internacional en la materia. De hecho la UNDRIP es un documento normativo generalmente aceptado (y usado por ejemplo como orientación en los diferentes aspectos de la materia por parte de la Unión Europea).

El movimiento indígena global, por lo mismo, es reconocido y hasta cierto punto apoyado por la ONU y otras organizaciones internacionales relacionadas (International Labour Organization, World Bank, Global Environment Facility, World Health Organization). El Permanent Forum on Indigenous Issues (PFII) y el Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples son plataformas en las cuales los participantes indígenas pueden expresar su voz. Hay un *Special Rapporteur* que monitorea la situación de los derechos de los pueblos indígenas, y hay también organismos de derecho internacional que protegen activa y legalmente en el ámbito regional algunos derechos (por ejemplo la African Commission on Human and People' Rights y la Inter-American Court of Human Rights). Podemos concluir entonces que la consciencia global acerca de los derechos de los pueblos indígenas ha aumentado significativamente en los últimos 20 años. Sin embargo mucho de esto todavía queda como teoría; desafortunadamente sigue habiendo muchos problemas e injusticias.

Gabina Aurora Pérez Jiménez, investigadora y activista mixteca de México, quien ha participado en esta lucha de los pueblos indígenas en el ámbito internacional, es una de las personas que cuestionan cómo tales documentos pueden ayudar a la situación real de los pueblos mismos (véase también su contribución a este volumen). Ella observa que su país (México) ha firmado todos esos documentos y declaraciones para reconocer y proteger los derechos indígenas, incluso tiene mucha voz en reuniones como la del Foro Permanente, pero en la práctica no hace nada significativo para cambiar la situación de explotación, marginación y discriminación de tipo colonial que viven los pueblos indígenas. Efectivamente la implementación de estas convenciones depende de los Estados-naciones, que irónicamente desempeñan un papel activo (y tienen un gran interés) en la explotación de los pueblos indígenas, de sus tierras y sus recursos. En la mayoría de los casos estos mismos Estados-naciones se establecieron como herederos de potencias coloniales extranjeras y continuaron su política de explotación de las tierras con una estructura e ideología que se ha caracterizada como "colonialismo interno": "Whilst indigenous peoples seek for liberation and autonomy, the states impose systematic policing and cultural assimilation in their constant nation-building" (Clifford, 2013: 14).

Patrimonio cultural como un derecho humano indígena

Todo esto es un desarrollo reciente y lleno de aspectos problemáticos (por la multiplicidad de las partes in-

volucradas y las diversas consecuencias del colonialismo persistente), pero proporciona el contexto actual para tratar del patrimonio multifacético (tangible e intangible) de los pueblos indígenas. El movimiento de éstos no sólo trata de los derechos a la tierra sino también –de manera holística– de la preservación y la continuidad de su cultura e identidad. Como ha dicho Boutros-Ghali (1994: 13): "we might even say that there can be no human rights unless cultural authenticity is preserved". Pero este patrimonio está situado en un marco global de avances rápidos de políticas económicas neoliberales de explotación, de políticas hegemónicas, de migración masiva, de transformaciones sociales dramáticas, de conflictos regionales e intolerancias religiosas. De hecho hay muchas disputas sobre el patrimonio cultural, y una "patrimonización" (*heritagization*) global. Todo esto ha causado una situación apremiante de "patrimonio indígena en peligro". En general la complejidad de intereses conflictivos, visiones religiosas y políticas diferentes, así como las ineludibles y violentas estructuras de poder, solamente se ha intensificado. El tema es más urgente que nunca.

Los pueblos indígenas se encuentran en una realidad desesperante de erosión y pérdida de sus tradiciones culturales como consecuencia de la desigualdad social y la explotación económica, históricamente producidas por el colonialismo, cuyas estructuras, mentalidades y actitudes duran hasta hoy con todos sus efectos traumáticos. En este contexto durante los siglos pasados una gran cantidad de reliquias religiosas, tesoros artísticos y restos humanos de sus ancestros han sido robados y expropiados de las comunidades, y ahora se encuentran en museos nacionales y extranjeros. Esto pasó primero en el contexto de la expansión colonial; más recientemente en el contexto de la marginación social, la discriminación étnica y otras injusticias sociales, dentro del "colonialismo interno" de las naciones independientes.

El discurso actual de la conservación del patrimonio, sin embargo, es dominado por los mismos Estados-naciones, en un marco internacional, como el de la UNESCO. Esta paradoja causa que el incremento en la consciencia y la cooperación para proteger el patrimonio se combine con muchas fallas en la práctica.

Por ejemplo, una cantidad de sitios del patrimonio mundial (*World Heritage Sites*), que se designaron como áreas o "parques" de protección en el ámbito nacional, pueden incluir (y expropiar) partes de un territorio indígena. Las percepciones, los conocimientos y los intereses indígenas relacionados con el valor y el significado del patrimonio, del paisaje y de los lugares de memoria, muchas veces no se toman en cuenta adecuadamente en las políticas de conservación o desarrollo, ni en el diseño de investigación o manejo de este patrimonio. Los enfrentamientos, las desconfianzas y la falta de cooperación dominan las relaciones entre los pueblos indígenas (*right-holders*) y las otras partes interesadas (*stake-holders*).

Es importante, por eso, monitorear y evaluar el progreso en la práctica local. Se necesitan estudios de caso, amplios, críticos y profundos, que deben ser compartidos y discutidos: ¿cuáles son las experiencias locales con la protección del patrimonio indígena? ¿Cómo se toman en cuenta los conceptos, los derechos, y los intereses de los pueblos indígenas? ¿Cuál es su voz y participación real en las planificaciones y las realizaciones de proyectos, en los diseños de investigación, las interpretaciones y las publicaciones, en la determinación de políticas y manejos? ¿Cómo se tratan los asuntos espinosos como el respeto a los sitios sagrados, la repatriación de patrimonio, la compensación por daños sufridos?

La doble realidad en México: pasado indígena y patrimonio contemporáneo

México es el país con la población indígena más numerosa del continente americano, calculada en aproximadamente 16 millones de personas, 13% de la población total. Además la mayoría de la población mexicana tiene raíces indígenas, pero por la estigmatización y la pérdida de la lengua generalmente no se identifica como indígena sino como "mestiza". Hay más de 60 lenguas indígenas, subdivididas en muchas variantes dialectales. Desde 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) logró poner la situación de los pueblos indígenas en la agenda nacional e incluso logró formar un núcleo autónomo en el estado de Chiapas, con gran simpatía y apoyo en otras partes del país, como los estados de Michoacan y Oaxaca (que tienen una población indígena significativa).

Como en otros países, hay cuestiones graves del medio ambiente, la protección de la tierra, el agua y el aire, así como de lugares sagrados –que están bajo la amenaza de las compañías mineras–, las presas hidroeléctricas, la contaminación y la tala ilegal de los bosques. Esto en un contexto alarmante de la violencia

relacionada con el narcotráfico, el caciquismo y los conflictos políticos en todos los niveles.

La ideología nacional de México está orgullosa de las grandes civilizaciones indígenas del pasado –los monumentos de los aztecas, los mayas y otros pueblos– como un patrimonio nacional (y del mundo), y de la misma manera promueve el folklore de los bailes, los trajes, las artesanías y los mercados indígenas como un poderoso atractivo para el turismo. Pero a la vez sigue habiendo mucha discriminación y racismo en contra de los descendientes directos (compárense las diferentes contribuciones sobre temas mexicanos en este volumen). La expansión rápida de la industria del turismo invade comunidades y regiones indígenas sin consulta previa. La política gubernamental tiene una larga tradición de indigenismo, es decir de asistencialismo, burocracia y manipulación. En este contexto es típico que México haya firmado tanto la Convención 169 de la OIT como la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, y se manifieste en el escenario internacional como uno de los principales "países amigos de los indígenas"; pero no realiza en su propio territorio casi nada de los principios y las normas contenidos en estos documentos. En otros países también vemos esta doble actitud del gobierno, que combina populismo con desinterés y corrupción.

Reflexiones sobre casos concretos

En junio de 2014 organizamos en la Universidad de Leiden un coloquio internacional acerca del patrimonio y los derechos de los pueblos indígenas (Heritage and Rights of Indigenous Peoples) como un diálogo entre participantes indígenas y otros expertos (véase el apéndice). Se trata de ver los derechos culturales como derechos humanos de los pueblos indígenas. En la discusión identificamos algunos problemas clave que deben ser puntos de partida prioritarios para los Estados-naciones y otras organizaciones activas en este campo.

1. Los Estados-naciones deben garantizar que los pueblos indígenas puedan ejercer su derecho de manejar sus tierras y recursos, practicar sus conocimientos y sabidurías ancestrales para poder vivir bien en su territorio tradicional. Los Estados-naciones deben respetar sus interpretaciones culturales, particularmente el carácter sagrado del paisaje. Cuando la UNESCO designa más y más *World Heritage Sites*, o cuando los Estados-naciones declaran algún sitio patrimonio nacional, los habitantes del área muchas veces se ven excluidos y ya no tienen acceso a tales lugares. De hecho el lugar pierde así su valor cultural. Esto pasa con sitios arqueológicos pero también con sitios de patrimonio natural (como en el caso del monte Kenia, presentado en el coloquio por Marlous van den Akker).

En el mismo coloquio Dean Jubitana consideró que hasta hoy el gobierno de Surinam no ha reconocido los derechos de los pueblos indígenas a la tierra y en cambio ha dado extensiones de ella a las empresas trasnacionales sin el consentimiento de los habitantes locales. Este caso se presentó a la Inter-American Court of Human Rights.

Las contribuciones de Nico Schrijver, Amy Strecker, Kun-hui Ku, Gai Jorayev analizan diferentes aspectos de la implementación de los derechos indígenas.

Cuando visité el sitio arqueológico de Atzompa en Oaxaca, Mexico, observé que habitantes locales entraron al sitio para realizar rituales cuando los arqueólogos habían partido. En general, una vez que un sitio ancestral es declarado zona arqueológica entra al régimen del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), lo que generalmente implica la prohibición de las actividades rituales en el sitio. Así, paradójicamente, la investigación científica y la protección de un sitio de importancia cultural contribuyen a anular su significado religioso vivo. Igualmente Tarcila Rivera Zea se refirió a casos del Perú donde los pueblos indígenas ya no podían acceder libremente a su santuario por causa del turismo o por las actividades de explotación de recursos como el petróleo (véase su contribución a este volumen).

Según el reporte de la UNESCO sobre la situación de los *World Heritage Sites* (en 2012), pueblos indígenas en Tanzania, Kenia, Uganda, Camerún y otras regiones, se vieron forzados a abandonar sus territorios tradicionales por las políticas de conservación que se aplican a los parques nacionales o los lugares designados como *World Heritage Sites*.

Todo esto nos hace cuestionar las prácticas actuales de conservación del patrimonio cultural. Es probable que entre más deseen proteger la ONU o los Estados-naciones este patrimonio, más pierden estos sitios el significado cultural que el pueblo les atribuye. La tendencia actual de la política de conservación es de hecho muchas veces un proceso de *desculturación*.

Obviamente es absolutamente necesario (y de

acuerdo con las normas internacionales) que se respeten los territorios tradicionales de los pueblos indígenas y sus conocimientos ancestrales. En este contexto los Estados-naciones deben promover una política de consulta, respeto y cooperación con la plena participación de los pueblos mismos, así como una distribución honesta de los beneficios a los derechohabientes (*right-holders*) locales.

2. En la era de la descolonización política comenzó un movimiento global de repatriación en los 70, que llegó a su auge en 1990. Esto llevó a la creación del UNESCO Intergovernmental Committee for Promoting the Return of Cultural Property to Its Countries. En la discusión internacional sobre quién es el dueño de determinada propiedad cultural, hay dos posturas, a saber: la del nacionalismo cultural y la del imperialismo cultural. La primera considera que los objetos en cuestión pertenecen a la nación dentro de cuyas fronteras fueron creados; este discurso está en favor de los intereses, los valores y el orgullo de la nación (Merriman, 2010). La segunda considera que pertenecen a la comunidad global y que todo el mundo tiene un interés en preservar y disfrutar la propiedad cultural; este discurso parte de una ideología de universalismo y cosmopolitanismo, pero en la práctica ese "todo el mundo" muchas veces es la élite de los países occidentales.

Un caso de enorme interés e importancia es el Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA), implementado por EUA en 1991, un hito en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a su patrimonio cultural. Esta legislación concede que los americanos nativos tienen el derecho de demandar la restitución (repatriación) de las reliquias de sus ancestros y otros bienes (objetos/seres) de importancia religiosa y cultural que hayan sido expropiados y almacenados en museos e instituciones. Un poco después, en 1994, el gobierno de Canadá aprobó la Heritage Conservation Act, que reconoce y protege la propiedad indígena de bienes culturales e indica que toda discusión al respecto debe incluir la consulta de las "primeras naciones" (*First Nations*). En 2006 Australia empezó a estudiar un proyecto de ley sobre la restitución de bienes culturales dentro del propio país; en 2012 se creó una comisión especial para tratar la restitución en el interior del país y la repatriación internacional de las propiedades culturales de los aborígenes.

Aunque esta legislación pretende confirmar el control de los pueblos indígenas sobre su patrimonio cultural, en particular su derecho a que se repatrien los restos de sus ancestros y otras reliquias sagradas, en la práctica resulta a menudo muy difícil de establecer las "afiliaciones culturales" e identificar cuál pueblo específico es el derechohabiente. Por ejemplo en los últimos 20 años en EUA hubo una restitución exitosa de 38 671 restos humanos y de 998 731 artefactos funerarios, pero sigue habiendo 144 163 restos humanos cuya procedencia o cuyo dueño legítimo no se han podido identificar.

En otras palabras: aunque hay un consenso sobre el principio de que los bienes culturales pertenecen a la comunidad de origen, en la práctica resulta difícil identificar a sus verdaderos dueños. Y esta dificultad técnica es explotada ideológicamente por los que en realidad están en contra de regresar los bienes culturales y prefieren seguir debatiendo y retrasando el proceso.

A diferencia de países como EUA, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, vemos que hay Estados-naciones (como México y China) que por un lado recurren a las leyes internacionales para reclamar que se les regresen los bienes culturales que fueron sacados de su territorio (por tráfico o extravío), mientras que por el otro lado –dentro del Estado-nación mismo– los museos nacionales y los arqueólogos de instituciones nacionales pueden expropiar objetos culturales de sitios ancestrales o sagrados de los pueblos indígenas sin el consentimiento de los habitantes locales, y, como es típico del colonialismo interno, el patrimonio de los pueblos indígenas se coloca en instituciones nacionales de interés público o para la investigación científica. Estas prácticas pueden causar desconfianza y hasta conflictos duraderos entre los indígenas y los arqueólogos, lo que es una oportunidad perdida: precisamente la cooperación entre ambos puede tener resultados positivos muy importantes tanto para el manejo y la valorización social como para la interpretación del patrimonio.

A diferencia de la cuestión de los derechos humanos de los pueblos indígenas, no hay una legislación internacional que proteja eficazmente el patrimonio indígena. En 2003 la UNESCO adoptó la Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage que es crucial para conservar las tradiciones, las costumbres, los rituales y las fiestas, la historia oral, las expresiones culturales, el conocimientos y las

tecnologías de los pueblos indígenas. La UNESCO ha desempeñado un papel importante en promover el patrimonio cultural de la humanidad, pero acaba de rechazar una propuesta para establecer un World Heritage Indigenous Peoples Council of Experts (WHIPCOE) (Meskell, 2013b).

Diversas contribuciones en el coloquio trataron de la importancia del patrimonio para el reencuentro con la identidad cultural (por ejemplo las de Ángel Iván Rivera Guzmán, Rufino Dominguez Santos, Valentina Raffa y Pier Paolo Zampieri). Manuel May Castillo (un maya de México) compartió su experiencia personal de regresar a su tierra ancestral después de haber salido joven y haber hecho sus estudios de doctorado en España, para aprender el antiguo conocimiento cultural en relación con la percepción maya del tiempo. Él explica la importancia de comprender el arte maya antiguo y el simbolismo del calendario antiguo a través de los conocimientos, los ritos y la historia oral de los mayas contemporáneos; es una metodología que da resultados novedosos y lleva a un entendimiento más completo y profundo que las observaciones científicas hechas desde fuera, desde la posición distante del *outsider*.

De la misma manera, Sada Mire tuvo que huir joven de Somalia y regresó a su patria después de obtener una educación universitaria, que incluye un doctorado en arqueología, en el Reino Unido. Ella también se propuso combinar los estudios arqueológicos con los conocimientos locales y la historia oral. Insiste en que el patrimonio es un derecho humano, y que es la continuidad cultural, la diversidad cultural, la que hace avanzar a los pueblos hacia el futuro.

3. Los Estados-naciones deben asumir su responsabilidad en la protección de los derechos indígenas y en consultar (con base en un consentimiento libre, previo e informado) todas las cuestiones que afecten a los pueblos indígenas. Hay que tomar en cuenta que, como se dijo arriba, en la sociedad internacional la protección de los derechos indígenas está ahora en manos de los Estados-naciones. La legislación o la normatividad internacional está demasiado lejana y por su propia naturaleza debe ser reconocida por parte de los Estados-naciones, mientras que en realidad son estos mismos los que explotan a los pueblos indígenas, sus tierras y sus recursos, y –enfocando únicamente el interés económico– les niegan la autodeterminación y hasta el acceso a su patrimonio cultural (las contribuciones al coloquio de Armando Bautista García, Grace I-An Gao, Sabina Aguilera Madrigal y Ana Paula Pintado discuten diversos ejemplos). A veces el Estado-nación no asume su responsabilidad, en otras ocasiones la protección legal misma crea problemas.

El profesor Chia-yu Hu compartió en el coloquio su experiencia en cuanto a la aplicación de las leyes de propiedad intelectual en contra de la apropiación de imágenes e ideas indígenas en Taiwán. Pero los pueblos indígenas no están familiarizados con el sistema legal. Además ¿cómo es posible registrar algo abstracto como el conocimiento cultural en la forma de bienes concretos? La noción misma de propiedad es fundamental en la epistemología europea, mientras que en las sociedades indígenas hay modalidades de propiedad colectiva. ¿Quién en este colectivo tiene el derecho de actuar al respecto? En su implementación la ley en Taiwán generó más problemas, y por eso fue suspendida.

A pesar de estas dificultades, los Estados-naciones deben seguir lo acordado en la Convención 169 de la OIT e involucrar activamente a los pueblos indígenas, consultándoles, respetando su derecho al consentimiento libre, previo e informado. Los gobiernos deben incluir representantes y expertos indígenas en los diversos niveles de instituciones gubernamentales y académicas.

4. La lengua es una base para la autoexpresión, la capacidad simbólica, la memoria y, por lo mismo, para la identidad y la continuidad cultural. Pero las políticas gubernamentales dan prioridad a la instrucción en la lengua nacional (la "castellanización" de México); cuando tratan de conservar las lenguas indígenas muchas veces las toman como algo que debe ser guardado en un museo, una biblioteca o un archivo. Estas políticas, particularmente en el ambiente de la educación pública, son la causa directa del exterminio de miles de lenguas indígenas en nuestro tiempo (véase también la contribución de Pérez Jiménez a este volumen). La mejor forma de conservarlas es crear un ambiente que estimule a la gente para usarlas en la conversación diaria y para escribirlas con fines artísticos e intelectuales. En nuestro coloquio la profesora Hu comentó que en Taiwán las personas ancianas tienen que aprobar un examen lingüístico del gobierno para obtener la licencia y así enseñar la lengua en su propia comunidad; pero la mayoría de ellos no están familiarizados con el mecanismo de un examen. A su

vez Iyaxel Cojtí Ren mencionó la existencia de 24 lenguas indígenas en Guatemala, 21 de las cuales son lenguas mayas, pero el gobierno usa (y enfoca) la lengua oficial (el español) para escribir la historia oficial; los mayas no aparecen en esa historia ni tampoco su expresión lingüística-literaria. Cecilia Ramírez Pérez enfocó su contribución en que la lengua es un patrimonio intangible fundamental, mientras que la de Raúl Macuil Martínez demuestra que también tiene un carácter tangible: la preocupante situación del abandono de los documentos escritos en lenguas indígenas.

5. Los Estados-naciones deben desarrollar una política educativa incluyente, como elemento central para combatir la discriminación y la desigualdad. Por un lado los Estados-naciones deben garantizar el derecho de los pueblos indígenas a la educación; por el otro, los libros y los contenidos educativos deben incluir las lenguas y las literaturas indígenas, las historias, las perspectivas y las contribuciones culturales indígenas. En muchos casos, sin embargo, el sistema educativo nacional mismo es el problema y está lleno de nociones discriminatorias. Los que están en el poder escriben la historia y elaboran las leyes. De ahí la necesidad de incluir a representantes y expertos indígenas en los estudios, por ejemplo combinando los análisis arqueológicos con la tradición oral y el conocimiento local, para reescribir la historia y elaborar nuevos libros de texto. Por supuesto esto debe ser también la práctica en los museos y en otras instituciones culturales En nuestro coloquio Jessica Yu-Han Du y Jesús Arvizu dieron ejemplos de ello. Leilene Gallardo analizó la situación en su país, Filipinas, y mencionó la importante posibilidad de una coautoría entre expertos indígenas y estudiosos de fuera. La investigación académica suele utilizar las informaciones y las ideas proporcionadas por los conocedores indígenas, de ahí que se les debe incluir en los libros como maestros, (co)autores, y no como meros “informantes”.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El patrimonio indígena obliga a tener consciencia del tiempo. Ser indígena es una condición social que resulta de un pasado colonial cuyos efectos siguen determinando la realidad actual (en forma de un neocolonialismo y/o un colonialismo interno). Hablar de ‘indígena’ es hablar del proceso colonial. Se generó un conflicto entre dos modos de ver el mundo y el tiempo: el pre-colonial que generalmente tiene como ideal armonizar la sociedad con los ritmos cíclicos de la naturaleza y el (neo)colonial que sujeta todo a un proyecto de explotación económica. Los pueblos indígenas –así como otros sectores marginados– están involucrados en este conflicto entre tiempos-mundos; su patrimonio sufre las consecuencias, generalmente porque se ha expropiado o, de otra manera, lo han desvirtuado los grupos dominantes. En este proceso el patrimonio también corre el riesgo de ser fragmentado, robado o destruido, así como de perder su significado y valor original. Contemplar este patrimonio hoy debe llevarnos a reconocer este proceso y trabajar para realizar una verdadera descolonización. En esto los mismos pueblos indígenas deben tener un papel protagónico, que se traduce también en una participación académica (y por supuesto política) plena y activa. En cada congreso sobre temas indígenas, por ejemplo, debe haber presencia de indígenas, así como en general en las investigaciones, las enseñanzas y en las instituciones científicas. No puede ser que los primeros interesados y los que conocen la materia desde dentro no sean invitados ni puedan hacer oír su voz en los ambientes que de ellos tratan.

Apéndice: Programa del Coloquio Internacional 'Patrimonio y Derechos de los Pueblos Indígenas'

International colloquium 'Heritage and Rights of Indigenous Peoples'
Leiden University 12-14 de junio de 2014
Coordinators: Maarten E.R.G.N. Jansen, Gabina Aurora Pérez Jiménez, Gerard A. Persoon, Shu-Li Wang

The meeting was made possible thanks to the collaboration of the Faculties of Archaeology, Humanities, Law, and Social Sciences (Institute of Cultural Anthropology and Development Sociology), as well as the LDE Center for Global Heritage, with support of the European Research Council (ERC Advanced Grant project 'Time in Intercultural Context'), the Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO) and the Leiden University profile area 'Global Interactions'.

Opening by Rick Lawson (Dean Faculty of Law, Leiden University)

Balancing between State Sovereignty and Peoples' Self-determination: UN human rights practices concerning indigenous peoples and natural resources
Nico Schrijver [n.j.schrijver@law.leidenuniv.nl]

After the formulation of the rights of all peoples to self-determination and the near completion of the decolonisation process, international attention gradually arose for the position of indigenous peoples in contemporary international law. Landmark developments were the adoption of ILO Convention No. 169 in 1989 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in 2007. Furthermore, indigenous peoples have been vested with a number of rights in specific fields, most notably under international human rights law and international environmental law. This presentation focuses on the rights of indigenous peoples to their lands, territories and resources for the purpose of protecting their natural environment and means of subsistence. From a legal point of view it can be concluded that indigenous peoples are increasingly bestowed with certain procedural rights, whereas their substantive rights mainly take the form of corollary duties of States to respect and observe these rights. This also qualifies the legal means which indigenous peoples have at their disposal to seek redress on an international plane. Nonetheless, some opportunities for taking up the rights of indigenous peoples do exist in the context of both the global and regional human rights protection systems.

The Maya calendars as Heritage and Identity
Manuel May Castillo [manuelmaycastillo@hotmail.com]

Maya calendars have been widely studied in the recent past by academics, mainly focusing on their mathematical structure. Western perspectives were applied to the Maya Time System with the aim to understand the similitudes with the Gregorian calendar. Due to this, topics such as synchronization between Maya dates and astronomical phenomena were the focus of interest. Recently the relations between cycles of Time and agricultural activities have also become relevant. Nevertheless Mayan calendars, as they are understood within contemporary communities, appear to be more sophisticated, since they apply not only astronomy and mathematics for agricultural purposes, but also involve other fields of knowledge in order to develop a particular philosophy of life, where society and individual develop in accordance with the natural order of the World.

Even though Maya calendars appear to be more ancient than the Gregorian – because they refer to a zero point approximately 5127 years back from now –, they are almost extinct. The few remains are today being attacked on several fronts at the same time. Maya peoples are resisting these attacks and are trying to preserve their own heritage and also the Academy is trying to do its best. But both efforts appear to be running in different directions because the needs of Maya society are not the same as academics needs.

This paper will discuss the Maya society needs, the

indigenous heritage and their "ideal" rights, the role of academics in the preservation of Maya heritage, and how different factors (such as globalization, colonial practices, new Christianization phenomena, external economic interests, violence "in" and "toward" Maya peoples and nationalistic discourses) are contributing to their fast disappearance.

On the commodification of Indigenous material culture and intangible heritage

Armando Bautista García [Armando@listacalistafilms.com]

Contemporary capitalism and the culture of branding, patenting and copyright have structurally denied and neglected the rights of indigenous peoples regarding their material culture and intangible heritage. This presentation will address different cases of cultural appropriation in fashion, games and films, as well as the development of genetically manipulated seeds. While the maize plant is known to have developed in Mesoamerica and to belong to the material and intangible heritage of the indigenous peoples of the Americas, Monsanto and other transnationals are now turning the maize seed into corporate property. Moreover the introduction of GMO's also threatens the sustainability of food production, the cultural survival of communities and erodes the millennial knowledge of the peoples with respect to agriculture. The question to be raised, from a philosophical perspective, is; who has the right to determine what is whose property?

The Sicilian Puppet Plays: a case of cultural colonialism in Italy

Valentina Raffa [vraffa@unime.it] and Pier Paolo Zampieri [pierpaolo.zampieri@unime.it]

The paper analyses the phenomenon of the Sicilian *Pupi* plays from a sociologic point of view and focuses on its anomalous transition – in little more than a century - from popular and territorialized art, part of the Sicilian culture, to "intangible heritage of humanity" at risk of extinction. The causes of this transformation can be identified with the advent of modernity in the South of Italy that triggers a process that makes the "*opera dei pupi*" move from the open space to museums and make its fruition shift from the popular classes to the general public. Modernity and the cultural imaginary linked to mass consumerism relegate the Sicilian *pupi* plays to "folkloric wreck" (De Martino 1959), however the regional territory can be the subject able to resist the modernization processes. As a cultural resource, the Sicilian *pupi* plays can become a resource of the very regional territory, provided that the former is ready to open up to contaminations and innovations, in a post-colonial approach. The Cuticchio's "opera" in Palermo is an example of this active cultural resistance to modernization, in that it remains one of the most vital and interesting instances of *Pupi* plays in Sicily.

The right to walk the Ralámuli crossing paths: ancestral knowledge, land and everyday life

Sabina Aguilera Madrigal [sabinaam@gmail.com] and Ana Paula Pintado [anapaulapintado69@yahoo.com]

The Ralámuli people inhabit one of the largest states in northern Mexico. Since historical times they have been dealing with matters such as being forced to leave their land, renounce their tradition and beliefs, and finding no place for their voice in the western world. Given the vastness of their territory and the variety of matters affecting their lives today, it is quite difficult to talk about "a Ralámuli situation". For this reason, we will present specific cases from different regions to exemplify some of the complexities experienced by Ralámuli people today.

Mt. Kenya UNESCO Site: World Heritage Bureaucracies

Marlous van den Akker [m.l.van.den.akker.2@fsw.leidenuniv.nl]

This study on Mt. Kenya Natural World Heritage Site suggests to think of heritage not only as material expressions (such as 'site', or 'object'), as intangible expressions (such as 'performance' or 'skill'), or as political claims that revert to selected pasts but to consider it also in terms of specific administrative procedures. It argues that World Heritage studies should pay specific attention to the bureaucracies that sustain World Heritage identification and supervision, in order to get a better understanding of the implications of the label.

Sacred Sites, Education and Culture of Indigenous Peoples in Peru

Tarcila Rivera Zea [tarpuy@chirapaq.org.pe]

Few places in the world have such a long cultural continuity as Peru, yet there exists a very high level of igno-

rance of this heritage together with a certain disdain for it. This stems from the shunning of indigenous peoples, which is due to a variety of well-known reasons. The European colonial presence from the sixteenth century onwards led to a dramatic and cruel dismembering of the lifestyles and world-view of the indigenous peoples. The impact of this can be seen today in the separation between archaeological legacy, appreciation and respect, and the recognition of the indigenous peoples - the heirs and trustees of the knowledge and wisdom that dates back to those ancient times. There commonly exists a wide gap between the academic knowledge of ancient Andean cultures and its inclusion in texts available to a wide readership. It is even less likely that this knowledge will be converted into social awareness that contributes to an appreciation of the cultural heritage of ancient and present-day indigenous peoples. Recent archaeological finds suggest that the role of women in many Andean societies had a bearing on the exercise of power, perhaps as dignitaries or priestesses. This enables us to argue that, with regard to our indigenous peoples, the definition of gender roles requires a different interpretation from currently used one, which is based on experience and theories from other parts of the world. Likewise, it is necessary to make a thorough examination of how colonization introduced roles that different institutions have reproduced and which exhibit marked patriarchal domination. The present-day appreciation of archaeological centres and sacred sites stems from their exploitation as tourist attractions for commercial purposes. The geography of Peru is characterized by a diversity of challenges that the different peoples discovered how to overcome; practically anywhere one chooses to excavate will reveal a ceremonial centre or cemetery.

The result of all this is that the heritage left by the indigenous peoples of ancient times is used mainly for tourism and commercial ends; this does little to favour its being a source of pride to be reflected in respect for the rights of those who are its direct heirs - the indigenous peoples. The disqualification and discrediting of indigenous leaders emanates from the state; this is happening with the current social conflicts. Peru's economy is based on the exploitation of natural resources, especially minerals and hydrocarbons. There is also deforestation resulting from agro-industries and the timber trade and, naturally, the indigenous peoples protest. Almost all the natural resources are located within indigenous territories and, in the case of mineral extraction, often coincide with sacred zones or sites of great religious or symbolic importance for a number of peoples. Similarly, many lakes to which magical characteristics are attributed are threatened by mining operations as use is made of them in mining processes. Mineral-rich zones coincide with Apus (mountains in which indigenous deities reside) or areas of special religious significance for indigenous peoples; when these characteristics are pointed out, the response from the state and the businesses has been to belittle the religious aspects, qualifying them as mere beliefs or superstitions. This shows that there is no policy regarding respect for sacred sites, and there is no catalogue of them for their protection. We can point out one case among many, relating to the Yánesha people of Peru's Central Jungle. Their largest sanctuary, the place called YOMPOR YOMPIRI which explains their origins, is situated on land acquired by third parties, meaning that the Yánesha people do not enjoy free access to their sanctuary. Similarly, numerous petroleum concessions in the jungle overlap sacred sites and many Amazonian villages. In other cases, vast numbers of pilgrims congregate at indigenous sacred sites, attracting tourists from all over the world. Such is the case of the celebration in honour of the Lord of Qoyllur Riti on 15th June, when pilgrims visit a chapel located on the Apu Ausangate, a snow-capped peak in Cuzco. Basically a festive thanksgiving ceremony for the protection and water given by the Apu to the cattle-raising villages, it is seen as a folklore attraction rather than in its sacred dimension demonstrating respect for nature and offering it thanks. While this is what happens with living heritage, we see archaeological remains subjected to the advance of industries and concrete, and the trafficking of antique items which the dismantling of pre-Hispanic cemeteries offers, the bodily remains being scattered about. Similarly, many archaeologists treat the remains of our ancestors simply as exhibits and, in a few cases, they are given attention - when they are surrounded by treasure or symbols of power.

At CHIRAPAQ, Centre for Indigenous Cultures of Peru, we have been saying for the past thirty years that our historic legacy is characterized by continuity and that indigenous peoples are not the remains of past cultures but, rather, that our culture constitutes a living entity and source of knowledge. Still pending in public policies is the recognition and implementation of the cultural rights of the direct heirs, the present-day indigenous societies, with their own dynamic and intercultural forms of expression.

We consider the following to be necessary:

a. Identification of sacred sites.

b. Advocating for education that gives importance to the historical continuity of the indigenous peoples, pointing out our contributions, vitality and the validity of our knowledge.

c. Recognition of indigenous peoples as subjects with legal rights.

d. Recognition of the religious rituals and practices of indigenous peoples based on geographical zones and locations as part of our world-view, as a source that enables us to exist and to explain this existence to ourselves.

e. Recognition of indigenous cultures according to the same criteria of validity as other cultures and promoting dialogue and mutual respect for the several different forms of seeing and dealing with the world, seeking the sustainability of life.

Issues of State Museums and Community Museums in Oaxaca, Mexico

Jesús Arvizu [arvizuoax@yahoo.com.mx]

The *Museo del Palacio Espacio de la Diversidad* [Museum of the Palace, Space for Diversity] was inaugurated in the year 2006 with the goal of providing a new value and use for the historical building of the Palace of Government in the city of Oaxaca, Mexico, through the creation of an interactive museum with mission to recognize, reassess, preserve and disseminate the tangible and intangible heritage of indigenous cultures present in the state of Oaxaca. After 8 years of activity in the context of 40 interactive museums and scientific institutions that exist in Mexico, the museum distinguishes itself by the emphasis in each of its program activities on the multiculturalism in the state of Oaxaca, in order to foster an environment that supports the process of knowledge formation for various types of audiences. Meanwhile the *Community Museum of San Mateo Macuilxóchitl* located in the Zapotec settlement Dainzú in the Central Valleys of Oaxaca, arises from the interest of the community to rescue and restore the sixteenth century chapel next to the church of San Mateo Apostol, and to preserve and display in an adequate space the archaeological objects found by the people in their homes, streets and public spaces, which were previously deposited in the town hall. As is the case in most of such museums, public participation is the essence of the site, but today – 6 years after the museum's opening – this space is immersed in a crisis of permanence, sustainability and identification with its community, a fact that requires actions to reinforce it by establishing links with the key community stakeholders.

Community museums and community archaeology in Mexico

Ángel Iván Rivera Guzmán [ivanriguz@gmail.com]

The participation of indigenous communities in caring for and preserving their history and culture is generated from a profound interest that is present in the heart of the people itself. Sometimes this interest is stimulated because of an archaeological discovery in or close to the community, which initiates a process towards the formation of a local museum. This process leads to self-knowledge of the communities themselves, concerning their culture, history and traditions. Although the community museum is an important step in this process, it is not necessarily a goal in itself. It is one of the steps in a process of dignification, learning, and historical consciousness of the peoples concerned. This presentation focuses on the active participation of the community, by commenting two cases in communities in the state of Oaxaca (South-East Mexico). Mexican archaeology still has to understand that the interest of the communities in their own history and archaeology must be respected in equalitarian terms, in a dialogue that recognizes them as inheritors of their rich cultural patrimony.

Heritage as human right: cultural diversity and the continuity of indigenous institutions of the Horn of Africa

Sada Mire [sada.mire@googlemail.com]

The Horn of Africa is considered the cradle of humankind. It is also one of the most diverse areas of the world linguistically and culturally. This region is also a cultural crossroad where many world civilisations have interacted and exchanged in the last five thousand years. Long distance trade networks attracted many external cultures, bringing, among other influences, early Christianity and Islam. In the rise of local Christian and Muslim kingdoms and later nation-state politics, a lot of the cultural diversity and indigenous beliefs and practices seems to take a back seat. However, recent anthropological and archaeological work by the author demonstrates the continuing potency of indigenous and popular beliefs in current day horn of Africa, especially among the Eastern Cushitic speaking peoples.

Indigenous Rights in the Caribbean Archipelago: Trinidad, St. Vincent and Dominica Compared
Amy Strecker [a.strecker@arch.leidenuniv.nl]

Traditional narratives of Caribbean history regularly propounded the assumption that, with the exception of Dominica, the islands' Amerindian populations became virtually 'extinct' (De Verteuil, 1884). The last twenty years have seen a shift in these narratives, due to the active presence of indigenous communities in Dominica, St. Vincent and Trinidad. This revival or 'resurgence' (Forte, 2006) can be seen as a manifestation of a new pride in native roots, a determination to preserve and develop a distinct cultural identity and an emerging political consciousness of indigenous rights. However, while indigenous cultural heritage is recognised by the island states to varying degrees, it is not matched by legal recognition (outside the regulation of the Carib Reserve in Dominica – itself a leftover of colonial law-making). This is especially marked in the case of the indigenous people of Trinidad, historically the only group on the island whose freedom from bondage was awarded with the expropriation of their lands. This paper will trace the historical role of law in respect of the indigenous peoples in Trinidad, St. Vincent and Dominica and relate it to the present day situation of indigenous communities in the islands. In particular, it will place emphasis on the central treaties dealing with the natives and illustrate how the law was used as a tool to write indigenous peoples in and out of history. It will be argued that colonial legacies exist in the postcolonial context and that the law itself should be repatriated in 'writing' colonial wrongs.

Heritage and Migration
Rufino Dominguez [rufinodominguez@oaxaca.gob.mx]

The Mixtec people have a long history of migration that can be traced back to even before the arrival of the Spaniards. This presentation deals with the high rate of Mixtec migrants and the continuation of their heritage in the places of arrival in Mexico and the United States. It explores the cultural risks of migration but also examines how cultural traditions continue in the migrated communities. Several areas and forms of cultural resistance such as the language, the community organization, (knowledge of) native plants, traditional doctors, dresses and feasts are addressed and several suggestions for improving the condition of the ancient Mixtec heritage will be made during the presentation.

From the mountains to an island: Cross cultural adaptation and cultural reconstruction of Indigenous migration in Penghu, Taiwan
Yu-Han (Jessica) Du [bimoofish@hotmail.com]

Penghu Island is an archipelago situated in the west coast of Taiwan. For the past few decades, there has been an increasing number of indigenous population. Some are migrants in search for better job opportunities, but most of them, women in particular, are marriage migrants. From the mountains to an island, those indigenous peoples had to experience cross-cultural adaptation. Recently, those indigenous peoples work hand in hand in order to construct a "home" in remembering of their traditional indigenous communities as well as a place to educate the next generation about indigenous culture and identity.

Heritage Movement and its Impacts on Indigenous Societies in Taiwan
Chia-yu Hu [chiayuhu2008@gmail.com]

This presentation analyzes the impacts of heritage movement on indigenous societies in Taiwan. The current Taiwanese heritage phenomena are closely associated with the heritage designation and registration after the Council for Cultural Affairs promulgated a revised "Cultural Property Preservation Law" and started a more encompassing approach in 2006. Based on the law, heritage items in Taiwan are classified into 8 categories. In total, 1120 items of national heritages have been registered now. Among them, 17 items are indigenous heritages. A focus will be placed on the official registration projects toward the indigenous heritages from the governmental perspective, which represents the Top Down forces. From another perspective, the presentation will discuss the Bottom-Up model and the internal forces on heritage projects deriving from the indigenous communities. Many objectified pasts not only are regarded as symbols of ancestral wisdoms or sacred powers, used as mechanisms to recollect collective memories or reconstruct ethnic identities, but also are manipulated as precious politic-economic resources to gain power in the globalized world. Paradoxically, the heritage movement that involves the complicate politics of memory causes conflicts of rights and competition of resources. In conclusion, it is argued that the prior consideration of the heritage projects should be placed on the indigenous voices or efforts on cultural transmission and social construction.

Indigenous Politics in Taiwan nationalism
Kun-hui Ku [muni.pailis@gmail.com]

This paper examines changing political discourses in relation to minorities and indigenous peoples *vis-à-vis* Taiwan nationalism emerging over the past three decades since the lifting of martial law. I will first outline the relationship between the emergent indigenous rights movement ("pan-aboriginalism") and the debates over national identity as they played out in domestic state politics. I will then analyse how the changing status of indigenous peoples is used to legitimise, through public rituals and nationalist discourses, the new national identity. The indigenous rights movement emerged within a larger opposition movement in the early 1980s. The international indigenous rights movement has also provided inspiration for activists in the domestic struggle at a time of national restructuring.1 First, I identify a shift of discourse in the indigenous movement in the mid-1980s, from individual to collective group rights, and examine how both international agencies have contributed to this development and how the government responded to it. Second, I examine the ATA's involvement in the debates on nationhood (issues of unification with and independence from China), using a protest against the Mongolian and Tibetan Affairs Commission (MTAC) as an example. I will further show that debates about minority and indigenous policies in Taiwan are often entangled with debates on national identity. Third, I describe the political processes involved in the establishment of the Council of Aboriginal Affairs (CAA) to demonstrate the impact of multi-party politics on the indigenous rights movement. Finally, I conclude with the importance of the indigenous populations in the construction of a new national identity.

The indigenous peoples' self-determination to health: comparing the experiences of the Sami and the Taiwanese indigenous peoples
Grace I-An Gao [holagrace@gmail.com]

This presentation brings together the concepts of the right to self-determination as enshrined in the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples and the right to health, which emphasises the enjoyment of the highest attainable standard of physical and mental health. Indigenous peoples have the right to self-government in matters of health, as well as ways and means for financing their autonomous functions (UNDRIP, Article 4). This presentation analyses the cases of Taiwanese indigenous peoples and the Sami by examining their respective circumstances in relation to indigenous right to self-determination and health. For the case of Taiwanese indigenous peoples, this analysis scrutinises how the concept of indigenous disadvantaged health becomes a policy problem so to illustrate the shape and explanations of their poor health. For the case of the Sami, the current trends and research of the Sami health are examined in relation to self-determination in the health and social services sectors. The discussion of these two cases shed light on the importance of inter-relatedness of determinants of health. In doing so, this presentation wishes to supplement the biomedical-dominated literature and broaden the scope of indigenous peoples' self-determination.

Policies towards indigenous peoples in the Phillipines
Leilene Gallardo [leilenegallardo@yahoo.com]

In the Philippines, there are layers of legal frameworks defining property regimes and corresponding types of "management" by the state, its agencies, by private citizens and customary collective ownership by communities and which now includes "indigenous property" under the Heritage Act. The situation becomes problematic when the different regimes pertain to the same piece of land including cultural property owned by indigenous peoples. The Regalian doctrine as enshrined in the Philippine Constitution states that all lands of the public domain, waters, minerals, coal, petroleum, and other mineral oils, all forces of potential energy, fisheries, forests or timber, wildlife, flora and fauna, and other natural resources are owned by the State. With the exception of agricultural lands, all other natural resources shall not be alienated. The "Regalian" doctrine was at one time a settled jurisprudence as well as the concept of "vested rights." However, this has been challenged by the passage of the Indigenous Peoples Rights Act or Republic Act 8371 enacted in 1997 which is grounded on the "native title doctrine". The native title doctrine is also pursuant to the 1987 Constitution which also provides that the State, subject to the provisions of this Constitution and national development policies and programs, shall protect the rights of indigenous cultural communities to their ancestral lands to ensure their economic, social, and cultural well-being. And further, the Congress may provide for the applicability of customary laws governing property

rights or relations in determining the ownership and extent of ancestral domain. Since, the enactment of the IPRA, the State is constantly challenged as to ownership/stewardship/management over lands and resources including a specific designation in the heritage law as cultural or indigenous property.

The IPRA is now perceived by the State as legislation challenging the status quo, hence, this paper will focus on specific case studies confronting the indigenous communities in asserting their rights, as far as titling of their lands, their governance systems/indigenous leadership systems and the FPIC process as reflected in the discussion of various cases on identified heritage sites and as termed indigenous properties.

A discussion of the Heritage Act and the Indigenous Peoples Rights Act situated in 2 cases of domains overlapped by tentative listed heritage sites will illustrate the foregoing and will put into focus how the indigenous peoples cope with the difficulties and challenges presented by the conflicting state policies and laws. A third case is worth mentioning on an agreement over co-authorship by the author, the community and the publisher in recognition of community intellectual property rights pursuant to the IPRA.

New Approaches to Heritage Management in the New States of Central Asia
Gai Jorayev [g.joraev@ucl.ac.uk]

This presentation will look at the development of heritage management in the countries of post-Soviet Central Asia after 1991. The newly independent states needed develop the systems of protection and management of heritage assets for the benefit of their nations after the collapse of USSR and the approaches taken were significantly different in each country. The examples from the region will provide interesting examples of the use of indigenous heritage in modern ideologies of the new nations.

Guatemala Maya populations' achievements and challenges in recovering their historical heritage
Iyaxel Cojtí Ren [iyaxel@yahoo.com]

Guatemala is a multiethnic, multilingual, and pluricultural country with a diverse population comprised of four groups of peoples: Maya, Xinxa, Garifuna, and Ladino. There are 24 languages spoken in within the national territory of which 21 are of Maya origin. Yet, despite the cultural diversity that exists, most of it remains suppressed by an official language, an official history, and a law that claims that the archaeological heritage, which is primarily Maya in origin, belongs to the state. As a result, indigenous peoples of Guatemala lack a tangible heritage and their histories have been supplanted by the "official" history of the political and economic oligarchic elite. This paper examines the current situation in Guatemala regarding the struggles of indigenous leaders and organizations to recover sacred/archaeological sites. It also analyzes the proposals that have been put forth to best manage these sites and concludes by discussing the need to combine efforts between archaeology and education to not only promote the conservation of archaeological heritage but also to support indigenous people's rights to know their past.

Forgotten Archival Heritage in Tlaxcala
Raul Macuil Martínez [macuil2@gmail.com]

The Mexican state of Tlaxcala has inherited a huge quantity of documents, product of some 500 years of intense intellectual and cultural activity of the precolonial, colonial and contemporary Tlaxcaltecas. The colonial memory of the communities is preserved in different repositories of the state, the municipalities, the parishes and also in the archives of the *fiscales*. The *fiscales* are the representatives of the communities: not only are they in charge of organizing the catholic feast cycle, but they also are the custodians of an extraordinary documental memory. From being a living and dynamic source during colonial times this has now become a lot of "old papers", impossible to read and understand for the descendant communities. Consequently the huge corpus of documents written in Nauatl and in Spanish is now stored and forgotten. This is just an example of what is happening now in Mexico: the loss of memory and of the language that defines a culture and a people.

Indigenous languages as intangible heritage
Cecilia Ramírez Pérez [cecy_ita@yahoo.com.mx]

This presentation focuses on the contemporary situation of the indigenous languages, particularly Sahin Sau or Mixtec, as part of intangible cultural heritage of indigenous peoples. Cultural treasures of indigenous peoples – such as works of arts, relics, codices – are vindicated because they have been looted or deposited in national museums without the people's consent. Also the intangible heritage is claimed in order to give them continui-

ty and to revitalize them. Both are part of the cultural identity of indigenous peoples and create a profound sense of belonging. Languages are considered the principal base of intangible heritage because they transmit thought and thus a conceptualization of the world: words express, transmit and clarify traditions, rituals, power, ceremonial discourse, medicine / healing, sacred narratives, history, etc. Hence the importance of focusing on this topic. The intent of constructing nation-states led to seeing plurality as an obstacle and to efforts of cultural and linguistic homogenization. Tangible heritage was often extracted from its community of origin, but the intangible heritage, such as the language, has resisted till today, in spite of a No-policy of the state and a constant effort to marginalize or disappear them. The language is a fundamental collective right of indigenous peoples. Several international instruments protect this part of their heritage, even some policies implemented by the state, but in general the number of speakers is rapidly declining. Here we reflect on their situation and persistence in the context of globalization and migration (such as that of Mixtec-speakers) and on the challenges that the young people confront as to revitalization development.

Lokono land rights and language situation in Suriname

Dean Jubitana [akhonanong@gmail.com] and Konrad Rybka [k.a.rybka@uva.nl]

In Suriname, up until today the government refuses to bestow official land titles on the Amerindian people. Amerindian territories are often given away to large companies without the communities' consent and knowledge. Recently, the Lokono and the Kali'na people of the Marowijne turned to the Inter-American Court of Human Rights to seek help in this predicament. Dean Jubitana will summarize the situation and give his opinion on the important question: what next? What does a community do with its land, *anno* 2014.

The Lokono language, still spoken in Suriname, Guyana and French Guiana, is critically endangered. Nonetheless, across the three Guianas as well as in the Netherlands, where a small expatriate community lives, language awareness is increasing and measures are being taken to revive and conserve the vernacular. Konrad Rybka will give an overview of the state-of-the-art in Lokono language development and documentation.

29. Descolonizar memoria, mentalidad e investigación

Gabina Aurora Pérez Jiménez

En 2010 el gobierno mexicano celebró el *Bicentenario*, 200 años de existencia de la república mexicana; pero, por supuesto, la historia del país y de sus habitantes se remonta mucho más allá, hacia un pasado remoto.[1] Los restos arqueológicos más antiguos demuestran que había ya ocupación humana antes de 10 000 a. C. Desde aproximadamente 1 200 a. C. vemos el desarrollo de una civilización impresionante, que a través de los siglos creó ciudades con pirámides y otros monumentos, así como con un gran arte de esculturas, murales, cerámica pintada, objetos preciosos de jade, oro, etc.[2] De interés especial son los diversos sistemas de escritura (jeroglífica y pictográfica) que registraron en un fino estilo la memoria, las relaciones sociales y la religión.

Este desarrollo fue interrumpido brutalmente por la invasión colonial europea de 1521, es decir cuando Mesoamérica tenía ya más de 2 500 años de florecimiento como civilización. Los habitantes originales fueron diezmados por la violencia, por las enfermedades introducidas, por la destrucción de su economía y por los maltratos coloniales en general: sus descendientes pasaron a ser "ciudadanos de segunda categoría", oprimidos, explotados, manipulados y discriminados, como extranjeros en su propia tierra. Todo esto en el contexto de una "doctrina del descubrimiento". Un documento analítico del Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (2014) condena dicha doctrina (y el proceso de opresión que conlleva) en términos claros:

> La doctrina del descubrimiento tiene como base inválida la presunción de superioridad racial de los cristianos europeos. Se originó en las bulas papales promulgadas durante la denominada "era de los descubrimientos" en Europa. Se vio agravada por los reglamentos, como el Requerimiento, de la realeza en los Estados cristianos de Europa. En todas sus manifestaciones, el "descubrimiento" ha sido utilizado como marco justificativo para deshumanizar, explotar, esclavizar y subyugar a los pueblos indígenas y despojarlos de sus derechos más básicos, sus leyes, su espiritualidad, cosmovisión y gobernanza, así como sus tierras y recursos. En última instancia, es el fundamento mismo del genocidio. Las doctrinas de superioridad, como la del descubrimiento, han sido rechazadas por "racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas".[3]

Los acontecimientos destructivos y trágicos de la conquista y la colonización no constituyen un capítulo cerrado de la historia, pues tuvieron un impacto enorme y traumático que dura hasta hoy en día. En general podemos decir que la sociedad mexicana contemporánea tiene su origen principal en este trauma y en el periodo colonial de tres siglos (1521-1821).

Indígenas e indigenistas

Hoy sobreviven más de 60 lenguas mesoamericanas en México, habladas por aproximadamente 16 millo-

1 Esta contribución forma parte de un trabajo más amplio (para generar una toma de consciencia) realizado en la Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden, de manera conjunta con Maarten Jansen, y con el apoyo sucesivo de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de Investigaciones Científicas (NWO) y el European Research Council (Advanced Grant No. 295434). El texto está basado en parte en la traducción de una ponencia presentada en inglés durante el simposio 'Antiquity' in global perspective. Concepts of the past and the construction of collective identities, Center for Global Studies, Universidad de Berna, Suiza (2010). Agradezco los estímulos de Antonella Cammarota, Tarcila Rivera Zea y Ute Schüren.

2 Véase por ejemplo la contribución de Iván Rivera a este volumen.

3 Edward John: *Estudio sobre las consecuencias de la Doctrina del Descubrimiento para los pueblos indígenas, incluidos mecanismos, procesos e instrumentos de reparación* (E/C.19/2014/3). Véanse también los estudios fundamentales de Paulat Legorreta (1972) y Bonfil Batalla (1987).

nes de personas, designados generalmente como "pueblos indígenas" o "pueblos originarios". Mi propio pueblo es la "nación de la lluvia", Ñuu Dzaui, también conocido como el pueblo mixteco (un nombre que los aztecas nos dieron, y que fue copiado por los españoles). El territorio mixteco se sitúa en la parte meridional de la república mexicana, en los estados actuales de Oaxaca, Puebla y Guerrero. Se estima que cerca de medio millón de personas hablan hoy el dzaha dzaui, la lengua mixteca, y muchas más comparten elementos del patrimonio cultural mixteco. Hay diferentes variantes dialectales. Mi comunidad de origen es Ñuu Ndeya (Chalcatongo), situada en el sur de la Mixteca alta. Allí pronunciamos el nombre de nuestro pueblo como Ñuu Sau y el de nuestra lengua como sahin sau.[4]

Los pueblos indígenas han preservado muchos elementos de la civilización precolonial, pero su vida y su identidad están determinadas en gran parte por la experiencia colonial. Y en este caso también se encuentra el resto de la población. A primera vista, la independencia nacional, hace 200 años, marcó el fin formal de la colonización española, pero en verdad no ha producido una liberación o soberanía para los colonizados, ni siquiera una descolonización social, económica y mental. El poder sigue en manos de los descendientes de los colonizadores y de los que se identifican con el "Occidente". Por lo tanto la estructura colonial continúa existiendo, pero ahora dirigida por el gobierno nacional. Esta situación se conoce como "colonialismo interno". La continua desigualdad socioeconómica sigue apoyándose en la doctrina del descubrimiento: se trata de justificar la dominación (primero por los colonizadores que vinieron de fuera, ahora por la élite burguesa nacional) reproduciendo una imagen de los colonizados y dominados como gente inferior, atrapada en una fase anterior –superada– de la evolución cultural.[5]

De hecho el término "indígenas" (así como "naturales" o "aborígenes", etc.) viene del vocabulario colonial. Hasta hoy ejemplifica y connota una actitud colonial, pues se define un "grupo especial" desde la perspectiva de un agente dominante implícito, es decir (los descendientes de) los colonizadores. Lo mismo vale para muchos términos que provienen originalmente del discurso racista de la Colonia y que todavía dividen el país: "indios", "mestizos", "criollos", "mulatos", "zambos", "salta pa' atrás" o "torna atrás" etc. Aunque el término "indígena" se introdujo como una referencia "objetiva" para superar el carácter abiertamente racista del término "indio", se observa y se siente que simplemente incorporó las connotaciones del término anterior.

Enfrentamos en la práctica cotidiana todavía muchos estereotipos negativos: gente pobre y atrasada, primitiva, borracha, floja, asquerosa, sin cultura, sin historia, sin literatura, "nacos", "yopes", gente que habla dialectos que no tienen gramática ni diccionario… E incluso donde tales términos ya no están en uso oficial, muchos mexicanos todavía distinguen hoy explícita o implícitamente entre los "indígenas" y la "gente de razón". Este imaginario luego es tema de propaganda –a veces sutil, a menudo también brutal– en todos los ámbitos de la nación, de modo que los mismos dominados son indoctrinados. De ahí que también podamos hablar de un "colonialismo internalizado".

En el movimiento indígena internacional se ha tomado el término "pueblos indígenas" (*indigenous peoples*) para referirse a las estructuras y las relaciones coloniales que siguen caracterizando la sociedad, para denunciar la subyugación, la explotación y la discriminación, que comenzaron con los colonizadores españoles y que continúan hasta hoy.

El "indígena" es el colonizado dentro de las naciones modernas.[6] En este sentido "pueblos indígenas" es un término que implica una denuncia y un reclamo de derechos a la igualdad y a la autodeterminación.

Somos en verdad pueblos, naciones, con nuestras propias lenguas y literaturas, nuestra propia historia, nuestra propia cultura dinámica, nuestro propio arte, nuestro propio patrimonio, nuestros propios conocimientos y nuestra propia filosofía y religión. Los gobiernos y las clases no indígenas de los países donde vivimos se resisten a reconocernos como "pueblos"; prefieren llamarnos "grupos étnicos", o "minorías", términos que no implican derechos y no exponen las raíces coloniales de la sociedad nacional. Ha sido una lucha larga en el ámbito internacional, concretamente en las Naciones Unidas para alcanzar el reconocimiento de que somos pueblos.[7] Los pueblos indíge-

4 Para un curso de la lengua mixteca, variante de la Mixteca alta del sur, concretamente de Ñuu Ndeya (Chalcatongo), véase Pérez Jiménez (2008).

5 Véase la obra de Fabian (1983), una referencia importante en este volumen.

6 Véase la obra clásica de Memmi (1969), muy relevante para entender la realidad y la psicología de los pueblos indígenas en México.

7 Cf. Pérez Jiménez y Jansen (2006).

nas somos precisamente los que vivimos una condición de colonialismo interno. Es propio de esta condición no ser reconocidos.

Los gobiernos después de debatir la cuestión por décadas ahora por fin hablan de nosotros como "pueblos", pero siguen partiendo de la idea de que los pueblos indígenas somos un problema. Reconocen la pobreza de esta parte de la población pero no la analizan en términos de explotación e injusticia social, sino como "atraso" o "rezago" y concluyen que las gentes en estas condiciones deben ser integradas al "progreso" y a la "modernidad", deben ser "educadas" y "castellanizadas", deben "aprender a trabajar", es decir estar al servicio de la economía industrial capitalista. Con base en tales nociones, México, al igual que otros Estados-naciones, ha institucionalizado una política de "indigenismo", es decir de asistencialismo paternalista hacia (sobre y sin) los pueblos indígenas, que en la práctica es un etnocidio.

En todo el mundo los gobiernos actúan como facilitadores de las empresas trasnacionales, y es en este contexto que se promueve un concepto capitalista de "desarrollo" que no toma en cuenta la dimensión cultural ni ofrece una verdadera participación a los pueblos indígenas para diseñar y dirigir este proceso; muchas veces, incluso, sin pedirles su consentimiento.

Generalmente las instituciones indigenistas se llenan la boca con los conceptos de moda (participación, igualdad, interculturalidad, etc.), pero en la práctica no toman en cuenta a los indígenas, y mucho menos son dirigidas por indígenas. Para ocultar esta realidad, en algunos casos el gobierno recurre a gente indoctrinada y cooptada ("indígenas indigenistas").

La política indigenista suele lamentar los "rezagos" y pretende remediarlos un poco con limosnas o pequeños proyectos infraestructurales para "nuestros indígenas". Sus reportes suelen consistir en largas listas de proyectos y estadísticas que deben demostrar los esfuerzos positivos del gobierno. Pero, insisto, esta política no cuestiona (mucho menos combate) la injusticia social subyacente, ni deconstruye la mentalidad colonial. Por lo mismo, en las décadas pasadas sus resultados reales en esta área han sido mínimos.

En México se tuvo el Instituto Nacional Indigenista (INI), y ahora lo sustituye la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Es ilustrativa la entrevista que la titular de esta entidad concedió al periódico *Reforma* (23.07.2014):

> Para 2018 las comunidades indígenas de México continuarán en situación de pobreza, reconoció Nuvia Mayorga, titular de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). En entrevista indicó que todas las comunidades indígenas del país sufren de algún tipo de rezago y que será imposible remediar en este sexenio las décadas de abandono a dicha población. La meta de los próximos cuatro años, dijo, es llevar agua, drenaje, caminos y electrificación a todas las comunidades con más de 100 habitantes…
>
> "¿Cuál es el principal proyecto de la CDI ?"
>
> "Proyectos productivos supervisados. Si no los supervisas, les das el dinero, compran 50 borregas y a lo mejor se las reparten o se las comen en los 15 años de la hija o en la boda del hijo o a lo mejor van a tener para comer seis meses. Les tenemos que enseñar que tienen que trabajar".

Afortunadamente hubo también reacciones críticas a esta posición. Salvador Camarena escribió en el periódico *El Financiero* (25.07.2014):

> "Les tenemos que enseñar que tienen que trabajar"… ¿De verdad ese es el problema que tienen los pueblos indígenas de nuestro país? O sea, ¿son flojos?, ¿o necios: indios ladinos que nomás no entienden que tienen que chambear? Y, según doña Nuvia, encima son unos irresponsables que despilfarran su patrimonio en hacer fiestones. Lo bueno de que estén muertos Fernando Benítez, Carlos Montemayor y Luis Villoro es que se evitaron la pena de leer que el problema de nuestra cuestión indígena pasa, no por corregir las enormes injusticias en contra de esos pueblos, sino por enseñarles a ganar el salario mínimo o a vender bien sus borregos.

Como crítica más bien personal ese autor también observa:

> Nuvia Mayorga es la titular de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Antes de ese puesto, Mayorga había sido colaboradora de [el gobernador] Miguel Ángel Osorio Chong en [el estado de] Hidalgo. Contadora de oficio, fue secretaria de Finanzas de su estado. ¿Por qué acabó en la CDI? Quién sabe, pues nada en su CV habla de interés o experiencia en ese campo. […] Hace justo un año, cuando se supo que Mayorga pidió 7.5 millones de

> pesos para remodelar sus oficinas, la comisionada justificó así el gasto: "Nosotros atendemos los problemas de pobreza y pobreza extrema, pero no por eso debemos tener oficinas pobres.

En el mismo espíritu crítico se pronunció el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C. (28.07.2014):

> La directora de la CDI cuestiona la manera en que supuestamente las comunidades indígenas invierten los recursos que otorga la dependencia, sin mencionar cifras, fechas o datos concretos. Atribuye a los indígenas un comportamiento económico irracional e impone atributos negativos que contribuyen a fortalecer una identidad negativa y llena de prejuicios […].
>
> Es indignante que a estas alturas haya este tipo de expresiones, máxime cuando provienen de una alta funcionaria pública, que está obligada a respetar los derechos de los indígenas y debería estar luchando precisamente en contra del racismo y la discriminación.

La crítica está muy bien pero no quita que tales funcionarios tienen todas las oportunidades y todos los foros para expresar sus opiniones. La misma directora de la CDI, poco antes, dio un gran discurso en la ceremonia de apertura de la sesión anual del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de la ONU en Nueva York, donde llegó acompañada de un equipo de funcionarios y de varias mujeres indígenas que ostentaban vistosos trajes folclóricos. Es que en el ámbito internacional el gobierno de México trata de perfilarse como "amigo de los indígenas"…

En cambio, el acceso y el tiempo para que los pueblos indígenas/colonizados expresen su voz son siempre muy limitados, y ésta queda siempre en un segundo plano.

Tanto en el caso de las delegaciones de gobierno como en los colegios de antropólogos y otros académicos falta la participación y la autorrepresentación de nuestros pueblos. Esta situación no es reciente y ya dura muchas décadas, siglos. Hasta ahora no hay indígenas que dirijan las instituciones relevantes. Esto demuestra que tales gremios nunca se interesaron en (llegar a) ser verdaderamente incluyentes, ni en involucrar a representantes indígenas en una participación igualitaria, ni en contribuir a la formación emancipadora de expertos indígenas, capaces de intervenir en las políticas y dirigir nuestro propio desarrollo.

Consecuencias sociales del colonialismo

El colonialismo (incluyendo la transformación colonial de la civilización mesoamericana) está en la raíz de muchos problemas que nos afectan hoy en día. Esto limita el desarrollo de nuestro potencial humano y el cumplimiento de nuestras responsabilidades sociales y políticas. La injusticia y la mentalidad colonial, que siguen presentes y visibles, han causado una desintegración social dramática, y al mismo tiempo una destrucción de la memoria y la dignidad.

Donde la antigua Mesoamérica ya conocía una organización feudal, el colonialismo reforzó la desigualdad social mucho más, promoviendo una estructura tipo patrón-cliente, que hasta hoy penetra en la política mexicana y el crimen organizado. Entre los patrones (la élite) sigue prevaleciendo una mentalidad colonial de explotación.

Los españoles impusieron la doctrina cristiana y sus propias costumbres y nociones occidentales como normas absolutas (la "única verdad").[8] Según el concepto mesoamericano, la tierra es un ser vivo y divino, el "dueño" espiritual que permite a los seres humanos el usufructo: sembrar, trabajar y cosechar. Los españoles introdujeron la noción de la territorialidad, según la cual la tierra es una materia, un objeto que puede comercializarse, un mero recurso económico.[9] Entre las comunidades se trazaron fronteras; los conflictos sobre la posesión de la tierra comenzaron inmediatamente, y todavía nos están dividiendo.

La dominación masculina, el machismo burdo, era (y es) una característica de la cultura española y se convirtió en una característica dominante de la sociedad mexicana en general, y también de las comunidades indígenas, que perdura hasta hoy día. De hecho hay comunidades indígenas organizadas según un sistema de "usos y costumbres" en las que las mujeres no tenemos acceso a la participación política. Las mujeres tenemos que trabajar duro y callarnos, limitando nuestra acción a la cocina. No ha habido avances, y sigue habiendo mucha ignorancia, agravada por esa otra introducción colonial: el alcoholismo. Como consecuencia hay mucha violencia en el hogar, un gran hostigamiento, y hasta feminicidios.

8 La contribución de Jansen y Pérez Jiménez, en este volumen, muestra cómo la antigua religión interactuó y se mezcló con el catolicismo y sigue vigente en una forma sinérgica.

9 Véanse los ensayos de Aguilar Sánchez y de Jansen y Bautista en este volumen.

Los padres tienden a dar preferencia a los niños varones y a no invertir en sus hijas. Las escuelas no tratan críticamente la falta de equidad entre hombres y mujeres, ni dan orientación especial a las jóvenes. Al contrario, los maestros generalmente no tienen ninguna noción acerca del feminismo,[10] más bien lo ridiculizan y promueven actitudes machistas. Con frecuencia ellos mismos caen en faltas de ética.

A menudo las muchachas son víctimas de acoso sexual, que puede causar embarazos prematuros e indeseados, por lo que ya no continúan con la escuela. Si las jóvenes salen de nuestras comunidades, generalmente se convierten en sirvientas o en trabajadoras con posiciones dependientes similares. Muchas veces son maltratadas, incluso pueden ser forzadas a la prostitución o sufrir otros abusos. Esto es una contradicción trágica. Como madres, somos los agentes principales en la transmisión de nuestra lengua y cultura. Por otra parte, enfrentamos una marginación doble: como indígenas y como mujeres. Ésta es una carga, una limitación dramática, que afecta nuestro desarrollo como individuos y que afecta a toda la sociedad.

La misma imposición de normas ajenas domina el sistema educativo: la enseñanza reproduce la ideología nacionalista (con mucha atención para la ceremonia de la bandera, etc.). Los niños no aprenden a ser pensadores independientes, críticos, creativos. Especialmente en las regiones indígenas la educación escolar todavía es muy deficiente y mala. Los profesores mismos no están bien preparados y reproducen a menudo prejuicios en vez de deconstruirlos. El programa de la escuela no presta ninguna atención a nuestras lenguas y culturas. Aunque algunos programas se llaman "bilingües", generalmente no lo son en la práctica. Esta educación enajena a los niños indígenas y los aparta de su cultura y de su comunidad. En vez de promover confianza en sí mismos y de generar un desarrollo artístico e intelectual, esta educación hace que los alumnos internalicen una imagen negativa de su persona.

La situación en el campo es a menudo difícil y deprimente. La falta de trabajo y de oportunidades ha obligado a mucha gente a emigrar, ya desde hace varias décadas, a las ciudades, particularmente a la ciudad de México, a la parte norte del país, y a Estados Unidos. La migración trae nuevas oportunidades económicas, pero también el sufrimiento y la desintegración social.[11] Además es muy peligrosa pues muchos migrantes mueren en el camino, y en Estados Unidos les esperan otra vez actitudes hostiles, discriminación, inseguridad y violencia, así como ambientes de ilegalidad, abusos y crimen. Y cuando hay una crisis, muchos migrantes pierden su trabajo y se quedan sin nada.

Por otra parte es innegable que la migración ha proporcionado ventajas económicas para la región, porque los migrantes envían a menudo dinero a la familia que se ha quedado en el pueblo de donde partieron. Este ingreso supera con mucho el asistencialismo indigenista y aumenta las actividades económicas. Esto es particularmente visible en las casas que los migrantes mandan construir en sus lugares de origen para cuando vuelvan –casas que reflejan las modas arquitectónicas observadas en el país donde el migrante está trabajando–. Tales edificios sirven a su vez como una demostración del éxito individual y "comercial" de la migración. Una consecuencia directa de esta actividad de construcción es la acelerada erosión del paisaje natural, por la enorme extracción de piedras, cal, grava, etc. Con este fin se destruyen incluso los sitios arqueológicos y los lugares sagrados. La contaminación ambiental, la corrupción y el crimen están en aumento, mientras que los valores culturales y los conocimientos tradicionales se están perdiendo rápidamente.

Herencia y enajenación

Hablar de pueblos indígenas es hablar de relaciones y prácticas coloniales en la sociedad contemporánea. El colonialismo, como se dijo arriba, no fue un simple incidente trágico en nuestra historia, sino es la raíz principal de nuestros problemas y de nuestras actuales identidades colectivas. Se trata de un colonialismo tal vez disfrazado pero vigente e internalizado: tanto los grupos dominantes en la sociedad como los pueblos indígenas mismos a menudo reproducen ideas coloniales. La consecuencia de todo esto es la perpetuación

10 El pensamiento feminista es muy importante para generar consciencia de múltiples opresiones y para formar un espíritu de emancipación. Hay paralelos directos con la obra de Memmi sobre la condición colonial. Muchos textos clave del feminismo están disponibles en México –pienso por ejemplo en los de Simone de Beauvoir (2005), Castellanos (1995), Friedan (2009) y Hite (2003), que me han inspirado– pero rara vez llegan al campo y mucho menos a manos de las mujeres indígenas.

11 Véase la colaboración de Rufino Domínguez en este volumen.

de nociones discriminatorias y de estereotipos negativos sobre las culturas americanas antiguas y las comunidades indígenas presentes, en combinación con una actitud que glorifica la cultura occidental y la modernización. Pero esto no es todo, pues es típica de esta estructura una mentalidad doble y hasta esquizofrénica. Y un ejemplo es que por una parte los tesoros antiguos del patrimonio indígena son admirados como productos de civilizaciones impresionantes y como parte del pasado nacional, siempre buenos para el turismo y para prestigiosas exhibiciones internacionales; pero por otra parte, los pueblos originarios seguimos en una posición de desigualdad y desventaja, esencialmente similar a la que tuvimos en el periodo colonial. Igualmente, nuestro "colorido folclore" es parte de la imagen nacional, pero las necesidades apremiantes y los problemas de nuestras comunidades no se ven ni se atienden.

Todo esto tiene un impacto en el conocimiento y el estudio de la historia. En sí, la memoria –en México y en Europa– sigue siendo una memoria colonizada. Con razón a la gente colonizada se le ha llamado "pueblos sin historia", en el sentido de que nos quitaron la conciencia y la memoria históricas (Wolf, 1982). Para el colonizador los antiguos libros ("códices") y otras obras de arte mesoamericana eran "obra del diablo": muchos fueron destruidos; solamente muy pocos sobreviven, principalmente en colecciones europeas y estadounidenses. Toda la memoria de los reinos antiguos y sus ritos públicos fue borrada y sustituida por la historia bíblica y el catecismo católico, y encima de los templos antiguos se construyeron iglesias y conventos.

Dispersos en el paisaje yacen nuestros monumentos, derribados, destruidos: ruinas de pirámides antiguas y de centros ceremoniales. En nuestra lengua éstos se llaman *Vehe Ñuhu Anaha*, "las casas de los dioses del pasado", término que también se traduce como "iglesias antiguas". La tradición oral conserva algunas historias que hablan de una época de origen, de dos hermanos –Sol y Luna–, de gente antigua que fue transformada en piedra cuando subió el sol por primera vez. Pero no hay un concepto claro de qué fue realmente aquella época anterior, *Anaha*. El catolicismo, integrado en la fe de las comunidades, ha añadido sus propias narrativas sobre la creación y los seres divinos. Por ejemplo hay muchas historias sobre apariciones de la Virgen o de los santos patrones locales, que ordenaron a la gente construir una iglesia en un lugar específico. O historias sobre cómo caminó Jesucristo estas tierras en épocas antiguas.

El rompimiento con el pasado se ha hecho cada vez más grande. Debido al nacionalismo, a la modernización, a la desintegración social y a la migración, desde hace varias décadas se ha interrumpido la transmisión oral de los conocimientos propios. Así pues, la conciencia histórica en muchas comunidades es generalmente limitada y fragmentada.

El patrimonio cultural tangible de los pueblos indígenas es oficialmente parte del patrimonio nacional; en otras palabras: nuestro patrimonio está nacionalizado. El estudio de este patrimonio es el monopolio de arqueólogos, antropólogos y otros académicos, de los cuales sólo unos cuantos son indígenas –pues casi todos llegan de fuera– y pertenecen a las clases media o alta, enviados con frecuencia por las instituciones gubernamentales (es decir son directa o indirectamente pagados por el gobierno de la nación). La arqueología en México está dominada totalmente por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y su tarea es proteger, investigar y manejar los sitios y los restos arqueológicos. Pero esta tarea se realiza generalmente dentro de un paradigma positivista y materialista, que no toma en cuenta la continuidad viva ni los valores espirituales de los pueblos indígenas. Al contrario, el enfoque es la delimitación de las zonas arqueológicas, la excavación (que puede ser desacralización) y la conservación de los objetos en ambientes controlados por el mismo instituto (museos, bodegas etc.).[12] Estos nuevos contextos estériles le quitan la vida, el significado, el mensaje a esta presencia palpable del pasado. Un crucifijo no es lo mismo en una iglesia o en un museo de arte. Lo mismo vale para los monumentos precoloniales. Ha habido casos en que la protección por el INAH significó que se negara a la comunidad descendiente local el acceso a sus antiguos sitios y monumentos. De la misma manera, los restos óseos son removidos de sus tumbas y guardados en bolsitas de plástico o en cajas dentro de instalaciones especiales. Cuando se trata de personajes de la historia republicana sus restos suelen ser sepultados de nuevo (muchas veces con gran pompa), pero a los de la época precolonial, aunque hayan sido reyes o reinas, no se les da el mismo trato y quedan disper-

12 Para una crítica inicial de las ideas subyacentes en la disciplina arqueológica (y su característica machista), véase el estudio de Rosemary Joyce *et al*. (2002). Vásquez León (2003) ofrece un análisis de la historia y del funcionamiento del INAH.

sos y embodegados. De seres humanos pasan a ser objetos.

Todo el patrimonio es visto como una colección de objetos, no como un conjunto interactivo de valores y presencias. La estratigrafía de los hallazgos sirve para establecer cronologías (en los ámbitos local y nacional), que, se supone, reflejan un proceso de evolución (en términos de una tecnología progresiva y de una eficiencia económica). Claro está, la arqueología contribuye a escribir la biografía (elogiosa) del Estado-nación como una evolución casi natural. No se enfocan cuestiones penosas como las violaciones de los derechos humanos por ese mismo Estado-nación; tampoco se enfoca el devenir de la comunidad, ni se interpreta en términos de una contribución importante a la diversidad cultural humana.

Solamente muy pocos arqueólogos, historiadores y antropólogos hablan una lengua indígena o se identifican como indígenas. Durante sus 75 años de existencia el INAH no ha sido dirigido por indígenas; de hecho hasta hoy ni siquiera hay expertos indígenas en posiciones directivas de esa institución, y tampoco se han formado cuadros indígenas para manejar este patrimonio o dirigir los proyectos. Esto me parece una prueba de una actitud de rechazo, o por lo menos de falta de solidaridad real.

Lo mismo vale para el patrimonio intangible de nuestras lenguas y nuestras tradiciones culturales. Aunque nuestro patrimonio intangible en México no está legalmente expropiado, se ha vuelto el objeto de antropólogos y lingüistas. Y aunque entre ellos es una práctica común hablar sobre nosotros y publicarlo, la realidad es que ellos mismos, sus instituciones y gremios, muy poco hacen en concreto para generar espacios de participación de expertos indígenas y formar cuadros indígenas. Para los intelectuales siempre es más cómodo (y lucrativo) quedarse en el ámbito de las teorías.

Por consiguiente muchos de sus trabajos tienden a reproducir de manera acrítica nociones coloniales sobre nosotros como "otros", "extraños", y simples "objetos" del estudio. Es común que tales estudios enfoquen temas sensacionales y exóticos (como el llamado "chamanismo" o los llamados "sacrificios humanos"), mientras que muestran poca familiaridad (y solidaridad real) con la comunidad cuya cultura describen. Al contrario, muchos invocan la "Ciencia" (es decir: la propia perspectiva de carrera) como justificación de mantenerse en "actitud objetiva", distantes de dicha comunidad. Es típico que los congresos de los "expertos" de fuera y las publicaciones científicas no se realicen en las lenguas de las culturas que tratan, sino en los idiomas de los colonizadores exclusivamente.

Todo esto contribuye a la continuación del pensamiento colonial sobre nuestra cultura, una colonización de la memoria, conectada con una nacionalización, una enajenación y una expropiación de nuestras historias, nuestras lenguas y nuestras culturas: un robo del pasado y del presente. Nuestros pueblos son –implícita o explícitamente– percibidos y representados como reliquias raras y fascinantes, pero condenados a desaparecer.[13]

El sistema escolar no ofrece ningún remedio para este problema, sino al contrario: se ha convertido en promotor y perpetrador del etnocidio. La política educativa del gobierno no enseña –ni siquiera respeta– nuestra historia, nuestra lengua, nuestra literatura, nuestra cultura. Es doloroso e increíble. Las escuelas mixtecas no sólo no enseñan, sino desconocen totalmente la historia, la lengua, la literatura y la cultura mixtecas. Más aún: muchas escuelas desalientan o prohíben activamente el uso de nuestra lengua, multando a los niños si la hablan. Términos como "educación bilingüe" o "educación intercultural" se utilizan para caracterizar una rama específica del sistema de la educación pública en comunidades indígenas, pero estos términos son engañosos. Debo hacer hincapié en que en México no hay educación bilingüe en el sentido normal de la palabra, es decir como sistema que utilice dos idiomas en la instrucción y en el plan de estudios, más o menos de una manera igualitaria. La supuesta "educación bilingüe" se refiere a un sistema que enseña a los niños indígenas a hablar el español, y deja que ellos se hagan bilingües por sí mismos; de modo que no es bilingüe en absoluto, y sería mejor caracterizarlo por su nombre anterior: "castellanización". Se podría pensar que este sistema, que emplea a menudo a profesores indígenas, promueve el uso de la lengua indígena en las clases (y de hecho a veces se recurre a ella como una ayuda para comunicar el contenido programático a los niños); pero en muchos casos los profesores no trabajan en la zona de su lengua nativa o de su variante dialectal, y en otras ocasiones, simplemente, tampoco hablan o conocen una lengua indígena, y sólo llegan al sistema por el interés de tener un trabajo, no por vocación, y mucho menos

13 Cf. las críticas de Vine Deloria (1970) y Ward Churchill (1998).

por el idealismo de conocer y enseñar la lengua e historia cultural de su pueblo originario. Asimismo se carece de buenos materiales educativos, inspiradores, acerca de la estructura gramatical, la literatura y las tradiciones orales de las lenguas mesoamericanas, y lo mismo vale para los temas de historia y ciencias sociales. Hay muy pocas monografías históricas o antropológicas disponibles, y a las que se tiene acceso están escritas generalmente por gente ajena al lugar y por lo tanto reflejan una visión extraña de nuestra cultura. La llamada "educación bilingüe", que ya tiene tantas décadas, no ha sido capaz de producir buenos libros de texto ni de registrar una parte representativa del impresionante patrimonio intangible. Típicamente, la mayoría de los antropólogos y los historiadores, e incluso los lingüistas, tienen un conocimiento muy limitado de una lengua mesoamericana, por lo cual simplemente no son capaces de registrar bien los textos de la tradición oral.

Los textos de historia contienen solamente algunas referencias superficiales a los aztecas –que son famosos por la imagen de los sacrificios humanos– y a la conquista española, que trajo la verdadera fe (la religión católica) y la civilización. Esto continúa básicamente la visión colonial. Los misioneros españoles nos pintaron como "bárbaros sanguinarios", dedicados a la "idolatría", a la "brujería" y a otras prácticas "satánicas". La más antigua generación de antropólogos, siguiendo los pasos de esos misioneros, habló de "gente primitiva", con una "mentalidad prelógica". Hoy nos estudian como "grupos étnicos" con "culturas híbridas", que incluyen "etnomedicina", "etnohistoria", "etnomusicología", "etnobotánica", "etnomoda"; que tienen "arte popular" o "artesanías", que tienen "mitos", etc. Términos que la mayoría de los investigadores no se aplicarían a sí mismos ni a su propio ámbito cultural. ¿Cuál es la diferencia entre etnohistoria e historia? ¿Acaso nuestra historia, la historia de los pueblos indígenas, no es parte de "*LA* historia", nuestra música no es parte de "*LA* música", nuestra botánica no es parte de *LA* botánica? La sugerencia de toda esta terminología en conjunto es que el arte indígena es interesante pero de alguna manera tiene menos calidad que el "verdadero arte", que la religión indígena está plagada de supersticiones, miedos y otros aspectos irracionales, etc. Un "mito", por ejemplo, se refiere a una historia que es considerada verdadera por otros pero de la cual se distancia el interlocutor aclarando que la considera fantasiosa e irreal. Lo mismo vale para términos como "cuento" o "creencia". Una persona de fe católica o protestante no se referiría a la Biblia como una colección de "mitos" o "cuentos", sino como "la sagrada escritura" o "la palabra de Dios", etc. (y se pueden hacer bromas o burlas sobre cualquiera de esos dioses mesoamericanos, pero no al Dios cristiano, aunque no se sea creyente). Para reconocer el valor cultural o espiritual de tales textos sería entonces mejor llamarlos "historia sagrada" o "narrativa simbólica".[14]

Excursión antropológica

Una de las monografías con mayor "autoridad" acerca de la cultura mixteca actual es *The Covenants with Earth and Rain* (1995), un estudio realizado por el antropólogo estadounidense John Monaghan en la comunidad mixteca de Santiago Nuu Yoo, cerca de mi propio lugar de origen, Ñuu Ndeya (Chalcatongo).

No tengo ninguna duda de que John Monaghan no tenía malas intenciones. Pero cuando comparo lo que él escribió con mi propia experiencia como mixteca, me alarma la presencia de varios malentendidos en su trabajo y en muchos trabajos de sus colegas.

Al igual que en el caso de muchos antropólogos varones, Monaghan parece haber escuchado principalmente a los hombres. Y todo lo que éstos le dijeron lo registró sin mucha crítica. Tengo la impresión de que varios de esos hombres expresaban una mentalidad machista y hablaban a veces bajo los efectos del alcohol. Por otra parte, muchas declaraciones fueron hechas en sahin sau. Nuestra lengua es tonal y complicada para quien no sea hablante nativo: fácilmente puede caer en equivocaciones o malentendidos. Tanto los antropólogos como otros autores deben ser cuidadosos y críticos (también autocríticos) antes de hacer generalizaciones e interpretaciones a partir de alguna palabra o frase que tal vez no entienden bien. Y siempre es importante tomar en cuenta el contexto del colonialismo vigente y la presencia del machismo.

Por ejemplo encuentro ofensiva la forma en que su texto reproduce y analiza la supuesta opinión de los habitantes de Nuu Yoo acerca de las mujeres:

- "Es más probable que las mujeres tengan *yatuni* [*jatu ini* que Monaghan traduce como *envy*,

14 Para comprender el valor espiritual, psicológico, arquetípico y simbólico de tales narrativas recomiendo la obra de Clarissa Pinkola Estés (1992).

'envidia'], para otros […] las mujeres son 'mezquinas' (*kuasunni*) […] a las mujeres no les gusta compartir, prestar cosas u ofrecer hospitalidad".[15]

- "Las mujeres son 'de la izquierda'. La mano izquierda, a su vez es 'la mano de Tachi' [el 'viento' o 'aire', que Monaghan traduce como 'diablo'] y presentar algo con la izquierda comunica hostilidad y mala voluntad."[16]
- "Los nuyootecos también asocian la serpiente, una hija de Tachi, con las mujeres… Las serpientes, como los órganos sexuales de una mujer madura, son una fuente de contaminación… En contraste con los órganos sexuales femeninos, los órganos masculinos no causan contaminación. De hecho, el pene –y las cosas asociadas a él, como el machete– se puede utilizar como protección contra Tachi…"[17]
- "Los nuyootecos creen que las hembras tienen una relación estrecha con Tachi; los varones y los símbolos de la masculinidad se oponen a él."[18]
- "Los nuyootecos también ven a los perros como animales sucios y repugnantes. Los perros son asquerosos y están llenos de pulgas… La gente no ve nada mal en pegarle o patear a los perros… Las mujeres en muchos aspectos son como perros…"[19]
- "La asociación de las mujeres con la izquierda y con la gente de fuera poco fiable concuerda con la idea de que la sexualidad femenina 'contamina', algo que los hombres de Nuyoo vinculan con la promiscuidad. Los varones valoran el acceso sexual exclusivo a las hembras pero sienten que la mayoría de las mujeres son incapaces de ser fieles… Mientras más actos sexuales realizan, más contaminadas están…"[20]
- "La contaminación que viene de los órganos del sexo femenino hace que las mujeres no se lleven con el maíz, los frijoles, las calabazas, el café y los árboles frutales… La idea de que las mujeres puedan dañar el maíz y otras semillas hace que los nuyootecos restrinjan la participación de las mujeres en la producción agrícola. Una mujer no debe sembrar o limpiar los campos de maíz porque puede contraer una enfermedad, el campo puede morir o un viento puede venir y tirar las plantas. Los varones también guardan sus instrumentos lejos de las mujeres…"[21]
- "Los nuyootecos usan el verbo *ke'e* para describir que una familia consiguió una novia para uno de sus hijos, el mismo verbo que utilizan para comprar cosas en el mercado."[22]

Supuestamente esto es lo que dicen los mixtecos mismos, pero es obvio que tales dichos reflejan solamente la visión de algunos hombres malhablados y patéticos que se jactan en una cantina sobre cómo son malas y celosas las mujeres, cómo les causamos problemas y no los entendemos, etc. Éste no es el punto de vista del conjunto de la sociedad mixteca, y ciertamente no es el de las mujeres.

Para establecer el supuesto nexo simbólico entre las mujeres y la izquierda, Monaghan se basa en asociaciones indirectas, como el hecho de que la familia de la novia se sienta a lo largo del lado izquierdo de la casa durante la ceremonia de la boda (*op. cit.*: 58). Luego, otra serie de asociaciones –en contextos muy diversos– entre "la derecha" y "lo bueno", y entre "la

15 "Women are the persons most likely to have yatuni, for others … women are 'miserly' (kuasunni) … women do not like to share, loan things, or offer hospitality"… (*op. cit.*: 144).
16 "women are "of the left". The left hand, in turn is "the hand of Tachi" and presenting something with the left communicates hostility and ill will". (*op. cit.*: 144). En realidad *tachi* en sí no es "diablo", sino un término neutral, "viento" o "aire", que solamente en combinación con palabras como *uhu*, "dolor" adquieren un significado negativo. La figura del diablo es un jinete negro, llamado *el Gachupín*, un préstamo de la lengua nauatl que significa "el español" (!).
17 "Nuyootecos also associate the snake, a child of Tachi, with women… Snakes, like a mature woman's sexual organs, are a source of pollution… In contrast to female sexual organs, male organs do not carry pollution. In fact, the penis – and things associated with it, such as the machete – can be used as a protection from Tachi…" (*op. cit.*: 144-145).
18 "Nuyootecos believe females to have a close relationship with Tachi, males and symbols of masculinity oppose it" (*op. cit.*: 145).
19 "Nuyootecos also view dogs as dirty and disgusting animals. Dogs are filthy and full of fleas… People see nothing wrong with striking or kicking dogs… Women are like dogs in many ways …" (*op. cit.*: 146-147).
20 "The association of women with the left and with untrustworthy outsiders is consistent with the idea that female sexuality is "polluting", something that male Nuyootecos link to promiscuity. Males value exclusive sexual access to females but feel that most women are incapable of being faithful … The more women have sexual intercourse, the more polluted they are …" (*op. cit.*: 59).
21 "The pollution that comes from female sex organs makes women inimical to corn, beans, squash, coffee and fruit trees … The idea that women may harm corn and other seeds causes Nuyootecos to place restrictions on women's participation in agricultural production. A woman should not sow or weed cornfields because she may get sick, the field may die, or a wind may come and knock down the plants. Males also keep their implements away from women… " (*op. cit.*: 59).
22 "Nuyootecos use the verb *ke'e* to describe a household's acquisition of a bride for one of its sons, the same verb they use for purchasing things in the market." (*op. cit.*: 65).

izquierda" y "lo malo" sugiere en su opinión una relación entre las mujeres y el diablo.

Todo esto es una interpretación especulativa e incorrecta. Se da demasiada importancia a determinados elementos en las historias que la gente cuenta. Lo mismo se podría decir sobre la asociación cristiana entre Eva y la serpiente (el diablo) en el paraíso. Asimismo Monaghan establece una supuesta asociación simbólica entre las mujeres y los perros con base en una narrativa sobre un hombre que tenía un perro, que en cierto momento se transformó en una mujer: "Esta mujer-perro procedió a moler el maíz, hacer las tortillas, barrer la casa y lavar la ropa".[23]

De tales dichos no se puede derivar un concepto social o una norma generalizada. En Europa he oído narraciones sobre príncipes transformados en ranas. Eso no nos dice nada sobre los sentimientos de la gente acerca de la monarquía.

La conclusión de que los mixtecos piensan que las mujeres en general contaminan no es exacta. Monaghan se basa en las críticas sociales hacia ALGUNAS mujeres: solamente hacia las que no tienen una buena conducta moral. Es un hecho que las mujeres normalmente participan de manera muy activa en la producción agrícola, la siembra, la limpia, la cosecha, etcétera.

Tampoco es correcto concluir que los mixtecos compran y venden a las mujeres como objetos sexuales. El verbo *ke'e* (en mi variante *kihin*) no significa "comprar"; es un término general para "aceptar", "recibir", "tomar y llevar", etc. Aunque este verbo por supuesto se puede utilizar en el mercado, es claramente diferente de *kuaan*, que significa más precisamente "comprar". Los regalos intercambiados durante la ceremonia de la boda no se deben considerar como una especie de pago por la novia, sino como un signo normal del aprecio mutuo entre dos familias.

Insisto en ello porque los estudios antropológicos no resultan inofensivos. Este tipo de análisis se ha utilizado como propaganda política en la discusión sobre los derechos constitucionales de los pueblos originarios en México: ¿cómo otorgar autonomía u otros derechos a gente que tiene una cultura muy atrasada, con prácticas inhumanas tales como vender a sus hijas?

Soy la primera en denunciar el machismo que impera en varios aspectos de la vida indígena. Pero precisamente por eso es necesaria una reflexión crítica: reconocer el machismo, contextualizarlo y criticarlo, no simplemente presentarlo como una norma social, que en un marco teórico de relativismo cultural debería ser respetada. Eso solamente contribuye a perpetuar y legitimar tales actitudes. Hay que atender la posición, la voz, la experiencia y la perspectiva de las mujeres mismas.

No es correcto que un antropólogo acepte, siga o justifique tales patrones de pensamiento y use una jerga antropológica sobre nosotros degradándonos: "en la boda se transfieren los derechos a la sexualidad y a las funciones reproductivas de una mujer…".[24]

Textos como los arriba citados dan la impresión de que a sus autores antropólogos en realidad no les importamos, de que ellos mismos (a menudo hombres jóvenes solitarios en el campo) están obsesionados con la sexualidad de una manera enfermiza y que junto con algunos machos frustrados en las comunidades injurian a las mujeres y elaboran fantasías extrañas sobre ellas. Para las mujeres indígenas mismas esto es ofensivo.

Podemos preguntarnos cuál es la utilidad de tales estudios. De por sí la antropología, cuando registra bien las tradiciones y las opiniones de la gente, no parece añadir nada a lo que ya se conoce en la comunidad misma. ¿Qué decir si va más allá y crea un discurso teórico denigrante con imágenes negativas e interpretaciones incorrectas de nosotros, como pueblo y especialmente como mujeres?

¿Qué es lo que los antropólogos realmente quieren lograr? ¿Están de veras interesados en la gente que describen, que está sufriendo permanentemente la explotación y la discriminación? ¿O sólo están interesados en la construcción de una buena carrera para sí mismos? En su trabajo ¿hay una comunicación intercultural y la búsqueda de valores, o más bien exotismo y fascinación con costumbres diferentes, consideradas como bárbaras?

La antropología y los estudios relacionados nacieron en la época del colonialismo para servir al gobierno colonial en la administración y el control de los pueblos colonizados. De ahí pasó a servir a los gobiernos nacionales para administrar y controlar a los pueblos indígenas y para imponer el desarrollo que el Estado-nación desea de acuerdo con los intereses económicos de las élites nacionales y las empresas

23 "This dog-woman proceeded to grind the corn, bake the tortillas, sweep the house and wash the clothes" (*op. cit.*: 145).

24 "transferred in marriage are the rights to a woman's sexuality and reproductive functions…" (*op. cit.*: 67).

trasnacionales. Por ese origen la antropología todavía arrastra una mentalidad y prácticas coloniales. Desde una posición privilegiada, conectada con el poder, estudia a los "otros", los pueblos marginados y oprimidos. No hay una antropología de los sectores dominantes. Esta desigualdad de origen colonial sigue penetrando (colonizando) el vocabulario y la conceptualización de los que ejercen esta profesión, muchas veces sin que ellos mismos se den cabalmente cuenta. Todavía tienden a exhibirnos y explotarnos. Somos solamente objetos. Juegan con nosotros y nos humillan. Es tiempo que ese tipo de estudios desaparezca definitivamente.

Breve historia de una lengua mesoamericana

En 2013, unos lingüistas conectados con la organización Idibon de EUA (http://idibon.com/the-weirdest-languages/) proclamaron que el sahin sau ("el mixteco de Chalcatongo") era la "lengua más rara del mundo" (*the weirdest language of the world*). En el inglés normal la palabra *weird* ("raro") no se entiende como un término neutral (como sería "excepcional" u "original"), sino implica significados como "extraño" o "anormal". Como hablante, docente e investigadora de la lengua sahin sau, encuentro esta calificación inadecuada y científicamente falsa. El sahin sau se habla actualmente en la comunidad de Ñuu Ndeya (Chalcatongo), estado de Oaxaca, México. No es una lengua independiente, sino una variante dialectal del mixteco (dzaha dzaui), una lengua de la familia otomangue, hablada por aproximadamente medio millón de personas en México y –por la migración– también en EUA.

La lengua mixteca tiene una historia y una literatura interesantes. Antes de la colonización española de México (1521) el pueblo mixteco hizo uso de una escritura pictográfica sofisticada. Sus libros (códices) estaban hechos con una larga tira de segmentos de piel de venado, unidos con pegamento; a esta tira se le doblaba en forma de biombo, se cubría con una capa fina de yeso, y sobre ella se pintaban escenas figurativas. Así se registraron narrativas sagradas, historias dramáticas de la realeza y genealogías de diversas dinastías que gobernaron los antiguos reinos de la región.[25]

Después de la colonización, la lengua mixteca se escribió con el alfabeto introducido por los monjes españoles; el primer libro alfabético en mixteco fue la doctrina de fray Benito Hernández, compuesta en dos variantes dialectales de la lengua mixteca (de Achiutla y de Tepozcolula), versiones que se imprimieron en 1567 y 1568, respectivamente. Los monjes dominicos también elaboraron una primera gramática (de fray Antonio de los Reyes) y un primer gran diccionario español-mixteco (de fray Francisco de Alvarado); ambos libros se publicaron en 1593.[26] Hay también otros textos misioneros en lengua mixteca, como autos sacramentales o una traducción de una serie de leyendas acerca del rosario. Los archivos coloniales mexicanos contienen además una cantidad significativa de manuscritos alfabéticos en lengua mixteca, generalmente de interés histórico social, como testamentos, actas de compra-venta, cartas, arreglos de matrimonio, textos administrativos de las comunidades. A fines del siglo XIX Mariano López Ruiz y Manuel Martínez Gracida escribieron una novela *Ita-Andevui* tanto en español como en lengua mixteca. Hasta hoy hay una producción de gramáticas, diccionarios y textos en diversas variantes de la lengua mixteca por autores mixtecos y por otros lingüistas.

Idibon se basa en el *World Atlas of Language Structures*, un inventario de varias características abstractas de los diversos idiomas del mundo. Para su investigación seleccionó solamente 21 características de 2676 idiomas. Las más de 4000 lenguas restantes que (todavía) se hablan en el mundo no se consideraron. Los criterios para la selección de las características no están claros. En este caso, los datos relevantes se extrajeron exclusivamente de una disertación doctoral –"Chalcatongo Mixtec"– escrita por Monica Macaulay (1996). Esta lingüista de EUA no es hablante del mixteco –como ya se dijo, curiosamente muchos lingüistas ni siquiera tienen un conocimiento práctico de los idiomas sobre los que pretenden ser expertos–. Ella trabajó con migrantes mixteco-hablantes en EUA e hizo entrevistas adicionales en Chalcatongo. El estudio de Macaulay no se hizo para el *World Atlas of Language Structures*, sino que se utilizó en él como una publicación de referencia para identificar ciertas características de esta variante del mixteco. El atlas no considera la lengua en su conjunto, con todas sus

25 Para la escritura pictórica mixteca, véase la monografía de Jansen y Pérez Jiménez (2011).

26 Para una idea general de esta literatura colonial y decimonónica en lengua mixteca, véase la monografía de Jansen y Pérez Jiménez (2009b). Asimismo Jansen y Pérez Jiménez (2009a) convirtieron el vocabulario español-mixteco de Alvarado en un diccionario mixteco-español.

variaciones, ni en su historia, literatura y contexto social o cultural. No se realizó un trabajo de campo específico para comprobar la información proporcionada por la tesis de Macaulay. Una razón importante de calificar el "Chalcatongo Mixtec" como "the weirdest language of the world" es su supuesta característica de no distinguir entre una pregunta y una oración afirmativa. En mi opinión esto es un malentendido: esa distinción se hace claramente usando la entonación, el énfasis, y/o palabras que expresan una pregunta, o que manifiestan o acentúan el carácter afirmativo de una oración.

La declaración de Idibon se basó entonces en una investigación incompleta y de baja calidad; sus conclusiones son prematuras y no fiables. El autor principal, el joven doctor Tyler Schnoebelen (de la Universidad de Stanford), admite que su investigación es no sólo incompleta y superficial, sino también arbitraria, es decir que se basa en una selección de "características abstractas" que proviene de una tradición (y visión) científica específica (la de la academia "occidental"):

> los lingüistas que desarrollaron y anotaron las características eran sobre todo hablantes de idiomas europeos. ¿Qué características hubieran propuesto en su lugar personas de Papúa Nueva Guinea o Etiopía o Amazonas?

Efectivamente, pero ¿por qué hablar entonces de "la lengua más rara del mundo"?

Para estos lingüistas la identificación de "the weirdest language of the world" parece ser principalmente una cuestión de diversión. Schnoebelen bromeó sobre su "descubrimiento" de que el "Chalcatongo Mixtec" no distinguiría preguntas de frases afirmativas: "He pasado parte del día imaginándome un *game show* en esta lengua". Macaulay reaccionó con júbilo en el internet: "I am # 1".

Yo me pregunto cómo llegan esos lingüistas a atribuirse la autoridad para calificar una lengua como "rara" (*weird*). El término mismo pertenece ya a un contexto poco serio, y evoca asociaciones con individuos prejuiciosos y de mente cerrada o distorsionada, para quienes todo lo que está más allá de su limitado horizonte es loco o espantoso: su propio pequeño mundo familiar es estándar y norma, todo lo demás es una desviación chocante. Esencialmente la misma actitud se encuentra en la discriminación social, cultural o racial.

En todo caso, tales lingüistas muestran poca sensibilidad por el contexto social de su profesión. Muchas lenguas en el mundo sufren la discriminación y la estigmatización, no se enseñan en las escuelas, los gobiernos no las apoyan, y se prohíben, se combaten y se tratan públicamente como "dialectos inferiores", sí: "raros". Como resultado de esta actitud (y de la correspondiente práctica negativa en el sistema educativo), la mayoría de los idiomas en el mundo, si nada cambia, se extinguirán dentro de los próximos cien años. En cuanto a México, podríamos decir que la mayoría de las aproximadamente 60 lenguas mesoamericanas que allí se hablan (con sus literaturas y sus correspondientes sistemas de conocimiento) ya están muertas, pues sólo quedan los últimos hablantes.

En este contexto trágico, los lingüistas no deberían estar haciendo bromas o juegos tontos sobre qué lengua desean llamar "la más rara". En vez de eso deberían hacer su máximo esfuerzo para contribuir con investigaciones sólidas y solidarias en la documentación, la preservación y el desarrollo de la herencia lingüística y literaria de nuestras comunidades. Y sobre todo deberían –con un compromiso personal y con medidas concretas– promover becas para que la población indígena tuviera acceso a una buena educación (verdaderamente bilingüe y emancipadora), a estudios superiores, a una participación real en las investigaciones y a posiciones directivas en el mundo académico y educativo.

En todo el mundo vemos que a los pueblos indígenas todavía se les toma como "objetos de estudio" y como presa de caza por parte de los investigadores "occidentales" (lingüistas, antropólogos, arqueólogos, historiadores, sociólogos, etc.), que a menudo sólo están interesados en su propia carrera. Para ellos nuestras gentes son simples (y pasivos) "informantes". En sus instituciones, cómodas y privilegiadas, tales investigadores se divierten con todos esos "temas interesantes" y "extraños", y publican sin pensamiento crítico toda clase de "teorías" (especulativas) y "descubrimientos" (inútiles) para conseguir su momento de fama y el financiamiento de su siguiente proyecto. No se preocupan realmente sí esas declaraciones son discriminatorias u ofensivas para alguien. Muy raros son los que protestan contra las malas condiciones de vida y contra la opresión de los pueblos indígenas; menos los que intentan contribuir concretamente a su emancipación. Muy pocos académicos están colaborando con las comunidades indígenas, creando activa-

mente oportunidades para los estudiantes indígenas talentosos. La injusticia social, la explotación, la exclusión y el racismo que los pueblos originarios enfrentan todavía hoy día son un contexto desagradable –pero real– con el cual muchos autoproclamados "intelectuales" no quieren molestarse: falta compromiso concreto, falta ayuda práctica, falta apoyo moral. En este contexto hablar de "la lengua más rara del mundo" no es una contribución científica sino simplemente un abuso, una forma de *bullying*.

Hacia una ciencia poscolonial

Aquí hacemos una crítica de estructuras, no de personas. Sé que muchos investigadores tienen intenciones muy buenas y que se molestan y sufren por la situación de nuestros pueblos. Varios incluso son sus fuertes aliados y abogan por ellos. Algunos, como el sociólogo Rodolfo Stavenhagen, tienen una trayectoria ejemplar tanto en su contribución analítica (por ejemplo Stavenhagen, 1988) como en su actividad práctica y comprometida (por ejemplo como *special rapporteur* de la ONU sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas).

La teoría del poscolonialismo nos da contribuciones y herramientas importantes.[27] Si hablar de pueblos indígenas es hablar de relaciones y prácticas coloniales en la sociedad contemporánea, la búsqueda para superar todo esto debe partir de una visión del mundo en términos poscoloniales. Esto implica una deconstrucción amplia y profunda de las nociones e imágenes coloniales que hasta hoy tienen influencia.

Debemos reconocer que la estructura colonial todavía sigue siendo la base para la mayor parte de la investigación cultural e histórica: esto se refleja en terminologías y actitudes.

Aunque se hayan expresado muchas críticas, todavía estamos lejos de ver resultados concretos. Domina, incluso entre nuestros "antropólogos defensores", una actitud paternalista: ellos quieren ser los voceros, decidir y hablar por nosotros. Así nunca seremos libres ni podremos desarrollarnos.

Contra estos y otros problemas (con sus consecuencias materiales y psicológicas), los diversos movimientos, los activistas y los representantes indígenas se han levantado para defender y recuperar nuestra dignidad como pueblos, para revitalizar nuestras lenguas, cultura y memoria. Y teniendo que defender nuestra herencia contra un pensamiento discriminatorio omnipresente, pueden incurrir a su vez en idealizaciones injustificables y ver a los pueblos indígenas como comunidades idílicas y felices, donde todos viven en armonía con la naturaleza y los motiva la reciprocidad y el servicio comunitario, en la forma de un comunismo prístino combinado con una devoción profunda y una sabiduría mística. Tales imágenes están muy lejos de la realidad y las propagan generalmente individuos que no viven ni participan en una comunidad indígena. Igualmente las referencias a la antigüedad de la civilización mesoamericana pueden ser muy exageradas, con una ideología de "restauración" a menudo fantasiosa, anacrónica, ultraconservadora y antidemocrática. Debemos tener cuidado de no caer en la trampa del esencialismo, que presenta una imagen de identidades homogéneas y más o menos estáticas. La colonización ha hecho mucho daño a los pueblos indígenas. Cinco siglos han tenido sus efectos. Entre las tradiciones que se busca defender o reivindicar también hay muchos elementos que se introdujeron durante la Colonia o hábitos negativos de origen precolonial que en la Colonia se fosilizaron y nunca fueron corregidos. El alcoholismo y el machismo son ejemplos de las conductas que hay que superar.

Obviamente, dentro de cada uno de los pueblos indígenas hay muchas diferencias internas (en cuanto a estatus económico, equidad entre los sexos, convicciones ideológicas, idealistas o religiosas, posición sociopolítica, etc.), con las correspondientes diferencias de intereses y perspectivas. Y estas diferencias no son estáticas sino que se desarrollan en un proceso continuo de transformación y se adaptan a los cambiantes contextos históricos y sociales. No debemos pasar por alto los muchos cambios que se han dado en los últimos siglos y que están ocurriendo hoy en día. Nuestro enfoque común debe ser la lucha contra los residuos coloniales, las estructuras de injusticia, explotación y corrupción, contra la falta de democracia, así como contra los restos inmateriales de la colonización: la mentalidad prejuiciosa, discriminatoria, racista. En este campo podemos aprender muchísimo de la experiencia (y del *empowerment*) feminista, tanto en la teoría como en la práctica.

Uno de los últimos resultados más importantes de

27 El poscolonialismo no es popular entre los antropólogos, ya que desenmascara esa disciplina como directamente relacionada con los procesos (neo)coloniales. Para una reflexión sobre la relevancia del poscolonialismo para entender la realidad y la causa de los pueblos indígenas, véanse por ejemplo las disertaciones de Manuel Ríos (2011) y Wen-li Ke (2011).

nuestra lucha es la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que se preparó en numerosas reuniones en Ginebra durante los años 80 y el inicio de los 90, y que finalmente se aprobó y se adoptó por la Asamblea General de la ONU en 2007. Éste es un documento clave, que indica el camino a seguir. El punto principal de su orientación es el cambio de una política de integración (asimilación) de los pueblos indígenas a una de reconocimiento, respeto, participación y cooperación. Los Estados se han comprometido a conceder a los pueblos indígenas una participación plena y real en todas las decisiones que nos afectan, y el control sobre nuestro patrimonio cultural, incluyendo los restos arqueológicos, el conocimiento tradicional, la propiedad artística e intelectual, así como el control sobre nuestras tierras y recursos. En cuanto a los proyectos de desarrollo promovidos por el gobierno (en beneficio de empresas trasnacionales) se reconoce ahora un derecho al consentimiento previo, libre e informado. Esta declaración no reúne todas las aspiraciones de los pueblos indígenas pero define un fundamento del que hay que partir. Es una esperanza de los pueblos indígenas que esta declaración se ejecute completa y positivamente, que se vuelva práctica común en los países referidos.

Huelga decir que el progreso es lento, que sigue habiendo un enorme trecho entre palabras y hechos, que todavía falta mucho por hacer. La atención y la presión internacionales siguen siendo cruciales para provocar la vergüenza de los que mantienen posiciones coloniales y se aprovechan de la explotación económica y de la desigualdad social. Es crucial la descolonización de esas estructuras de opresión. Para ello debe ser una prioridad aplicar la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en el mundo académico y educativo (como un primer paso que probablemente es menos difícil que su realización plena en la sociedad, la economía y la política).

Los pueblos indígenas tenemos en común la experiencia de haber sufrido el colonialismo, pero no somos solamente víctimas. Tenemos mucho que contribuir a la cultura, la ciencia y la sociedad. Nuestra literatura, nuestra organización social, nuestra historia y nuestro conocimiento tradicional (por ejemplo sobre la geología, la flora y la fauna, y sus propiedades médicas) no se deben considerar como curiosidades antropológicas en regiones marginales sino como partes integrantes de los ambientes culturales y educativos nacionales. Sin estos aportes el país perdería su identidad. La literatura mixteca, escrita y oral, por ejemplo, es tan parte de la historia cultural mexicana (y de hecho del patrimonio mundial) como las obras de Sor Juana Inés de la Cruz, Frida Kahlo o Carlos Fuentes. Un conocimiento representativo de estas literaturas, de la diversidad lingüística y cultural del país, y un conocimiento básico de por lo menos una lengua mesoamericana deben ser parte de la educación nacional, no sólo de una problemática "educación especial" para indígenas. Únicamente aplicando una verdadera educación bilingüe e intercultural en todo el país, se puede generar respeto y un lugar digno para las lenguas, culturas e historias mesoamericanas, como vehículos de la instrucción y como valores y temas formativos, no sólo para los niños indígenas sino para todos los niños en los ámbitos regional y nacional. Así comenzaremos a reparar y descolonizar la memoria. Los profesores deben ser entrenados mucho mejor en el espíritu de la investigación libre y muchos deben cumplir mejor con su responsabilidad de utilizar las herramientas que tienen y prepararse para mejorar la situación de las comunidades.

En el camino de la educación los avances dependen, sin embargo, del contenido de los programas y los materiales didácticos, así como de la educación, la dedicación y la visión de los maestros. Necesitamos cursos prácticos para la enseñanza de las lenguas y las literaturas mesoamericanas, así como la documentación, la publicación y la evaluación de la tradición oral. Es importante acrecentar y mejorar la información sobre nuestras lenguas, cultura e historias para las escuelas y la gente interesada en general. Los museos locales y los centros culturales pueden dar un impulso a la conciencia cultural. Pero es importante que siempre incluyan un análisis crítico del colonialismo y de sus consecuencias sociales y mentales. Nuestra antigüedad precolonial no era una "época de oro" por la que deberíamos sentir nostalgia, pero es un punto de referencia histórico y cultural que nos ayuda a entender el impacto del colonialismo y que nos apoya para (re)crear una sensación de dignidad y una autoimagen positiva.

Fundamental para la emancipación es la descolonización de la memoria a los dos lados del océano, en las dos capas de la sociedad (los que siguen colonizados y los que continúan impulsando el proceso neocolonial). Esto significa: apoyo y promoción para los proyectos de la revitalización de las lenguas indígenas y para las actividades culturales, con el involucramien-

to activo de expertos, estudiantes, autores y creadores indígenas en este proceso. Es una condición imprescindible la formación de cuadros indígenas, no como cooptados o indoctrinados, sino como pensadores originales y actores libres.

¿Dónde están los investigadores y los maestros capaces para realizar esta tarea? O mejor dicho, ¿cómo se van a formar? Para no quedarnos atrapados en los paradigmas occidentales (con los estereotipos y los prejuicios correspondientes), es urgente liberarnos de los juicios ajenos y enajenantes de los arqueólogos, historiadores, lingüistas y antropólogos de fuera, para encontrar y valorar lo propio. No hay escuelas para ello, sólo la autoenseñanza práctica, haciendo uso de las muchas y múltiples experiencias de los movimientos y los expertos indígenas en el ámbito internacional.

Los contactos y los intercambios internacionales son herramientas importantes para superar las restricciones y las represiones de la ideología nacionalista. De esta manera la educación podrá convertirse en un "tercer espacio": una atmósfera de respeto mutuo, en la cual todos puedan comunicar, aprender y ser creativos. La descolonización no debe causar conflictos étnicos, sino al contrario debe superarlos: llevar a la población entera a una nueva convivencia –más justa– y a una nueva mentalidad –más respetuosa– en la que todos los componentes históricos, culturales y lingüísticos se aprecien positivamente, se compartan y se cuiden.

El camino comienza con reconocer los modelos coloniales de desigualdad, exclusión y racismo, con insistir que los niños indígenas deben tener acceso pleno a todos los niveles de educación, por ejemplo con más becas especiales, distribuidas igualmente entre los jóvenes de ambos sexos. Se deben tomar medidas especiales para apoyar a las mujeres y las jóvenes, como contrapeso a su marginación y maltrato. Por ejemplo, un paso concreto para superar la explotación y el abuso omnipresentes de las jóvenes indígenas en el trabajo doméstico (una forma moderna de esclavitud) es regular ese trabajo con disposiciones legales eficaces que garanticen condiciones de empleo conforme a los estándares aceptados internacionalmente.

La memoria de dónde venimos, la consciencia crítica de los procesos coloniales vigentes y la lucha para recuperar y reforzar la dignidad humana –en las esferas económicas, culturales, políticas y sociales– son factores clave para el desarrollo.

> Kanuu ja kutuha vaha, jasɨhɨ suchi jiin jayii suchi ja vekoyo, te suan kuu chetuu ñuu, teyu maayo jinahayo, chi ndɨhɨyo nikakakuyo nuu ñuhu yaha, te suan nakoo unuu ja kuyaayo vindaa vinene.
>
> "Es importante que las nuevas generaciones, las jóvenes y los jóvenes, tengan una buena educación, para así poder apoyar esta nación, que nos pertenece a todos, porque todos nacimos de esta tierra, y así debe haber igualdad para que vivamos juntos en armonía y justicia."

Represión

El camino hacia una convivencia democrática, justa y descolonizada es largo, difícil y doloroso. Esta lucha ha tenido a sus mártires. Recuerdo aquí a mi gran amiga Ingrid Washinawatok, mujer menominee de EUA y prominente embajadora indígena en la ONU. En 1999, cuando ella estaba en Colombia en una misión de apoyo pacífico a la causa del pueblo uwa, ayudando en la construcción de una escuela y participando en la defensa de sus tierras contra la explotación de Occidental Petroleum, fue secuestrada y asesinada por el movimiento guerrillero de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

De manera similar, los actos violentos de la represión en México han frustrado y truncado nuestro idealismo. Un ejemplo reciente: el 26 de septiembre de 2014 fueron desaparecidos 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural "Raul Isidro Burgos" de Ayotzinapa en el estado de Guerrero, en su mayoría de origen indígena (nahuas, mixtecos, tlapanecos y de otros pueblos originarios). Como suele pasar, las autoridades de esa región (desde antes altamente militarizada), así como las del ámbito nacional, no actuaron con la eficiencia ni la dedicación honesta para esclarecer el caso, y se produjeron una serie de retrasos, declaraciones contradictorias, confusiones y desinformaciones. Lo que parece haber ocurrido es que los jóvenes –en camino a una protesta social– fueron detenidos, asesinados, cortados en pedazos e incinerados. La prensa nacional e internacional documenta que en este crimen estuvieron involucrados varios políticos corruptos, con sus policías y grupos (para)militares, en contubernio con las bandas del narcotráfico y en complicidad con quién sabe quiénes más.

La versión gubernamental condena este terrible crimen pero lo presenta como un lamentable inciden-

te local. Sin embargo el problema es más amplio y profundo: se toca aquí la cuestión de cuál es la sociedad que los mexicanos queremos tener. La población ya está cansada, harta, de tantas desigualdades, imposiciones, corrupciones y violencia.[28]

La opinión pública y los medios de comunicación, por eso, han tomado la desaparición de los normalistas de Ayotzinapa como un caso emblemático de la injusticia social, de la continua violación de los derechos humanos y de la impunidad generalizada en el país. Otro ejemplo es la ola de femicidios. Y los actos de terror relacionados con la llamada "guerra contra el narcotráfico", que desde 2006 ha cobrado más de 150 000 vidas (muchas veces se trata de ejecuciones muy crueles: torturas, decapitaciones, desollamientos…). Hay un gran número de desapariciones: de hecho en la búsqueda de los jóvenes de Ayotzinapa se encontró una fosa tras otra con los cuerpos de otras víctimas no identificadas.

La opulencia ostentosa de la clase rica y dominante, con sus casas extravagantes, coches último modelo, su lujo moderno y su patrón de consumo exagerado, es ofensiva en un país cuya población en su mayoría vive en la penuria, el desempleo y la pobreza extrema. Esa alta burguesía autoprivilegiada y muy satisfecha consigo misma, viviendo cómodamente en su burbuja sin contacto con la realidad social, tiende a minimizar los hechos delictivos, a desviar la atención, a censurar la crítica y a criminalizar cualquier protesta. El presidente de la república ha llamado a "superar Ayotzinapa", como si un crimen se pudiera "superar" cuando ni siquiera se ha esclarecido todavía y mucho menos castigado conforme al derecho.

Aunque generalmente se pasa por alto que muchos de los desaparecidos de Ayotzinapa son indígenas, no faltan comentarios racistas y otras expresiones de mentalidad colonial. La reacción del subdirector del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), Victoriano Pagoaga Lamadrid, fue ilustrativa: "Pues es un crimen de hermanos, morenacos matando a otros morenacos…, caray, entonces es un perricidio morenaco". De manera similar, una funcionaria del estado de Guerrero (Karina Dimayuga Rodríguez) escribió: "ojala y nunca aparezcan esos 43 disque estudiantes… Malditos piojos ojala y estén ardiendo en el infiernooo".

Otro aspecto característico del colonialismo interno es la explotación agresiva de los recursos naturales locales por parte de las compañías trasnacionales. Las comunidades indígenas y rurales del estado de Guerrero son pobres pero a la vez están literalmente encima de enormes riquezas: concretamente sobre grandes yacimientos de oro y plata (conocidos como "El Cinturón de Oro" y "La Media Luna"). Varias compañías extranjeras como la Gold Corp y la Torex Gold se dedican a esta industria minera que, como siempre, no contribuye en nada al nivel de vida de los dueños originales y morales de estas tierras. Al contrario, tales negocios depredatorios, aunados con la intensa actividad ilegal del narcotráfico, y con la presencia secreta de "elementos de seguridad" (antidroga o más bien contrainsurgencia) por parte de EUA, forman un laberinto oscuro de grandes intereses de dinero y poder, dentro del cual se desarrollan los conflictos sociopolíticos. Los vínculos entre los funcionarios y los cárteles imposibilitan el estado de derecho y conducen a una corrosión total de los valores humanos.

Esta es la gran crisis que México enfrenta: no hay justicia ni moralidad ni ética social. Esta dramática situación es, al final, una herencia del colonialismo, ahora reelaborada en el contexto neocolonial y mafioso. En las regiones más afectadas del país parece haber un "Wild West". La desaparición forzada de los normalistas de Ayotzinapa ejemplifica quiénes son las primeras víctimas: los jóvenes que están estudiando. Trágicamente ahora se mandan sus dientes y fragmentos óseos calcinados a un instituto especializado en Innsbruck, Austria, para su identificación, cuando estos jóvenes podrían haber viajado al extranjero en vida, para aprender más y prepararse mejor, y así poder promover el desarrollo y la autodeterminación de sus pueblos.

México pierde por una parte la sabiduría de los antiguos; por la otra, los ideales y las mejores fuerzas de la nueva generación.

28 Véase también el análisis elocuente de Denise Dresser (2011).

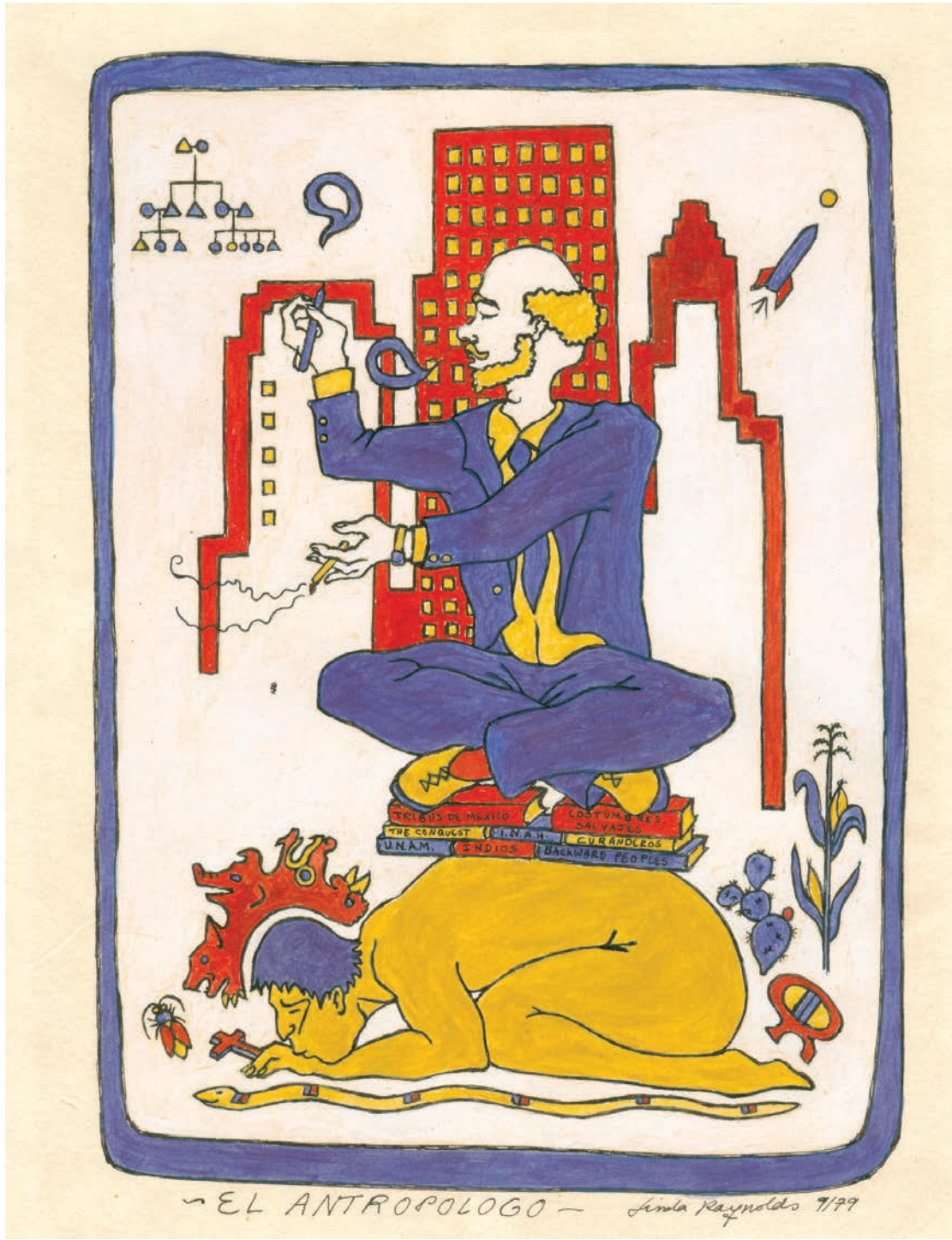


Figura 29.1: “El antropólogo”, dibujo de Linda Reynolds que sintetiza mi crítica.



Figura 29.2: Protesta contra el establecimiento de una mina de oro en Tetlama (estado de Morelos): “La minera ha adormecido tu conciencia a tal grado que le entregarás la vida y la salud de los seres que debes proteger y tú serás responsable de la muerte y enfermedad que padecerá la niñez de Tetlama. De igual manera te responsabilizamos de la sangre que se derrame y de las vidas que se puedan perder en esta lucha. ¿Quiénes estiran la mano pidiendo dinero, quiénes piden mina y basurero, quiénes suplican a Dios por la destrucción de la vida humana? Fuera la mina matapueblos, fuera todos los traidores que venden a el pueblo de Tetlama. Si conoces el respeto al derecho ajeno, respeta la vida y la salud de tus semejantes, no la vendas.”



Figura 29.3: Protesta contra el establecimiento de una mina de oro en Tetlama (estado de Morelos): “Los comuneros sólo son dueños de sus tierras reconocidas legalmente y de los que agarran a placer, muchos basándose en su certif. de uso común, pero no son dueños de la vida de nuestras familias, de nuestro pueblo y del agua como para que la entreguen a la minera que requieren de 250,000 litros por hora para procesar el oro y la plata, agua que tú y tu familia consumirán en 20 años, tampoco son dueños del aire que respiramos, aire que se contaminará con metales pesados como el arsénico y con substancias químicas altamente tóxicas como el cianuro. Los animales por instinto proveen a sus hijos y tú ¿por qué los vendes, comunero? No a la mina, sí a la vida.

30. Entre cooperación e investigación

Antonella Cammarota

Este libro es el resultado de los intereses paralelos de dos grupos de investigación que en un lapso de 25 años de interacción y colaboración han intentado, juntos, establecer un diálogo y enfrentar realidades con enormes diferencias de historia y de cultura, pertenecientes a dos diferentes "sur del mundo": el de Italia y el de las culturas de los pueblos nativos de Mesoamérica.

Como se aprecia en los textos reunidos, la dimensión temporal demuestra ser un tema y un contexto extraordinarios para iniciar este diálogo. Narrar experiencias múltiples y minoritarias, reflexiones innovadoras y microhistorias constituye una manera de superar las diferencias sin juzgarlas, en primer lugar escuchándolas y permitiendo que se manifiesten en toda su diversidad sin pretender interpretarlas.

Percepciones del tiempo que difieren según su contexto cultural se entrecruzan con los tiempos de la subjetividad, con los tiempos de los hombres y de las mujeres, y con los de las diferentes fases de la vida, de la salud o de la enfermedad. De todo esto se habla, pues, en este volumen, tomando ejemplos de estudios de casos muy heterogéneos entre sí. La relación con el pasado, la relación con lo sagrado, las formas de resistencia desarrolladas por las comunidades locales, las formas culturales y la cultura material de las minorías, la relación salud-enfermedad, las cuestiones de la equidad entre los sexos, el arte indígena y el arte europeo se analizan y se documentan para poder iniciar un diálogo intercultural. Un diálogo que se basa en la idea de que no hay sólo una dirección, o tampoco sólo dos opuestas. Un diálogo que reconoce, a partir de cada paso que se da, el gran número de posibilidades que pueden encontrarse, como si se tratara de un nuevo inicio.

Esto fue posible gracias a la presencia de diferentes disciplinas en los dos grupos de investigación, conformado uno de éstos sobre todo por sociólogos, y por arqueólogos e historiadores el otro, procedentes de diferentes lugares y pertenecientes a diferentes generaciones; todos con el deseo común de aprender, de descubrir lo que se esconde en los márgenes y en los intersticios de este mundo global. La investigación se realizó desde el punto de vista de quien intenta que el modelo dominante no lo abrume y trata de iniciar un diálogo intercultural.

Para mí ha sido una etapa en un largo viaje de estudios, en el que he acompañado el trabajo de análisis en el campo con el trabajo de la cooperación internacional. Todo empezó durante un primer viaje a Nicaragua en 1982, poco después de la revolución sandinista; continuó con la participación en el simposio "La visión india" en el Congreso Internacional de los Americanistas en 1988 en Amsterdam, y prosiguió con la delegación italiana en 1991 y 1992 en los encuentros intercontinentales para celebrar los 500 años de la Resistencia Indígena, Negra y Popular en Guatemala y Nicaragua.

Fui a Nicaragua con un grupo de investigadores comprometidos política y socialmente, para conocer más de cerca "la revolución sandinista". Nos tuvimos que quedar en la costa del Pacífico porque a la costa del Atlántico, donde vivían los miskitos y otros pueblos nativos, no pudimos llegar por la guerra que mantenían en ese momento los "contras" y el gobierno sandinista en la tierra de Mosquitia. Después de regresar de ese viaje algunos de nosotros creamos una ONG (organización no gubernamental) de cooperación internacional, cuyo objetivo, desde su origen, fue el intercambio y el aprendizaje recíproco, y no una "ayuda" estéril y paternalista. La idea principal era que pudiéramos aprender de ellos y, al mismo tiempo, ellos de nosotros.

Dentro de la ONG, de la que fui la presidenta durante 10 años, siempre insistí en que se hicieran proyectos de cooperación internacional directamente con las comunidades indígenas, y con este enfoque se reali-

zaron numerosos proyectos con los miskitos en Nicaragua, con la Confederación de los Pueblos Indígenas en Ecuador y con los purépechas en Michoacán, México. Las dificultades han sido muchas, a pesar de nuestra apertura y colaboración; pero también ha sido mucho lo que hemos aprendido en el campo de la relación intercultural, a partir precisamente de reconocer las diferentes dimensiones sociales del tiempo y del espacio.

Me gustaría relatar lo que pasó en el primer proyecto que tuvimos en la costa atlántica de Nicaragua. Llegué a Puerto Cabezas en un pequeño avión militar. Íbamos sentados formando un círculo unas 20 personas en total, y el avión volaba bajo dejándonos mirar la selva y los ríos. La ruta tenía prevista una primera escala en Puerto Cabezas; pero cuando bajé del avión habíamos aterrizado en Bluefields,[1] porque –según me daría cuenta después– un gran número de pasajeros iba para allá, y por esto el avión había cambiado su itinerario. Ésta era la costa atlántica de Nicaragua, donde las "cosas" claramente seguían lógicas diferentes a las nuestras y donde quizás me hubiera sido difícil entenderlas.

Llegamos, pues, con nuestras críticas de aquellas ONG y de aquellos cooperadores que creían "saber lo que es bueno para ellos", pero luego entendimos las enormes dificultades que tendríamos que enfrentar si de veras queríamos trabajar directamente con las comunidades y escucharlas. Nuestro bagaje cultural de cooperadores se basaba en la cooperación como intercambio, no como ayuda. Pero ¿cómo hacer comprensible y real tal proyecto? En Nicaragua yo era de todos modos la presidenta de una ONG europea que podía traer nuevos proyectos. Y allí descubrimos el primer gran malentendido: el proyecto. Para nosotros los europeos que cooperábamos internacionalmente estaba clarísimo qué quería decir hacer un proyecto en el que se iban a tomar en cuenta las exigencias de las realidades locales, la sostenibilidad, el impacto y, al mismo tiempo, los objetivos y los resultados que se deberían alcanzar en tiempos dictados por fechas de entrega; sabíamos muy bien lo que significaba realizar un proyecto y rendir un informe a las instituciones financieras. Pero para nuestros "beneficiarios" ¿qué era un proyecto? Trabajar con las ONG locales –estructuradas– el problema era menor porque funcionaban en un terreno similar al nuestro: presentaban sus solicitudes, objetivos y deseos ya organizados y formulados como proyectos; pero nosotros teníamos la pretensión de trabajar directamente con los grupos de base, con las comunidades indígenas.

Trabajar con las comunidades miskitas nos llevó a conocer a los curanderos y a los *sukias*,[2] y un encuentro muy importante fue con Norma, una "verdadera" mujer *sukia*. Ella vivía en Waspan porque el pueblo donde nació había sido evacuado durante la guerra de los "contras" y el gobierno sandinista, pero su deseo era volver a San Alberto. Sólo hablaba unas cuantas palabras en español, y yo casi no hablaba miskito. Un maestro miskito traducía, pero la traducción no funcionaba. Sin embargo sus indicaciones me fueron muy útiles y entre nosotros se estableció un primer contacto. Me convencí aún más de la importancia de la medicina tradicional del lugar y en el proyecto Tininiska insertamos la construcción de una clínica miskita en San Alberto, que se hizo, pero un huracán la destruyó algunos años después.

En estos lugares todo parecía transcurrir de manera lenta y de manera rápida a la vez: la aparente lentitud de la tradición fue acompañada por una trasformación tan rápida que tuvimos dificultad en seguirla.

Busqué, entonces, un contexto desde en el cual partir para tratar de establecer una relación, condición indispensable para aprender, y lo encontré en dos mujeres del grupo local del proyecto Tininiska: Margarita, presidenta de una radio local (Radio Caribe), y Ana Rosa, profesora y traductora miskita.

Margarita se sorprendía cada vez que me encontraba en Puerto Cabezas; sus preguntas me confundían, ella no entendía por qué me había enamorado de aquellos lugares, no entendía por qué quería trabajar con los miskitos –pequeñas comunidades no aptas en absoluto para nuestra lógica– y no con los grupos organizados. Margarita había comprendido bien cómo funcionaba nuestra sociedad y el mundo de la cooperación. Trabajaba como periodista y viajaba mucho; conocía bien su país y bastante bien el continente europeo para poder ser mediadora, de modo que había llegado a ser la que traía proyectos de cooperación a su tierra. Con ella no fue difícil trabajar. Hoy en día Radio Caribe sigue viviendo y nosotros,[3] después de 20 años, seguimos trabajando con Margarita en Puer-

1 Bluefields es la capital de la Región Autónoma del Atlántico sur, en la costa atlántica de Nicaragua, llamada Mosquitia.

2 Los *sukias* son médicos tradicionales con poderes mayores que los curanderos.

3 Nosotros conformamos la asociación Tininiska-Italia Onlus, de la que soy la presidenta y que creamos junto con otros voluntarios en 2007. Véase www.tininiskaitalia.org.

to Cabezas y en la comunidad miskita de Krukira, con un proyecto de reconstrucción de algunos hogares destruidos por el violento huracán Félix, en septiembre de 2007.

En cuanto a Ana Rosa Fagoth,[4] que ahora es la responsable del centro cultural Tininiska, a diferencia de otros miskitos sandinistas, no cabía en nuestras categorías mentales sobre la situación política: era hermana de Stedman Fagoth, quien luchó contra los sandinistas, firmó el tratado de paz y en las elecciones se había puesto del lado de la UNO y fue elegido presidente de la Asamblea regional. La confianza, por eso, no fue inmediata, sino que se construyó con el tiempo. Ana Rosa conocía muy bien la Moskitia y a su población, tenía relaciones importantes con el consejo de ancianos. Vivió la evacuación del río Coco y el "exilio" en Honduras, pero su claridad mental quedó intacta, y los esquemas preconcebidos no afectaban sus razonamientos. Colaboró con todos aquellos que querían ayudar a su país y a su gente. Me hizo dudar mucho sobre las categorías por usar y sobre nuestra costumbre de clasificar a las personas.

Después de varios viajes, encuentros y debates, presentamos a la Unión Europea el proyecto Tininiska, que implicaba la optimización de la señal de Radio Caribe y la construcción de un centro cultural por los mismos miskitos y sumos. El reto no era pequeño, porque pretendíamos contribuir al mantenimiento de las culturas locales a partir de un proceso de maduración y de comparación. Un trabajo de investigación y cooperación durante largo tiempo, en que se partía de una confrontación entre nuestras metodologías y las de ellos.

En 1994 la Unión Europea aprobó el proyecto Tininiska: se creó un centro de cultura Tininiska para valorar el patrimonio cultural de los pueblos nativos y se potenció Radio Caribe.[5] Por eso los programas de radio –los de lengua miskita incluidos– llegaron hasta el río Wanki. La radio se convirtió en un medio importante de difusión de las historias y los conocimientos que en aquel momento el grupo Tininiska estaba recogiendo. Los investigadores de este grupo tenían la particularidad de proceder de la misma cultura que estaban investigando. Con una formación oportuna y con los medios técnicos necesarios podían grabar relatos de mujeres y hombres, sobre todo ancianos, que vivían en los pueblos de Moskitia. Como Ana Rosa misma dijo en el seminario internacional titulado "El poder de las minorías" que tuvo lugar en Messina en 2002:

> en los primeros tiempos fue difícil convencer a los ancianos y a las ancianas que contaran sus conocimientos a una grabadora. Después de algunos meses, cuando empezaron a escuchar sus historias emitidas en radio e impresas en el periódico Tininiska, empezaron a venir ellos mismos al centro cultural para contar sus conocimientos para que no se perdieran con el tiempo.

La idea principal del proyecto Tininiska procedía de la consciencia de que, en un mundo globalizado, las contaminaciones son inevitables, y de que hay que trabajar juntos para que los procesos de inclusión no sean destructivos y para que no continúe el genocidio físico y cultural de las poblaciones nativas que comenzó hace cinco siglos y que todavía no ha terminado. Con el tiempo esta experiencia se ha convertido en motivo de formación y reflexión sobre las dificultades en la cooperación internacional y sobre las posibles razones de por qué tantos proyectos fracasan. Las diferencias que hubo eran evidentes pero era difícil hacerlas entrar en el diálogo. El primer punto crítico, el más importante, era precisamente la diferente relación con la temporalidad que dificultaba la posibilidad de colaborar y comunicar. La idea misma de 'proyecto' sobre el que se basa toda la cooperación internacional presuponía una visión evolucionista y lineal del mundo, de la historia, del tiempo; una visión exclusivamente occidental y por eso no compartida.

Otro momento importante de maduración para mí fue la participación, primero en Guatemala (1991) y después en Nicaragua (1992), en las reuniones intercontinentales para los 500 años de la Resistencia Indígena Popular y Negra,[6] con motivo del V centenario de la conquista de América, mientras que en Europa se realizaban dos grandes iniciativas, una en Sevilla y otra en Génova, para celebrar lo que le pasó a la historia en términos de descubrimiento. El movimiento indígena popular –que surgió en el continente americano en los años 70– había presentado una petición a los Estados europeos para que se disculparan con los nativos por el genocidio que cometieron: los gobiernos europeos, de forma unánime, la rechazaron. Conocer

4 Cf. Fagoth (1998).
5 Radio Caribe sigue activa en la costa.
6 Cf. Girardi (1996).

de cerca tantas organizaciones de base con todas sus diferencias y problemáticas fue otro momento importante de reflexión. Entre tantos grupos estaban las viudas de muchos guatemaltecos asesinados por la dictadura de Ríos Montt. Con determinación pedían justicia y no venganza, eran personas acogedoras y serenas, no obstante la pesadez de su historia reciente.

Ya por aquel tiempo había conocido a Aurora Pérez y a Maarten Jansen, durante el gran simposio que organizaron en Amsterdam (1988), donde fui porque por primera vez en un congreso académico había representantes de aquellos pueblos nativos de las Américas, que llamaban tanto mi atención por los vínculos que tenían con la naturaleza, por el sentido comunitario, por la diferente concepción del tiempo y del espacio, y que yo quería conocer directamente. Desde aquel momento nunca hemos cesado de reflexionar juntos. Nuestra colaboración empezó luego a tomar forma durante dos conferencias realizadas en Messina en el Dipartimento di Studi Politici e Sociali de la Universidad de Messina. La amistad y el trabajo de estudio conjunto me permitieron entrar aún más en ese mundo diferente.

Las experiencias adquiridas durante el trabajo de cooperación internacional, las reflexiones que me acompañaron durante el trabajo de investigación y la participación en numerosas conferencias internacionales nos hicieron crear diferentes enfoques y diferentes maneras de relación para que se abrieran las puertas al diálogo entre las culturas. La notable distancia cultural nos ha llevado a preguntarnos cómo encontrar la perspectiva correcta, cuál era la distancia apropiada que pudiera permitirnos escuchar sin ser arrastrados. Entendimos que nuestras categorías de análisis no eran buenas, y después de buscar durante años otras categorías, hemos entendido que esto tampoco estaba bien porque la idea misma de "categoría" no se aplica a las realidades culturales y sociales de otros. Solo poniéndonos en una posición de observar/escuchar, liberándonos de categorías interpretativas subjetivas, nos fue posible mirar más allá. En este sentido hemos intentado enfocar otras temporalidades, leyendo en ellas las sobreposiciones y descubriendo las coexistencias.

El conjunto de estos ensayos me parece que ofrece un proceso de acercamiento y conocimiento a partir de la conciencia de que el tiempo es una construcción social y de que el tiempo único y lineal, el tiempo del reloj a que estamos acostumbrados, es un tiempo que puede volverse violento si se pretende que sea el único, pero que puede también relativizarse si se considera como una de las muchas construcciones posibles.

La elección de vivir sólo en el tiempo lineal omitiendo todas las otras modalidades de construcción temporal no ayuda: pensemos en los intentos de negar la muerte típicos de la civilización occidental, que no la acepta como parte de la vida; una vida de la que se ha tratado de remover hasta el concepto de 'enfermedad'. Y si el tiempo es una construcción social, y entonces humana, puede ser rehecho y repensado, más veces y de maneras diferentes a la vez. El tiempo no sólo es diferente según las sociedades, sino también dentro de una misma sociedad coexisten siempre tiempos diferentes. La sociedad occidental, europea, eligiendo el tiempo lineal como único, limita y destruye la riqueza de los otros tiempos. El tiempo lineal impone prisas porque es un correr sin posibilidad de regreso; por otro lado el tiempo múltiple no tiene prisa. Pero el predominio de una visión economicista no permite valorar las experiencias temporales situadas en los márgenes, y sólo deja sobrevivir las que, de prisa, tienen utilidad.

Me parece que este libro, rompiendo con tal visión, abre perspectivas ulteriores importantes con el objetivo de encontrar nuevas formas de diálogo y nuevas posibilidades de conexión entre las diferentes culturas, experimentando con diferentes metodologías y acercamientos, que pueden darnos la posibilidad de reflexionar más profundamente sobre los temas centrales de nuestro tiempo.

Referencias

1. Los valores culturales frente a la colonización y la globalización: nota introductoria
(Maarten E.R.G.N. Jansen y Valentina Raffa)

Anderson, Benedict. 1996. *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma.
Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo, una civilización negada*, Grijalbo, México.
Cammarota, Antonella (ed.). 1990. *Natura e Ambiente. Lo Sguardo Indio*, Armando Siciliano Editore, Messina.
——. 1991. *Diritti Umani, Diritti dei popoli: le popolazioni indigene del Centro America*, Armando Siciliano Editore, Messina.
Chatterjee, Partha. 2006. *The politics of the Governed*, Columbia University Press, Nueva York.
Eisenstadt, Shmuel Noal. 1997. *Modernità modernizzazione e oltre*, Armando Editore, Roma.
Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How anthropology makes its object*, Columbia University Press, Nueva York.
Goody, Jack. 2012. *The Theft of History*, Cambridge University Press.
Ingold, Tim. 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, Londres y Nueva York.
Jefferess, David. 2008. *Postcolonial Resistance: Culture, Liberation and Transformation*, University of Toronto Press.
Mignolo, Walter D. 2007. Delinking, *Cultural Studies* 21 (2): 449-514.
Musiro, Stichting voor Indiaanse Cultuur (coordinador académico: Maarten E.R.G.N. Jansen). 1989. *La visión india: tierra, cultura, lengua y derechos humanos*, Archeologisch centrum, Leiden.
Pérez Jiménez, Gabina Aurora y Maarten E.R.G.N. Jansen. 1979. Los códices y la conciencia de ser indígena, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 97: 83-104, México.
Shahjahan, Riyad. 2011. Engaging the Faces of 'Resistance' and Social Change from Decolonizing Perspectives toward Transforming Neoliberal Higher Education, *Journal of Curriculum Theorizing* 27 (3): 273-286.
Tuck, Eva y K. Wayne Yang. 2012. Decolonization is not a metaphor, *Decolonization: Indigeneity, Education and Society* 1 (1): 1-40.
Tuhiwai Smith, Linda. 2012. *Decolonizing Methodologies* (2a. ed.), Zed Books, Londres y Nueva York.

2. La colonización técnica del tiempo
(Pier Luca Marzo)

Braudel, Fernand. 2009. *La dinamica del capitalismo*, Il Mulino, Bolonia. (Edición original en francés: 1977.)
Dilthey, Wilhelm. 1998. *Le dottrine delle visioni del mondo*, Guida Editores, Nápoles. (Edición original en alemán: 1931.)
Durand, Gilbert. 2010. *La sortie du XX siè*cle, CRN, París.
Elías, Norbert. 1986. *Saggio sul tempo*, Il Mulino, Bolonia. (Edición original en alemán: 1984.)
Heidegger, Martin. 1997. *Linguaggio tecnico e linguaggio tramandato*, ETS, Milán. (Edición original en alemán: 1989.)
Jünger, Ernst. 1994. *Il libro dell'orologio a polvere*, Adelphi, Milán. (Edición original en alemán: 1954.)
Le Goff, Jacques. 1977. *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Milán. (Edición original en francés: 1956.)
Marzo, Pier Luca. 2011. *La natura tecnica del tempo. L'epoca del post-umano tra storia e vita quotidiana*, Mimesis, Milán.
Plessner, Helmuth. 2006. *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Turín. (Edición original en alemán: 1975.)
Taguieff, Pierre-André. 2003. *Il progresso. Biografia di una utopia moderna*, Città Aperta Edizioni, Troina. (Edición original en francés: 2001.)
Todorov, Tzvetan. 1992. *La conquista dell'America*, Einauidi, Turín. (Edición original en francés: 1982.)
Virilio, Paul. 2000. *La velocità di liberazione*, Mimesis, Roma. (Edición original en francés: 1995.)

Weber, Max. 1991. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milán. (Edición original en alemán: 1904-5.)

3. El tiempo y la formación de la comunidad: el calendario maya en el altiplano de Guatemala
(Paul van den Akker)

Centro de Espiritualidad y Medicina Maya, Chilam Balam. 2014. *Calendario Guatemala Maya 2014*, Chilam Balam, Chichicastenango.

Christenson, Allen J. 2007. *Popol Vuh: the Sacred Book of the Quiché Maya People*. La versión electrónica de la publicación original de 2003 se encuentra en Mesoweb: www.mesoweb.com/publications/Christenson/PopolVuh.pdf (consulta: 14.03.2014).

Fabian, Johannes. 2002. *Time and the Other, how anthropology makes its object*, Columbia University Press, Nueva York.

Girard, Rafael. 1962. *Los mayas eternos*, Antigua Librería Robredo, México.

Gusfield, Joseph R. 1975. *The Community: A critical response*, Harper Colophon, Nueva York.

La Farge, Oliver. 1947. *Santa Eulalia, the Religion of a Chuchumatán Indian Town*, University of Chicago Press, Chicago.

Lincoln, Jackson Steward. 1942. The Maya Calendar of the Ixil Indians of the Guatemala Highlands, *Contributions to American Anthropology and History*, publication 528, vol. 7, Contribution 38, 99-128.

McMillan, David W. y David M. Chavis. 1986. Sense of Community: A Definition and Theory, *Journal of Community Psychology*, vol. 14., pp. 6-23.

Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Schultze Jena, Leonhard Sigismund. 1933. *Indiana I*: *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*, Verlag Gustav Fischer, Jena.

Stoll, Otto. 1889. *Die Etnologie der Indianerstämme von Guatemala*, Wintersche Verlagshandlung, Leipzig.

Tedlock, Barbara. 1982. *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Thompson, John Eric Sidney. 1950. *Maya Hieroglyphic Writing: Introduction*, Carnegie Institution of Washington, Washington.

4. *Xëëw-it*. Tiempo y espacio en la cultura ayuuk
(Juan Carlos Reyes Gómez)

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez**.** 1992. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, Fondo de Cultura Económica, México.

——. 1994. *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, Fondo de Cultura Económica, México.

Andrade, Cecilia. 1986. *Calendario y memoria colectiva mixe*, tesis de maestría, ENAH, México.

Ballesteros R., Leopoldo y Mauro Rodríguez E. 1974. *La cultura mixe. Simbología de un humanismo*, Jus, México.

Carrasco, Pedro, Walter Miller y Roberto J. Weitlaner. 1961. El calendario mixe, en *El México Antiguo* (Hermann Beyer, ed.), tomo IX: 153-171, Sociedad Alemana Mexicanista, México.

Caso, Alfonso. 1963. El calendario mixe, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo 19: 63-74.

De la Cruz, Víctor. 2007. *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binnizá*, INAH, CIESAS, IEEPO, Casa Juan Pablos, México.

Duinmeijer, Bob. 1997. The Mesoamerican Calendar of the Mixes, Oaxaca, Mexico, *Yumtzilob*, vol. 9.2: 173-206.

——. 1996. *Ayuuk Ja'yët Jëts Xyëbëye'eby. De Mixe Kalender van Oaxaca, Mexico*, tesis de maestría, Universidad de Leiden, Países Bajos.

Hoogshagen, Searle. 1966. A sketch of the earth's supernatural functions in Coatlán, Mixe, en *Summa Anthropológica*, pp.: 313-316, INAH, México [Versión castellana, en Nahmad, Salomón (coord.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, CIESAS-IOC, México, 1994].

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI). 2010. *Censo de población y vivienda*, INEGI, México.

Jansen, Maarten E.R.G.N. y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2009. *La lengua señorial de Ñuu Dzaui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, CSEIIO, Universidad de Leiden y Yuu Nuu A.C., México.

Kuroda, Etzuko. 1993. *Bajo el Zempoaltepetl: la sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales* (traducción: Ximena Avellaneda, Álvaro González y Pedro Lewin), CIESAS-IOC, México. (Edición original en inglés: 1984.)

León-Portilla, Miguel. 1988. *Time and Reality in the Thought of the Maya* (2a. ed. [tr. Charles L. Boilès, Fernando Horcasitas y el autor]), University of Oklahoma Press, Norman y Londres. (Edición original en español: UNAM, México, 1968.)

Lipp, Frank. 1991. *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, University of Texas Press, Austin.

López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica (4a. reimpr.), México.
——. 2006. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana* (4a. ed., 2a. reimpr. [1a. ed. 1990, Alianza Editorial Mexicana]), UNAM, México.
Mann, Charles y Robert Chadwick. 1960. Present-Day Use of Ancient Calendars among the Lowland Mixe, *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, núm. 19: 1-9, Museo Frissel, Mitla, Oaxaca.
Miller, Walter. 1956. *Cuentos mixes*, Biblioteca del Folklore Indígena, INI, México.
Montes de Oca Vega, Mercedes. 2008. Los difrasismos, un rasgo del lenguaje ritual, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 39: 225-238.
——. 2000. *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*, tesis de doctorado, UNAM, México.
Nahmad, Salomón. 1965. *Los mixes. Estudio social y cultural de la región del Zempoaltepetl y del Istmo de Tehuantepec*, Instituto Nacional Indigenista, México.
Popol Vuh (Pueblo Quiché). 1999. *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* (traducción, introducción y notas Adrián Recinos), Fondo de Cultura Económica (28a. reimpr., 2a. ed., colección Popular, 1960, [1a. ed. en Biblioteca Americana, 1947]), México.
Reyes Gómez, Juan Carlos. 2006. Tuk it, ja tuk it, este mundo y el otro mundo. La concepción de la relación muerte-vida en la cultura ayuuk, en *Ojarasca* (suplemento cultural del diario *La Jornada*, núm. 105, enero, México. Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2006/01/16/oja105-juan.html).
Reyes Gómez, Laureano. 2008. La visión zoque del inframundo, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, núm. 2, 97-106.
——. 1995. Los mixes, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región transístmica, chontales de Oaxaca, huaves, mixes y popolucas* (pp. 167-209), Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Desarrollo Social, México.
Rojas Martínez Gracida, Araceli. 2012. *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayook de Oaxaca*, tesis de doctorado, Universidad de Leiden.
Sociedad Bíblica Internacional. 1999. *Santa Biblia* (Nueva Versión Internacional), Editorial Vida.
Stresser-Péan, Guy. 2011. *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla* (tr. Roberto Rueda Monreal y Arturo Vásquez Barrón), Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México. (Edición original en francés: 2005.)
Tedlock, Barbara. 1992. *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque (edición revisada [1a ed. 1982]).
Torres, Gustavo. 2004. *Mixes. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.
Villa Rojas, Alfonso. 1956. Notas introductorias sobre la condición cultural de los mijes, en Miller, Walter, *Cuentos mixes*: 13-68, Instituto Nacional Indigenista, México.
Weitlaner Johnson, Irmgard y Roberto J. Weitlaner. 1963. Nuevas versiones sobre calendarios mixes, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo 19: 41-62.

5. Comunicar entre culturas
(Valentina Raffa)

Arce, Alberto, Long, Norman. 2000. *Anthropology, Development, and Modernities*, Routledge, Londres.
Basile, D., Zani, B. 2013. *La soggettività: le persone con talassemia si raccontano*, en De Sanctis V., Basile D., Barbieri U., Zani B., Masera G. (2013), *Come vincere la sfida della talassemia. Resilienza e qualità di vita*, Paolo Emilio Persiani, Bolonia, pp. 43-126.
Bennett, Milton. 2002. *Principi di comunicazione interculturale*, Franco Angeli, Milán.
Berger, Peter L., Luckmann, Thomas. 1966. *The Social Construction of Reality*, Doubleday and Co, Garden City, Nueva York.
Cammarota, Antonella. 2009. *L'Altro da raccontare*, Franco Angeli, Milán.
De Certeau, Michel de. 2001. *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
Escobar, A. 1992. Immaginando un'era di postsviluppo, en Malighetti R. (2005), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma.
Fanon, Frantz. 1962. *I dannati della terra*, Einaudi, Turín.
Foucault, Michel. 1992. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milán. (Edición original en francés: 1961.)
Goffman, Erving. 1968. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Turín.
Good, Bairon J. 1994. *Medicine, Rationality, and experience: an anthropological perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
Jedlowski, P. 2005. *Un giorno dopo un altro. La vita quotidiana tra esperienza e routine*, Il Mulino, Bolonia.
Latouche, Serge. 2007. *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milán.

Loomba, Ania. 1998. *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, Londres.
Mallon, F. E. 1994. *The promise and dilemma of subaltern studies; Perspectives from Latin American Histories*, American Historical Review, 99: 1491-515.
Natoli, S. 2006. *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia.
Rostow, Walt Whitman. 1960. *The stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge.
Said, Edward. 1978. *Orientalism*, Pantheon Books, Nueva York.
Schutz, Alfred. 1974. *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bolonia. (Edición original en alemán: 1960.)
——. 1979. *Saggi sociologici*, Utet, Turín.
Shiva, Vandana. 2005. *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milán.
Siebert, Renate. 2012. *Voci e silenzi postcoloniali*, Carocci, Roma.
Ting-Toomey, Stella, Chung, Leeva Chilling. 2011. *Understanding Intercultural Communication*, Oxford University Press, USA.

6. Los dos mundos de Santa Catarina
(Raúl Macuil Martínez)

Castelán Zacatenco, Arturo. 2012. *El pan tradicional de Acaxochitlán, Hidalgo. La panadería de don Juan y el oficio de una familia*, PACMYC, México.
——. 2005. El teponaztli de Santa Catarina, en *Arcanos Hidalguenses en memoria de Víctor Ballesteros García*, UAEH, México.
Hernández Beatriz, Marcelino. 2004. *Manual para aprender nahuatl*, Ediciones Makuilxochitl, México.
INALI. 2010. *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México.
INEGI. 2010. *Censo de población y vivienda*, México.
Molina, fray Alonso de. 1970. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, 4a. ed., Biblioteca Porrúa, México. (Edición original: 1555-1571.)
Oviedo Herrerías, Angélica, Delfino Pérez Blas y Julio Berdeja Martínez. 1997. *Los ritos de pedimento de lluvia en Santa Catarina, región de la Sierra Baja en Acaxochitlán*, Edición Costumbres y Tradiciones No. 1, México.
Rivero, Antonio. Elementos Materiales de la Liturgia, en http://www.es.catholic.net/op/articulos/13787/elementos-materiales-de-la-liturgia. (Consulta en noviembre de 2014.)

Entrevistas:
Cruz Méndez, Raúl (marzo 9, 2014).
Flores Méndez, Alejandro (febrero 10, 2014).
Flores, Vicenta (marzo 6, 2014).
Guzmán Salvador, Margarito (febrero 12, 2014).
Valentín Méndez, Ramiro (abril 8, 2014).

7. Tiempo, religión e interculturalidad en la Colonia: los catecismos pictográficos de México
(Maarten E.R.G.N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez)

Acosta, José de. 1962. *Historia Natural y Moral de las Indias* (edición de Edmundo O'Gormán), Fondo de Cultura Económica, México. (Edición original: 1590.)
Acuña, René (ed.). 1984. *Relaciones geográficas del siglo xvi: Tlaxcala*, tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México.
Anders, Ferdinand. 1974. Die 'geistige Eroberung' Mexikos: Aufstieg, Blüte und Ende der Indianermission (1524-1572), en *Festschrift Otto Zerries, Ethnologische Zeitschrift Zürich*, I: 23-32.
——. 1988. ¿Hizo o no hizo? Von der Aussagekraft Mexikanischer Schrift, en *Continuity and Identity in Native America* (Maarten Jansen, Peter van der Loo y Roswitha Manning eds.): 193-249. E.J. Brill, Leiden.
Anders, Ferdinand y Maarten E.R.G.N. Jansen. 1994. *Pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, Fondo de Cultura Económica, México.
Anders, Ferdinand, Maarten E.R.G.N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 1992. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis Mexicanus 1*, Fondo de Cultura Económica, México.
Anders, Ferdinand, Maarten E.R.G.N. Jansen y Luis Reyes García. 1991. *El Libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Fondo de Cultura Económica, México.
——. 1993. *Los templos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, serie: Códices Mexicanos, Fondo de Cultura Económica, Mexico.
Anders, Ferdinand y Maarten E.R.G.N. Jansen, con contribuciones de Jessica Davilar y Anuschka Van't Hooft. 1996. *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*, serie: Códices Mexicanos, Fondo de Cultura Económica, México.
Asselbergs, Florine G.L. 2004. *Conquered conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: a Nahua vision on the conquest of Guatemala*, CNWS, Leiden.
Báez Rubí, Linda. 2005. *Mnemosine novohispánica:*

retórica e imágenes en el siglo xvi, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Bartolomé, Miguel A. 1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, Instituto Nacional Indigenista/Siglo XXI, México.

Bartra, Roger. 2012. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, Random House, Mondadori.

Basich de Canessi, Zita. 1963. *Un catecismo del siglo xvi*, Editorial Offset, México.

Berger, Uta. 2002. *Gebetbücher in mexikanischer Bilderschrift: Europäische Ikonographie im Manuskript Egerton 2898 aus der Sammlung des Britischen Museums*, London, Lit verlag, Münster.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*, Routledge, Londres.

Bonilla Palmeros, Jesús Javier. 2011. *Tlatlatlauhtiloni Amoxtli. El Libro de Oraciones*, tesis de doctorado, ENAH, México.

——. 2014. Catecismo Indocristiano 078, *Arqueología Mexicana, edición especial 54 (Códices mexicanos en la Biblioteca Nacional de Francia)*: 84-87.

Boone, Elizabeth Hill. 2011. Ruptures and Unions: Graphic Complexity and Hybridity in Sixteenth-Century Mexico, en *Their Way of Writing: Scripts, Signs and Pictographies in Pre-Columbian America* (Elizabeth Hill Boone y Gary Urton, eds.): 197-225. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Browne, Walden. 2000. *Sahagún and the Transition to Modernity*, University of Oklahoma Press, Norman.

Burgoa, fray Francisco de. 1934a. *Palestra Historial*, Publicaciones del AGN 24, México.

——. 1934b. *Geográfica Descripción* (I, II), Publicaciones del AGN 25, 26, México (edición original: 1674), reimpresión: Editorial Porrúa, México 1989.

Burke, Peter. 2009. *Cultural Hybridity*, Polity Press, Cambridge.

Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, University of Arizona Press, Tucson.

——. 1998. Pious performances: Christian Pageantry and Native Identity in Early Colonial Mexico, en *Native Traditions in the Postconquest World* (Elizabeth H. Boone y Tom Cummings, eds.): 361-381, Dumbarton Oaks, Washington.

Ciruelo, Pedro. 1628. *Tratado en que se reprueban todas las supersticiones y hechicerías*, Barcelona (edición facsimilar: Universidad Autónoma de Puebla 1986).

Cohn, Norman. 2001. *Europe's Inner Demons*, University of Chicago Press.

Cortés Castellanos, Justino. 1987. *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, Fundación Universitaria Española, Madrid.

Domínguez Silva, Julieta. 2004. *El Padre Nuestro. Códices testerianos. Simbiosis de dos culturas*, tesis de licenciatura, Universidad de las Américas, Puebla.

Durán, Fray Diego. 1967. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (2 tomos), Editorial Porrúa, México.

Duverger, Christian. 1996. *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Escalante Gonzalbo, Pablo. 2010. *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*, Fondo de Cultura Económica, México.

Estés, Clarissa Pinkola. 2011. *Untie the Strong Woman. Blessed Mother's Immaculate Love for the Wild Soul*, Sounds True, Boulder.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How anthropology makes its object*, Columbia University Press, Nueva York.

Foucault, Michel. 1988. El sujeto y el poder, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50 (3): 3-20.

Galarza, Joaquín. 1979. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, Archivo General de la Nación, México.

——. 1992. *Códices testerianos, catecismos indígenas. El Pater Noster*, Tava Editorial, México.

Galarza, Joaquín y Aurora Monod-Becquelin. 1988. *Doctrina cristiana: el Pater Noster*, Ab SEIT, México.

Gante, Fray Pedro de. 1981. *Doctrina Cristiana en Lengua Mexicana (edición facsimilar de la de 1553)*, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, México.

Ginzburg, Carlo. 1989. *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Turín.

Glass, John B. 1975. A Census of Middle American Testerian Manuscripts. *Handbook of Middle American Indians*, (editores: Robert Wauchope y Howard F. Cline), vol. 14, pp. 281-296, University of Texas Press, Austin.

Glockner, Julio (comp.). 1995. *Mirando el paraíso: textos sobre Tonantzintla*, Gobierno del Estado de Puebla, Puebla.

González Galván, Manuel. 2006. *Trazo, proporción y símbolo en el arte virreinal: antología personal*, Universidad Nacional Autónoma de México y Gobierno del Estado de Michoacán, México D.F.

Granados y Gálvez, José Joaquín. 1778. *Tardes Americanas*, México. (Nueva edición: Universidad Nacional Autónoma de México y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1987.)

Griffin, Gillett G. 1968. *An Otomí Cathecism at Princeton*, Princeton University Library.

Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire.*

Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVe-XVIIIe siècle, Éditions Gallimard, París. [Traducción: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.]

——. 1994. *El águila y la sibila: frescos indios de México*, Moleiro Editores, Barcelona.

Gussinyer i Alfonso, Jordi. 1996. Sincretismo, Religión y Arquitectura en Mesoamérica (1521-1571), *Boletín Americanista* 46: 187-241.

Hassig, Ross. 2001. *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*, University of Texas Press, Austin.

Hernández, fray Benito. 1567. *Doctrina Christiana en Lengua Mixteca*, Casa de Pedro Ocharte, México.

——. 1568. *Doctrina Christiana en Lengua Mixteca*, Casa de Pedro Ocharte, México.

Hernández, Ramsés y Margarita Loera. 2008. El templo cristiano y su conexión con el tlalocan mesoamericano, *Historias* 70: 23-38.

Hernández Sánchez, Gilda. 2005. *Vasijas para ceremonia. Iconografía de la cerámica tipo códice del estilo Mixteca Puebla*, CNWS, Leiden.

Horcasitas, Fernando. 2004. *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Institoris, Henricus [y Jabobus Sprenger]. 2006. *De Heksenhamer Malleus Maleficarum*, traducción holandesa, introducción y anotación por Ivo Gay, Voltaire, 's Hertogenbosch.

Jansen, Maarten E.R.G.N. 2012. The Ancient Mexican Books of Time: interpretive developments and prospects, *Analecta Praehistorica Leidensia* 43/44: 77-94, Leiden University.

Jansen, Maarten E.R.G.N. y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2005. *Codex Bodley. A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*, Bodleian Library, Oxford.

——. 2007. *Encounter with the Plumed Serpent. Drama and Power in the Heart of Mesoamerica*, University of Colorado Press, Boulder.

——. 2009a. *Voces del Dzaha Dzavui (mixteco clásico). Análisis y conversión del Vocabulario de fray Francisco de Alvarado (1593)*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca yYuu Núú A.C., México.

——. 2009b. *La lengua señorial de Ñuu Dzaui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca y Yuu Núú A.C., México.

——. 2011. *The Mixtec Pictorial Manuscripts. Time, Agency, and Memory in Ancient Mexico*. E.J. Brill, Leiden/Boston.

Kauffmann, Leisa. 2010. The Indian Church and the Age of the Spirit. Joachimist Millenialism and fray Toribio de Motolinía's Historia de los indios de la Nueva España, *A Contra corriente* 7 (2): 119-136.

Klein, Cecelia F. 1988. Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman, en *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan* (J. Kathryn Josserand y Karen Dakin eds.), I: 237-77, BAR International Series 402, Oxford.

Lafaye, Jacques. 1977. *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lenz, Hans. 1990. *Historia del papel en México y cosas relacionadas (1525-1950)*, Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.

León, Nicolás. 1968. *Un catecismo mazahua (en jeroglíficos testeramerindianos)*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México. [Texto inglés original: A Mazahua Catechism in Testera-Amerind Hieroglyphics, *American Anthropologist*, New Series 2 (4): 722-740 (1900)]

León-Portilla, Miguel. 1979. *Un catecismo náhuatl en imágenes*, Edición Privada, México.

——. 1986. *Coloquios y Doctrina Cristiana con los que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

——. 2003. *Visión de los vencidos*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Levack, Brian P. 2006. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Pearson, Harlow.

López Luján, Leonardo y Xavier Noguez. 2011. El Códice de Teotenantzin y las imágenes prehispánicas de la Sierra de Guadalupe, México, en *La quêtes du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich* (Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, eds.): 251-276, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, París.

Macuil Martínez, Raúl. 2010. *La Pasión de Tlatlauhquitepec, obra de teatro tlaxcalteca en náhuatl del siglo XVI*, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, Tlaxcala.

Martínez Ferrer, Luis. 2008. Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y la religión prehispánica mesoamericana, en *La natura della religione in contesto teologico* (Santiago Sanz Sánchez y Giulio Maspero, eds.): 183-205, Pontificia Università della Santa Croce, Edusc, Roma.

Martínez, Rodrigo. 1990. Las apariciones de Cihuacóatl, *Historias* 24: 55-66.

Mendieta, Gerónimo de. 1971. *Historia eclesiástica indiana*, Editorial Porrúa, México.

Molina, fray Alonso de. 1569. *Confesionario Mayor en la lengua mexicana y castellana*, México. (Nueva edición por Roberto Moreno: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984).

Moyssén, Xavier. 1964. Tecamachalco y el pintor indígena Juan Gerson, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 33: 23-39.

Normann, Anne Whited. 1985. *Testerian Codices: Hieroglyphic Catechisms for Native Conversion in New Spain*, tesis de doctorado, Universidad de Tulane, Nueva Orleans.

Paulat Legorreta, Jorge. 1972. *Una crónica de la condición humana*, Academia Nacional de Ciencias, México.

Pérez Reyes, Kathia Liliana. 2011. Los catecismos indígenas y su importancia como medio de evangelización en al Nueva España, en *La escritura en los códices mexicanos* (Mayán Cervantes, coord.): 153-171, Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, México.

Phelan, John L. 1972. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Piazza, Rosalba. 2008. Los "Mártires" de San Francisco Cajonos: preguntas y respuestas ante los documentos de archivo, *Historia Mexicana* LVIII (2): 657-752.

Resines Llorente, Luis. 1992. *Catecismos americanos del siglo xvi* (2 vols.), Junta de Castilla y León, Salamanca.

——. 1994. Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua, en *Estudio Agustiniano* 29: 243-306 y 455-528.

——. 1996. Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano, en *Estudio Agustiniano* 31: 245-298 y 449-548.

——. 2007a. *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, Incompleto y Mucagua*, Fundación Universitaria Española, Madrid.

——. 2007b. *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Simancas Ediciones S.A., Diputación de Valladolid.

Restall, Matthew. 2003. A History of the New Philology and the New Philology in History, en *Latin American Research Review* 38 (1): 113-134, University of Texas Press, Austin.

Ricard, Robert. 1986. *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *et al*. 1953 (1629). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México.

Ruiz Ortiz, Victor Hugo y Maarten E.R.G.N. Jansen. 2009. *El lienzo de Otla. Memoria de un paisaje sagrado*, Gobierno del Estado de Oaxaca y Yuu Núú A.C., México.

Sahagún, fray Bernardino de. 1975. *Historia General de las cosas de Nueva España* (editado por Ángel María Garibay), Editorial Porrúa, México.

Seler, Eduard. 1960/1(02/23). *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanishen Sprach- und Altertumskunde* (I-V). Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

Simeón, Rémi. 2007. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México.

Solares, Blanca. 2007. *Madre terrible: la diosa en la religión del México antiguo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Sten, María (coord.), Óscar Armando García y Alejandro Ortiz Bullé-Goyri. 2000. *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de la evangelización en el siglo xvi*, Conaculta-Fonca/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Stresser-Péan, Guy. 2011. *El Sol-Dios y Cristo. La Cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, Fondo de Cultura Económica, México.

Tavarez, David. 2013. *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford University Press.

Torres Cisneros, Gustavo. 2003. *Mëj xëëw: la gran fiesta del Señor de Alotepec*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Valadés, fray Diego. 1989. *Retórica Cristiana*, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, México.

Van Acker, Geertrui. 1990. El tratamiento de las personas divinas en dos oraciones cristianas en lengua náhuatl: el Padre Nuestro y el Ave María, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20: 77-116, Universidad Nacional Autónoma de México.

——. 1995. Dos alfabetos amerindios nacidos del diálogo entre dos mundos, *Amerindia* 19/20: 403-420, AEA/CNRS, París.

Vergara Hernández, Arturo. 2008. *El infierno en la pintura mural agustina del siglo xvi: Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca.

——. 2010. *Las pinturas del templo de Ixmiquilpan: ¿evangelización, reinvidicación indígena o propaganda de guerra?*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca.

Wachtel, Nathan. 1971. *La Vision des Vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole. 1530-1570*, Gallimard, París.
Wake, Eleanor. 2000. Sacred Books and Sacred Songs from Former Days: Sourcing the mural paintings at San Miguel Arcángel Ixmiquilpan, *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 106-140, Universidad Nacional Autónoma de México.
Witter, Hans-Jörg. 2011. *Die Gefiederte Schlange und Christus. Eine religionshistorische Studie zum mixtekisch-christlichen Synkretismus*, disertación doctoral, Universidad de Leiden.
Wood, Stephanie. 2003. *Transcending Conquest. Nahua views of Spanish Colonial Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman.
Wright Carr, David Charles. 2005. Zidada Hyady. El venerado Padre Sol en la parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo, *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 73: 39-45.

8. El tiempo negado: la remoción colectiva del pasado después de un desastre
(Monica Musolino)

Alexander, Jeffrey Charles. 2006. Trauma culturale e identità collettiva, en *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Il Mulino, Bolonia.
Assmann, Aleida. 2002. *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bolonia.
Augé, Marc. 1995. *Non Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, Verso, Londres/Nueva York.
Cavalli, Alessandro. 1989. Cultural Processes after Disasters: A Research Project and Some Preliminary Findings, en Quarantelli E.L., Pelanda C. (eds.), *Preparations for, Responses to, and Recovery from Major Community Disasters*, University of Delaware, Newark.
——. 1995. *Patterns of Collective Memory*, Discussion Papers No. 14, Collegium Budapest/Institute for Advanced Study, Budapest.
——. 2005. Tra spiegazione e comprensione: lo studio delle discontinuità socio-temporali, en Borlandi M. y Sciolla L. (al cuidado de), *La spiegazione sociologica. Metodi, tendenze, problemi*, Il Mulino, Bolonia.
Connerton, Paul. 2010. *Come la modernità dimentica*, Einaudi, Turín.
Halbwachs, Maurice. 1997. *La mémoire collective*, Édition critique établie par Gérard Namer, Albin Michel, París. (1a. ed. 1950.)
Jedlowski, Paolo. 2002. *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milán.
Koolhaas, Rem. 2006. *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, Quodlibet, Macerata.
Luhmann, Nicklas. 1991. *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milán.
Musolino, Monica. 2012. *New towns post catastrofe. Dalle utopie urbane alla crisi delle identità*, Mimesis, Milán-Udine.
Nietzsche, Friedrich. 1981. Dell'utilità e del danno della storia per la vita, en *Considerazioni inattuali*, Einaudi, Turín.
Nora, Pierre. 1997. Entre mémoire et histoire, en *Les lieux de mémoire*, Gallimard, París.
Simmel, George. 1998. Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società, en *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Turín.

9. El tiempo eternizado: la conmemoración a los ancestros en una tumba prehispánica
(Ángel Iván Rivera Guzmán)

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 1992. *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt y Fondo de Cultura Económica.
Berrin, Kathleen y Esther Pasztory. 1993. *Teotihuacan, Art from the City of Gods*, Thames and Hudson.
Both, Ardn Adje. 2005. *Aerófonos mexicas de las ofrendas del Recinto Sagrado de Tenochtitlan*, PhD thesis, Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin, Alemania.
Caso, Alfonso. 1969. *El tesoro de Monte Albán*, Memorias del INAH no. 3, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.
Cervantes Rosado, Juan, Diana Molatore Salviejo, Arnulfo Carrera Allende e Iván Rivera Guzmán. 2005. La tumba 1 de San Juan Ixcaquixtla, Puebla, *Arqueología Mexicana* 75: 64-69, Editorial Raíces-INAH, México.
Cook De Leonard, Carmen. 1957. *El origen de la cerámica anaranjado delgado*, tesis de maestría en Arqueología, ENAH, México.
Feinman, Gary, Linda M. Nicholas, Lindsey C. Baker. 2010. The missing femur at the Mitla Fortress and this implications, *Antiquity* 84: 1089-1101.
Gallegos Ruiz, Roberto. 2007. Los mixtecos y las tumbas de Zaachila. *Raíces mixtecas* (Reina Ortiz Escamilla e Ignacio Ortiz Castro, eds.): 27-64, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapan.
Jansen, Maarten E.R.G.N. 1997. Símbolos de poder en

el México Antiguo, *Anales del Museo de América* 5: 73-102, Madrid, España.

Jansen, Maarten E.R.G.N. y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2007. *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzahui. El códice Añute y su contexto histórico-cultural*, con una edición facsimilar del códice, colección Voces del Fondo, Instituto Estatal de Educación Pública del Estado de Oaxaca, Oax., México.

Jansen, Maarten E.R.G.N. y Marcus C. Winter. 1980. Un relieve de Tilantongo, Oaxaca, del año 13 Búho, *Antropología e Historia* núm. 30, época 3: 3-19, INAH, México.

Lind, Michael y Javier Urcid. 2010. *The Lords of Lambityeco. Political Evolution in the Valley of Oaxaca During the Xoo Phase*, University Press of Colorado.

Malvido, Elsa, Gregory Pereira y Vera Tiesler (eds.). 1997. *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, colección Científica INAH, México.

Manzanilla, Linda. 1986. *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*, UNAM, México.

——. 1993. *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyohualco*, UNAM, México.

——. 2013. La vida doméstica, dónde y cómo vivía la gente, *Arqueología Mexicana* 121, Editorial Raíces e INAH, México.

Martínez Lopez, Cira, Marcus Winter y Robert Markens. 2014. *Muerte y vida entre los zapotecos de Monte Albán*, serie Arqueología oaxaqueña 5, INAH, Secretaría de las Culturas y las Artes de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú, PACMYC, Conaculta, Oaxaca, México.

Matadamas D., Raul. 2005. Jaltepetongo, tumba 1, *La pintura mural prehispánica en México: Oaxaca. Tomo 2, catálogo*, Beatriz de la Fuente y Bernd Fahmel Beyer, coordinadores, pp. 392-409, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.

Middleton, William D., Gary M. Feinman y Guillermo Molina Villegas. 1998. Tomb use and reuse in Oaxaca, Mexico, *Ancient Mesoamerica* 9: 297-307, Cambridge University Press.

Miller, Arthur. 1973. *The Mural Painting of Teotihuacan*, Dumbarton Oaks.

Millon, René y Saburo Sugiyama. 1991. Concentración de pinturas murales en el Conjunto Arquitectónico Grande, al este de la Plaza de la Luna, en *Teotihuacan 1980-1982, nuevas interpretaciones* (Cabrera Castro, *et al*.): 211-231, colección Científica, INAH.

Moser, Christopher L. 1977. Ñuiñe writing and iconography of the Mixteca Baja, Vanderbilt University Publications in Anthropology 19, Nashville.

Paddock, John. 1966. Oaxaca in Ancient Mesoamerica, en *Ancient Oaxaca* (John Paddock, ed.): 83-242, Stanford University Press.

——. 1970. More ñuiñe materials, *Boletín de estudios oaxaqueños*, núm 28, Museo Frissel de Arte Zapoteca, Mitla, Oaxaca, México.

Pereira, Gregory. 1990. Trois sepultures ñudée au Cerro de las Minas (Huajuapan, Oaxaca). Apport des observations ostéologiques dans l'étude des pratiques funéraires, *Trace. Arqueología* 21: 56-65, CEMCA, México.

Rappaport, Roy. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid.

Rattray, Evelyn Childs. 1990. Nuevos hallazgos sobre los orígenes de la cerámica anaranjada delgado, *La época Clásica, nuevos hallazgos, nuevas ideas*, pp. 89-106, Museo Nacional de Antropología, INAH, México.

Rivera Guzmán, A. Iván. 2008a. El proyecto arqueológico de la Mixteca Baja, Oaxaca, México. Algunos resultados y perspectivas, *Intinerarios. Anuario del Centro de Estudios "Espacio, Memoria e Identidad"*, año 2, núm. 2: 115-139, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, colección Académica, Rosario, Argentina.

——. 2008b. La iconografía de la pintura mural de la tumba de Ixcaquixtla, sureste de Puebla, México, *Caminos de la historia mixteca* (Reina Ortiz Escamilla, ed.): 15-41, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapan.

Rivera Guzmán, A. Iván y América Malbrán Porto. 2006. El caracol-trompeta del Museo Comunitario de Tepelmeme, Mixteca Alta, Oaxaca, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XLIX: 47-69. Sociedad Mexicana de Antropología, México.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller. 1986. *The Blood of Kings*, George Braziller y Kimbell Art Museum.

Sejourné, Laurette. 1998. *El universo de Quetzalcoatl*, Fondo de Cultura Económica.

——. 2002. *Un palacio en la Ciudad de los Dioses*, Fondo de Cultura Económica, México. Primera edición, INAH, 1959, México.

Smith, Mary Elizabeth. 1973. The relationship between mixtec manuscript painting and the mixtec language: a study of some personal names in códices Muro and Sánchez Solís, en *Mesoamerican writing systems* (Elizabeth P. Benson, ed.): 47-98, Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Sugiyama, Saburo. 2004. *Voyage to the Center of the Moon Pyramid. Recent Discoveries in Teotihuacan*, exhibition at the Museo Nacional de Antropología, Mexico City, May-August 2004, Conaculta-INAH, Arizona State University.

Urcid, Javier. 2001. *Zapotec Hieroglyphic Writing*, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 34, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

——. 2011. The writing surface as a cultural code. A comparative perspective of scribal traditions from Southwestern Mesoamerica, en *Their Way of Writing, Scripts, Signs and Pictographies in Pre-Columbian America* (Elizabeth Hill Boone y Gary Urton, eds.): 111-148, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Winter, Marcus. 1986. Unidades habitacionales prehispánicas de Oaxaca, en *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad* (Linda Manzanilla, ed.): 325-374, UNAM, México.

——. 1994. The Mixteca Prior to the Late Postclassic, *Mixteca Puebla, discoveries and research in Mesoamerican Art and Archeology* (H.B. Nicholson y E. Quiñones Keber, eds.): 201-221, Labyrinthos.

——. 2005. La cultura ñuiñe de la Mixteca Baja: nuevas aportaciones, en *Pasado y presente de la Cultura Mixteca* (Reina Ortiz Escamilla e Ignacio Ortiz Castro, eds.): 77-115, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapan.

10. Aproximaciones a la historia y al arte colonial en la Mixteca
(Alessia Frassani)

Bargellini, Clara. 2005. At the center of the frontier: the Jesuit Tarahumara missions of New Spain, en *Time and place: essays in the geohistory of art* (Thomas DaCosta Kaufmann y Elizabeth Pilliod, eds.): 113-34, Ashgate, Burlington, VT.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1992. Sobre la ideología del mestizaje, en *Decadencia y auge de las identidades* (José Manuel Valenzuela Arce, ed.): 35-47, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.

Carmagnani, Marcello. 1988. *El regreso de los dioses: el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

Carriedo, Juan Bautista. 1849. *Estudios históricos y estadísticos del estado oaxaqueño*, Imprenta del autor, Oaxaca.

Caso, Alfonso. 1979. Los señores de Yanhuitlán y los de Ñunahá, en *Reyes y reinos de la Mixteca*: 110-17, Fondo de Cultura Económica, México.

Cordero Reinman, Karen. 2001. Lecturas de formas, formas de lecturas: las aportaciones teóricas de George Kubler y el estudio del arte en México, en *El arte en México: autores, temas, problemas* (Rita Eder, ed.): 64-89, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, Lotería Nacional para la Asistencia Pública, Fondo de Cultura Económica, México.

DaCosta Kaufmann, Thomas. 1999. La geografía artística de América: el legado de Kubler y sus límites, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XXI(74-75): 11-27.

Dean, Carolyn y Dana Leibsohn. 2003. Hybridity and its discontents: considering visual culture in colonial Spanish America, *Colonial Latin American Review* 12(1): 6-35.

Fernández, Martha. 1988. Arte tequitqui y arte mestizo: el artista americano, en *Simpatías y diferencias. Relaciones del arte mexicano con el de América Latina*, 93-110, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Gemelli Careri, Giovanni Francesco. 1983. *Viaje a la Nueva España* (2 tomos), Jorge Porrúa, México.

Gibson, Charles. 1967. *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI Editores, México.

González Galván, Manuel. 1982. Influencia, por selección, de América en su arte colonial, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 13(50): 43-54.

Jansen, Maarten E.R.G.N. 1988. The art of writing in ancient Mexico: an ethnoiconological perspective, *Visible Religion* VI: 86-113.

Jiménez Moreno, Wigberto y Salvador Mateos Higuera. 1940. *Códice de Yanhuitlán*, Museo Nacional, México.

Kubler, George. 1961. On the colonial extinction of the motifs of pre-Columbian art, en *Essays in pre-columbian art and archaeology* (Samuel K. Lothrop *et al*., eds.): 14-34, Harvard University Press, Cambridge.

——. 1983. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.

León Portilla, Miguel. 1961. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lockhart, James. 1999a. Double mistaken identity: some nahua concepts in postconquest guise, en *Of things of the Indies. Essays old and new in early Latin American history*, 99-119, Stanford University Press, Stanford.

Lockhart, James. 1999b. *Los nahuas después de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México.

Manrique, Jorge Alberto. 1982. La estampa como fuente del arte en la Nueva España, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 13(50): 55-60.

Moreno Villa, José. 1942. *La escultura colonial mexicana*, El Colegio de México, México.

Nair, Stella. 2007. Witnessing the in-visibility of Inca architecture in colonial Peru, *Buildings & Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture Forum* 14: 50-65.

Parmenter, Ross. 1964. *Week in Yanhuitlan*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Pastor, Rodolfo. 1987. *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*, El Colegio de México, México.

Quilter, Jeffrey. 1996. Continuity and disjunction in pre-Columbian art and culture, *RES: Anthropology and Aesthetics* 29/30: 303-17.

Restall, Matthew. 2001. Filología y etnohistoria. Una breve historia de la nueva filología en Norteamérica, *Desacatos* 7: 85-102.

Reyes Valerio, Constantino. 1978. *Arte indocristiano: escultura del siglo xvi en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Romero Frizzi, María de los Ángeles. 1990. *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1720*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Oaxaca, México.

——. 1997. Los creadores del arte: ideas indígenas en formas españolas, en *Historia del arte de Oaxaca. Época Colonial* (Margarita Dalton y Verónica Loera y Cháves, eds.): 53-81, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

Ruiz Cervantes, Francisco José. 1996. La Semana Santa en la ciudad de Oaxaca de 1866, *Acervos* 1: 18-20.

Spores, Ronald. 1967. *The Mixtec kings and their people*, University of Oklahoma Press, Norman.

Terraciano, Kevin. 2013. *Los mixtecos de Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo xvi al xiii*, Fondo de Cultura Económica, México.

Toussaint, Manuel. 1939. *Paseos coloniales*, Imprenta Universitaria, México.

——. 1948. *Arte colonial en México*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Vargas Lugo, Elisa. 1969. *Las portadas religiosas de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Webster, Susan Verdi. 2011. Vantage points: Andeans and Europeans in the construction of colonial Quito, *Colonial Latin American Review* 20(3): 303-30.

11. Tiempo y espacio en el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque
(Omar Aguilar Sánchez)

Acuña, René (ed.). 1981. *Relaciones geográficas del siglo xvi: Antequera. Tomo I y II*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Aguilar Sánchez, Omar. 2013. La fundación de los pueblos mixtecos en la Colonia por los nahuas, ponencia presentada en el marco del "V Coloquio Internacional sobre la Mixteca", en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Alavez Chávez, Raul. 1988. *Toponimia Mixteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata, México.

——. 2006. *Toponimia mixteca II: Mixteca Alta, comunidades del distrito de Tlaxiaco*, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, México.

Anders, Ferdinand, Maarten E.R.G.N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 1992a. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis Mexicanus 1*, Fondo de Cultura Económica, México.

——. 1992b. *Crónica mixteca. El rey 8 venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Fondo de Cultura Económica, México.

Biblioteca Digital Mexicana. 2014. Códice Sierra o de Tejupan (1550-1564), recuperado de http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=26#.U1ABxFV5NUM.

Bradomin, José María. 1980. *Toponimia de Oaxaca. Crítica etimológica*, 2a ed., Imprenta Arana, México.

Caso, Alfonso. 1966. Mapa de Santo Tomás Ocotepec, Oaxaca, en *Summa Anthropológica en homenaje a Roberto I. Weitlaner* (Antonio Pompa y Pompa, compilador): 131-137, Instituto Nacional de Antropología e Historia Secretaría de Educación Pública, México.

——. 1989. *Alfonso Caso: de la arqueología a la antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Feria Pérez, Carlos Raúl. 2012. *El paisaje de la Mixteca: el espacio abierto en la vida cotidiana de Santa Cruz Nundaco, Oaxaca*, tesis de licenciatura en Arquitectura de Paisaje, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Gerhard, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Instituto de Investigaciones históricas, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Gutiérrez Solana, Nelly. 2001. *Códices de México. Historia e interpretación de los libros pintados prehispánicos*, Panorama Editorial, 4a. reimp., México.

Hoekstra, Rik. 1990. A Different Way of Thinking: Contrasting Spanish and Indian Social and Economic Views in Central Mexico (1550-1600), en *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics* (A. Ouweneel y S. Miller eds.): 60-86, Amsterdam.

Jansen, Maarten E. R. G. N. y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2005. *Codex Bodley. A painted Chronicle from the Mixtec Highlands, México. Treasures from the Bodleian Library*, Bodleian Library, Oxford.

——. 2007. *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzaui. El códice Añute y su contexto histórico cultural*, Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca.

——. 2009. *La lengua señorial del Ñuu Savi. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, Gobierno del Estado de Oaxaca y Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, México.

——. 2011. *The Mixtec Pictorial Manuscripts. Time, Agency, and Memory in Ancient Mexico*, Koninklijke Brill NV, Leiden-Boston.

León, Nicolás. 1984. *Códice Sierra. Traducción al español de su texto en náhuatl y explicación de sus pinturas jeroglíficas*, Editorial Innovación, S. A., México.

Mendoza García, Edgar. 2011. *Municipios, cofradías y tierras comunales. Los pueblos chocholtecos de Oaxaca en el siglo XIX*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma Metropolitana, Oaxaca.

Monaghan, John. 1990. La desamortización de la propiedad comunal en la Mixteca: resistencia popular y raíces de la conciencia nacional, en *Lecturas Históricas del Estado de Oaxaca. Vol. III. Siglo XIX* (Maria de los Ángeles Romero Frizzi, compiladora), colección Regiones de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno del Estado de Oaxaca, México.

Ouweneel, Arij y Rik Hoekstra. 1998. *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920: una aportación teórica interpretativa*, Centro de estudios y documentación latinoamericanos, Amsterdam.

Peñafiel, Antonio. 1977. *Nombres geográficos de México*, edición facsimilar de la primigenia de 1885, 2a. ed., Editorial Cosmos, México.

Reyes, fray Antonio de los. 1593. *Arte en lengua mixteca*, recuperado de: http://userpage.fu-berlin.de/mduerr/More/Reyes_1890.pdf.

Romero, María de los Ángeles y Ronald Spores. 1976. *Indice del archivo del juzgado de Teposcolula, Oaxaca. Época Colonial*, Centro Regional de Oaxaca, Dirección de Centros Regionales e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Santiago López, Félix Arturo. 2006. *Memoria histórica de Santa María Yucuhiti-Ocotepeque, Tlaxiaco, Oaxaca. Ñuu Savi-Mixteca*, Félix Arturo Santiago López, Coordinador de Investigadores Comunitarios, El comité municipal de cultura y Conaculta, México.

Smith, Mary Elizabeth. 1973. *Picture writing from ancient southern Mexico. Mixtec place signs and maps*, University of Oklahoma Press, Norman.

Spores, Ronald. 1992. *Colección de documentos del Archivo General de la Nación para la etnohistoria de la Mixteca de Oaxaca en el siglo XVI*, Vanderbilt University, Publications in Antropology No. 41, Nasville, Tenessee.

Spores, Ronald y Miguel Saldaña. 1975. *Documentos para la etnohistoria del estado de Oaxaca. Índice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación, México*, Vanderbilt University, Publications in Antropology No. 13, Nasville, Tenessee.

Tanck de Estrada, Dorothy. 2005. *Atlas ilustrado de los Pueblos de Indios. Nueva España, 1800*, El Colegio de México, El Colegio Mexiquense, Fomento Cultural Banamex y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Terraciano, Kevin. 2013. *Los mixtecos de la Oaxaca Colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, traducción Pablo Escalante Gonzalo, Fondo de Cultura Económica, México.

Weitlaner, Irmgard Johnson. 1966. Análisis textil del lienzo de Ocotepec, en *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto I. Weitlaner* (Antonio Pompa y Pompa, compilador): 139-144, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

12. El ritual como restablecimiento del paisaje sagrado

(Emmanuel Posselt Santoyo y Liana Ivette Jiménez Osorio)

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 1992a. *Orígenes e historia de los reyes mixtecos: libro explicativo del llamado Códice Vindobonenisis*, Fondo de Cultura Económica, México.

——. 1992b. *Crónica mixteca: el rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila: libro explicativo del Códice Zouche-Nuttall*, Fondo de Cultura Económica, México.

Goody, Jack. 2010. *Myth, Ritual and The Oral*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Londres.

——. 2007. *Lines. A brief History*, Routledge, Tylor and Francis Group.

Rappaport, Roy. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Cambridge.

13. Sitios sagrados, educación, cultura y pueblos indígenas
(Tarcila Rivera Zea)

Sin referencias.

14. Dialogando con los *ñuhu*: una reflexión ética con respecto al tiempo y el entorno
(Itandehui Jansen y Armando Bautista García)

Anders, Ferdinand, Maarten E.R.G.N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 1992. *Códice Vindobonensis. Origen e historia de los reyes mixtecos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
——. 1994. *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
Braidotti, Rosi. 2009. *Transposiciones*, Gedisa, Barcelona.
Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, Nueva York.
Chapela, Ignacio y David Quist. 2001. Transgenic DNA introgressed into traditional maize landraces in Oaxaca, Mexico, *Nature* 414 (November 2001): 541-543.
Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizofrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Frenzel, Fabian, Ko Koens y Malte Steinbrink (eds.). 2012. *Slum Tourism: Poverty, Power and Ethics*, Routledge, Nueva York.
Galtung, Johan. 1990. Cultural Violence, *Journal of Peace Research* 27(3): 291-305.
Hindman, Hugh D. (ed.). 2009. *The World of Child Labor: A Historical and Regional Overview*, M.E. Sharpe, Inc., Nueva York.
Iverson, Peter. 1990. *The Navajo*, Chelsea House Publishers, Nueva York.
Jansen, Maarten E.R.G.N. y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2010. Mixtec Cultural Vocabulary and Pictorial Writing, en *Linguistics and Archaeology in the Americas: the historization of language and society* (Eithne Carlin y Simon van de Kerke, eds.): 45-82. E.J.Brill, Leiden y Boston.
Leff, Enrique. 2008. *Discursos Sustentables*, Siglo XXI, México D.F.
Livingston, Jessica. 2004. Murder in Juarez: Gender, Sexual Violence and the Global Assembly Line, *Frontiers: A Journal of Women Studies* 25 (1): 59-76.
López García, Ubaldo. 2009. *Sa'vi: Discursos ceremoniales de Yutsa To'on*, Conaculta, Oaxaca.
Mohanty, Chandra T., Ann Russo y Lourdes Torres (eds.). 1991. *Third World Women and the Polics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
Molina, Mario. 2002. *Pancho Culebro y los naguales de Tierra Azul*, Conaculta, México D.F.
Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge.
Robin, Marie-Monique. 2011. *The World According to Monsanto*, The New Press, Nueva York.

15. Tiempo generativo, Tiempo reproductivo
(Milena Meo)

Benjamin, Walter. 2000. *L'opera d'arte ai tempi della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Turín.
Duden, Barbara. 1994. *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Turín.
——. 2006. *I geni in testa e il feto nel grembo*, Bollati Boringhieri, Turín.
Foucault, Michel. 1998. *La nascita della clinica. Un archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Turín.
Meo, Milena. 2012. *Il corpo politico. Biopotere, generazione e produzione di soggetività femminili*, Mimesis, Milán.
Pizzini, Franca. 2009. *Corpo medico, corpo femminile. Parto, riproduzione artificiale, menopausa*, Franco Angeli, Milán.

16. El tiempo y las mujeres
(Laura Armeli)

Bauman, Zigmunt. 2006. *Modernità liquida*, Laterza, Roma.
Cammarota, Antonella. 2000. Donne a Messina: la famiglia prima di tutto, en *Maternità, identità, scelte*, en *Percorsi dell'emancipazione femminile nel Mezzogiorno* (al cuidado de Oppo A., Stella S. Piccone y A. Signorell), Liguori Editore, Nápoles.
——. 2005. *Femminismi da raccontare. Un percorso attraverso le lotte e le speranze delle donne di ieri e di oggi*, Franco Angeli, Milán.
——. 1997. *Proletariato marginale e classe operaia*, Savelli s.p.a., Roma.
Ginatempo, Nella (ed.). 1993 *Donne del Sud. Il prisma femminile sulla questione meridionale*, Gelka Editori, Palermo.
Leccardi, Carmen. 2009. *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, Laterza & Figli, Bari-Roma.

——. 1996. *Futuro breve. Le giovani donne e il futuro*, Rosenberg & Sellier, Turín.
Nowontony, Helga. 1987. Dal futuro al presente esteso: il tempo dei sistemi sociali, en *Sociologia e ricerca sociale*.
Piazza, Marina. 2003. *Le trentenni, fra maternità e lavoro alla ricerca di una nuova identità*, Arnoldo Mondadori s.p.a., Milán.
Saraceno, Chiara. 1988. *Pluralità e mutamento*, Franco Angeli, Roma.

17. El tiempo de la organización y del asistente social en la relación de ayuda
(Tiziana Tarsia)

Bini, Laura. 2011. *Documentazione e servizio sociale. Manuale di scrittura per gli operatori*, Carocci, Roma.
Facchini, Carla (coord.). 2010. *Tra impegno e professione. Gli assistenti sociali come soggetti del welfare*, Il Mulino, Bolonia.
Garena, Giovanni y Anna Maria Gerbo. 2010. *Qualità e accreditamento dei servizi sociali. Lineamenti per la costruzione di un manuale di autovalutazione*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna (RM).
Leccardi, Carmen. 2010. *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, Laterza, Roma-Bari.
Pegno, Cristina. 2010. Tempo, en *Dizionario di servizio sociale* (Maria Dal Pra Ponticelli, coord.), Carocci, Roma.
Riva, Vanna. 2014. *Etnografia del servizio sociale. Professionalità e organizzazione nel lavoro dell'assistente sociale*, Vita e Pensiero, Milán.
Schutz, Alfred. 1979. *Saggi sociologici*, Utet, Turín.
Simmel, Georg. 1995. *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando editore, Roma.
Tarsia, Tiziana. 2010. *Aver cura del conflitto. Migrazioni e professionalità sociali oltre i confini del welfare*, Franco Angeli, Milán.
Zanon, Vittorio. 2007. Per non diventare catena di montaggio. L'assistente sociale e l'organizzazione, *Animazione sociale* 2: 90-92, Turín.

18. El tiempo de la enfermedad
(Silvia Carbone)

Adam, Barbara. 1990. *Time and social theory*, Cambridge.
Armocida, Giuseppe y Zanobio, Bruno. 2002. *Storia della medicina*, Masson s.p.a., Milán.
Berger, Peter L., Luckmann, Thomas. 1969. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bolonia.
Bergmann, Werner. 1992. The problem of time in sociology: an overview of the literature on the state of theory and research on the 'Sociology of time', 1900-1982, en *Time & Society*, I, pp. 81-134.
Bucchi, Massimiliano, Neresini, Federico (al cuidado de). 2001. *Sociologia della salute*, Carocci, Roma.
Bury, Michael. 1982. Chronical illness as biographical disruption, en *Sociology of Health and illness*, vol. 4, pp. 167-82.
Carbone, Silvia. 2014. *Sul confine della follia. Nuove e vecchie reti dei servizi psichiatrici*, Franco Angeli, Milán.
Cavalli, Alessandro (al cuidado de). 1985. *Il tempo dei giovani*, Il Mulino, Bolonia.
Descartes. 2000. *Il discorso sul metodo. (1637)*, Mondadori, Milán. (Edición original: 1637.)
Donati, Pierpaolo (al cuidado de). 1983. *Verso una nuova sociologia della salute*, Franco Angeli, Milán.
Elias, Norbert. 1984 *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
Foucault, Michel. 1963. *Nascita della clinica*, Einaudi Editore,Turín. (Edición original en francés: 1963.)
Gadamer, Hans-George. 1994. *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina Editore, Milán.
Jones, Maxwell. 1953. *The Therapeutic Community: A New Treatment Method in Psychiatry*, Basic Books, Nueva York.
Parsons, Talcott. 1951. *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milán. (Edición original en inglés: 1951.)
Rapaport, Robert N. 1960. *Community as Doctor: New perspectives on a Therapeutic Community*, Tavistock Publ., Londres.
Sontag, Susan. 1979. *La malattia come metafora. Aids e cancro*, Einaudi Editore Spa, Turín.
Tuke, Daniel Hack. 1882. *Chapters on the history of insane*, Londres.

19. Andar por los caminos ralámuli: conocimiento ancestral, tierra y cotidianeidad
(Sabina Aguilera y Ana Paula Pintado)

Aguilera, Sabina. 2011. *La faja ralámuli. Un entramado cosmológico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México.
——. 2014. *Textiles rarámuri. Hilos caminos y el tejido de la vida*, Berlín, Estudios Indiana 6/Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz. (En fase final de edición.)
Almanza Alcalde, Horacio. 2013. El proyecto turístico Barrancas del Cobre en Chihuahua y la violación de los derechos indígenas, ponencia presentada en el VIII Congreso de Investigadores INAH "El INAH en la Modernidad", noviembre 19-22, Atlixco, Puebla.
Alvarado García, Maribel y Ana Paula Pintado Cortina.

2008. *Contexto cultural de los grupos etnolingüísticos y análisis de los programas sociales que operan en la comunidad a partir de los indicadores culturales. Chihuahua, Región Sierra Tarahumara: ralámuli de Batopilas*, diagnóstico realizado para la Comisión Nacional del Desarrollo de los Pueblos Indígenas y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (manuscrito inédito).

Chávez, Adazahira y Gloria Muñoz Ramírez. 2013. Un memorial del despojo: Los olvidados de siempre rarámuri y odami de Chihuahua, *La Jornada*, sección *La Ojarasca*, diciembre 14.

Cramaussel, Chantal. 2000. De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central, en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff* (Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebueno, eds.), Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Deeds, Susan. 2003. *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North. Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*, University of Texas Press, Austin.

Harriss, Claudia y Ana Paula Pintado Cortina. En prensa. *Espacio y tiempo: el territorio intangible entre los ralámuli y los guarijó de las barrancas*.

Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Londres.

Monárrez-Espino, Joel. 2004. *Health and Nutrition in the Tarahumara Northern Mexico; Studies Among Women and Children*, tesis de doctorado en Filosofía (Facultad de Medicina), Universidad de Uppsala.

Palma, Guillermo. 2013. La Sierra Tarahumara, territorio de nuestro maíz, *La Jornada*, sección *La Ojarasca*, 11 de marzo.

Pintado, Ana Paula. 2004. Tarahumaras. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

——. 2012. *Los hijos de Riosi y Riablo, fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, México, Conaculta-INAH.

——. 2014. El narco entre ficción y realidad, *La Jornada Semanal* 992/9 de marzo.

Sariego Rodríguez, Juan Luis. 2002. La cruzada indigenista en la tarahumara, *Alteridades* 12/24: 129-141.

20. Mujeres de otros tiempos
(Angela Bagnato)

Barazzetti, Donatella. 2004. *C'è posto per me? Lavoro e cura nella società del non lavoro*, Rubettino, Roma.

Benjamin, Walter. 1995. *Angelus Novus*. Einaudi, Turín.

Borghi, Lamberto y Barbarulli Clotilde (ed.). 2004. *Figure della complessità*, CUEC, Cagliari.

Harvey, David. 2002. *La crisi della modernità*, Edizioni Net Il Saggiatore, Milán.

Leccardi, Carmen. 2009. *Sociologie del tempo*, Laterza, Bari.

21. Patrimonio indígena en la migración
(Rufino Domínguez Santos)

Ávila Sánchez, María de Jesús. 2012. *El efecto del capital económico, social y humano en el proceso de tránsito que realizan los migrantes guatemaltecos, en busca del sueño Americano*, tesis de doctorado, Universidad de Leiden.

Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado, coords. 2004. *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Miguel Ángel Porrúa, México/Universidad Autónoma de Zacatecas.

22. La dinámica de la moda y la obsolescencia programada
(Ivana Parisi)

Baudrillard, Jean. 2002. *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milán. (Edición original en francés: 1976.)

Blumer, Herbert. 1969. Fashion: from class differentiation to collective selection, en *The sociological quarterly* X, 3.

Castoriadis, Cornelius. 1995. *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, Bollati Boringhieri, Turín. (Edición original en francés: 1975.)

Davis, Fred. 1993. *Moda. Cultura, Identità, Linguaggio*, Baskerville, Bolonia. (Edición original en inglés: 1992.)

Kämpfer, Wolfgang. 2002. Tempo, en *Cosmo, Corpo, Cultura. Enciclopedia Antropologica*, Paravia Bruno Mondadori. (Edición original en alemán: 2002.)

König, René. 1992. *Il potere della Moda*, Liguori, Nápoles. (Edición original en alemán: 1971.)

Latouche, Serge. 2013. *Usa e getta*, Bollati Boringhieri, Turín. (Edición original en francés: 2013.)

Leopardi, Giacomo. 2004. Il dialogo della Moda e della Morte, en *Operette Morali*, Bur, Milán.

Lipovetsky, Gilles. 2008. Gli intellettuali, la moda e la democrazia, en *Sociologia della Moda* (C. Baldini, coord.), Armando editore, Milán.

Marcuse, Herbert. 1999. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Turín. (Edición original en inglés: 1964.)

Simmel, Georg. 1995. *Philosophie der Mode*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Tarde, Gabriel. 1976. *Scritti sociologici* (Franco Ferrarotti, ed.), Utet, Turín.

23. Tiempo productivo, tiempo improductivo: del tiempo de la producción al tiempo de la relación
(Fabio Mostaccio)

Amorevole, Rosa, Grazia Colombo y Adele Grisendi. 1998. *La banca del tempo. Come organizzare lo scambio di tempo: i valori i principi, i protagonisti*, Franco Angeli, Milán.
Caillé, Alain. 2006. Anti-utilitarismo, en *Dizionario dell'altra economia*, Sapere2000, Roma. (Edición original en francés: 2005.)
Coluccia, Paolo. 2002. *La cultura della reciprocità. I sistemi di scambio locale non monetari*, Arianna Editrice, Casalecchio.
——. 2013. Come, Quando e Perché implementare una Banca del tempo. L'esperienza delle Banche del tempo e dei Sistemi di scambio locale non monetario, ponencia presentada en el simposio Laboratori dal Basso, 21 settembre 2013, Castellana Grotte, Italia.
Delort, Robert. 2005. *La vita quotidiana nel Medioevo*, Laterza Roma- Bari. (Edición original en francés: 1972.)
Eme, Bernard y Jean-Louis Laville. 2006. *Economia Solidale*, en *Dizionario dell'altra economia* (Jean-Louis Laville y Antonio David Cattani) Sapere2000, Roma. (Edición original en francés: 2005).
Gasparini, Giovanni. 1986. *Il tempo e il lavoro*, Franco Angeli, Milán.
Latouche, Serge. 2004. *Decolonizzare l'immaginario. Il pensiero creativo contro l'economia dell'assurdo*, EMI, Bolonia.
Laville, Jean- Louis. 2010. *Solidarity Economy (économie solidaire)*, en *The Human Economy* (Keith Hart, Jean- Louis Laville, Antonio David Cattani, coords.), Policy Press, Cambridge, Reino Unido.
Le Goff, Jacques. 1977. *Tempo della chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura del Medioevo*, Einaudi, Turín. (Edición en francés: 2005).
Leccardi Carmen. 2009. *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, Laterza, Roma-Bari.
Marx Karl. 1980. *Il Capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma. (Edición original en alemán: 1867).
Polanyi Karl. 1977. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Turín. (Edición original en inglés: 1944).
Shankar Jha, Prem. 2007. *Il caos prossimo venturo. Il capitalismo contemporaneo e la crisi delle nazioni*, Neri Pozza, Vicenza. (Edición original en inglés: 2006).
Sorokin Pitirim A. 1985. *Il tempo socio-culturale*, en *Tempo e società* (Simonetta Tabboni, coord.), Franco Angeli, Milán.
Sorokin, Pitirim A. y Robert K. Merton. 1985. Tempo sociale: un'analisi funzionale e metodologica, en *Tempo e società* (Simonetta Tabboni, coord.), Franco Angeli, Milán.
Tabboni, Simonetta. 1984. *La rappresentazione sociale del tempo*, Franco Angeli, Milán.
Tabboni, Simonetta (coord.). 1985. *Tempo e società*, Franco Angeli, Milán.
Thompson, Edward P., *et al*. 2011. *Tempo e disciplina del lavoro*, Edizioni, Milán. (Edición original en inglés: 1967).
Wallerstein Immanuel. 2012. *Il capitalismo storico e civiltà capitalistica*, Asterios Editore, Trieste.

24. Resistencias cotidianas en las comunidades mayas
(Manuel May Castillo)

El País. 2013. Diez días de justicia. *El País*, mayo 24, recuperado el 28 de marzo de 2014 en http: //internacional.elpais.com/internacional/2013/05/24/actualidad/1369416662_386455.html.
——. 2014. El Colegio de Abogados de Guatemala inhabilita a la jueza del caso Ríos Montt, *El País*, abril 5. http://internacional.elpais.com/internacional/2014/04/05/actualidad/1396653444_524435.html?rel=rosEP.
Landa, Diego de. 1982. *Relación de las cosas de Yucatán*, (B. Porrúa Ed.), México, D.F.
Lepore, Stephen J. y Joshua M. Smyth (eds.). 2002. *The Writing Cure: How Expressive Writing Promotes Health and Emotional Well-Being*, American Psychological Association.
Llaguno Salvador, Rebeca. 1988. La mujer indígena como reproductora, conservadora y protectora de los valores culturales de los grupos étnicos de México y las Américas, ponencia presentada al simposio de MUSIRO, 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, Holanda.
Martin, Simon y Nikolai Grube. 2002. *Crónica de los reyes y reinas mayas*, Crítica, Barcelona.
May Castillo, Manuel. 2014. The Maya calendars as Heritage and Identity, ponencia presentada en el coloquio Heritage and Rights of Indigenous Peoples, Universidad de Leiden (12-14 de junio).
Pennebaker, James W., Darío Páez y Bernard Rimé. 1997. *Collective Memory of Political Events: Social Psychological Perspectives*, Lawrence Erlbaum Associates, Nueva Jersey.
Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and religion in the mak-*

ing of humanity, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido/Nueva York.
Tuhiwai Smith, Linda. 2012. *Decolonizing Methodologies* (2a. ed.), Zed Books, Londres y Nueva York.

25. Los logros y los retos de la población maya por recuperar su herencia histórica
(Iyaxel Cojtí Ren)

Asamblea Nacional Constituyente. 1993. *Constitución Política de la República de Guatemala*, en http://www.un.org/depts/los/LEGISLATIONANDTREATIES/PDFFILES/GTM_constitucion_politica.pdf.
Bastos, Santiago y Manuela Camus. 2003. *El movimiento Maya en perspectiva*, FLACSO, Guatemala.
——. 2004. Multiculturalismo y pueblos indígenas: reflexiones a partir del caso de Guatemala, *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales* 1(1): 87-112, Guatemala.
Cojti Cuxil, Demetrio. 1997. *El movimiento maya (en Guatemala)*, Fundación Cholsamaj, Guatemala.
——. 2004. *La difícil transición al Estado multinacional. El caso del Estado monoétnico de Guatemala*, Fundación Cholsamaj, Guatemala.
Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). 1999. *Guatemala: Memoria del silencio*, Guatemala.
Conferencia Nacional Oxlajuj Ajpop. 2012. *Iniciativa de Ley de los Lugares Sagrados de los Pueblos Indígenas No. 3835*, Maya' Na'oj, Guatemala.
Corte Interamericana de Derechos Humanos. 2012. Caso masacres de Río Negro vs. Guatemala, sentencia del 4 de septiembre de 2012, http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_250_esp.pdf.
Demarest, Arthur A. y David García. 2003. Perspectivas post-modernas acerca de Arqueología, Derechos Indígenas y Desarrollo Humano: Hacia un nuevo modelo de la arqueología en Guatemala, en XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002 (J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía, eds.): 16-26, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
Fischer, Edward. 2012. Beyond Victimization. Maya movements in Post-War Guatemala, en *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, Sussex Academic Press, Portland.
García, David R. 2003. *Los mayas en Cancuen: ideología y religión alrededor de un proyecto arqueológico*, tesis de licenciatura, Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala.
Ivic de Monterroso, Matilde y Tomás Barrientos Q. 2010. La interculturalidad de los lugares sagrados: una perspectiva desde los sitios arqueológicos, *Revista de la Universidad del Valle de Guatemala*, núm. 22.
Morales, José Roberto. 2004. *Religión y política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*, FLACSO, Guatemala.

26. La palabra (escrita) y el espectáculo: la *Opera dei pupi*, una mirada sociológica
(Pier Paolo Zampieri)

Appadurai, Arjun. 2001. *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma. (Edición original en inglés: 1996.)
Attanasi, Giuseppe y Filippo Giordano (ed.). 2011. *Eventi, cultura, sviluppo. L'esperienza de "la notte della taranta"*, Egea, Milán.
Baudrillard, Jean. 1979. *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milán. (Edición original en francés: 1976.)
——. 2012. *Aura e choc*, Einaudi, Turín.
Benjamin, Walter. 1996. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Turín. (Edición original en alemán: 1936.)
——. 2010. *I 'Passages' di Parigi*, Einaudi, Turín. (Edición original en alemán: 1982.)
Buttitta, Ignazio. 2008. Prefazione, en *L'opera dei Pupi*. Sellerio, Palermo.
Carmagnola, Fulvio, Ferraresi Mauro. 1999. *Merci di culto*, Castelvecchi, Roma.
De Cervantes, Miguel. 2005. *Don Chisciotte della Mancia*, Einaudi, Turín. (Edición original en español: 1605.)
De Martino, Ernesto. 2009. *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milán. (1a. ed. 1961.)
——. 1959. *Sud e Magia*, Feltrinelli, Bolonia.
Fanon, Frantz. 2000. *I dannati della terra*, Einaudi, Turín. (Edición original en francés: 1961.)
Foucault, Michel. 1998. *Le parole e le cose*, RCS Libri, Milán. (Edición original en francés: 1966.)
Gramsci, Antonio. 1966. *La questione meridionale*, Editori Riuniti, Roma.
Harvey, David. 1993. *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milán. (Edición original en inglés: 1990.)
Levi, Carlo. 1945. *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Turín.
Lyotard, Jean- François. 1979. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Bolonia. (Edición original en francés: 1977.)
Magnaghi, Alberto. 2010. *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Turín.
Mc Luhan, Marshall. 2002. *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milán. (Edición original en inglés: 1964.)
Pasqualino, Antonio. 2008. *L'opera dei pupi*, Sellerio, Palermo.
Pitré, Giuseppe. 1889. *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, I. Palermo.

Said, Edward W. 2013. *Orientalismo*, Feltrinelli, Bolonia. (Edición original en inglés: 1978.)
Secchi, Carlo. 2011. Prefazione, en *Eventi, cultura e Sviluppo. L'esperienza de "la notte della taranta"*, Egea, Milán.
Sennett, Richard. 2001. *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milán. (Edición original en inglés: 1999.)
Simmel, George. 1913. *Philosophie der Landschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.
——. 1998. *Sociologia*. Edizioni di Comunità, Turín. (Edición original en alemán: 1908.)
Zampieri, Pier Paolo. 2010. *Il quotidiano totale. Barboni e Supereroi. Dall'apartheid dei nonluoghi a quello dell'immaginario*, Robin Edizioni, Roma.
——. 2013. Il Ragno e il grattacielo. *Im@go. Rivista di studi sociali sull'immaginario*, n. 1: 160-178, Mimesis Edizioni.

27. Comunidad y patrimonio cultural. Proyecto de gestión cultural para el museo comunitario de San Mateo Macuilxóchitl, Oaxaca
(Jesús Martínez Arvizu)

Aceves, Jorge. 2000. Un experimento en historia pública e historia oral, en *Historia pública e historia oral: los museos comunitarios de Oaxaca*, CIESAS, Oaxaca.
Atlas. 2003. *Atlas de infraestructura Cultural de México*, Conaculta, México.
Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca. 2011. *Los pueblos oaxaqueños y sus derechos. La declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Coordinación de publicaciones del Colegio, México.
Henri Riviére, George. 1993. *La museología, curso de museología/tratado y testimonios*, Akal, España.
Hernández Hernández, Francisca. 1998. *El museo como espacio de comunicación*, Trea, España.
——. 2002. *El patrimonio cultural: la memoria recuperada*, Trea, España.
Maldonado, Benjamín. 2011. Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, en *La nueva educación comunitaria y su contexto*, CSEIIO, Oaxaca.
Morales, Teresa. 1995. *Fortaleciendo lo propio, ideas para la creación de un museo comunitario*, Conaculta, México.
Piedras Feria, Ernesto. 2004. ¿Cuanto vale la cultura?, contribución económica de las industrias culturales protegidas por el derecho de autor en México, Conaculta. México.
Robles, Nelly y Alberto Juárez. 2004. La Arqueología Oficial Mexicana, Dainzú 1967-1972, en *Historia de la arqueología en Oaxaca*, IOC, Oaxaca.
Roselló Cerezuela, David. 2007. *Diseño y Evaluación de Proyectos Culturales*, Ariel, España.
Santacana Mestre, Joan. 2007. *Museografía didáctica*, Ariel (España).
www.edelca.com.ve/ecomuseo/que_es/que_es.html (consulta el 18 de noviembre de 2010).

28. Tiempo, patrimonio y derechos de los pueblos indígenas
(Shu-Li Wang)

Boutros-Ghali, Boutros. 1994. Foreword, en *Voice of Indigenous Peoples: Native People Address the United Nations* (Alexander Ewen, ed.): 13–14, Clear Light Publishers, Santa Fe.
Clifford, James. 2013. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Boston.
Hanemann, Ulrike. 2005. Literacy for special target groups: indigenous peoples. Background paper prepared for the Education for All Global Monitoring Report 2006 Literacy for Life, UNESCO. [http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001460/146004e.pdf]
IWGIA. 2014. *The Indigenous World*, Copenhague.
Martínez Cobo, José. 1986. *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*, UN Doc, E/CN.4/Sub.2/1986/7.
Merriman, John Henry. 2010. *Imperialism, Art and Restitution*, Cambridge University Press.
Meskell, Lynn. 2013a. *UNESCO's World Heritage Convention at 40. Challenging the Economic and Political Order of International Heritage Conservation. Current Anthropology* 54 (4): 483-494.
——. 2013b. UNESCO and the Fate of the World Heritage Indigenous Peoples Council of Experts (WHIPCOE), *International Journal of Cultural Property* 20: 155-174.
Morgan, Rhiannon. 2011. *Transforming Law and Institution: Indigenous Peoples, the United Nations and Human Rights*, Ashgate Publishing.
Niezen, Ronald. 2003. *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*, University of California Press.

29. Descolonizar memoria, mentalidad e investigación
(Gabina Aurora Pérez Jiménez)

Beauvoir, Simone de. 2005. *El segundo sexo*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia. (Original francés: 1949.)
Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo, una civilización negada*, Grijalbo, México.

Castellanos, Rosario. 1995. *Mujer que sabe latín*, Fondo de Cultura Económica, México.

Churchill, Ward. 1998. *Fantasies of the Master Race. Literature, cinema and the colonization of American Indians*, City Light Books, San Francisco.

Deloria, Vine. 1970. *Custer died for your sins*, Avon Books, Nueva York.

Dresser, Denise. 2011. *El País de Uno. Reflexiones para entender y cambiar a México*, Aguilar, México.

Estés, Clarissa Pinkola. 1992. *Women who run with the Wolves. Myths and Stories of the Wild Woman Archetype*, Ballantine Book.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How anthropology makes its object*, Columbia University Press, Nueva York.

Friedan, Betty. 2009. *La mística de la feminidad*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia.

Hite, Shere. 2003. *Mujeres sobre mujeres*, Grupo Santillana de Editores, Madrid.

Jansen, Maarten E.R.G.N. y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2009a. *Voces del Dzaha Dzavui (mixteco clásico). Análisis y conversión del Vocabulario de fray Francisco de Alvarado (1593)*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca y Yuu Núú A.C., México.

——. 2009b. *La lengua señorial de Ñuu Dzaui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca y Yuu Núú A.C., México.

——. 2011. *The Mixtec Pictorial Manuscripts. Time, Agency, and Memory in Ancient Mexico*, E.J. Brill, Leiden/Boston.

Joyce, Rosemary A. *et al*. 2002. *The Languages of Archaeology*, Blackwell Publishers, Oxford.

Ke, Wen-Li. 2011. *Indigenous Education and Heritage Revitalization*, tesis de doctorado, Universidad de Leiden.

Macaulay, Monica. 1996. *A Grammar of Chalcatongo Mixtec*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Londres.

Memmi, Albert. 1969. *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador* (con prólogo de Jean-Paul Sartre), Ediciones de la Flor, Buenos Aires. (Original francés: 1966.)

Monaghan, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec sociality*, University of Oklahoma Press, Norman.

Paulat Legorreta, Jorge. 1972. *Una crónica de la condición humana*, Academia Nacional de Ciencias, México.

Pérez Jiménez, Gabina Aurora. 2008. *Sahìn Saù. Curso de la lengua mixteca (variante de Ñuù Ndéyá) con notas históricas y culturales*, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.

Pérez Jiménez, G. Aurora y Maarten E.R.G.N. Jansen. 2006. Native Culture and Colonial Structure, en *The Social and Linguistic Heritage of Native Peoples in the Americas. The struggle to maintain cultural particularity* (Laura van Broekhoven, ed.): 177-219, Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston/Lampeter.

Ríos Morales, Manuel. 2011. *Béné Wha Lhall, Béné Lo Ya'a. Identidad y etnicidad en la Sierra Norte Zapoteca de Oaxaca*, tesis de doctorado, Universidad de Leiden.

Stavenhagen, Rodolfo. 1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos/El Colegio de México, México.

Vázquez León, Luis. 2003. *El leviatán arqueológico: Antropología de una tradición científica en México*, Miguel Ángel Porrúa, México.

Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the Peoples without History*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres.

30. Entre cooperación e investigación
(Antonella Cammarota)

Fagoth, Ana Rosa. 1998. *Wan Kaina Kulkaia. Armonizando con nuestro entorno*, Artes Gráficas, Managua.

Girardi Giulio. 1996. *Gli esclusi costruiranno la nuova storia?* Borla, Roma.